



LES BASES DEL LLENGUATGE ÈTIC
=====

per F. Graell i Deniel

Adreça: c/ Sant Salvador, 30
08024 Barcelona
Tel. 217 98 63.

INTRODUCCIÓ

Les dificultats que brollen en les consideracions ètiques no són pas poques: no sembla que coneguem d'una manera prèvia què és exactament allò que volem estudiar ni quines activitats de l'home s'hi troben implicades. Nosaltres mateixos vam començar aquest treball més aviat ignorants de l'abast que podria tenir: no es tracta, és clar, d'aparentar un desconeixement de valors com si no ens haguéssim educat en un medi social o que no participéssim d'una vida col·lectiva prou socialitzada, sinó que, cadascú podent jutjar, sembla, sobre les seves conveniències, ens va plaure de cercar el lloc que ocupa l'ètica en la nostra vida precisament per a ponderar una mica la importància dels valors que hem fet nostres.

La present recerca no podria doncs apropiarse a les seves metes sense provar de descabdellar-se metòdicament, sense intentar el control de l'ús del llenguatge, sense procurar sempre d'oferir alguna justificació de la necessitat d'assumir allò de què gosem fer la defensa. Llavors un assaig d'un tal tipus no s'atreviria a suplantar el conjunt dels comportaments dels homes i les seves maneres de sentir, i es desplega des d'algunes assumpcions inevitables en la mesura que cal partir d'alguna cosa. En d'altres llocs ja cercàrem de palesar la conveniència d'aquells mínims i

llur oportunitat i suficiència a l'hora d'atansar-nos a l'estudi d'alguns usos lingüístics i fins i tot d'algunes bases del nostre saber aritmètic i geomètric, mentre que s'hi deixava oberta la porta a les investigacions més diverses sobre les nostres ciències: en aquest sentit podríem dubtar que hi pogués haver un estudi de les bases ètiques sense que esdevingués alhora un estudi de les bases d'un qualsevol coneixement; pel cap baix és un mateix home el protagonista de les plurals activitats, i tots els mestres clàssics de la filosofia semblen haver harmonitzat les seves exposicions en els plurals àmbits humans. És cert que, si més no avui, hi ha el perill de projectar un esquema previ a qualsevol faceta de la conducta humana, és a dir, de practicar una sistematicitat esquemàtica i apresca: tanmateix, i per poques llums de què un hom gaudeixi, sembla que pugui adonar-se d'una tal distorsió, mentre que el seu bandeig no ens pot fer vorejar les dificultats efectives d'un estudi, en una llavors irrellevant asistematicitat. Les possibilitats d'errors són en qualsevol cas impossibles d'excloure, i per això s'ofereix al lector el present treball d'una manera modesta.

Aquí no caldrà resumir comprensivament tots els pros i els contres dels nostres punts de partida. En conjunt creiem que li basta, al lector, el propi desenvolupament dels punts que hem estudiat una mica per a comprendre'ls perfectament, i això es deu més al nostre propi tarannà metòdic que a l'enginy: no estimem en efecte que els afers s'hagin d'ajustar als nostre propis prejudicis bàsics, sinó que -- si més no aquesta fou la nostra intenció --

sempre hem estat disposats a canviar una qualsevol de les nostres pressumpcions i de les resultants que hem anat trobant quan l'aspecte estudiat el repel·lia, cosa que ens indicava que hi havia possiblement alguna confusió en els nostres supòsits.

Ens fa l'efecte per tant que l'obra té la seva pròpia autosuficiència en la mesura que no volíem pas aplicar resultants: tot aquell que hagi assajat de fer quelcom de semblant, tant se val l'estil de les seves consideracions, estarà d'acord que els seus progressos són sovint la conseqüència de la impossibilitat d'entendre camps diferents de la conducta humana; si se'ns permet de parlar així, els uns àmbits d'investigació «endrecen» els altres, i a l'inrevés, en una relació reflexiva on cap dels àmbits no és pas el dominant. I podríem afegir per la nostra experiència que sols hem sortit de les nostre confusions i errors quan hem canviat l'estudi de les bases d'una específica activitat humana, de tal manera que tendim a creure que l'especialització dins d'aquest àmbit de la filosofia podria ser versemblantment un convit a una certa irresolució.

* * *

A tots ens plau que un escriptor esmerci el llenguatge d'acord amb el nostre propi ús, és a dir, que hi entenguem allò que nosaltres hi entenem. Malauradament un tal fet no serà possible aquí en tots els casos perquè ens condemnariem a una simplificació i fins i tot a un cert esquematisme lingüístic, molt còmode, però

també prou traïdor. Així i tot sabem també per experiència que és possible d'aprendre la significació lingüística de l'ús dels mots sense noves explicacions, que al cabdavall sovint sols retraurien el problema en la mesura que cal esmerçar de bell nou més mots i en la mesura que sembla impossible, en els afers bàsics i en aquest àmbit de la filosofia, un ús exclusiu dels mots acceptables per a tots els pensadors per ser-ne els seus.

Prenguem un simple exemple que ho il·lustri: coneixedors del llenguatge de la pròpia tradició filosòfica, sembla que l'oposició entre els aspectes cognoscitius i els no cognoscitius -- que anomenariem 'tendències' o 'apetències', o fins i tot 'voluntat' en un ús ampli de mot¹ -- de la vida humana sigui una dada des de

¹Citem dos pensadors de primer ordre: parlant dels cinc gèneres de potències de l'ànima, Sant Tomàs escrigué: «Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo objecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum: scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale.- Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparisonem, sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur», Summa Theologiae, 1 q.78 a.1 (per a l'apetit sensitiu i intel·lectiu, cf.1 q.80 a.2). D'altra banda és sabut que Kant, per exemple, distingia l'ús teòric de la raó de l'ús pràctic d'acord amb el supòsit d'una oposició bàsica entre un coneixement i voluntat determinable de manera sensible o pura; la introducció de la Crítica de la raó pura comença precisament amb les següents paraules: «Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des blossen Erkenntnisvermögens,... Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des

la qual partir en els nostres estudis. Però no és fàcil de conjuguar els dos ordres d'instàncies: ¿com podriem analitzar, valgui el cas, una conducta qualsevol humana per tal de diferenciar-hi una voluntat -- de l'ordre que sigui -- a més d'allò que coneixem? No entraria aquí en qüestió que prou autors han tingut una clara consciència que allò que coneixem i que apetim és una mateixa cosa, sinó la possibilitat de destriar en la conducta humana l'una instància i l'altra. En veurem certament alguna cosa, però nosaltres hem preferit no partir de l'evidència de poder destriar allò que és cognoscitiu i allò que no ho és, sinó que ens hem inclinat a creure en principi que bastava admetre la pròpia activitat de l'home com un tot, i això és un dels motius, entre d'altres, pels quals usem mots que la tradició usaria més aviat per a afers cognoscitius ('determinació', 'moment', 'reflexió', etc., i fins i tot el mateix mot 'coneixement') com a sinònims d'altres mots ('acte', 'acció', 'activitat', 'comportament', 'conducta', etc.), en alguna de les seves múltiples accepcions, malgrat que aquí pugui sorprendre l'ús d'aquest mot o d'aquell; un tal intercanvi lingüístic (i en qualsevol cas per a alguna de les accepcions dels mots) voldria palesar que ens ha estat prou difícil de diferenciar unes instàncies i les altres, i que no hem sabut com fer-ho en el nostre punt de partida. Si més no estem convençuts que aquest fet no pressuposa un decantament cap a posicions

Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht) d.i. seine Kausalität zu bestimmen».

racionalistes ni cap al cantó dels irracionalistes, sinó simplement el de prendre la conducta de l'home tal qual, fins que l'estudi no ens ensenyi com destriar allò que no ens era ofert primerament.

Les dificultats de discriminació entre els vessants cognoscitius i el de l'apetència exemplifiquen quelcom que va molt més enllà, i que podríem resumir així: en conjunt pressuposem que l'ús d'un qualsevol dels mots que considerem rellevants no comporta forçosament que ens hàgim de circumscriure al mer fet d'usar-lo, sinó que en podem oferir alguna explicació. El lector observarà, per exemple, que comencem estudiant l'ús del mot 'llibertat' i -- mentre que no pressuposem que un tal ús del mot sigui un flatus vocis -- expliquem que anomenariem 'lliure', no pas un element que s'ha analitzat, sinó la conducta, i precisament per la diferència amb d'altres conductes, sense que una tal diferència es trobi continguda tal qual en l'ús.

Adverteixi's tanmateix que no es tracta mai de substituir els usos quotidians del llenguatge per una, potser pretenciosa, explicació, com si nosaltres, que ens comuniquem els uns amb els altres amb prou eficàcia, no sabéssim el que ens fem: sense poder-hi aquí entrar en detall, afegim sols que la comunicabilitat i la significació del llenguatge en els seus usos quotidians, no sols està sempre garantida, sinó que més aviat és el pressupòsit d'un qualsevol altre ús del llenguatge, que n'és sols una especialització, i que treballa sempre dins del context de l'ús ordinari dels mots. Però sembla que a l'hora de respondre a la pregunta si l'home té lliure albir no n'hi hagi prou a admetre que

l'expressió 'lliure albir' pertany a la nostra llengua, sinó que hàgim de lliurar alguna explicació. Les precaucions metòdiques sobre el llenguatge que es podran observar al llarg de l'escrit responen doncs a la necessitat de no confondre un discurs lingüístic, sempre significatiu l'interpretem com l'interpretem, i els criteris de què disposem -- si és el cas -- per a assumir-lo, explicar-lo, etc.

* * *

S'observarà així mateix que usem el mot 'lògica' d'una manera prou generosa en tant que estimem que no hi haurà res que no pugui assumir-se com a lògic, entre d'altres coses perquè no podem defugir l'obligació d'esmerçar un mot tan honorable i perquè, si quelcom mereixia un tal títol era allò «on coneixem i apetim», era tot allò «que s'ofereix»; és clar que en aquesta acceptió, no havent-hi res que no pugui ser lògic, no podem pas justificar l'ús d'un tal mot, per exemple, com ho fèiem per al mot 'llibertat', i d'aquí que siguin necessaris alguns aclariments.

De primer el nostre ús del mot 'lògic' tindria si més no un origen dialèctic en tant que la tradició filosòfica ha cregut poder oposar allò lògic i allò que no en formava part; és com si diguéssim: si vosaltres heu diferenciat els elements lògics i aquells que no ho són, ara us diem que aquests segons són de la mateixa estofa que els primers, tenen tant dret com aquests de ser «lectura i entranya»; ens apoderem doncs de les connotacions del

mot 'lògic' davant de la possibilitat que algun element tingui alguna estranya prerrogativa davant d'un altre. En poques paraules: en l'ús del mot 'lògic' serem deutors del llenguatge de la tradició filosòfica, i en aquesta accepció del mot no sols cap anàlisi del contingut no seria capaç de discriminar allò lògic, sinó que ni la comparació entre això i allò no el podria justificar: només sols les oposicions del seu ús social ho podrien fer.

Però aquesta digressió té encara un caràcter parcial i de cap de les maneres faria tota la justícia al mot 'lògica'. Perquè la l'extensió de l'ús del mot 'lògica' és paral·lela a la de l'ús del mot 'determinació', 'acció', 'comportament', 'reflexió', etc.: fet i fet una tal riquesa lingüística més aviat és en principi una conseqüència dels usos tradicionals dels mots (parem esment en qualsevol cas que sols són sinònims en una de les seves accepcions), i la justificació d'usar-los tindria així mateix un origen dialèctic. Ara bé: si hi ha una necessitat dialèctica (per tant social) per a l'ús d'aquests mots, hi ha també una necessitat urgent expressiva per la nostra part de poder disposar d'algun nom per a comunicar el fet primer i bàsic: és evident que un tal fet no pot pas il·lustrar-se per una comparació ni per una anàlisi, i d'aquí que la justificació de l'ús d'uns tals mots es deu a la necessitat d'expressió, mentre que cadascun d'aquells mots modifica la seva significació lingüística en l'ús que en fem -- significació lingüística que s'ha guanyat en un medi social (i cultural filosòfic).

Així mateix ja veiérem en un altre lloc que les lògiques lingüístiques s'han de prendre tal qual, que la seva accepció del mot 'lògic' se circumscriu a la seva realitat lingüística, i que en cas de dubtes són sovint els fets els que avalen un ús lingüístic o la seva negació, qüestions totes que hem de deixar aquí necessàriament de banda. Malgrat tot, val la pena d'insistir que l'accepció cabdal sembla ser la que hem assenyalat, i que inclou tant els afers lingüístics com els que no ho són; alhora nosaltres no agombolem conductes (determinacions, etc.), i per tant l'ús de l'expressió 'processos lògics o racionals' comporta forçosament una significació que «no pot tenir davant una colla de conductes», sense que calgui admetre tanmateix que no l'avalí l'experiència: com ho insinuarem, es tracta més aviat d'una de les maneres de què disposem per a pensar els afers.

D'altra banda aquests esbossos, parcials, sobre l'ús del mot 'lògica' il·lustren que l'esclariment dels usos dels mots rellevants no té necessitat de dur per uns camins ja traçats, sinó que les solucions han de ser ad hoc, entre d'altres coses perquè els nostres esclariments són sempre digressions, tal i com anirem repetint. Hi ha en efecte una riquesa lingüística immensa, i allò que és important per a un cert àmbit de la filosofia no és pas la troballa d'un procediment inflexible que anorrei les dificultats i les pluralitats en profit d'un rigor preestablert (i segurament malentès), sinó l'exercici d'una captinença que es vagi adaptant als avatars lingüístics i als que hi ha al marge d'un ús lingüístic, no pas per amor d'un eclecticisme o d'un oportunisme,

sinó perquè són uns tals avatars els que ens van indicant el camí encertat en la mesura que podem estudiar els afers, i en la mesura que de fet presenten dificultats impossibles d'esclarir d'acord amb passos anteriors. I en qualsevol cas no hauriem de tenir por de caure en l'eclecticisme en tant que enlloc no està en qüestió els nostres mínims metòdics, sinó (aquí) les múltiples funcions del llenguatge i les moltes maneres que tenim d'explicar-les.

* * *

Potser sobtarà encara algun lector que la universalitat en cap cas no és per se intersubjectivitat (i.e. interrelació) i que, perquè ho sigui, cal l'efectiva comunicació i relació humana que mai no es dona per se i prèviament en cap àmbit de la filosofia, ja sigui físico-matemàtica o qualsevol altre; no sembla que calgui explicar massa això perquè és un fet bastant fàcil d'entreveure, altrament ens hauriem més aviat de sorprendre que les nostres generalitzacions o allò que nosaltres tenim per vàlid per a tots fossin replicats tan sovint i precisament pels altres homes.

Tanmateix l'afer ens permet d'introduir un altre ordre de consideracions, que segurament es troben també a l'arrel de la superposició d'universalitat i d'intersubjectivitat, i que es podrien resumir de la següent manera: nosaltres no hem sabut pas com diferenciar el subjecte que pensa (actua) al marge de l'objecte pensat (i.e. al marge d'un qualsevol contingut), i admetem obertament que no ens han satisfet cap de les explicacions

clàssiques o actuals que han tractat de discriminar l'un i l'altre (o que ja ho pressuposen, simplement); no ens neguem pas que algun dia algú amb més llums ens n'indiqui la possibilitat, però ens temem que les aportacions que s'han fet fins ara semblen veritablement insuficients: si més no avui per avui tenim una certa tendència a creure que l'ús d' 'allò pensat' i 'el subjecte que pensa' és el d'expressions lingüístiques perfectament vàlides i significatives; que, qui pensa, sóc jo, amb un ús de 'jo' que -- si voleu -- lliura una informació lingüística al costat d'un qualsevol altre contingut lògic; que pel cap baix jo també sóc l'home que estic veient, que té un cos que individuo, etc., que per tant no ets pas tu, l'home amb qui parlo, que té un cos, amb el qual em comunico, etc. És a dir, que l'ús de 'el subjecte que pensa' o de 'jo' no pot estar-se d'oferir-se com un objecte lingüístic o no merament lingüístic: quan dèiem doncs que no sabíem diferenciar el subjecte que pensa al marge de l'objecte que es pensa no ho fèiem pas, és clar, en aquesta nova acceptió, sinó en l'acceptió que enllà del propi contingut lògic no hi ha diferència.

Si aquest fos el cas, si no reflectís tot plegat les nostres limitacions, el lector podria observar les connotacions socials de l'ús lingüístic, i la circumstància que l'ús de pronoms, de desinències verbals i d'adjectius personals, permetria múltiples explicacions (i digressions) a partir d'admetre'l com a resultant comportamental.

Però, si més no aquí, no hauríem de creure que recaïem en un mer empirisme del tipus de Hume: nosaltres podríem ben bé

pressuposar que la insistència d'un subjecte al marge del contingut lògic hagués pogut reflectir si més no un fet de cap a cap rellevant: que en una acceptió bàsica hauríem d'usar el mot 'relació' ('igualtat', 'diferència') com a terme sinònim d' 'identitat'; si ho voleu d'una manera més expressiva: que ens seria impossible de prendre consciència d'una identitat (en una acceptió del mot 'identitat' no emfàtica) que no fos a través d'una relació entre coses, i no pas perquè hi hagués diferència entre relació i identitat, sinó precisament pel seu igual ús: aleshores l'error de Hume hauria estat el de creure que amb el terme 'associació' evitava la identitat, quan en podia haver estat un perfecte terme sinònim. Fet i fet no fóra cap insensatesa d'estimar que les velles polèmiques entre les tesis empiristes i les tesis racionalistes contenen per les dues bandes un quid pro quo: els uns no haurien pogut acceptar una identitat, mentre admetrien sense problemes l'associació, entre d'altres coses perquè els defensors d'aquella identitat no l'haurien assumida sense alguna ambivalència, de tal manera que haurien traspassat la identitat a les afeccions comportamentals per les quals ens sabem subjectes, i que donen també significació a l'ús de 'jo', els altres creient doncs que no tenien res a veure amb la identitat quan rebutgessin un jo idèntic.

La circumstància doncs que no sapiguem discernir entre la identitat i la relació i que els homes els diferenciem per la presència física comporta, sembla, que sigui impossible una qualsevol altra operació lògica (ho és una relació) que la que

s'està exercitant, és a dir, que ignorem perfectament, i parlant per se, una qualsevol altra lògica: car no podent discernir ni per a nosaltres mateixos una nostra subjectivitat al marge de l'objectivitat com a contingut (i en aquesta accepció dels mots 'subjectiu' i 'objectiu'), si hi ha sols determinació (acció, conducta, etc.), si tota la comunicació i la interrelació entre homes són afers lògics, llavors sembla que tu, els teus problemes, les teves il·lusions, la teva confiança, etc., s'integren en l'únic exercici lògic, no pas perquè absorbim una altra determinació (acció, etc.) en l'accepció més estreta de 'determinació' ('acció', etc.), sinó perquè això cau fora del nostre univers (és una recreació de la pròpia determinació). Però ens hem d'entendre: una tal incomunicabilitat «material» de cap de les maneres no implica la incomunicació humana, sinó que tota la riquesa de matisos de les nostres interaccions es despleguen en el mateix exercici de viure: no neguem pas que la carícia d'un altre pugui remoure totes les nostres conviccions, sinó el fet que puguem «perdre'ns» ni per un instant i prendre pròpiament el lloc de la vida de l'altre. Alguns creuran segurament que això és una manca: afegim sols que no sembla que un tal fet faci perdre ni una engruna del valor de la intersubjectivitat (i.e. interrelació), alhora que estem sempre amatents a acollir una qualsevol altra consideració que ens en pugui oferir la possibilitat a partir del reconeixement, de la diferència i de l'anàlisi, o d'una qualsevol altra operació lògica.

* * *

Dèiem doncs que no hem sabut discriminar un subjecte a part del contingut lògic i, fins i tot amb contrarietat per part nostra, tampoc no hem pogut atendre de manera separada el coneixement i l'apetència (en una accepció ad hoc dels mots 'coneixement' i 'apetència'): per tant és l'acció (la determinació, etc.) la que enclou en si tots aquests problemes. Però hi ha així mateix una darrera passa que té una certa importància en els estudis que tenim entre les mans, que no és del mateix caire i en la qual també està implicada la determinació (l'acció, etc.), i que necessitem apuntar.

Quan reconeixem el cendrer que tenim davant, la taula on és, els papers estesos, el fons de la cambra, etc., no han desaparegut, malgrat que en aquell reconeixement del cendrer no hi ha el repàs d'aquestes coses: l'acció (la determinació, etc.) que reconeix (individua) aquest cendre no és sols un tal fet, tot i que només quan repassem la taula, el fons, els papers, puguem dir que «no és sols un tal reconeixement», és a dir, precisament quan no ens trobem en la mera individuació del cendrer. El que diem del moment sintètic de la individuació es pot traslladar evidentment a una qualsevol altra operació lògica, com la diferència, l'anàlisi, qualsevol simple reflexió, etc.: però nosaltres no farem d'aquesta circumstància quelcom rellevant. És cert que els fenomenòlegs han tendit a bastir una estructura d'horitzó, que tindria efectes cognoscitius per al propi reconeixement, per a la diferència, etc., però ens temem que es tracti d'un error: car una qualsevol

determinació és sempre completa i l'última instància, i no sembla poder contenir per se de cap de les maneres cap nova determinació, alhora que els altres moments que estudien allò que s'hi trobava contingut tenen la seva pròpia eficàcia («i el seu propi horitzó»). Fet i fet l'ús del terme 'horitzó' o revela una història determinativa («ara reconec el cendrer, ara els papers, ara...») o és simplement una confusió.

Cada determinació (acció, etc.) és per tant per se el seu reconeixement, diferència, etc., dels quals informa en cada cas, «i les altres coses», però això sols serveix a l'hora de comunicar al lector de què es tracta, no pas per a creure que un hom «entoma» altrament la determinació que havia fet (el reconeixement, etc.).

És possible que des d'aquí, des de «l'excés d'informació respecte d'allò que individuem, diferenciem, etc.», hi hagués un camí que expliqués com ha estat possible que hom cregués discriminar el coneixement i l'apetència: perquè hom hauria cregut que estudia les dades d'una determinació, és a dir, que conserva un tal determinació en si mateixa, quan canvia de determinació. Sigui com sigui la nostra resultant implica també que la determinació «s'ho dona tot ja d'una manera unitària», on expressions del tipus «la determinació s'inventa constantment el seu contingut lògic» o «copia quelcom enllà de si mateixa» són un mica extravagants, en la mesura que la determinació no té «exterior» i «interior», que són indicacions que aquella estableix, i en la mesura que és aquella mateixa la que discrimina la invenció i la natura, i precisament d'acord amb el tarannà de

la pròpia informació lògica, l'experiència que ha anat adquirint i els corresponents estudis. Ens trobem doncs tan lluny de tesis empiristes com de les aprioristes, i potser seria bo que el lector pregués les consideracions que seguiran des del punt de vista d'una cert realisme liberal.

* * *

Tancarem aquestes paraules introductòries una mica com les vam començar: el nostre treball vol ser un estudi a partir dels nostres dubtes sobre l'abast dels afers ètics, es presenta com una provatura i, en algun sentit, sols fa un tros de camí. Això es deu precisament que nosaltres hem conclòs que no podem pretendre de reduir l'ètica a això o a allò sense fer incompreensible la seva rellevància o que els mateixos això o allò puguin lliurar llur pròpia conveniència per a la vida humana. En efecte l'avaluació de l'eticitat esdevé l'afer cabdal del present escrit, que per tant esdevé propedèutic per a un qualsevol altre exercici.

En especial el lector trobarà a faltar ben segur l'esment del fet polític i de la pròpia vida política, que ha esdevingut prou usual en els estudis ètics d'avui dia (Habermas i Rawls en serien dos exemples en part paradigmàtics): seria ben bé absurd per la nostra part que en neguéssim la importància, i nosaltres mateixos ens hi hem introduït en d'altres llocs. Tanmateix el supòsit que l'ètica social, en l'accepció d'allò que convindria en l'organització social, tingui el seu propi llenguatge (caldria

veure que al cabdavall això sembla un fet indefugible), i les seves pròpies urgències, no sembla poder llevar que al cap i a la fi l'ètica social només pot ser una activitat més de l'eticitat, i per això mateix usariem un llenguatge ad hoc i atendriem les urgències. Una tasca d'un cert àmbit de la filosofia és doncs la de respondre a les preguntes per allò que sigui l'eticitat en conjunt, que alhora esdevé també la del mateix caràcter ètic de la cura per la política.

D'altra banda és possible que es tingui la impressió que l'escrit acaba on començarien els afers més sucosos: un tal punt de vista esdevé, si més no en part, comprensible en la mida 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.

1

L'EXPLICACIÓ DELS ACTES

Havent pres nota d'una indistinció primera entre coneixement i apetència, i en quin sentit la nostra conducta és subjectiva, començarem amb uns punts que ja s'han fet paradigmàtics en qualsevol exposició ètica. Es tracta d'una colla d'esbossos que, mentre volen deixar establerts dos o tres afers rellevants, apunten d'altres orientacions discursives, que emmarquen els primers alhora que suggereixen nous fils conductors per a d'altres temàtiques.

1. La llibertat per la diferència.

Quan diem que els homes són lliures i responsables, quan comentem que el presoner ha perdut la llibertat, quan afegim que el nostre sistema polític permet la llibertat sindical, etc., sovint no cal cap mena de representació ad hoc per a fer significatius els usos dels mots — podríem potser expressar un tal fet de la següent manera: els mots treballarien en principi com a registres lingüístics, que tenen una eficàcia individual i social

(per tant amb un context extralingüístic), i inclourien un pensament lingüístic, que analitzariem en so i afecció¹.

A títol d'excurs podriem explicar, sembla, l'ús del mots com 'lliure' enmig d'una conversa i ho fariem sovint a través d'una digressió que es mogué quasi en el mer pensament lingüístic, amb la corresponent eficàcia individual i social, malgrat, és clar, que no sembla incompatible amb algun esquema representatiu o amb alguna dada efectiva: diríem, per exemple, que un hom no és lliure quan es troba lligat perquè no pot moure's; que no és lliure quan el seu capteniment està forçat per quelcom fatal (conductes neuròtiques, ensurts, passions, etc.) perquè llavors no és ell que decideix els seus actes; que és lliure perquè hauria après conductes que ara troba fàcils, o que formen part dels seus hàbits, en les quals no sembla que res no forci llur desencadenament; parlariem també de les llibertats polítiques, sindicals, econòmiques, etc., quan el sistema social permet tals o tals altres afers, etc.

Els discursos lingüístics tenen sens dubte el seu context on són eficaços, mentre la veritat (en aquesta accepció del mot) o remet als nostres aprenentatges lingüístics o remet al bon ús de les nostres expressions respecte de les instàncies no lingüístiques. Al cap i a la fi es tracta de recordar que el llenguatge és un útil, que en principi no està en representació de

¹Essent la primera vegada que apareix el mot 'afecció', volem remarcar que en cap cas no es tracta aquí d'un ús del mot on l'accepció d'emocions i de passions: nosaltres mateixos l'usarem també més avall (cf. paràgraf 20) en aquesta última accepció, però veurem que no manté cap contacte amb l'ús que en fem en el text (cf. paràgrafs 28-29).

res i que val d'una manera absoluta en el context on s'usa; que té múltiples funcions i que cap explicació no el pot substituir en la seva eficàcia.

Alhora, i fent una passa més, podríem admetre potser que l'esclariment de l'ús del mot 'lliure' en les nostres converses (amb el seu valor absolut) pressuposa que hi ha la diferència entre l'experiència compulsiva i la que no ho és, la diferència entre el fet de no poder-me moure per estar lligat i el de moure'm, la diferència entre tenir «un recolzament social» dels meus drets o de no tenir-lo, etc. En poques paraules: una investigació lògica de l'ús del mot 'lliure' (i 'llibertat') duria a assumir que l'ús del mot 'lliure' pot remetre a explicacions per la diferència: hi ha moments lliures perquè hi ha moments forçats, hi ha llibertat sindical perquè pot haver-hi prohibició d'organitzar-se, etc.²

Unes tals consideracions indiquen que el fet d'usar el mot 'lliure' no necessita de més comentari, però que pot remetre a relacions; i també: que el moment en el qual usem aquell mot no rep cap nou caràcter no lingüístic pel fet d'usar-lo, per més que la nostra digressió n'hagi introduït un motiu d'ús. Per consegüent podem admetre ara (en la digressió) que els nostres propis moments

²Més avall (cf. paràgrafs 24-38) insistirem en la circumstància que el nostre domini lingüístic fa innecessària sovint la remissió a afers representatius (per exemple) a l'hora de pensar això o allò; tanmateix fem notar que, no podent nosaltres «tenir davant alhora» dues situacions comportamentals, si més no hi cal algun domini significatiu (és obvi que un hom pot trobar-se lligat, o no patir ara un atac depressiu, etc.), i per això podem apreciar la diferència de significacions, o respecte de la situació actual, és a dir, pot haver-hi una tal operació lògica.

(accions) són lliures en la mesura que no els sentim forçats (ensurts, pulsions neuròtiques, etc.), que no creiem que res els hagi forçat (allò que hem après, etc.), o que cadenes i lligalls no impedeixen el nostre moviment, etc., tot deixant ara per ara els afers de la llibertat econòmica, sindical, etc. I això vol dir que no sembla haver-hi cap tret lògic en la mateixa acció que considerem lliure o fatal que pugui circumscriure per se l'explicació de l'ús del mot 'lliure' o del mot 'fatal'.

2. Sobre la llibertat en Heidegger.

És cert que la filosofia contemporània, sobretot a partir de l'obra de Heidegger, ha introduït un ús del mot 'llibertat' que no s'ajustaria a la diferència entre allò que esmentem com «una conducta lliure» o «una conducta fatal», car segurament recobriria l'ús de les dues expressions a tall d'un fet més bàsic: sembla doncs que val la pena fer-ne un molt breu esment a partir de com apareix en el seu laboriós treball Sobre l'essència de la veritat, quan, si és cert que assajarem de fer veure que versemblantment no és oportú l'ús del mot tal i com el tractà aquell autor, considerem a més que la llibertat heideggeriana comporta també d'altres aspectes tant o més rellevants que l'específic ús que féu del mot 'llibertat'. És sabut en efecte que l'autor fenomenòleg s'interessà per l'essència de la veritat, que finalment es descobreix en la llibertat: fet i fet aquí ens seria incompreensible d'entreveure l'abast de l'ésser lliure de Heidegger sense retrotreure'ns, tal

i com ell féu, a la pròpia noció de veritat; cal així l'establiment d'un cert ordre de nivells.

De primer Heidegger parteix del concepte quotidià de veritat: «llavors, què s'entén d'una manera quotidiana per «veritat»? Aquest mot «veritat», il·lustre i també gastat i gairebé buit, esmenta allò que fa vertader quelcom vertader. Què és quelcom vertader? Diem, per exemple, «és un veritable goig de col·laborar a dur a terme aquest treball». Volem dir: és un goig pur, real. Allò vertader és el que és real. Per això parlem d'un or vertader a diferència del fals. L'or fals no és realment tal qual sembla. Sols és una «aparença» i per consegüent irreal. Allò irreal val com el contrari d'allò que és real. Però l'or aparent és també quelcom real. Per això diem d'una manera més clara: l'or real és l'or autèntic. «Real», tanmateix, ho són els dos, tant l'or autèntic com el no autèntic que circula. Així allò vertader de l'or autèntic ja no és pot acreditar per la seva realitat. Retorna la pregunta: què vol dir aquí autèntic i vertader? L'or autèntic és allò real la realitat del qual està d'acord amb el que esmentem «autènticament» amb or d'una manera prèvia i constant. Contràriament diem allí on suposem que l'or és fals: «aquí quelcom no concorda». A la inversa, d'allò que és «com correspon», fem observar que concorda. La cosa concorda.

Tanmateix no sols anomenem vertader un goig real, l'or autèntic i tot ens d'una tal espècie, sinó que també i sobretot anomenem vertaders o falsos els nostres enunciats sobre l'ens, el qual ens pot ser segons la seva espècie autèntic o no autèntic, en

la seva realitat així o altrament. Un enunciat és vertader si el que esmenta i diu està d'acord amb la cosa sobre la qual enuncia. També diem aquí: concorda. Però ara no concorda la cosa, sinó la proposició.

Allò vertader, sigui una cosa vertadera o una proposició vertadera, és allò que concorda, allò concordant. Ser vertader i veritat signifiquen aquí concordar, i certament d'una manera doble: d'una banda l'acordança d'una cosa amb allò que s'esmenta prèviament sobre aquesta, de l'altra l'estar d'acord d'allò esmentat en l'enunciat amb la cosa»³.

En efecte va creure que això es recull en la tradicional caracterització de la veritat com veritas est adaequatio rei et intellectus; però un tal fet no lleva, afegeix, que calgui investigar la interna possibilitat d'aquest estar d'acord (Übereinstimmung) d'un enunciat amb la cosa. Tot i això nosaltres podriem creure que no sembla pas que en «un or vertader», en «un goig vertader» o en un enunciat vertader, hi hagi una concordança, alguna mena de relació: els nostres usos dels mots 'vertader' i 'fals' no depenen versemblantment d'una consideració de termes diferents, no hi hauria un «judici» sobre les parts lingüístiques i no lingüístiques (o d'allò que s'esmenta i l'esmentat) per tal de concloure que quelcom és vertader o, encara millor, per tal d'usar el mot 'vertader'. Això seria important perquè des d'aquesta perspectiva no caldria una investigació sobre la interna

³Von Wesen der Wahrheit, recollit a Wegmarken, V.Klostermann, Frankfurt a. Main, 1978 (2ona.), pàgs.176-177.

possibilitat d'aquell estar d'acord: Heidegger, és clar, no va
estimar que bastés aquell acotament tradicional de la veritat com
a adequació (Angleichung) i conformitat (Richtigkeit); tanmateix
es fa precisament rellevant que cregués que la seva defensa de
l'essència de la veritat havia d'escolar-se a partir d'un tal estat
d'acord, perquè l'alemany afegeix:

«L'adequació no pot significar aquí un fer-se igual còsic
entre coses desiguals. L'essència de l'adequació es determina més
aviat per la classe d'aquella referència que impera entre
l'enunciat i la cosa. En la mesura que aquesta referència roman
indeterminada i infundada en la seva essència, qualsevol disputa
sobre la possibilitat i la impossibilitat de l'adequació, sobre la
seva classe i el seu grau, s'esdevé en el buit. L'enunciat sobre
la moneda, però, «es» refereix a aquesta cosa mentre la re-presenta
i diu d'allò re-presentat com està segons cada punt de vista
conductor. L'enunciat representador talment diu allò dit de la cosa
representada com aquesta és en tant que tal. El «talment-com»
pertoca al re-presentar i a allò re-presentat seu. Re-presentar
significa aquí, amb exclusió de totes les preconcepcions
«psicològiques» i «de la teoria de la consciència», el deixar
contraposar-se de la cosa en tant que objecte. Allò contraposat,
en tant que així posat, ha de mesurar allò obert que li està
confrontat i alhora, però, romandre en si com a cosa i mostrar-se
com a permanent. Aquest aparèixer de la cosa en el fet de mesurar
allò que li està confrontat s'efectua enmig d'allò obert,
l'obertura del qual no és creada pel representar, sinó que en cada

cas sols és referida i admesa com un domini de referència. La referència de l'enunciat representador a la cosa és l'acompliment d'aquella relació que originàriament i en cada cas entra en agitació en tant que conducta. Però cada conducta té la seva característica en el fet que, estant en allò obert, s'atén en cada cas a allò patent en tant que tal. Allò que és així patent, i l'únic que ho és, s'ha experimentat molt aviat en el pensament occidental com a «allò present» i des de fa temps s'ha anomenat «l'ens»⁴.

Per tant l'adequació es té com a referència entre l'enunciat i la cosa, el primer re-presenta la cosa i diu allò re-presentat; hi ha doncs quelcom confrontat a la cosa enmig d'allò obert: aquí té lloc la referència i la relació que cal assumir com a conducta, i que atén l'ens. Tanmateix, nosaltres no reconeixem en una determinació d'una cosa, deïem, aquella adequació, i per tant cap de les parelles que s'oposen, no estimariem tampoc que hi hagués una obertura com a domini; és possible en efecte que tot plegat sigui més aviat una recreació merament lingüística amb plurals motivacions: per exemple que diferenciem de fet els enunciats i les determinacions de les coses extralingüístiques (on usem també la llengua) i que hi ha així mateix afeccions específiques plurals en les varies reflexions lingüístiques; versemblantment hi hauria un indici de tot això en la circumstància que Heidegger usà els mots sense una ostensivitat precisa, que treballen potser molt com a

⁴Ibidem., pàgs.181-182.

registres que «expressen» el seu contingut lògic lingüístic. Per tant hi hauria una xarxa de connexions algunes de les quals provindrien sens dubte de fets (la diferència entre l'enunciat i una cosa és ben bé real, una certa estranyesa, curiositat, etc., en tant que inclouen elements de la sensibilitat interna, etc.) i que «prendrien cos» en un discurs lingüístic; llavors segurament caldria dir que hi ha una sobredeterminació de la simple determinació en la mesura que «es recuperen» moments que no són de la determinació de quelcom: però això és impossible, i segurament seria el propi discurs lingüístic que ho possibilitaria en tant que no és ostensiu i té les seves pròpies lleis.

Unes tals consideracions són segurament importants a l'hora d'entendre com Heidegger introdueix la llibertat quan una mica més avall es pregunta: «d'on treu l'enunciar representador la instrucció d'ajustar-se a l'objecte, de concordar-hi segons la conformitat? ¿per què concorda aquesta concordança amb l'essència de la veritat? ¿com pot esdevenir-se, tot i això, quelcom com la realització de la donació prèvia d'una orientació i la introducció en una concordança? Doncs sols si aquesta donació prèvia ja s'ha lliurat en allò obert per a allò patent que hi regna i que ferma qualsevol representar. El lliurar-se per a una orientació fermadora sols és possible com a ésser lliure per a allò manifest d'allò obert. Un tal ésser lliure assenyala l'essència fins ara incompresa de la llibertat. El caràcter obert de la conducta com a interna possibilitat de la conformitat es funda en la llibertat. L'essència

de la veritat és la llibertat»⁹.

En d'altres paraules: l'orientació (Richte) per a una concordança ha d'haver-se lliurat ja perquè sigui possible, però aquest lliurar-se per a una orientació implica (per dir-ho així) l'ésser lliure per a allò manifest (per dir-ho també així: no hi hauria orientació sense allò manifest, pol de l'orientació). Per això l'essència de la veritat rau en la llibertat. El que fa aquí Heidegger és doncs fer desaparèixer la relació: però com ho pensà des de la relació, la llibertat passà a ser en ell la condició per a superar aquella relació; en el cas d'admetre, com nosaltres, que aquella relació és infructuosa per a considerar la veritat, llavors el mot 'llibertat' no hauria de tenir un ús diferent del d'una conducta determinativa; malgrat tot el té en Heidegger en tant que és una peça lingüística enxarxada entre d'altres moments lingüístics. La llibertat ja no serà sols un nom per a la conducta determinativa, sinó «la responsable» d'aquell presentar-se allò manifest, l'ens, i la condició perquè hi pugui haver la donació prèvia d'una orientació i la introducció en una concordança (haviem de superar les apories de l'adequació). Des del nostre punt de vista, dèiem, això és de cap a cap cert en una accepció: que els usos del mot 'llibertat' no tindrien res a veure amb les bases no lingüístiques d'aquella relació (i referència), i que en aquest sentit el salt heideggerià seria l'obvietat d'anar a raure a una determinació de l'ens (malgrat que difícilment superaria el

⁹Ibidem, pàg.183.

caràcter «expressiu») que, a més a més, anomena 'lliure'. Així i tot passem de nou al propi text:

«La llibertat s'ha determinat en primer lloc com a llibertat per a allò patent d'allò obert. Com cal pensar aquesta essència de la llibertat? Allò patent, al qual l'enunciat representador (en tant que conforme) s'adequa, és en cada cas l'ens obert en una conducta constantment oberta. La llibertat per a allò patent d'allò obert deixa ser l'ens de cada cas l'ens que és. La llibertat es descobreix ara com el deixar-ser de l'ens... El deixar-ser -- l'ens, o sigui com l'ens que és -- significa engatjar-se en allò obert i en la seva obertura, en la qual es troba qualsevol ens, que -- com qui diu -- la duu amb si. L'allò obert el pensament occidental l'ha concebut en els seus inicis com ta alethea, allò desocult. Quan traduïm aletheia per «desocultació» en lloc de «veritat», aquesta traducció no sols és «més literal» sinó que conté la instrucció de repensar el concepte habitual de veritat en el sentit de la conformitat de l'enunciat i de retrotreure'l a aquell encara no concebut de l'allò desvelat (Entborgenheit) i del desvelament (Entbergung) de l'ens. L'engatjar-se en l'allò desvelat de l'ens no es perd en aquest sinó que es desenvolupa en un deixar pas a l'ens perquè aquest sigui patent en el que és i com és, i l'adequació representadora hi prengui el patró. En tant que deixar ser s'exposa a l'ens en tant que tal i posa tota conducta en allò obert. El deixar-ser, és a dir, la llibertat és en si exponent, ek-sistent. L'essència de la llibertat mirada des de l'essència de la veritat es mostra com l'exposició en l'allò desvelat de l'ens...

La llibertat és abans que aquests fets (la llibertat «negativa» i «positiva») l'allò engatjat (Eingelassenheit) en el desvelament de l'ens en tant que tal. L'allò desvelat mateix està custodiat en l'engatjar-se ek-sistent, per mitjà del qual l'obertura d'allò obert, això és, l'«hi», és allò que és. En el ser-«hi» s'ha preservat en l'home el fonament essencial, durant molt de temps infundat, pel qual ell pot ek-sistir»⁶.

Pensant doncs la llibertat com a condició de qualsevol orientació o de la introducció en una concordança -- la llibertat superaria la relació --, cal veure tanmateix que tots els altres usos dels mots que hi fan referència pressuposen algun cert retorn a una relació en tant que sempre cal «algun punt de llançament»; Heidegger parla en efecte de

«el lliurar-se per a una orientació, etc.»

«ésser lliure per a allò manifest»

«el deixar-ser l'ens»

«engatjar-se en allò obert»

«s'exposa a l'ens»

«posa tota conducta en allò obert»

«la llibertat és ex-ponent, ek-sistent»

«l'exposició» (de la llibertat)

l'«hi», del ser-hi

etc.

⁶Ibidem, pàgs.185-186.

i certament hom es lliura, deixa ser, s'engatja, s'exposa, etc., «des d'algun lloc»; però aquí hi ha una dificultat que no es pot evitar: la circumstància que abans de la conducta la ignorem, però després «ja està feta»; podem estudiar les conductes passades, sí, però, per dir-ho així, les estudiem quan ja hi tornem a ser. Tot i això no sembla ser aquest el camí per a entendre «el punt des d'on» de Heidegger. El quid de la qüestió es trobaria més aviat en els mots de la cita anterior quan diu «doncs sols si aquesta donació prèvia ja s'ha lliurat en allò obert per a allò patent que hi regna i que ferma qualsevol representar. El lliurar-se per a una orientació fermadora sols és possible com a ésser lliure per a allò manifest d'allò obert», això és, el punt de referència de la llibertat encara continua essent l'àmbit de la relació que adequa el re-presentar i el re-presentat.

Comprenem que calgui una «atmosfera», un tal àmbit de relació, que s'accentua pel fet que Heidegger escull sagaçment mots carregats de connotacions (són «expressius»), com poden ser

«allò obert»

«una conducta constantment oberta»

«l'obertura»

«allò desocult»

«la desocultació»

per a l'àmbit de la relació, i

«allò patent»

«l'allò desvelat»

«el desvelament»

més aviat per a l'ens («que, com qui diu, duu l'obertura amb si»).

En conjunt hi ha un gran predomini de recursos lingüístics expressius que s'enxarxen en consideracions a partir de prendre la noció corrent de veritat com a adequació. Sembla efectivament que un hom sols pugui estar-se de l'ús del mot 'llibertat' a costa d'usar d'altres mots sinònims, i que quan vol descriure-la o considerar-la per se va a parar més aviat en recursos lingüístics més o menys versemblants o fins i tot, si voleu, expressius, però que deixen tal qual els afers; però la cosa tampoc no sembla exactament així en Heidegger: perquè «en tant que deixar-ser s'exposa a l'ens en tant que tal i posa tota conducta en allò obert», hi ha una extensió de l'ús del mot 'llibertat, a qualsevol conducta; ara bé: en el cas de poder admetre que no som capaços de diferenciar en res la conducta i la llibertat caldria versemblantment tenir per infructuosa aquest nova (aquí) sinonímia.

Tanmateix dalt dèiem que hi ha encara una qüestió més interessant que tot això: car ben bé és prou possible que molts devem a Heidegger, si no una caracterització de la llibertat (i de la veritat), almenys la defensa que allò que existeix -- i amb ple ús de mots (aquí) sinònims -- és allò que es va determinant, que té un ric contingut (per tant lògic) i que és el seu propi garant. Sens dubte hi ha una heterodòxia bàsica amb els punts de vista del gran autor fenomenòleg: Heidegger no mantindria 'la llibertat' com un nom per a una conducta en tant que (en la digressió) la diferenciem d'una altra conducta, però la crítica al seu fil conductor mena a considerar la (segons ell entengué) llibertat de

qualsevol conducta d'una manera inseparable d'aquesta; alhora «l'home» és la seva conducta (els seus actes, les seves reflexions, etc.): n'hi hauria prou a llevar tota l'expressivitat heideggeriana (fins i tot les incloses en les seves preocupacions ontològiques) per tal que restés quelcom de cap a cap divers, però que podria haver tingut el seu origen aquí: que «l'home» es troba en allò que fa, no adjectivem de lliure o de fatal, i per tant que no està prèviament en relació amb quelcom «a la vista de tots».

Per tant sembla millor el bandeig d'un ús universal del mot 'llibertat' i d'establir-ne una explicació per la diferència dels propis actes. Tot i això noti's que, precisament perquè els titllàriem així o aixà per la diferència, la gamma dels moments de la vida permetria el dubte sobre si cal anomenar 'lliure' o 'fatal' una acció: els noms són sobre allò que diferenciem i no sembla que tots els moments de la vida hagin de manifestar-se talment que puguem adjectivar-los d'acord amb fàcils etiquetes; com no confonem una girafa amb un gerani, l'una essent una animal, l'altre un vegetal, mentre seria més difícil d'encasellar formes de vida menys organitzades, així les accions de l'home no es classificarien d'acord amb el nostre repertori de noms, sinó que aquests poden ser útils per a certs menesters, i difícils d'usar en d'altres.

Concloem doncs el següent: mentre fins a un cert límit podem distribuir els nostres actes (deixant ara qualsevol consideració política) en lliures i forçats, els actes com a tals no rebrien cap nou caràcter i no contindrien cap cosa (llevat de la seva

diferència amb d'altres actes) que fos la llibertat o la necessitat.

3. Els perquès de les accions.

Independentment de com adjectivem les accions (moments, determinacions, etc.) caldria admetre potser que -- incloquin l'ús del llenguatge o no -- aquelles accions (conductes, etc.) no tenen per se més garanties en una accepció (si es vol: serien la seva pròpia garantia), o que no tenen per se més justificació (serien injustificables), en la mesura que una altra garantia o una justificació hauria de remetre a d'altres moments: una tal injustificació per se (no en l'accepció de passar a d'altres moments) o el fet que cada moment fos la seva garantia esdevindrien assumptes rellevants (si més no des del punt de vista de la crítica) i alhora es presentarien d'una manera prou independent de l'explicació de la llibertat i del caràcter forçós de les accions humanes.

Llavors per què s'actua així o aixà hauria de remetre, en el cas de l'encert d'aquestes línies a d'altres afers: esdevinguin doncs mers discursos, o exercicis més o menys representatius, podríem esmentar com a perquès de les accions, per exemple, els records d'escenes passades independentment de la fidelitat d'aquest record i de qualsevol reinterpretació seva: sens dubte ens justifiquem sovint a partir d'allò que ens han fet, dels bons o mals moments que passàrem o del coneixement de nosaltres mateixos

que es deriva dels anys de brega per la vida. Versemblantment caldria abandonar també aquí l'assaig de justificar per se el fet de tenir records i imatges, car que hi hagi uns moments representatius seria una dada lògica, talment com ho és que hi hagi un color, amb l'afegit que gaudiríem d'algun protagonisme en la «crida» dels records i en la selecció d'imatges (tot plegat més fets lògics): en aquest sentit la reelaboració d'imatges i de records (qualcom que seria de fet) tindria també un important paper en el que anomenem 'la previsió esquemàtica', això és, la il·lustració del que cerquem o de les conseqüències immediates o llunyanes dels nostres actes, que entrarien també doncs en l'explicació i en la justificació de les nostres accions. Acontetem-nos ara per ara amb aquests esbossos i passem a uns altres tipus d'explicació.

Perquè una part important de l'explicació va a parar així mateix (i sense que això esgoti les explicacions que en podríem oferir) «als aprenentatges i a l'herència de l'espècie», expressions que tirant llarg remeten vagament al nostre passat, als altres homes, i al nostre cos pel fet que obrem fàcilment, tenim comportaments semblans (si més no en algun aspecte) a la de la resta dels animals, fem això o allò quan uns altres homes fan quelcom semblant o ho fan diferent, etc.; si més no el menjar i el beure, la conducta eròtica, la cerca d'un jaç, etc., ens fan parlar també d'accions a cavall entre l'aprenentatge i l'herència de l'espècie, etc. En general les nostres activitats no necessitant normalment de massa previsions, algunes de les nostres explicacions

duen pel cap baix a assumir l'aprenentatge i l'herència com a causes, i segurament, dèiem, ho fem a partir del tarannà dels propis moments de la nostra vida, de la contemplació dels nens i dels medis socials, de l'estudi dels animals i de la transmissió de la vida humana, deixant ara de banda la importància que donem al nostre cos com a condició sine qua non per a les nostres activitats (com ho proven les malalties).

Sembla doncs que podríem almenys remetre qualsevol de les nostres activitats a l'aprenentatge i a l'herència de l'espècie, fins i tot la previsió esquemàtica en l'accepció que pràcticament mai no «ens sentiríem» plenament responsables del moment i que la vida «va de si», pel cap baix una mica; no pas perquè creguem que ens empaita arreu la fatalitat, o que no diferenciem aquesta fatalitat de les accions que adjectivem de «lliures», sinó precisament per la pròpia eficàcia de les accions -- les creguem lliures o fatals -- i que estudiem al costat dels comportaments dels altres homes i dels animals.

Alhora aquesta digressió es completaria amb l'estudi del nostre cos extern, que se sotmet a la inspecció: prou processos neurofisiològics són correlatius al descabdellament de les nostres accions, i podríem fins i tot admetre que no hi ha acció humana sense correlació neurofisiològica; les accions també tindrien en això una causa, etc.

4. Sobre la reducció de la consciència a una part de l'organisme.

Els motius per a fer de l'acció (el moment, la determinació) un esdeveniment concomitant d'un procés neurofisiològic amb una gènesi natural -- que «la consciència» s'hagués d'entendre a partir de processos i d'estructures naturals -- i per a fer que l'organisme com un tot natural i «conscient» adquirís una conducta (en un medi geogràfic i social) gràcies a les disposicions de l'herència de l'espècie, són -- cal reconèixer-ho -- molts. L'observació quotidiana de la nostra dependència dels aliments, del descans, l'anomalia en el nervi òptic que ens impedeix la visió, la lesió del cervell que pot tenir tota mena de conseqüències, etc., i la mort, semblen confirmar que la «consciència» s'hagi d'entendre com un esdeveniment d'un organisme natural; d'altra banda seria segurament prou difícil de negar que hi hagi activitats que no siguin apreses (o que aprenem) en el nostre medi i que en alguna accepció no les puguem remetre alhora a l'herència de l'espècie, etc.

Així i tot sembla que un tal plantejament caldria titllar-lo de dogmàtic en tant que volgués passar com una tesi de l'acció, però l'adjectariem de metòdic en tant que esdevé força útil. Expliquem-ho una mica millor:

(1) Acordàrem que versemblantment les accions són per se injustificables; les mateixes reflexions que estudien la

importància del cos, de l'herència i de l'aprenentatge són per se injustificables, i arreu seria vàlid que és impossible de diferenciar allò que s'estudia i el fet d'estudiar-ho (la determinació no es diferencia pas d'allò que determina). Llavors, quina manera tenim d'apropar-nos a les accions?

D'una banda nosaltres podem parlar molt de les accions en tant que en tenim experiència (cf. paràgrafs 37-38), i és precisament un tal saber el que rebla el caràcter absolut dels processos lògics.

Alhora ens servim de la imaginació, amb el ben entès, però, que un contingut imaginat de cap de les maneres no actuaria (sols actuaria el fet mateix de representar-lo): en la imaginació no sembla haver-hi diferència entre allò que imaginem i el fet d'imaginar; quan «revivim» quelcom sols estudiariem el que férem en la mesura que ens representem allò en què ens ocupàrem (o ens neguitejà, etc.), i.e. sols hi hauria un actuar: en el cas d'estudiar quelcom passat d'una manera imaginària estudiariem doncs com a màxim els continguts lògics que hi entraren (mentre la reflexió que ho estudia està actuant). Podríem dir, sí, que estudiem «les accions passades», però ho fariem perquè en tenim experiència, sabem que hem anat actuant, i les condicions amb les quals imaginem palesarien un tal saber (cf. paràgraf 27).

Però no sols tenim experiència passada del nostre anar actuant, i en reproduïm imatges, sinó que no podem, en vigília, no estar determinant: hi hauria aquí una actuació manifesta, que seria també aquella per la qual parlem així mateix de les accions passades o per la qual en reproduïm això o allò.

(2) Mirem-ho ara des d'un altre cantó: perquè podríem esperar encara que féssim alguna cosa paral·lela als models de la ciència. L'argument defensaria que no «veiem» pas els àtoms, que més aviat són construccions més o menys fantàstiques que han esdevingut pel cap baix útils per a «explicar» una colla d'observacions, de dades i d'experiències: si uns tals models tindrien poc a veure en alguna acceptió amb «allò» que expliquen (i tanmateix els acceptem), ¿per què no hauríem de fer tres quarts del mateix amb les accions? Si no les reflecteixen en persona, ¿no serà igualment útil per a entendre, tal i com ens és possible, aquest organisme anomenat 'home'?

Assagem de respondre a la nostra pròpia qüestió tot mantenint-nos en el terreny de la («pròpia») acció i del («propi») descabdellament reflexiu, tal i com ho hem fet fins ara. Així i tot sembla que el nostre raonament no és pas satisfactori perquè hauríem de passar per alt una colla de punts delicats: (a) s'admetrà sense problemes que tots els models de la ciència han estat engendrats per la reflexió (determinació, etc.); si l'acció ha estat la creadora dels models, no serà millor d'explorar què fa més i quins són els seus criteris? (b) En el cas que adoptéssim un model per a la pròpia acció, llavors un tal model de ciència seria l'únic model que esdevindria una «causa sui»: explicariem allò amb què expliquem; cal reconèixer que és un pèl estrany, això, i que més aviat no tindriem a les mans un típic model de ciència, sinó un fet únic. (c) Sembla que hem adoptat els models de la ciència

per a aquells assumptes que és impossible d'abastar d'una altra manera: quan descrivim les parts d'un roser, la constitució d'un cervol, etc., no ens calen pas models (en l'accepció que ho són els àtoms, els esquemes astronòmics, etc., no en l'accepció de reglar les classificacions d'acord amb unes orientacions que es comproven útils) perquè gaudim dels individus tal i com són; això val per a una part important de les ciències de la natura (zoologia, botànica, anatomia, en un tros considerable de la química, etc.); llavors convindria, abans d'adoptar un model, conservar ben bé l'original, perquè és quelcom que el tenim, tot ell, a les mans: potser fins i tot podríem creure que és l'únic original que no ens amaga res, i valdria la pena d'investigar el que dona de si.

El nostre model en efecte no sembla poder resistir la crítica o, si voleu, no té massa valor des del punt de mira estricte del coneixement científic de l'acció, però és meravellosament útil en el tractament dels homes en la mesura que ens proposem d'actuar sobre un lloc privilegiat d'accés als altres homes: sobre el seu cos i el seu medi natural, mentre sabem que els processos naturals estan correlacionats amb l'acció; en la mesura que, nosaltres no sabent de cap altra acció que no sigui la «pròpia», qualsevol explicació que els altres homes ens lliuren dels seus comportaments s'assumeix tot establint «la consciència dels altres» mentre positivament actuem sobre el seu cos, li suggerim comandes, hi dialoguem, etc.; en la mesura que necessitem algun model que ens simplifiqui les explicacions i ens serveixi com a mitjà de cerca (William James deia, amb encert, que la psicologia havia de

treballar «com si» l'home no fos lliure), etc., afers que, és clar, no llevarien en cap cas que el metge i el psicòleg necessitessin la col.laboració del pacient/interessat, etc.

(3) Aquestes distincions són prou importants perquè estableixen una radical diferència entre una metodologia reduccionista i una tesi reduccionista: la segona, si voleu, és una posició de cap a cap respectable (cadascú és prou senyor de quelcom exclusiu seu com és l'activitat), però el discurs racional la fa invàlida fàcilment. Per això nosaltres preferim seguir en un terreny positiu (si més no quan ens estem exercitant en uns estudis específics sobre els homes i el seu comportament), tant més que el nostre àmbit referencial és el de les pròpies reflexions.

El lector conspicu adduirà tanmateix que ens hem circumscrit a la millor part, i que caldria tenir en compte la pèrdua paulatina (o ràpida) de capacitats i el mateix cas de la mort, tot plegat quelcom prou difícil. Certament no voldríem fer pensar que amaguem els punts més dificultosos; però, fins on arriben les nostres llums, no creiem que la por a la mort (que hem contemplat en els altres homes) o el minvament general de capacitats pugui dur per se a assumir la reducció de la consciència a una part més de l'organisme.

Perquè sembla bastant comprensible que aquest ordre de problemes (i molts d'altres) estarien fora del nostre abast en la mesura que haguéssim perdut l'enteniment, la capacitat de considerar els nostres afers o la pròpia consciència, i que mentre

tinguéssim prou cap per a pensar-hi les nostres qüestions romandrien tal qual.

Però -- afegiríem -- si la pèrdua de consciència s'ofereix potser com el cas més radical, hem de recordar que cada dia perdem la consciència en el son, quelcom que expliquem en la vigília per l'herència i pel cos. Sembla en efecte que sempre som amatents a oblidar que si creiem tenir algun àmbit de llibertat, també prou accions són fatals; si ho voleu amb substantius abstractes: hi ha prou fatalitat en la nostra vida i l'abast de la llibertat és bastant més estret del que afectem. Per això, així com patirem accions fatals, així sabem (per la previsió) que estem cridats cada dia a la inconsciència (quelcom irrepresentable): tanmateix, sabem que la son, i «el son» ens durà a la vigília, no hi ha en això temor (si més no avui dia), sinó l'acompliment del cicle fatal i lliure de l'acció.

Alhora estem cridats a la inconsciència de la malaltia, de l'edat i de la mort. ¿Vol dir que la vida humana, en conjunt, fins i tot abans d'arribar-hi, en plena consciència, té com a únic objectiu «la darrera inconsciència»? Però, ¿té això alguna cosa a veure amb el fet de reduir la consciència a un àmbit de l'organisme? No ho sembla pas: més aviat hi ha aquí l'encreuament de la possible reducció/no reducció de l'àmbit de la consciència, i la pregunta de si l'últim objectiu de la vida humana és «la darrera inconsciència», quan l'afer de la reducció/no reducció cal que rebi un tractament ad hoc, i quan la pregunta sobre l'últim objectiu ha de rebre una resposta que no la lliurarà ben segur la

inconsciència, sigui quina sigui, sinó la consciència, això és, aquella pregunta restarà oberta mentre hi hagi acció capaç de considerar els afers. Nosaltres, doncs, preferim de mantenir distingits els ordres plurals de qüestions: la segona estant ara per ara fora del nostre tema, pel cap baix la nostra posició respecte de la primera no vol caure en el dogmatisme com a tesi, car estimem que un tal capteniment és preferible a una qualsevol afirmació amb aquella característica, i per això mateix falsa en tant que tesi racional.

5. L'explicació sempre és derivada. Les accions valen d'una manera absoluta i són tal qual les creiem.

1. Les explicacions dels moments esdevenen doncs més aviat a partir dels esmentats moments, i precisament aquells exercicis van descabdellant accions; sens dubte tot resta injustificat i tot és la seva pròpia garantia en l'accepció que diguérem dalt, però dic que «m'explico» pels records o per la previsió, per l'aprenentatge, per l'herència de l'espècie, pel medi natural i social, pel cos, això és, ho fem així de fet.

Observi's que en alguna accepció és la meua miopia la que remet a les explicacions sobre les característiques de l'ull; és la circumstància que escriu a màquina la que remet a l'aprenentatge, i alhora a condicions corporals perquè no tinc pas consciència de «conservar» allò que he après, sinó que més aviat «em surt»; són totes les meves necessitats més bàsiques (les ganes de menjar, de dormir, etc.) i que no «he cercat conscientment» les

que em remetien com a mínim a la pròpia comunitat amb la resta d'animals, etc.; d'altra banda, afirmem que un cafè ens fa canviar l'afecte pel món, però podríem afegir que més aviat hem canviat l'afecte pel món i per això reviseu alguna explicació; creiem que el nostre comportament és la conseqüència d'una relació passada, quan és l'acció la que desvetlla aquell supòsit, etc. Ocorre que és tanta l'experiència acumulada sobre les coses naturals, sobre les relacions d'aquestes amb el nostre cos, sobre les relacions humanes, sempre, és clar, l'acció conscient estant de protagonista, alhora que ens enriqueix amb l'experiència dels altres i sobre els altres, que no creiem haver d'accentuar el caràcter radicalment absolut de l'acció, sinó que més aviat ens expliquem per això o per allò. En efecte el nostre coneixement de causes palesa només el coneixement d'explicacions pròpies o alienes i que fan esment d'allò que precedeix un altre fenomen conscient (un cafè, una relació), d'allò que creiem motivar una conducta (el record, la previsió, etc.), d'allò que en tots els casos és un correlat corporal (una anomalia de la refracció estàtica de l'ull) i, en conjunt, de tot allò que ens orienta sobre el tarannà dels nostres comportaments (aprenentatges, herències, etc.).

El que hem après per nosaltres mateixos i pels altres no lleva, sembla, que qualsevol explicació s'engendra a propòsit d'accions i que, alhora, la mateixa explicació s'assumeixi en l'anar actuant; en d'altres paraules -- ho hem anat repetint -- l'explicació és d'altres moments, però és precisament això el que anomenem 'explicar'.

2. Expliquem la nostra conducta (o allò que no tenim o no podem fer) per remissions a l'aprenentatge, a l'herència o al cos, als records i a les previsions, cosa que vol dir que expliquem les accions per d'altres accions: en d'altres paraules, l'acció és un absolut. Alhora deiem que diferenciem també les accions i per això les anomenem 'lliures' i 'fatals' (en una gamma que pot no tenir solució de continuïtat), etc.

A propòsit d'aquest ordre d'affers ja diguérem també que no sembla que hi hagi cap exercici que no pugui remetre en alguna acceptió a l'aprenentatge, a l'herència, al cos, a l'experiència i àdhuc en alguns casos a la previsió -- cosa que val des de multiplicar fins a agafar el metro, des de les nostres converses fins a les activitats més enlairades, etc. --, però tot això no obsta a la «dada de consciència» que creiem diferenciar les activitats, que unes semblen compulsives, d'altres no; unes forçades, d'altres no; unes fatals, d'altres no; tenim incapacitats i alhora podem fer això o allò, etc.: anomenem si més no 'lliure' alguna acció, i també hi anomenem de vegades les explicacions que rep (pel cap baix no sempre semblen fatals); si una part important de les nostres accions transcorren «automàticament», sembla que les diferenciem de les fatals en l'acceptió que un hom creu desencadenar-les i mantenir-s'hi d'una manera que no creiem sempre forçada; la mateixa reproducció és de vegades prou insistent (a banda que prové «de zones estranyes»), admetem sense dubte que s'origina d'experiències passades i que ha d'haver-hi així mateix

un factor d'herència, però no sembla pas que ens trobem forçats sempre a unes representacions, sinó que prou sovint ens hi movem «lliurement», si més no així ho creiem, etc.

Mentre la gamma de les accions és plural (no hi ha res estrictament parlant que pugui separar-se de l'acció) i en qualsevol cas l'acció és l'absolut, les nostres creences basten per tal de no titllar tots els comportaments d'igualmente fatals, quan no se'ns ofereixen pas així, ni d'igualmente lliures quan sembla patent que aquest no és el cas; més aviat cal respectar segurament la varietat de les accions d'acord amb el fet que l'estudi no dogmàtic estableix que són tal qual les creiem.

6. Raó crítica i «confiança natural».

Abans de passar a la secció següent voldríem remarcar dos punts d'ordre divers: el lector ha observat potser que hem tingut present sobretot els inconvenients que un fatalisme d'ordre biològic i comportamental engendraria, i que hem marginat d'una manera expressa el naturalisme d'arrel dialèctica i el que provindria en alguna accepció de la psicoanàlisi; per entendre'ns, ens ha interessat ara més un naturalisme en la línia de l'obra de Büchner Kraft und Stoff i d'una tesi conductista, que no pas el naturalisme d'un Engels o d'un Freud, entre d'altres motius perquè no es pot fer tot alhora i que al capdavant sols hem apuntat alguna suggerència.

1. Mantenint-nos doncs dins d'aquest àmbit més restringit de reduccionisme natural val la pena de remarcar que l'admissió que el comportament no sols s'explica per això i per allò, sinó que cal assumir-lo també a tall d'un procés conscient, part d'un organisme, tendeix -- si més no ho sembla -- a fer minvar globalment la confiança en les nostres pròpies capacitats reflexives: mentre l'esclarament de l'acció remet a l'aprenentatge, a les herències, al cos, etc. (qualcom que no desvetlla cap malfiança), alhora que som conscients que en la nostra vida hi ha prou fatalitat (i ho som pel propi contingut de l'acció), la passa dogmàtica de què parlàvem faria pensar que la pròpia creença que un acte no és fatal (i per això l'hem anomenat 'lliure') és qualcom que no té massa importància al costat del nostre esquema dogmàtic.

L'afer esdevindria completament rellevant perquè és possible que atempti contra una -- permeti-se'ns de parlar així -- «confiança natural», pel cap baix en alguns extrems i en la mida que un hom no pren aquella afirmació dogmàtica més com una plagasitat que com a qualcom que ha d'alterar seriosament el propi tremp d'una acció. No gosariem pas defensar que en aquest segon cas sigui possible que els indicis de malfiança s'alternin amb els de responsabilitat, o bé que es caigui, plenament conscient de les implicacions, en un cert estat de desànim, perquè cadascú, ens imaginem, resol els seus afers com sap i com pot: molt més interessant que una tal casuística és el propi fet que la consciència ja no és l'avalador absolut, és a dir, ja no és sols la diferència d'accions, allò que les adjectiva, sinó que hom

imagina (actua) d'altres coses per a l'«acció». I això sembla que hagi de tenir repercussions per al propi criteri de la moralitat: no pas que un reduccionisme dugui a l'amoralisme o a l'immoralisme, quan la conducta de prous homes que l'han defensat ha estat i és una ben altra, sinó que sembla que un hom haurà de tendir a subestimar l'absolut de l'acció a l'hora de considerar per què és assenyalat el fet ètic.

Així i tot admetem obertament que els reduccionismes d'ordre biològic i natural són prou diversos i que guarden entre si ordres plurals de grau dogmàtic⁷.

2. Un segon punt ens permet d'assenyalar que les presents consideracions no pretenen de substituir els mètodes psicològics, fins i tot aquells les tesis dels quals les han orientat i que han servit de contrapunt; i tampoc no ofereixen -- almenys d'una manera directa -- cap programa per a la psicologia: car sembla que és prou oportú de deixar aquesta tasca a la pròpia investigació

⁷Basti recordar en aquest punt el d'un pensador català traspassat fa poc, com exemple d'una certa matisació: en efecte el professor Josep Ferrater Mora va escriure fa uns anys un treball que és modèlic en aquesta accepció; ens referim a De la matèria a la raó, Alianza, Madrid, 1979, on renunciant a tot saber «absolut» (pàg.199) -- l'autor vol dir «universal» (cf.pàgs.171-172) -- ofereix el projecte d'allò que esmenta com una conjectura, que diria que tot el que hi ha, o és una realitat física, o s'hi troba lligat (pàg.23-24); Josep Ferrater refusa certament tant un monisme estult, com un pluralisme gratuït i desconnex, i li plau de parlar de «nivells» de realitats, de tal manera que l'inferior sigui condició necessària, però no suficient, del superior; en cert sentit es podria considerar -- afegeix -- que aquest procés de complicació forma un continu, cosa que ens permet de parlar del continu físico-orgànic, del continu orgànic-social, i del continu socio-cultural (cf.pàgs.83-85).

psicològica, quan ens apropem «al fenomen home» tal i com som capaçs de fer-ho o l'enginy ho suggereix. La competència en aquest terreny conduiria segurament a nous equívocs, al bandeig de recerques interessants, a l'abandó de les consideracions que menen a «endreçar la casa», o a una inevitable dilació en els estudis psicològics en conjunt. Perquè potser caldria creure que qualsevol mètode psicològic és bo si ens permet d'apropar-nos a noves explicacions (i previsions), i això valdria Àdhuc per al cas (en certs aspectes «límit») del conductisme de B.F. Skinner, malgrat que versemblantment convindria de conservar una pluralitat de mètodes (els basats en l'estadística, en el diàleg, etc.) en la mesura que qualsevol aproximació sembla en principi admissible i útil: fet i fet, per exemple, una breu reflexió epistemològica faria veure segurament que l'accentuació de la privacitat d'uns estímuls en front d'uns altres és potser arbitrària en els termes proposats per Skinner, etc.

Tot això podria semblar vàlid amb les matisacions corresponents per a no importa quina psicologia; malgrat tot potser aniria bé de considerar amb una mica més d'atenció el cas especial del freudisme per una raó molt simple: que una tal psicologia prengué el sentit psíquic dels actes com un fet del tot rellevant.

II

L'INCONSCIENT FREUDIA

Quan Freud digué que el rebuig d'alguna de les parts de la psicologia profunda hauria de suposar el rebuig de la totalitat, és possible que estigués pensant més en l'heterodòxia psicoanalítica que no pas en la consideració dels nous camps que hi introduïa. Per cap baix sembla prou improbable de tenir per vàlid un estil racional que bandeja les mil i una experiències que aquell pensament posa sobre la taula: si podríem creure que l'ús d'un inconscient que actua paral·lelament a la consciència no sembla acceptable metòdicament com a model explicatiu, una tal crítica s'ha d'entendre més com la indicació que s'han de prendre d'altres esquemes més simplificats que el seguiment de qualsevol consigna.

La circumstància doncs que haguem de prendre algunes precaucions davant de potències actives no conscients està més aviat motivada per la necessitat de deixar lliure el pas als continguts de consciència, tal i com els tenim ingènuament, però de cap de les maneres no podria ignorar la fragilitat d'aquesta

consciència més que a costa d'esvair-se com a ciència¹.

D'aquí que hàgim d'acarar-nos seriosament a la següent pregunta: ¿ha de ser acollida per la ciència la hipòtesi de l'inconscient? Indiquem-ho amb alguns punts.

7. Els supòsits generals del freudisme.

En el darrer escrit freudià, anomenat Abriss der Psychoanalyse i inconclòs per la mort de l'autor, ens parla dels dos supòsits d'un arranquen els principis explicatius de la psicoanàlisi: pel primer s'accepta que la vida psíquica és la funció d'un aparell que es pressuposa espacialment extens i compost de parts diferents, una de les quals, petita, seria el món de la consciència; el segon

¹«La idea que la consciència és quelcom fràgil i subjecte a mil contingències no s'ha d'interpretar mai com un atac a la capacitat humana, o un posar-la en dubte, tot al contrari: vol descobrir la necessitat de protecció que té l'individu, no solament en l'aspecte extern i material, sinó també pel que fa a la seva constitució com a persona (formació de la seva consciència). Moltes aportacions del segle XX mostren que l'interior de l'individu pot ser colonitzat (el cas de la dona és el més escandalós de la història de la humanitat). Un món humà ha d'evitar-ho», M.Boladeras, Jocs de vida, Ed.62, Barcelona, 1990, pàgs.71-72; es comprèn que poc abans pogués afegir que «la filosofia de la consciència es troba en la base de moltes reflexions contemporànies, i els seus autors no volen o no saben veure que els seus límits han quedat petits i que cal eixamplar el paradigma o buscar-ne un de nou (Habermas, per exemple, proposa el paradigma de l'acció comunicativa com a paradigma substitutiu)... Parlar de desig, d'inconscient, de realitat humana, sense moure's dels límits del paradigma de la filosofia de la consciència, no crec que porti gaire lluny. L'humanisme que es conformi amb això no serà humanisme, sinó ideologia al servei d'un grup; no serà reflexió emancipadora dels individus, sinó adaptadora a un àmbit parroquial», pàgs.69-70.

s'introdueix amb l'afirmació que «el fet incomparable de la consciència, reaci a tot esclariment i descripció, dona el punt de partida d'aquesta investigació. Parli un hom de consciència: llavors, malgra tot, sap immediatament per la pròpia experiència què s'esmenta amb això. Per a molts, dins i fora de la ciència, basta acceptar que sols la consciència és el fet psíquic, i per tant no hi hauria res més a fer en psicologia sinó la separació, dins de la fenomenologia psíquica, de les percepcions, dels sentiments, dels processos de pensament i dels actes de volició. Però aquests processsos conscients --hi ha un acord general en això -- no basteixen una sèrie ininterrompuda i tancada en si mateixa: per tant no queda més remei que acceptar processos concomitants, psíquics o somàtics, del fet psíquic, i als quals ha de correspondre una integritat més gran que a les sèries psíquiques, alguns d'aquests processos tenint processos paral·lels conscients, d'altres no tenint-ne. Naturalment llavors es tracta més aviat, en psicologia, de posar l'accent en aquests processsos somàtics, de reconèixer-hi l'autèntic fet psíquic, i de buscar una altra valoració per als processos conscients. D'això s'esborronen la major part dels filòsofs i molts d'altres, i mantenen que un fet psíquic inconscient és un contrasentit. Justament és això el que la psicoanàlisi ha de fer, i aquest és el seu segon supòsit fonamental. Explica que els processos concomitants somàtics pretextats són l'autèntic psiquisme, i així prescindeix primer de

tot de la qualitat de la consciència². La importància de fer d'aquests processos somàtics la part essencial de la psique -- en definitiva, el fet que el que és la psique sigui fonamentalment inconscient --, «ha permès que la psicologia acabi d'agafar la forma d'una ciència natural com les altres. Els processos dels quals s'ocupa són en ells mateixos tan incognoscibles com els de les altres ciències, la química o la física; però és possible establir les lleis que obeeixen, seguir-ne sense interrupció les relacions i les dependències mútues en segments prou grans, i per tant allò que un hom caracteritza com la comprensió del camp respectiu dels fenòmens naturals. Amb tot, això no es pot portar a terme sense nous supòsits, i sense la creació de nous conceptes, però aquests no s'han de menysprear com si fossin uns testimonis del nostre desconcert, sinó que s'han d'avaluar com a enriquiments de la ciència, tenen dret al mateix valor d'aproximació que tenen les corresponents construccions auxiliars intel·lectuals en les altres ciències de la natura, i els espera la modificació i la rectificació corresponents, i una més precisa determinació, a través de l'experiència acumulada i garbellada. També està doncs totalment d'acord amb la nostra perspectiva que els conceptes fonamentals de la nova ciència, els seus principis (instint, energia nerviosa, etc.) romanguin per un llarg temps tan indeterminats com els de les ciències més antigues (força, massa,

²Abriss der Psychoanalyse, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1953, pàgs.21-22.

atracció)»³.

El lector haurà gaudit sens dubte de l'enginy i de la subtileza de Freud: som una vegada més davant d'una tesi general que manté que la consciència és una part d'un organisme, que alhora s'il·lustra amb el que fan les altres ciències, en especial la

³Ibidem, pàgs.22-23. Més avall afegeix: «El nostre supòsit d'un aparell psíquic extens espacialment, compost adequadament, descabellat d'acord amb les necessitats de la vida, i que sols origina el fenomen de la consciència en un lloc determinat i sota certes condicions, ens ha posat en la situació de dreçar la psicologia sobre uns fonaments anàlegs als de qualsevol altra ciència natural, la física per exemple. Aquí com allí la tasca rau a descobrir quelcom darrera de les qualitats donades dels objectes investigats, qualitats directament donades a la nostra percepció, que sigui més independent de l'especial receptivitat dels nostres òrgans sensorials i que s'apropi millor al suposat fet real. El fet mateix no esperem poder-lo abastar, perquè observem que tot el que tenim com a nou ha de ser traduït una altra vegada al llenguatge de les nostres percepcions, del qual no ens podem alliberar mai. Però això constitueix justament la naturalesa i la limitació de la nostra ciència. Passa com quan parlem de la física: si poguéssim veure-hi molt penetrantment, trobaríem que el cos que es mostra compacte està constituït de petites parts d'una determinada forma, magnitud i suport mutu. Certament assagem de fer créixer al màxim la capacitat operativa dels nostres òrgans sensorials usant mitjans auxiliars artificials, però cal creure que tots aquests esforços, en el seu resultat final, no modificaran això que s'ha dit. Allò real romandrà sempre "incognoscible". El quany que el treball científic porta a la llum per mitjà de les percepcions sensibles primàries es constitueix per la certesa intel·lectual que les connexions i les dependències que existeixen en el món exterior poden ser d'alguna manera reproduïdes o reflectides fidedignament en el món intern del pensament, i pel fet que llur coneixement ens capacitat per 'comprendre' quelcom del món exterior, preveure-ho i potser modificar-ho. Una cosa totalment anàloga s'esdevé en la psicoanàlisi. Hom troba els mitjans tècnics per a omplir les llacunes dels nostres fenòmens conscients, dels quals ens servim com els físics dels experiments. D'aquesta manera concloem doncs que hi ha un nombre de processos 'incognoscibles' per ells mateixos, els connectem amb els que són conscients per a nosaltres, i si diem, per exemple, que aquí hi va intervenir un record inconscient, s'esmenta justament això: aquí ha passat quelcom totalment inabastable per a nosaltres que, tanmateix, si ens haqués arribat a la consciència, solament s'haqués pogut descriure d'aquesta manera», pàgs.72-74.

física; se sap que aquests supòsits no es poden mostrar directament⁴, i nosaltres podríem admetre'ls en principi com a esquemes metòdics obviant els aspectes dogmàtics de l'afer. Tanmateix hi ha aquí quelcom singular a destacar; allò que especificaria el model psicoanalític i que faria necessàries algunes consideracions es troba més aviat en el fet que les seves explicacions no són simplement naturals, és a dir, a base de fets admesos universalment com a naturals (ho serien les explicacions neurofisiològiques de la conducta, com ho serien els esclariments conductistes, etc.), sinó que el naturalisme freudià féu la hipòtesi d'una nova entitat natural, d'una psique (amb la seva energia, els seus comportaments reflexos, etc.). Es tracta doncs d'un plantejament de cap a cap original i prou interessant, i del qual ens ocuparem d'una manera sumària⁵.

8. Sobre la lliure associació.

La singularitat del model explicatiu que ens lliura Freud, que revela les profundes arrels científiques d'aquest autor, no

⁴«La psicoanàlisi fa un pressupòsit fonamental: la seva discussió està reservada al pensament filosòfic, la seva justificació, tanmateix, rau en els seus resultats», ibidem, pàg.6.

⁵Fem notar que des del punt de mira de la consciència freudiana cal dir que l'autor fou un empirista (hi ha percepcions sensibles dels objectes externs, i sensacions internes del cos, des d'aquí el jo descabdella la memòria -- i el pensament --, té accés a la motilitat, Freud no dubta que la consciència del temps es deriva del sistema de percepció, etc.); alhora el seu model explicatiu permet concloure que el jo és una part modificada de l'allò, d'on procedeix, tot depenent-hi energèticament i que està més enllà de la raó conscient (d'aquí que s'hagi titllat de vegades la psicoanàlisi d'«irracionalisme»).

sembla trobar-se -- precisament degut al seu caràcter original -- sense greus problemes de base, és a dir, de la pròpia possibilitat de pensar un tal model. És obvi que l'autor no usà pas el mot 'inconscient' en l'accepció lingüística d'una negació («no dic pas sense intenció la frase 'en el nostre inconscient', car allò que nosaltres anomenem així no coincideix pas amb l'inconscient dels filòsofs... entre els filòsofs, l'inconscient ha de designar simplement l'oposició a allò que és conscient»⁶), sinó una instància explicativa («el metge ha de reservar-se el dret de penetrar, mitjançant un procés deductiu, des de l'efecte de la consciència fins al procés psíquic inconscient»⁷): el dubte doncs no es troba en la contradicció d'una psique inconscient, quan clarament no és aquí el cas i quan, ple de raó, Freud esmenta que els models i les entitats físiques no poden ser sempre vistes, sinó més aviat està en el propi tarannà de l'inconscient com a instància explicativa.

Comencem pel propi mètode de la lliure associació, de cabdal importància en la psicoanàlisi tant per a l'estudi de la neurosi com per a la interpretació onírica. Freud no cregué, per exemple, que bastés admetre els somnis tal qual: en acabar la descripció del ja famós somni contingut en La interpretació dels somnis («el somni d'Irma») féu observar que «això no obstant, ningú que hagi conegut el report preliminar i el contingut del somni no podria endevinar

⁶La interpretació dels somnis, trad. de Joan Leita, Empúries, Barcelona, 1984 (dos volums), II, pàg.346.

⁷Ibidem, II pàg.344.

què significa el somni. Jo mateix tampoc no ho sé⁶⁷; això era degut que "interpretar un somni" significa donar el seu "sentit", substituir-lo per quelcom que s'incorpori en la concatenació de les nostres accions animiques com un membre de plena importància i del mateix valor que els altres membres⁶⁸. Calia doncs alguna tècnica que permetés filar prim i analitzar pam a pam els elements onírics, i és aquí on la lliure associació té un paper: es tracta de prendre el contingut oníric per parts i de deixar surar les idees i les representacions que se'ns acuden, tècnica que convoca elements recents de la vetlla, elements més llunyans, els uns i els altres encara suggerint nous elements; com escrigué Freud "per a això es necessita certa preparació psíquica del malalt. Es pretenen dues coses d'ell: un augment de la seva atenció envers les seves percepcions psíquiques i una exclusió de la crítica amb la qual ell sol classificar altrament les idees que se li acudeixen. A fi d'aconseguir la seva autoobservació amb una atenció concentrada, és profitós que el malat adopti una posició tanquil·la i que afluqui els ulls; la renúncia a la crítica de les formacions percebudes d'idees ha de ser-li imposada expressament. Hom li diu, per tant, que l'èxit de la psicoanàlisi depèn del fet que ell noti i comuniqui tot allò que li passa per la ment i no es deixi induir a reprimir un sol acudit (Einfall) perquè li sembla insignificant o que no pertany al tema ni a reprimir d'altres acudits perquè li

⁶⁷loc.cit., I pàg.125.

⁶⁸ibidem, I pàg.113.

semblen absurds. Hom li diu que ell ha de captenir-se d'una manera completament imparcial envers els seus acudits, car precisament en la crítica pot raure la causa que ell no aconsegueixi altrament de trobar l'explicació cercada del somni, de la idea obsessiva i d'altres fenòmens similars»¹⁰.

Doncs bé: aquesta tècnica, prou coneguda per tots, no sembla sempre que no presenti dificultats específiques. En efecte un dels textos on el nostre autor es prengué més seriosament la tasca d'esclarir els motius de prendre-la com un mitjà heurístic es troba molt endavant en la interpretació dels somnis: «Hi ha una altra sèrie d'objeccions contra el nostre procediment emprat en la interpretació dels somnis, unes objeccions de les quals ara hem d'ocupar-nos. Nosaltres procedim, sens dubte, de manera que deixem de banda totes aquelles representacions que tenen un fi i que altament dominen l'acte de reflexionar; dirigim la nostra atenció a un element oníric concret i anotem després les idees involuntàries que se'ns acudeixen a propòsit d'aquest element. Tot seguit prenem el component següent del contingut oníric i repetim amb ell aquesta mateixa tasca, tot deixant-nos emportar per les idees que se'ns acudeixen, sense preocupar-nos per la direcció que elles segueixen, amb la qual cosa -- tal com sol dir-se en alemany -- anem d'un nombre màxim de cent a un nombre màxim de mil [i.e. ens fa fer mil marrades]. Fent això tenim la ferma esperança que al final, sense cap més esforç de la nostra banda, arribarem a les

¹⁰ibidem, I, pàgs.118-119.

idees oníriques de les quals ha sorgit el somni. Ara: la crítica objecta contra això que no és gens estrany que, tot partint d'un element concret del somni, hom arribi a qualque lloc. Amb qualsevol representació pot unir-se quelcom de forma associativa; l'única cosa notable és que amb aquest curs ideològic arbitrari i sense fi hom hagi d'arribar precisament a les idees oníriques. Probablement es tracta d'un autoengany; hom segueix la cadena d'associacions que parteix d'un element fins que per un motiu qualsevol es nota que aquesta cadena es trenca; quan hom pren després un segon element és natural que la il·limitació originària de l'associació experimenti ara una reducció. Hom té encara en el record la primera cadena d'idees i per això, en l'anàlisi de la segona representació onírica, s'ensopega fàcilment amb acudits concrets que tenen també quelcom de comú amb els acudits trets de la primera cadena. Aleshores hom s'imagina que ha trobat una idea que presenta un punt de connexió entre ambdós elements onírics. Com que hom es permet tota llibertat en l'associació d'idees i pròpiament només exclou aquelles transicions d'una representació a l'altra que entren en vigor en el pensament normal, no resulta pas difícil d'aplegar un seguit d'«idees intermèdies» que hom anomena idees oníriques i que presenta sense cap garantia, ja que aquestes idees no són pas conegudes, com la substitució psíquica del somni. Tot això, tanmateix, constitueix una arbitrarietat i un aprofitament de caràcter enginyós de la casualitat, alhora que tothom qui es dediqui a fer aquest esforç inútil pot trobar per aquest camí la interpretació que li plaqui per a un somni qualsevol.

«Si fóssim atíats veritablement per unes objeccions com aquestes, podríem apel·lar per a la nostra defensa a la impressió que produeixen les nostres interpretacions oníriques, a les connexions sorprenents amb d'altres elements onírics que es produeixen durant la persecució de les representacions concretes i a la inversemblança que quelcom que aclareix i explica d'una manera tan exhaustiva el somni, com una de les nostres interpretacions oníriques, pogués aconseguir-se d'una altra forma si no fos tot constatatant connexions psíquiques establertes prèviament. Podríem també al·legar per a la nostra justificació que el procediment emprat per a la solució dels símptomes histèrics, allí on l'exactitud del procediment és garantida per l'aparició i la desaparició dels símptomes corresponents, allí on consegüentment la interpretació del text troba un suport en les il·lustracions relacionades amb ell. No tenim cap motiu, tanmateix, per a vorejar el problema referent a com mitjançant la persecució d'una cadena d'idees que continua teixint-se d'una manera arbitrària i sens fi hom pugui arribar a un fi preexistent, ja que certament no podem resoldre aquest problema, però sí que podem bandejar-lo completament.

«En efecte, pot provar-se que no és cert el fet que nosaltres ens lliurem a un curs de representacions exempt de fi quan, tal com s'esdevé en la tasca de la interpretació dels somnis, nosaltres prescindim de la nostra reflexió i deixem surar les representacions involuntàries. és possible de mostrar que podem renunciar simplement a les representacions que tenen un fi i que són

conegudes per nosaltres, alhora que amb aquesta supressió entren en vigor tot seguit representacions que tenen un fi desconegudes -- o bé, tal com ho diem d'una manera inexacta, inconscients --, unes representacions que ara mantenen determinat el curs de les representacions involuntàries. Un pensament sense representacions amb fi no pot ser pas establert per la influència que exerceix la nostra vida anímica; tampoc no sé, d'altra banda, en quins estats de pertorbació psíquica pot establir-se un pensament com aquest. [Una curta digressió sobre malalties mentals li dona motiu tot seguit per a introduir la censura, que s'esmerça per a elucidar per què no apareixen sempre, en la lliure associació, representacions amb fi, i.e. per què no afloren del tot.] Sempre que un element psíquic està unit amb un altre mitjançant una associació superficial i que posa impediments, existeix també entre ambdós una connexió correcta i més pregonera que se sotmet a la resistència de la censura.

«És la pressió de la censura i no pas la supressió de les representacions amb fi allò que constitueix l'autèntic fonament del predomini de les associacions superficials. Les associacions superficials substitueixen en l'exposició les associacions profundes, quan la censura fa intransitables aquests camins normals de connexió. És com quan un impediment general de circulació, com ara una inundació, fa intransitables a la muntanya les carreteres grans i amples; la circulació esdevé aleshores incòmoda i s'agafen camins que altrament només els hauria agafat el caçador.

En aquest punt hom pot distingir dos casos que en essència són

una sola cosa. En el primer cas, la censura es dirigeix només contra la connexió de dues idees les quals, separades l'una de l'altra, se sostreuen a aquesta exigència. Aleshores totes dues idees apareixen successivament en la consciència; llur connexió resta amagada; tanmateix, en lloc d'això se'ns acudeix una connexió superficial entre ambdues idees en la qual altrament no hauríem pensat i que generalment s'estableix en un altre angle del complex de representacions, diferent d'aquell del qual parteix la connexió reprimida per bé que essencial. En el segon cas, ambdues idees se sotmeten a la censura a causa de llur contingut; aleshores totes dues idees no apareixen en la forma correcta, sinó en la forma modificada i substituïda; alhora, les dues idees substitutives són elegides de tal manera, que mitjançant una associació superficial reproduïxien la connexió essencial en la qual es troben aquelles idees que han estat substituïdes per elles. Sota la pressió de la censura, en tots dos casos ha tingut lloc aquí un desplaçament des d'una associació normal i seriosa fins a una associació superficial que sembla absurda»¹¹.

Freud i els partidaris de la possible objecció que avançà per tal de prosseguir el seu camí reconeixen que «tota representació es deixa enllaçar associativament a quelcom». ¿Negarem doncs la possibilitat que els lligams que es troben per la lliure associació des d'un segon element puguin aparèixer justament perquè han estat evocats per allò que es troba en la lliuri associació d'un primer

¹¹Ibidem, II pàgs.261-265.

element? Pel cap baix sembla que no es pot negar la possibilitat d'una influència de la primera sèrie damunt de la segona: Freud hauria estat conscient que no és possible de resoldre del tot una tal circumstància -- d'aquí que l'avancés -- i per això hauria insistit a eliminar-la.

Tanmateix és prou difícil malauradament d'estimar massa l'esment que féu Freud de la claredat de les seves interpretacions: car mentre l'acceptació del procediment sembla oferir sempre una resultant més o menys versemblant, resultant que, afegiríem, justificaria el procediment, aconseguim una resultant per mitjà d'un reguitzell d'esclariments previs com són la desfiguració, la condensació, etc., i per tant ens trobaríem davant d'un circuit tancat: el procediment es justificaria per la resultant alhora que aquesta pressuposaria ja la interpretació del procediment (d'aquí els aclariments previs: desfiguració, condensació, etc.), tot això al marge del fet que la lliure associació (i d'altres mètodes) pogués ser d'ajut en el coneixement dels històrics.

Freud hauria estat potser lúcid que no arribava al fons de l'afer: per això hauria assajat subtilment de dar-ne noves clarícies a través de la censura: la lliure associació no oferiria pas solament un reguitzell de representacions deslligades; la lliure associació, com tota altra manera de pensar, inclouria una direcció: però aquestes «representacions amb fi» no serien les quotidianes, i mantindrien amagada la seva articulació interna gràcies al treball de la censura; entendríem doncs per què la lliure associació ofereix lligams superficials i aparentment

caòtics (després parla de les dues maneres de bombardejar la censura el lligam intern).

Tot i això la nova dificultat rau aquí també en la mateixa possibilitat de saber que hi hagués una associació superficial i una de profunda: perquè quan es postulés un lligam superficial que amaga una altra classe de lligam que no tenim present, que ignorem o volem ignorar, sembla que ens trobaríem una altra vegada davant del circuit tancat, i aquesta vegada gràcies a la censura; perquè aquesta faria un treball de mina, de desconexió, de deformació, de trasllat, que explicaria que l'associació només s'oferís tal qual es dona, i que no es mostrés la profunda, la normal associació; alhora aquest treball de la censura només semblaria capir-se si un hom hagués fet ja prèviament la reducció de l'associació tal i com es manifesta a un plantejament d'associació superficial/profunda, etc.; la distinció superficial/profund pressuposaria la introducció de la censura, i a l'inrevés.

Tot i això, ¿no explicariem un qualsevol fenomen nou a partir d'allò que entenem gràcies a un model? ¿no hauríem de creure per tant que una part del model és el tot d'un doble nivell superficial/profund que enclou ja una censura, i que explicaria llavors el fet mateix de la lliure associació, els possibles guariments de l'histèric i fins i tot el sentit d'un somni? Certament, conforme a això, les explicacions de Freud no valdrien sinó com l'exposició d'una lectura dels fets, i no pas la justificació d'un tal lectura, alhora que la possibilitat d'aquella part del model restaria si més no vàlida com un estri heurístic.

9. ¿Com cal entendre l'inconscient?

(A propòsit de «La interpretació dels somnis»)

Passem doncs a un altre punt: el de la pròpia imatge de l'inconscient fins i tot admetent que és un sistema (una instància) del model. Ja diguérem que Freud no se'l presentà com una negació lingüística i que admeté que calia parlar-ne segons com ens és possible, això és, sota la forma de les nostres percepcions i concepcions conscients, cosa de cap a cap comprensible en la mesura que esdevé una instància deduïda. Per tant abordarem l'afer en tres punts, el primer dels quals recollirà alguns textos sobre la «imatge» de l'inconscient tal i com apareix en La interpretació dels somnis (haguessin servit igual, és clar, d'altres esquemes posteriors), i els restants ens convidaran a unes breus consideracions.

1. Passem doncs als textos del propi autor, demanant disculpes per la cita reiterada, però confessem que altrament se'ns faria difícil de respectar una mica -- sols hem pretès això -- la pregonesa del pensament freudià i la interconnexió dels sistemes i de les nocions que proposà. Fem-ho a través d'uns punts:

(1) La representació de l'aparell psíquic (és a dir, del model conjunt) apareix en el darrer capítol («De la psicologia dels processos onírics») a propòsit d'explicar la regressió que té lloc

al somni, on es diu que «ens representem per tant l'aparell anímic com un instrument compost, els components del qual anomenem "instàncies" o bé, per mor de la plasticitat, "sistemes"»¹². Se'l presenta com un aparell reflex, amb tres instàncies, el sistema perceptiu (que després serà la consciència), el preconscient (que és el conservador de la memòria, per exemple), i el que anomena «inconscient» «per tal com no té cap accés a la consciència, llevat d'accedir-hi a través d'allò que és preconscient, un trànsit que ha d'acomplir-se de manera que el seu procés d'excitació experimenti algunes modificacions. Ara bé: ¿en quin d'aquests sistemes col·loquem l'impuls capaç de promoure la formació del somni? Per mor de la simplificació, el col·loquem en el sistema Inc. Sentirem certament en consideracions ulteriors que això no és completament exacte, que la formació del somni està obligada a relacionar-se amb idees oníriques que pertanyen al sistema d'allò que és preconscient. A un altre lloc, però, quan tractem del desig oníric, constatarem que la força impulsora del somni és proporcionada pel sistema Inc i, a causa d'aquest darrer moment, acceptarem el sistema inconscient com el punt de partença de la formació del somni. Aquest estimul oníric manifestarà aleshores, igual com tots els altres productes mentals, la tendència a prosseguir fins al sistema Prec i a assolir a partir d'aquest sistema l'accés a la consciència»¹³.

¹²loc.cit., II pàg.271.

¹³Ibidem, II pàgs.275-276.

Des d'aquí és possible d'entreveure que «l'acte de somiar és en conjunt un tros de regressió a les condicions més primitives del dorment, un revifament de la seva infantesa, dels impulsos instintius que hi han dominat i de les formes d'expressió que han estat disponibles en aquesta època de la vida»¹⁴.

(2) Però gràcies a la lliure associació varem arribar a entreveure que els somnis són realitzacions de desigs; Freud passà doncs a investigar quins són els desigs que poden provocar el somni:

«Els somnis dels infants no permeten cap dubte tocant al fet que l'estímul oníric pot ser un desig insatisfet durant el dia. No ha d'oblidar-se, tanmateix, que es tracta del desig d'un infant, d'un moviment de desig produït per les energies pròpies d'allò que és infantil. Em resulta completament dubtós que un desig no acomplert durant el dia basti en una persona adulta per a crear un somni. Em sembla més aviat que nosaltres, amb la dominació progressiva de la nostra vida instintiva per part de l'activitat mental, renunciem com més va més com a quelcom d'inútil a la formació o la conservació de desigs tan intensos com aquells que coneix l'infant. Sens dubte, poden existir a més a més diferències individuals, en el sentit que una persona pot conservar durant més temps que una altra el tipus infantil dels processos anímics, com aquelles diferències que existeixen també pel que fa a l'afebliment

¹⁴Ibidem, II pàg.283; cf.II, pàgs.267-283.

de la representació visual, originàriament clara. En general, tanmateix, crec que en les persones adultes el desig que ha romàs sense acomplir durant el dia no basta per a crear un somni. Concebo que el moviment de desig que procedeix de la consciència pot contribuir a suscitar un somni, però probablement res més. El somni no es produiria, si el desig preconscient no fos capaç d'aconseguir un enfortiment de qualsevol altra banda.

«De l'inconscient, per exemple. M'imagino que el desig conscient només es converteix en estímul oníric quan aconsegueix de despertar un desig inconscient de caràcter idèntic, mitjançant el qual el desig conscient s'enforteix». Considero que, conforme a les indicacions procedents de la psicoanàlisi de les neurosis, aquests desigs inconscients són sempre actius, disposats sempre a procurar-se una expressió així que se'ls ofereix una ocasió d'aliar-se amb un moviment procedent de la consciència i transferir la seva gran intensitat a la intensitat més minsa de l'altre. Aleshores ha de semblar que s'hagi realitzat en somnis únicament el desig conscient; només una petita singularitat en la configuració d'aquest somni ens indicarà la manera de seguir les traces d'aquest poderós auxiliar que prové de l'inconscient. Aquests desigs del nostre inconscient sempre actius i, per tal de dir-ho així, immortals, els quals recorden els titans de la llegenda sobre els quals jauen des dels temps més primitius les enormes masses de muntanya que una vegada foren llançades pels déus vencedors i que encara avui dia tremolen de tant en tant sota les convulsions de llurs membres, aquests desigs, dic, que es troben

sotmesos al desplaçament són també, tanmateix, d'origen infantil, tal com ho constatem per la investigació psicològica de les neurosis. Voldria, per tant, bandejar la frase expressada anteriorment, referent al fet que l'origen del desig oníric és indiferent, i substituir-la per una altra frase que s'expressa així: "el desig que es representa en somnis ha de ser un desig infantil". En les persones adultes, doncs, aquell procedeix del sistema Inc; en l'infant, en el qual encara no existeixen la separació i la censura entre el sistema Prec i el sistema Inc, o en el qual comencen a establir-se a poc a poc, és un desig no acomplert, per bé que no reprimit, de la vida desperta. Sé que aquesta intuïció no pot demostrar-se en general; però afirmo que pot demostrar-se sovint, fins i tot allí on no s'hauria sospitat, i que no pot refusar-se en general»¹⁵. I llavors estudia la possibilitat de la transferència de les representacions reprimides a l'àmbit d'allò que és el preconscious¹⁶.

(3) Tenim doncs l'esquema conjunt que faria entendre entre d'altres coses el caràcter regressiu («arcaic») global de l'expressió onírica i que els desigs que provoquen el somni serien cabdalment inconscients i d'origen infantil. Queda encara explicar com és possible que hi hagi desigs infantils inconscients, això és, l'existència prèvia d'uns tals desigs (en els primers temps) i llur

¹⁵Ibidem, II pàgs.286-288.

¹⁶cf. ibidem, II pàgs.288-299.

posterior pas a l'inconscient: per això Freud ens parla tot seguit del procés primari i del procés secundari:

«No dubtem pas que també aquest aparell ha assolit la seva perfecció actual només pel camí d'una llarga evolució. Intentem de col·locar-lo de bell nou en un grau anterior a la seva capacitat funcional. Pressupòsits que han de fonamentar-se d'una altra manera ens diuen que aquest aparell ha seguit de bell antuvi la tendència a mantenir-se lliure d'estímul en la mesura més gran possible i que per això ha assumit en la seva primera estructura l'esquema de l'aparell reflector, el qual li permetia d'emmenar per camins motors d'una manera immediatament l'excitació sensible que li arribava des de fora. La fretura de la vida, tanmateix, pertorba aquesta simple funció: l'aparell deu a aquella també l'impuls a una configuració ulterior. La fretura de la vida hi penetra primerament en la forma de les grans fretures corporals. L'excitació provocada per la fretura interior cercarà una sortida en la motilitat, una sortida que hom pot qualificar de "modificació interna" o d'"expressió del moviment afectiu". L'infant que té gana cridarà desesperadament i picarà de peus. Però la situació roman immodificada, car l'excitació que prové de la fretura interior no correspon pas a una força que actua momentàniament, sinó a una força que té un efecte continu. Només pot produir-se un canvi, quan per qualsevol camí, en l'infant per un ajut aliè, és feta l'experiència de l'esdeveniment de satisfacció que suprimeix l'estímul intern. Un component essencial d'aquest esdeveniment és l'aparició de certa percepció (l'aliment en l'exemple posat), la

imatge de record de la qual resta des d'ara associada amb la traça que es conserva en la memòria de l'excitació provocada per la fretura. Així que aquesta fretura aparegui una altra vegada, gràcies a l'associació establerta es produirà un moviment psíquic que carregarà de bell nou la imatge de record d'aquella percepció i suscitarà altra vegada aquesta mateixa percepció, és a dir, restablirà pròpiament la situació de la primera satisfacció. Un moviment com aquest és allò que anomenem un desig; el fet de reaparèixer la percepció constitueix l'acompliment de desigs, alhora que la càrrega completa de la percepció que prové del moviment causat per la fretura és el camí més curt per a arribar a l'acompliment de desigs. Res no ens impedeix d'acceptar un estat primitiu de l'aparell psíquic, en el qual aquest camí es faci de tal manera que l'acte de desitjar arribi fins al punt d'una anul·lació. Aquesta primera activitat psíquica tendeix, per consegüent, a una identitat de percepció, és a dir, a la repetició d'aquella percepció que està unida amb la satisfacció de la fretura.

«Una experiència amarga de la vida ha d'haver modificat aquesta activitat mental primitiva, tot convertint-la en una activitat mental secundària més adequada al fi. L'establiment de la identitat de percepció en el breu camí a l'interior de l'aparell no té a un altre lloc la conseqüència que va unida des de l'exterior amb la càrrega d'aquesta mateixa percepció. La satisfacció no es produeix, mentre que la fretura continua. Per a fer equivalent la càrrega interior a la càrrega exterior, caldria

que aquesta fos conservada constantment, tal com s'esdevé també veritablement en les psicosis al·lucinatòries i en les fantasies produïdes per la fam, les qual exhaureixen llur funció psíquica en la conservació de l'objecte desitjat. Per a assolir un ús més adequat al fi de la força psíquica, serà necessari d'aturar la regressió total, de manera que no ultrapassi la imatge de record i a partir d'aquesta imatge pugui cercar d'altres camins que la menin finalment a l'establiment de la identitat desitjada des del punt de vista del món exterior. Aquesta coerció, així com la derivació conseqüent de l'excitació, es converteix en la tasca d'un segon sistema que domina la motilitat voluntària, és a dir, un sistema a la funció del qual s'agrega llavors l'ús de la motilitat per a fins abans recordats. Tanmateix, tota l'activitat mental complicada que s'ordeix des de la imatge de record fins a l'establiment de la intensitat de percepció a causa del món exterior representa només una marrada, esdevinguda necessària en virtut de l'experiència, per a arribar a l'acompliment de desigs»¹⁷.

Més avall, recordant uns tals paràgrafs, afegeix que «ens havíem endinsat en la ficció d'un aparell psíquic primitiu, la tasca del qual era regulada per la tendència a evitar l'acumulació d'excitacions i a mantenir-se exempt d'excitacions en la mesura més gran possible. Per això fou bastit conforme a l'esquema d'un aparell reflector; la motilitat, la qual fou de bell antuvi el camí

¹⁷Ibidem, II pàgs. 299-301.

que menava a una modificació interna del cos, era la via de derivació que estava a la seva disposició. Discutirem després les conseqüències psíquiques d'una experiència de satisfacció i ja hi poquèrem afegir la segona suposició: que una acumulació de l'excitació -- conforme a certes modalitats que no han de preocupar-nos -- passés sentida com a desplaer i posa l'aparell en activitat per tal d'adquirir altra vegada l'esdeveniment de satisfacció, en el qual la disminució de l'excitació és percebuda com a plaer. Aquest corrent que es produeix en l'aparell, un corrent que parteix del desplaer i tendeix cap al plaer, és allò que anomenem un desig; hem dit que res més que un desig no és capaç de posar en moviment l'aparell, alhora que la derivació de l'excitació era regulada automàticament en ell per les percepcions de plaer i desplaer»¹⁶. I repassa l'activitat mental primària i secundària tot palesant que «fins aquí hem seguit l'esquema de l'aparell psíquic; tots dos sistemes són el germen d'allò que com a Inc i com a Prec hem inclòs en l'aparell completament format».

Freud esbossa d'una manera magistral com s'anà originant l'activitat secundària¹⁷, pàgines que conclouen que «si he anomenat "primari" un dels processos psíquics que es desenvolupen en l'aparell anímic, no ho he fet pas únicament per consideració a la jerarquia i a la capacitat funcional, sinó que amb aquesta denominació podria parlar-se també de relacions temporals. Un

¹⁶Ibidem, II pàg.331.

¹⁷cf. ibidem, II pàgs.332ss.

aparell psíquic que posseeixi només el procés primari, segons el nostre saber, no existeix pas i en aquesta mesura és una ficció teòrica; però és un fet que els processos primaris s'hi produeixen de bon començament, mentre que els secundaris es constitueixen només a poc a poc en el transcurs de la vida, tot coartant i desbordant els primaris, fins que assoleixen llur domini total sobre seu tal vegada només en el punt culminant de la vida. A conseqüència d'aquesta aparició retardada dels processos secundaris, el nucli del nostre ésser continua constituït per moviments de desig inconscients que no poden copsar-se ni coartar-se per allò que és preconscious, el sistema la missió del qual es limita una vegada per totes a indicar als moviments de desig procedents de l'inconscient els camins que són més adequats al fi. Aquests desigs inconscients representen per a totes les aspiracions anímiques posteriors una coacció a la qual s'han de sotmetre, tot podent esforçar-se a derivar-la i a dirigir-la cap a fins més enlairats. Un gran sector del material de record roman també inaccessible, a causa d'aquest retard, a la càrrega preconscious.

«Entre aquests moviments de desig indestructibles i incoercibles que procedeixen de l'àmbit infantil, se'n troben també alguns l'acompliment dels quals ha entrat en la relació de contradicció amb les representacions amb fi del pensament secundari. L'acompliment d'aquests desigs ja no suscitaria un afecte de plaer, sinó un afecte de desplaer, alhora que "precisament aquesta transformació de l'afecte constitueix

l'essència d'allò que qualifiquem de repressió"»²⁰.

Per tant arribem al final del nostre trajecte: «La teoria de les psiconeurosis afirma amb una seguretat exclusiva que només poden ser moviments de desigs sexuals procedents de l'àmbit infantil, els qual han experimentat la repressió (la transformació de l'afecte) en els períodes de desenvolupament de la infantesa; després, en períodes posteriors de desenvolupament, són capaçes d'una renovació, sigui a conseqüència de la constitució sexual que s'estableix a partir de la bisexualitat originària, sigui a conseqüència d'influències desfavorables de la vida sexual, tot aportant alhora les forces impulsives per a tota formació de símptomes psiconeuròtics. Només mitjançant la introducció d'aquestes forces sexuals poden omplir-se les llacunes que apareixen encara en la teoria de la repressió. Deixaré sense escatir el problema referent a si pot establir-se també per a la teoria del somni el postulat d'allò que és sexual i infantil; deixo aquí aquest punt inacabat, per tal com mitjançant la suposició que el desig oníric procedeix sempre de l'inconscient he ultrapassat els límits d'allò que és demostrable»²¹.

2. De les llargues citacions de l'obra podriem aventurar que allò que Freud anomenà 'inconscient' (deixant qualsevol ús merament negatiu) rep una sèrie de descripcions pròpies -- ja ho digué dalt

²⁰Ibidem, II pàgs.335-336.

²¹Ibidem, II pàg.338.

el propi text de Freud -- de la consciència, alhora que seria l'única manera d'excés que en tindriem, per exemple

a) [hi ha] un procés d'excitació

un impuls

una força impulsora

uns impulsos instintius

un desig inconscient

una gran intensitat

b) en el seu germen entraria com la part motora

de l'aparell psíquic conforme a un mecanisme reflex

(plaer-desplaer-desig-satisfacció)

etc.

és interessant en efecte de fer notar les «imatges» que poguéss tenir Freud, independentment ara dels processos de transferència, de repressió, de regressió, etc., d'allò que s'anomena 'inconscient'; perquè fixem-nos que en principi són expressions pròpies de la nostra consciència: som conscients que ens excitem, de l'impuls o la força impulsiva dels nostres actes, ens adonem dels nostres desigs, plaers, desplaers i satisfaccions, de llur intensitat, etc., i podem pressuposar que aquestes expressions no perden el seu contingut conscient o la seva sola referència a quelcom conscient, independentment d'allò que en rep la remissió.

Cabdalment sembla que és el model conjunt de consciència-preconscient-inconscient (és a dir el model que es pot dibuixar)

que és el subjecte d'aquelles predicacions en la part corresponent, alhora que Freud hi adjuntà l'ús derivat del mot 'energia'.

El problema doncs aquí es podria circumscriure de la següent manera: que la «substància» (si és permès de parlar així) del contingut significatiu del mot 'inconscient' es basa i es descabdella en categories conscients. D'això ja se n'adonava prou el propi Freud, però és possible que no arribés a concloure les conseqüències que es derivaven d'aquest fet: perquè no costa d'entendre que concebem (o ens representem) quelcom (que hem anomenat 'inconscient') amb uns trets propis de la consciència, i que expliquem amb això tal o tal altra cosa dels comportaments d'allò que és conscient; però l'afer més aviat rau en els caràcters inclosos en aquesta explicació: perquè sembla que haguem de caure d'una manera inevitable en el desdoblament de la pròpia consciència, és a dir, que el desig inconscient sigui el desdoblament d'un desig conscient, la força impulsora, d'una força impulsora, el plaer, del plaer, etc.; en poques paraules la instància inconscient no sembla poder ser més que el desdoblament de la instància conscient, cosa que fa veritablement sorprendre i témer que esdevé una constitució certament única d'un model de la ciència, tant més que la simple consciència hauria d'esdevenir, si més no en part, una funció del seu desdoblament: car no sembla haver-hi cap model de la ciència natural que expliqui la instància que explica a partir d'una rèplica de la pròpia instància explicadora.

és possible doncs que la instància inconscient (que en textos posteriors anomenà l'autèntic psiquisme) sembli més aviat «una imatge afectiva» de la pròpia consciència (fent atenció en especial a alguns estats passionals: desigs, excitacions, impulsos, intensitats, etc.), que sigui, si voleu, una «projecció de la pròpia consciència».

I a tot això no hi faria res l'ús del mot 'energia': car no tractant-se de consideracions que permetessin una quantificació matemàtica (les vivències, les sensacions, etc., no ho permetrien), les conseqüències explicatives de l'ús del mot haurien de circumscriure's als aspectes de contingut: en d'altres paraules, el mot 'energia' fóra un terme (aquí) que s'usaria com 'excitació', 'desig', 'satisfacció', 'plaer', etc., fóra un terme que podria substituir qualsevol d'aquests mots, amb l'afegit de l'afecció lingüística que el mot conté en el món físic. Hom entendria que l'expressió «energia psíquica» estigués plena de ressonàncies (del món natural, de les nostres passions, plaers, impulsos, tendreses, etc.), etc., i que fos aquella la que «carregués» les imatges, els records, les percepcions, per desdoblements de la consciència del tall dels esmentats.

Davant de les dificultats capitals d'un model que introdueix una instància inconscient d'un tal tipus semblaria doncs més prudent no franquejar uns tals camins metòdics per salvar precisament el caràcter confús que conté la noció d'inconscient, en l'accepció que sembla esdevenir un fenomen de la pròpia consciència on versemblantment la seva eficàcia es deuria potser

a la indiscernibilitat dels elements de la consciència projectada i de la consciència projectora.

3. Per tant potser seria millor, fins i tot metòdicament, de fer valer d'una manera absoluta tant cada moment de la lliure associació com el propi somni.

En la primera podrien presentar-se imatges obsessives (que d'altra banda se'ns apareixen de tant en tant en qualsevol circumstància, fins i tot en els comportaments més quotidians), angoixoses o no, i no caldria pressuposar que entre allò que consideréssim «lliure» i allò que consideréssim «fatal» hi hagués solució de continuïtat.

Deixarem l'afer de les resistències per quan parlem una mica de la censura. Des d'un altre punt de mira potser caldria posar la lliure associació al costat dels «sognis diürns» o fins i tot d'allò que s'esdevé quan volem evocar una específica imatge que no ens ve (deixem que ens vagin apareixent representacions, etc.) o al costat del mateix somni, etc.: tots plegats entrarien en el mostrari dels varis actes, l'específic tarannà de cadascun convidant-nos a cercar noves explicacions, alhora que aquell mostrari seria un dels llocs de suport per a «l'experiència de la vida» o per a «l'experiència d'un mateix», tant se val.

Però a més de l'abandó, el somni diürn, etc., d'altres actes més o menys deixondits palesarien que el mostrari és prou plural alhora que no semblaria que haguéssim de tenir més motius per a acceptar que la nostra vida fos fonamentalment una classe d'actes

o una altra: simplement hi hauria de tot en una multiplicitat astoradora d'accents i de matisos, de llibertat i de fatalitats, de pereses i d'entusiasmes, de deixondiments, etc.²²

Llavors l'explicació freudiana tindria la singularitat de comprendre els continguts lògics globals dels moments de partida de la lliure associació pels continguts lògics globals de les accions associades, alhora que els uns i les altres es comprendrien a la llum d'un altre contingut lògic (el d'un inconscient o el de l'energia nerviosa com a consciència projectada i tal i com insinuàrem dalt): per això els mecanismes de desfiguració i de desplaçament retocarien les connexions no usuals de la lliure associació.

Respecte del somni caldria potser admetre'l tal qual i fins i tot és possible que no sigui molt més encertat de traduir el seu contingut en un altre contingut que, per exemple, la traducció de la visualitat en sensacions tàctils²³. És cert que mots com

²²Des d'aquest punt de mira seria potser prou entenedora la protesta que indicà Freud amb motiu de la resistència: «hom s'assabenta que una objecció crítica així mai no guarda dret ni raó. Sinó al contrari, les idees que es voldrien sufocar es perfilen, sense excepció, com les més importants i essencials, determinants i decisives per a la descoberta de l'inconscient. Francament és una remarca ben distintiva el fet que una idea vagi acompanyada d'una objecció d'aquesta mena», Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917), recollit a Introducció a la psicoanàlisi, trad. d'Àngels Planella, Edicions 62, Barcelona (1986) (dos volums), I, pàgs.141-142, quan un hom accentués les idees interessants en el camp d'abandó d'un individu.

²³A les Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933) (incloses a Introducció a la psicoanàlisi) diu: «N'establirem la premissa -- reconec que de manera totalment arbitrària --, formularem el postulat que aquest somni incompreensible també ha d'ésser un acte psíquic conclouent, ple de sentit i d'un gran valor, i que en l'anàlisi el podem utilitzar com

'significat' i 'sentit' remet en algun dels seus usos a una altra cosa que aquella de la qual partim. No entraria en qüestió doncs la cerca d'un sentit per al somni en l'accepció de cercar-ne explicacions neurofisiològiques, records, etc., sinó la «traducció» del contingut lògic oníric (o de la vigília, tant se val) en termes de contingut lògic d'accions (si voleu: actes de consciència per actes de consciència), quan fins i tot metodològicament és possible que valgui més admetre que el garant del somni sigui el propi somni, el de la vetlla la pròpia vetlla.

Les anàlisis que manllevem elements del somni podrien per tant ser útils per a esbrinar l'estat d'un consciència: car no sembla rara l'aparició de seqüències que s'associïn a preocupacions presents, a l'experiència immediata o llunyana, de tal manera que segurament són útils cara a detectar, per al millor coneixement de l'individu, quins són els temes que l'ocupen o que el preocupen, malgrat que l'esment dels elements onírics no fossin indispensables per a fer mostrar les ocupacions i les preocupacions de l'examinat.

10. Alguna nota més a l'inconscient.

(A propòsit de les neurosis)

Els caràcters amb els quals revestim l'inconscient comportaria doncs que difícilment el poguéssim admetre a tall d'una instància modèlica en l'explicació del somni, de la neurosi, de la hipnosi

qualsevol altra comunicació. Si tenim raó o no, només ho evidenciarà l'èxit de l'intent», 11 pàg.207.

i de les corresponents lliures associacions, i arreu per uns motius semblants, és a dir, el singular tarannà d'aquella instància pel fet de ser un desdoblament (selectiu) de la pròpia consciència la faria un model únic i alhora enclouria versemblantment algun grau de confusió de consciències.

Recordem per exemple, i de forma molt sucinta, el lloc que ocuparia l'inconscient en la neurosi a través del següent esbós: el neuròtic presenta un quadre simptomàtic; el tractament psicoanalític, basat en d'altres coses en la lliure associació a partir dels elements inclosos en l'experiència simptomàtica, duria a veure que el símptoma té un sentit desconegut pel pacient en una gran part dels casos: es tractaria d'experiències traumàtiques passades, que ara no serien conscients -- si el malalt no coneix el sentit del seu símptoma voldria dir que hi ha un procés inconscient -- i que es resistirien a fer-se conscients com ho palesaria la teràpia. Allò que amaga, reprimeix, l'experiència traumàtica, fóra llavors la mateixa cosa que allò que planta cara quan es tracta de fer-la aflorar, una censura que es mantindria inconscient amb l'experiència traumàtica, però precisament per aquest trobar-se inconscient causaria símptomes. En d'altres paraules: la resistència del neuròtic a col·laborar i la seva ignorància del sentit dels símptomes semblen que només es podrien explicar a través d'una hipòtesi-model que consideraria un inconscient i un sentinella que donés l'accés a la consciència.

Així, del cas d'una neuròtica que repeteix diferents vegades al dia tot un ritual, i que hem sabut que neix a partir de la

descoberta de la impotència del seu marit en la nit de noces, de tot això podríem dir que «el nexa amb l'escena posterior a l'accidentada nit de noces i el tendre motiu de la malalta resten plegats el que hem anomenat el 'sentit de l'acte obsessiu'. Però aquest sentit li havia estat desconegut, tant en el seu sentit 'des d'on' com en el 'per què', mentre realitzava aquella acció compulsiva. Per tant, en ella havien operat uns processos mentals, i l'acte obsessiu fou precisament el seu efecte; percebé la conseqüència en un estat psíquic normal, però ni un sol detall de les premisses mentals d'aquest efecte arribà a coneixement del seu estat conscient. Es comportava exactament igual que un hipnotitzat al qual Bernheim donà l'ordre d'obrir el paraigua a la sala de la clínica cinc minuts després de despertar-se, i ho realitzà estant despert; no obstant això, no sabia donar cap motiu per a l'acció. Un tal estat de coses és el que observem quan parlem de l'existència de processos psíquics inconscients. Podem fer un repte universal a veure si se'ns dóna un raonament científic més correcte sobre aquests fets; i llavors, si surt, renunciarem de bon grat a l'admissió de l'existència de processos inconscients. Però fins llavors conservarem aquesta acceptació; i amb un arronsament resignat d'espatlles cal que rebutgem com a inconcebible que algú ens vulgui objectar que l'inconscient no és res de real en sentit científic, sinó un subterfugi, una manera de parlar. Una cosa irreal de la qual emanen efectes tan concrets, palpables i reals com un

acte obsessiu!»²⁴.

Noti's pel cap baix que el gran mèrit (i la grandesa) de Freud precisament rauria d'haver assajat un model simplificat explicatiu que unificaria fets tan plurals com els somnis, la neurosi, la lliure associació, la hipnosi, etc., i cal reconèixer que fou un assaig prou meritori des del punt de vista de la ciència: en recollí la tradició, indicà un camí amb el seu exemple, malgrat que puguem admentre que el seu model és basés en la consciència projectada.

¿Com podríem entendre doncs que anéssim a l'encontre d'una explicació històrica dels nostres símptomes neuròtics? Una resposta versemblantment podria fer així: dalt comentàrem que l'aprenentatge o la història personal explicarien (en els termes que diguérem) les nostres conductes, i la cerca en el nostre passat de quelcom que justifiqués els comportaments neuròtics és possible que es degués precisament a llur tarannà: potser ens considerariem aquí víctimes d'una vida que se'ns ha complicat; en efecte més neuròtics o menys neuròtics, cap de nosaltres -- ho sabem per l'experiència -- no es deslliuraria de les pròpies estranyeses: versemblantment ignorariem fins a quin punt això o allò podria haver motivat el nostre símptoma, perquè no n'hi hauria un pas directe, com sembla també que ignorem quina sigui la llei que regeix el somni, quin sigui l'exacte paper d'allò «que va de si» en els actes de la vigília, o quin «retruc» exacte podran tenir els actes d'avui (qualsevol

²⁴Vorlesungen, II pàgs.37-38.

previsió provindria de l'experiència), i malgrat tot fóra el mateix tarannà dels actes el que ens menaria a d'altres actes que els expliquessin.

Per tant el comportament neuròtic tindria la seva pròpia originalitat, sense que no es pogués potser destriar exactament on acaba la nostra iniciativa i on comença la suggerència, això és, fins a quin punt no esdevindriem lúcid de voler, nosaltres mateixos, uns tals comportaments. Alhora el fet que tots tinguéssim comportaments «anòmals» versemblantment ens hauria d'estimular més aviat a estudiar les nostres previsions. En un tal context entendriem que el malalt no pogués associar alguns moments de la seva història amb la consciència d'ara, des del moment que la situació neuròtica correspondria a una consciència resultant de les respostes que hauria anat donat a una sèrie -- determinada o indeterminada -- de situacions viscudes. Si més no les típiques neurosis traumàtiques (provocades per situacions de vida o de mort, per una violació, etc.) semblen que es recordin i que es revisquin amb diferents formes angoixoses; i l'afirmació que tota neurosi tingués un gran trauma darrera sembla bandejable (el mateix Freud no cregué pas que la neurosi de la dama decebuda en la nit de bodes pogués tenir aquí la seva etiologia). Més aviat no hi hauria manera de retrotreure el comportament a un fet concret, perquè un tal comportament hauria esdevingut ja un estil de vida. I en conjunt l'etiologia exacta de la neurosi seria desconeguda perquè desconèixeríem les lleis i les condicions dels nostres actes més enllà de les nostres explicacions.

D'aquí que allò que Freud afegí com a confirmació de l'existència de l'inconscient podria estimar-se com un vida que rebrosta en diferents figures per a facilitar una conducta: «Però cal confessar que en aquests símptomes de la neurosi obsessiva, en aquestes representacions i aquests impulsos que emergeixen no se sap d'on, que es comporten de manera resistent contra totes les influències de la vida psíquica, altrament normal, que al mateix malalt fan la impressió d'ésser hostes indominables d'un món forà i immortal que s'haquessin barrejat en el rebombori del mortal, hi ha l'al·lusió més clara i precisa a una circumscripció molt particular i aïllada de la resta de la vida psíquica. D'ells, en surt un camí dreçar cap al convenciment de l'existència de l'inconscient en l'Ànima»²⁰; el misteri compulsiu pressuposaria una vida «duta» (i afectada); els «hostes immortals», les «forces indominables», no serien sinó una vida «dirigida», un trobar-nos enganxats en un peculiar projecte. Tot el misteri d'una tal conducta es resoldria amb l'admissió de les singularitats i del fet que prou dels camins que segueix ens són indesxifrables alhora que ignorats: el misteri rauria aquí en l'admissió d'aquesta singularitat que «va de si». La conducta neuròtica mostraria la complicació general de la nostra vida, mostraria que cal imaginar un aprenentatge d'una tal conducta, mostraria també que tots tenim les condicions neurotitzants perquè «tots estem fets de la mateixa estofa», i no tindriem un poder universal, alhora que tampoc no

²⁰Ibidem, II pàg.38.

podríem predir tots els comportaments que tindrem. La neurosi seria també una forma de viure, i potser caldria afegir que fins i tot neuròtics ens resten obertes totes les preguntes, que no podem estalviar-nos d'actuar.

L'acceptació metòdica de l'inconscient doncs presentaria greus problemes quan considerem el contingut projectat de la seva noció: fet i fet en el cas de la neurosi, els texts de Freud indicarien ja que l'inconscient s'engreixaria amb els «impulsos», els «hostes indominables», etc., que tots hem tingut, i que ens hauria de dur segurament a la mateixa reserva que comentàrem si estudiéssim amb més detall el tractament que fa el nostre autor de la neurosi.

Ahora val la pena d'apuntar quelcom una mica delicat: versemblantment fóra bo que no abuséssim de la circumstància dels límits de la consciència; noti's en efecte que versemblantment hauríem après a reconèixer, per exemple, una taula dia a dia, així com hauríem après que és un taula per les moltes taules que hauríem vist en la nostra vida; però quan seiem davant de la nostra taula no sembla que tinguem notícia de les taules que hauríem vist, i fins i tot no se'ns n'acuden sinó unes quantes: el fet de trobar-nos còmodes en la nostra taula pressuposaria totes les taules vistes i totes les visions de la nostra taula, i precisament perquè hi hauria això hi hauria consciència ocupada amb una determinada individuació perceptiva -- altrament no hi hauria la consciència quotidiana de la nostra taula; i qui diu «taula» (tenint cura ara de la manera quotidiana de trobar-se entre coses recognoscibles) diria qualsevol altre afer de la consciència: de tot sembla

derivar-se la petjada de llargs aprenentatges i tractes; derivariem tota una vida darrera cada àmbit de la consciència, i per això seria àmbit de consciència, hi reconeixeriem la taula, els paisatges, els altres, el nostre cos, etc., el nostre món seria un món familiar, en derivariem una història, etc.

D'altra banda cal admetre honestament que un inconscient del tall d'uns instància psíquica té així mateix una gran força per a ser acceptat: l'home gaudint d'un poder circumscrit, mostrant-se vulnerable, fràgil, cansant-se de les coses, sovint s'assabenta d'això sota la figura de les múltiples manifestacions que es deriven d'una vida «que va de si»; ¿per ventura hi ha doncs res de més suggestiu que la d'aventurar una vida que ignorariem, que explicaria els viaranys dels actes? ¿no hi hauria aquí finalment una alteritat que ens «entén»?

11. Nota sobre les resistències.

Però la versemblança de la hipòtesi de l'inconscient com un desdoblament de la consciència, ¿no comprometria la impossibilitat de poder comprendre una mica els fenòmens explicats per la censura? La riquesa d'afers que Freud posà sobre la taula és certament tal, que qualsevol apunt com el present ha de deixar malauradament nombroses investigacions de cap a cap interessants. Bastin ara aquestes quatre notes:

Fem un esquema que ens permeti veure d'un cop d'ull la gènesi de les nocions emparentades amb la censura d'acord amb el pensament de Freud: en efecte observà resistències en els individus a l'hora

de tractar de recordar quelcom i de practicar serenament la lliure associació prenent algun element del somni, del símptoma neuròtic o qualsevol altre element. Prèviament havia trobat necessària la hipòtesi de l'inconscient, sobretot per l'estudi de la neurosi de transferència, afer reblat per l'anàlisi onírica i la hipnosi. Llavors, com el símptoma neuròtic pressuposa un procés psíquic que no ha pogut passar normalment a la consciència, cal concloure que hi ha una força que obstrueix el pas cap a aquesta, i que la força obstructora és la mateixa que apareix en forma de resistència en el tractament psicoanalític. Així aquest sentinella que deixa pas a la consciència, la censura, és el repressor de tendències que no es viuen conscients, ultra de ser el censor del somni. Fins aquí el fil essencial; Freud, tot i això, anà precisant que cal diferenciar entre rebuig (del qual el jo en té record, i ha perdut l'energia) i repressió (no en guarda record i conserva l'energia); si admeté primerament que la repressió era una tasca en la qual s'hi trobava implicat el jo, després hi va afegir la implicació del super-jo, la qual cosa també volia dir que part del jo i del super-jo són inconscients; primerament defensà que l'angoixa provenia del fet que l'energia libidinosa ultrapassava la censura, però després cregué el contrari: que era l'angoixa que produïa la repressió; es representà també la resistència com una anticatèxia, i, finalment, diversificà les classes de resistència d'acord amb la nova teoria sobre la personalitat, etc.

La censura sembla doncs que recullí fonamentalment dues coses:

(1) l'experiència quotidiana que es reflecteix en les nostres

valoracions i el mateix fet de la resistència sentida, això és, tot allò que no és un model i que, per tant, són afers conscients, i (2) la noció modelica per a explicar el comportament del neuròtic, noció modelica que és la mateixa que serveix per a la desfiguració onírica, així com per a explicar totes les resistències no conscients, resistències que estan compromeses metodològicament amb l'acceptació de l'inconscient i de les seves tendències.

Deixarem ara de banda el segon nivell, l'aspecte modelic de l'afer, compromès sens dubte amb l'inconscient. Així i tot hi ha totes les resistències conscients: el pacient, aconsellat que deixi volar sense obstacles els sentiments, les idees i els records que li sobrevenen, afirma que no se li ocorre res, o massa coses a la vegada per a orientar-se; es comprova també que cedeix a les objeccions crítiques per les pauses perllongades, o fa observar que són coses massa íntimes, que tracten afers d'una tercera persona, que li esdevenen idees absurdes i insignificants, etc. Es tracta, segons Freud, d'una de les maneres de comportar-se la resistència, i afegí que allò que s'assaja d'amagar resulta sovint allò més sucós per a l'anàlisi.

En efecte la invitació a deixar-se endur per l'associació d'idees pot ser enutjosa per afers diversos: valguin com a exemple els temes desagradables que pot suggerir un tal abandó en la mesura que poguéssim trobar-nos vivint efectivament (i amb l'ajuda de la imaginació) estats ansiosos, mentre tot això podria assenyalar un conflicte. O potser ens resistiríem a presentar-nos com a bons els absurds o els miratges que l'abandó ens suggereix, etc.

Apuntem doncs sols que un esclariment d'aquests fets potser no hauria de perdre de vista que hi ha aquí també una relació humana amb totes les plurals gammes de compensacions, de jocs, d'esperes fundades, de projectes suggerits, d'acoblements, etc. Perquè la relació humana que brolla amb l'acarament entre pacient i el metge versemblantment introduiria aquí moltes variables: seria en un tal context humà que apareixerien aquelles primeres resistències; que més tard el pacient mostraria resistències intel·lectuals que caldria reduir tot explicant-li la teoria i àdhuc recomenant-li algunes lectures fins que el pacient en restés més o menys convençut; que després es palesarien les resistències de transferència que naixerien precisament de la relació establerta, i que caldria aconseguir, etc.²⁶

²⁶La insistència de Freud a fer de la suggestió per transferència el camp de batalla de la cura apuntaria un tal camí (cf. els dos darrers capítols de les *Vorlesungen*); adverteixi's tanmateix els següents mots de l'autor: «ara direu que indiferentment de si anomenem de transferència o de suggestió la força motriu de l'anàlisi, existeix el perill que la influència del pacient posi en dubte la seguretat objectiva del nostre diagnòstic. El que redunda en benefici de la teràpia, perjudica la investigació. Aquesta és l'objecció que es desvetlla més freqüentment en contra de la psicoanàlisi, i cal confessar que, tot i que sigui errònia, no es pot pas rebutjar com a insensata. Però, si fos justificada, la psicoanàlisi no seria sinó una forma particularment efectiva i ben camuflada de tractament de suggestió, i podríem prendre a la lleugera totes les seves afirmacions sobre influències de la vida, la dinàmica psíquica, l'inconscient, és el que en pensen els antagonistes; en particular, tot el que es refereix a la importància de les vivències sexuals, quan no aquestes mateixes, ho hem d'haver 'fet creure' als malalts després que aquestes combinacions hagin crescut en la nostra pròpia fantasia corrompuda. La impugnació d'aquestes calúmnies reix més fàcilment invocant l'experiència que no amb l'ajuda de la teoria. Qui ha realitzat psicoanàlisi s'haurà pogut convèncer infinites vegades que és impossible de suggestionar el malalt d'aquesta manera. Naturalment no és difícil de fer-lo participar en un possible error del metge. S'hi comporta com qualsevol altre, com

un escolar, però llavors la cosa influïda no serà la malaltia, sinó només la seva intel·ligència», II pàg.190. No voldriem pas definir-nos més en aquesta qüestió: si els camins intel·lectuals poden alterar o no una situació viscuda; o en la de si s'alteren o no les expectatives del pacient quan «tota la libido i tota resistència contra aquesta es concentra en una actitud: la relació amb el metge; és inevitable que els símptomes siguin desposseïts de la libido. En el lloc de la pròpia malaltia del pacient, hi entra la de la transferència elaborada artificialment: la malaltia de transferència. En el lloc dels objectes de libido irrealen ten variats, s'hi posa un objecte també fantàstic: la persona del metge», II pàg.192.

III

DE LES PASSIONS

La psicologia descabdellant-se d'una manera autònoma (i convé que sigui així), mentre nosaltres mantenim més aviat la pròpia validesa de les accions (per tant de la lògica) sense assumir passes dogmàtiques, les notes sobre el cos que segueixen s'haurien de prendre, sembla, com una investigació lògica.

12. Del cos extern i intern.

L'ús del mot 'cos' com a registre en les nostres converses val d'una manera absoluta i les consideracions que farem de cap de les maneres no el podrien substituir. Però el reconeixement del nostre cos sembla la cosa més fàcil del món i pràcticament esdevé d'una manera automàtica: l'explicació d'això remetria versemblantment a l'«aprenentatge» i a «condicions d'herència» (per més vagues que les expressions poguessin ser), per les quals ens esclariríem també les virtualitats de l'ús de 'el (nostre) cos' en les converses.

És doncs així que parlem del nostre cos i que el reconeixem. Però les investigacions dels usos absoluts del mot 'cos' tant en

les nostres converses com en els nostres ràpids reconeixements són digressions que seguirien el camí de dalt (aprenentatge, etc.) o que inspeccionarien les zones reals implicades, per tant en els dos casos es tractaria d'un excurs que no està contingut lògicament en aquells moments (és una investigació), i alhora seria vàlid per a l'excurs que un hom usa el llenguatge com a registre o per a afers pràcticament automàtics, i tornariem a ser al començament. Un tal caràcter circular ascendent és en part insalvable: no podem pretendre que no dominem el llenguatge, com no podem gosar afirmar que l'atenció a això o a allò no ens sigui extraordinàriament fàcil.

Dèiem doncs que reconeixem el nostre cos: en l'accepció primera i cabdal el nostre cos és, jugant amb els mots, un individu (una síntesi, una cosa, etc.) que veiem, toquem, sentim, etc.: certament no ens costa massa d'adonar-nos del nostre cos, però observi's que es fa necessari l'ús del mot 'reconeixement' ('síntesi', etc.) perquè nosaltres podríem atendre, per exemple, la forma del dit, un dolor, el cendrer que tenim davant, «el conjunt de la realitat», etc. Bandegem la digressió que ens duria a considerar per què l'anomenem 'cos': passem més aviat a allò que anomenem 'cos extern', que seria el que podem tocar, veure, etc., i 'cos intern', que seria el que no podem tocar, veure, etc., sinó bàsicament sols patir. Malgrat tot en parlar del cos extern i del cos intern no volem suggerir pas que una part pel cap baix del material lògic pel qual ens informem del cos extern no pugui formar part del cos intern: aquesta aparent paradoxa es resol, per

exemple, quan ens adonem que en prémer quelcom podem considerar successivament la compressió com a mera individuació, la duresa i la resistència de la cosa externa (hi ha una individuació de la dada tàctil en un reconeixement extern), la passió tàctil que en tenim (hi ha una individuació de la dada tàctil en un àmbit intern), això és, cal diferenciar una mera compressió, la dada tàctil externa, i la passió tàctil, no pas perquè l'escarit «material lògic» tingui aspectes diversos, sinó perquè l'individuem i l'encloem en àmbits plurals de reconeixement: allò que sí que cal admetre és la circumstància que «l'estofa tàctil» permet de fer uns tals jocs, que tingui doncs una singularitat respecte d'altres materials lògics.

Certament l'ús de les expressions 'cos intern' i 'cos extern' introdueixen fàcilment confusions: (1) de primer són un pèl arbitràries (una incissió en el cos seria una part «interna» del cos extern), però hem de reconèixer que són també prou còmodes; (2) alhora la circumstància que si més no part del material que informa «externament» pugui estimar-se com a «intern» fa que no hi hagi mai oposició exclouent entre allò extern i allò intern, sinó que siguin aproximacions, àmbits de reconeixement que ens faciliten una manera de parlar; (3) llavors hi ha la dificultat de poder referir-nos sense equivoc al cos extern (de la cama, per exemple) i a la corresponent part del cos intern (les sensacions doloroses de la cama): car qualsevol complementació que fem del cos extern i intern, o pot fer semblar que la informació lògica externa no pot ser estimada també, pel cap baix en part, com a interna, o pot

impedir-nos de parlar dels aspectes interns, no pas de la informació externa, sinó de la part del cos que estudiem. La dificultat és insalvable perquè hi ha una imbricació material entre el cos extern i l'intern: tanmateix allò rellevant a retenir rau a veure que la informació tàctil (per exemple), malgrat poder ser tinguda com una passió corporal, no ho pot ser quan informa «externament» (nosaltres palpem el nostre cos). (4) Observem que no es tracta tampoc que individuuant el nostre cos extern (tal i com és possible de fer-ho) «perdem» la resta del cos intern, sinó simplement que l'acció no n'està ocupada en tant que reconeix quelcom.

Per tant el nostre cos sempre és un individu que, quan no és mer registre, rep les aproximacions del cos extern i del cos intern: repetim que el cos vist, tocat, etc., en tant que vist, tocat, etc., no entra pas en el nostre cos intern, no és pas un afer passional, és una informació «externa»; fet i fet no sembla que el cos vist o el soroll que fa puguin ser estimats després com a passions, és a dir, els afers visuals i auditius no entrarien potser mai en allò que considerem com a «cos intern» (patit); quan parlem doncs del cos extern no hem d'afigurar-nos que ens trobem en alguna receptivitat passional, sinó que ens informem d'afers externs.

13. El cos no se circumscriu al cos extern i patit.

1. El fet de parlar de cos extern i de cos intern, no ho oblidem, es deu més a la comoditat que a una altra circumstància,

i en cap cas no implicaria necessàriament que l'ús del mot 'cos' s'hagi de circumscriure a allò que en sabem perquè el patim o perquè l'estudiem externament.

Nosaltres mateixos estimarem (cf. paràgraf 28) que les afeccions significatives semblen «del cos» en l'accepció que estan a la nostra disposició com a dades passives, no perquè les patim, sinó perquè estan al servei de l'acció. Però preferim ara, sobretot com sigui que volem estudiar les passions, de mantenir al marge aquesta apreciació de les significacions com a afers del cos perquè és aliena al tema del present capítol, i perquè admetem pel cap baix que el nostre supòsit que les significacions siguin afers del cos no serà tan assumit com l'acceptació d'un cos patit i d'un cos extern.

¿Hauríem de parlar doncs d'un cos significador, al costat d'un cos extern i d'un cos intern? D'una banda les significacions no es lliuren com a objecte d'estudi, sinó que són objectes que es lliuren en l'acció, i precisament lliurant-s'hi hi ha, per exemple, la significació quotidiana dels continguts representatius, els qual estudiem; si ho voleu així: les significacions són simples, i no tenim l'oportunitat d'analitzar-les perquè no tenen extensió, no les contemplem com un paisatge, etc., alhora que, quan no pensem assumint-les -- per tant assumint d'altres pensaments --, no hi són, simplement.

Per això el fet de parlar d'un cos significatiu pot ser enganyador en tant que sols estem ocupats en allò que ho estem, i la resta no hi és.

D'altra banda hi hauria tot un reguitzell de fets emparentats amb les afeccions significatives: per exemple, les afeccions comportamentals de continuïtat; així mateix caldrà tenir el «saber el temps que trigaré a anar a la cuina» com un saber afecciivol significatiu, etc.

Però les imatges haurien d'estimar-se, sembla, com un passiu, per tant amb condicions corporals, que són a la nostra disposició: és clar que, per a nosatres, les imatges ja són significatives; així i tot hi hauria el plus representatiu, que faria que calgués parlar també aquí d'una dada passiva.

Passem ara a la constitució perceptiva: malgrat que no hi admetem d'altres afeccions que les esmentades en tant que versemblantment no signifiquem res més, sembla que hauríem d'estimar que el món perceptiu és també una resultant d'un aprenentatge perceptiu en tant que hi ha un àmbit constituït del camp sensible propi i l'articulació dels camps sensibles (on despleguem tota mena de significacions: el temps que tardarem a arribar a la cuina, el cendrer se'ns lliura tal qual, etc.); podríem suposar que això ha d'haver rebut algun suport corporal en la mesura que en som de cap a cap inconscients, d'un tal fet.

Ahora caldria perllongar unes tals consideracions amb les motivades a l'entorn del cos com a correlat neurofisiològic per a una qualsevol acció humana, etc.

Tot això, tanmateix, mereixeria estudis particularitzats -- aquí no és certament el seu lloc --, i versemblantment no s'hauria d'aplegar en el mateix sac en tant que els uns afers són

conscients, els altres no, els uns ja suposen d'altres, uns altres, no, etc., a banda de les imbricacions d'aquests supòsits corporals amb el que tenim per cos extern i per cos intern (que contenen les seves afeccions significatives, la constitució perceptiva, etc.), etc.

En cap cas el nostre estudi no ha de pressuposar, per consegüent, que sigui conclusiu per al conjunt del cos en l'accepció d'una classificació exhaustiva, per a aquesta àmbit de la filosofia, del que podem estimar corporal.

2. Tornant a les accepcions del cos en tant que cos intern i cos extern, podríem estimar més aviat també que «tot (allò extern i intern, les representacions, etc., deixant potser les afeccions en tant que és impossible de tenir-les panoràmicament, malgrat que una tal excepció no pertorbés la intenció expressiva) és el nostre cos», en tant que ens adonéssim que una qualsevol qualitat de les coses que ens envolten, o representativa, està compromesa (implicada) en un nou individu (el cos). El lector admetrà amb facilitat que l'ús més freqüent del mot 'cos' no gaudeix d'una tal extensió: el nostre cos sembla més aviat (quan no és un registre) un fet dispers de «materials presents sols interns i d'allò que tindriem com a cos extern»: el cendrer groc que engrapem no seria simplement el nostre cos; però àdhuc admetent que les representacions, les afeccions, etc., tenen un dèbit corporal, sembla també que ens costaria d'acceptar que aquell cendrer groc fos simplement el nostre cos. Tanmateix no podem pas bandejar

aquella possibilitat per la qual allò real és precisament l'individu-cos, malgrat que d'altres síntesis possibles estableixen individus plurals (aquest cendrer, la ploma amb la qual escric, etc.). Caldria pensar sensatament que allò que tenim com a coses reals depèn també de les nostres individuacions: tot seria el nostre cos en la mesura que hi ha un tal individu (el cos), no ho seria simplement quan individuem les coses plurals que ens envolten.

D'altra banda és possible que sigui des del cos que és «totes les coses» que anomenem 'sensacions' els termes que s'hi troben implicats; ara bé, l'ús del mot 'cos' és aquí com el de 'real', i per tant anomenariem 'sensació' tot el que s'hi trobés implicat, sobretot (d'acord amb les tradicions filosòfiques) els termes més analítics, amb la qual cosa no tindria massa importància des d'on considerem les sensacions, perquè en qualsevol cas serien «elements» que integrarien fets reals.

L'extensió de l'ús doncs del mot 'cos' pot ser prou fluctuant d'acord amb els seus esmerços comuns i amb els de la tradició filosòfica, però basta no confondre com s'usa per a mantenir que en cap cas allò que s'informa externament no és per se una informació simultània interna, i que sols la informació tàctil, gustativa i olfactiva semblen poder entrar en la individuació d'afers externs i després en la d'afers interns; tot i així, i precisament per aquest doble joc, quan parlem de la duresa d'una pedra (o de la nostra cama) de cap de les maneres no estem tractant per se amb això d'una passió, per afegit localitzada en l'«espai

intern»; si ho voleu així: la compressió com a tal no és ni externa ni interna, sinó que sols per l'àmbit significatiu (lògic) on està inclosa és quelcom extern o intern.

Podem admetre també les afeccions com a entitats amb un dèbit corporal: però quan individuem aquesta taula que tenim davant no podríem afirmar que hi ha aquí, simplement, una entitat corporal en l'accepció de les afeccions significatives, com sigui que hi ha un afer efectiu que les engloba, mentre la taula no informa, és clar, del cos intern, sinó d'una realitat externa, etc.

El lector comprendrà que val la pena de circumscriure l'ús de l'expressió 'el nostre cos' al cos intern i extern, i a allò que el nostre estudi va admentent com a corporal precisament per a diferenciar-lo d'un fet no corporal (d'aquesta tassa, per exemple), no sols per tal d'evitar l'equívoc amb un ús del mot 'cos' en l'accepció de «totes les coses», sinó perquè no és útil aquest equívoc en la mesura que el darrer ús és sinònim al de 'realitat', i en la mesura que aquest darrer ús no pot pretendre mai de reduir la informació externa a interna, la informació externa a mera afecció, etc.

14. ¿Què és l'experiència?

1. Per motius interns del propi llenguatge filosòfic (per exemple davant la creença que la síntesi contingüés elements a priori que podríem diferenciar d'allò a posteriori) direm que una qualsevol operació lògica és un fet donat, no sols en tant que

síntesi, relació, etc., sinó en tant que lògica, és a dir, l'afer comprometeria també allò que sols podem esmentar quan no treballa com a tal, i.e. l'abast lògic. Afegim encara que com a terme sinònim a 'donació lògica' ('posició', etc.) usem també (i d'acord amb l'esperit de la tradició filosòfica) el mot 'experiència'.

Ara bé, que un qualsevol fet lògic (per exemple el cos) sigui una donació lògica, una experiència, n'hi hagi posició (tot plegat bastant joc lingüístic) i que sempre valgui d'una manera absoluta, no implica en cap cas que puguem superar el caràcter finit (deixant com podem introduir un tal nom) d'allò posat, experimentat, etc. La significació del mot 'cos' (quan l'usem per al cos present) no conté cap de les seves digressions, sinó allò que l'anàlisi (en una nova digressió que valdria d'una manera absoluta) tindria per afers visuals, tàctils, dolors, etc., presents; car la cosa que anomenem 'el nostre cos' és dona tal qual: hi ha doncs una tal donació, posició, experiència, etc.

Tot això vol dir que allò que anomenem 'el nostre cos' mai no remet tal qual a res, mai no pot analitzar-se tal qual en res, sinó que és el propi cos en persona; però les necessitats dels usos lingüístics introdueixen noves consideracions si és que no volem caure en prou paranys, com sigui el cas que un ús lingüístic conté una formalitat i una, diguem-ne, afecció en la mesura, per exemple, que no anomenem 'una tassa' el nostre cos, en la mesura que parlem del nostre cos sense atendre'l (i en cap cas no fem mers sons), etc. El mot 'afecció' implica aquí sols aquesta alteració per la qual una forma és un mot de la llengua, un registre, etc.,

té significació fins i tot sense cap atenció expressa a això o a allò, etc. Però fins i tot així quan usem l'expressió 'el nostre cos' per al nostre cos present mai no hi podem analitzar en tant que tal res, sinó que anomenem el propi cos en persona.

¿Per què afirmem doncs que els afers lingüístics poden embrollar les nostres consideracions? Doncs perquè en la mesura que usem un mot, l'anàlisi del seu ús (una digressió) és capaç de distingir-hi una forma i una afecció; però l'afecció en l'ús de la forma és allò que esmentem com a 'significació lingüística'; alhora quan uso 'cos' d'una manera ostensiva per al meu cos no hi ha cap problema, car sols hi ha una significació pel simple fet que sols hi ha una determinació, sense problemes fins i tot admetent la significació lingüística del mot 'cos'.

Ara bé, ¿què passa quan esmento «l'experiència que he tingut durant el dia»? Certament es tracta, ho mirem com ho mirem, d'una expressió absoluta, fins i tot si ara atenc això o allò que com a tals no tindrien anàlisi, però l'anàlisi (digressió) distingeix a les clares l'experiència present i la significació lingüística del mot 'experiència' (que es resol en forma i afecció, i que entra així en l'experiència present), i d'aquí es comprèn potser que quan parlem d'experiències que van més enllà del contingut present fem registres lingüístics, malgrat que no hi hagi d'haver en tot això mers registres lingüístics, per exemple quan parlem «de l'experiència que estic tenint», i malgrat que no hi hagi d'haver necessàriament arbitrarietat.

Però el doble joc experiència present/significació d'experiència (no present) no hauria de fer afigurar que sigui possible una experiència present que no sigui també una significació d'experiència (no present), com sigui el cas que aquella oposició és relativa i per als casos que hem esmentat («l'experiència que he tingut durant tot el dia», etc.); veig davant meu, valgui el cas, un llapis: es tracta d'una experiència present, però seria ben bé paradoxal que assumís sense reserves que l'experiència d'un tal moment fos simplement una resultant tan original que no degués res a cap altre moment de la meua vida; és clar que és de cap a cap automàtica, certament que no se m'ocorre de dubtar que és un llapis, ni em ve la pensament que sols veig una perspectiva, etc. En aquest sentit l'experiència present s'oposaria a l'experiència que vaig tenint del llapis durant una estona, però tot això no reflecteix res més, com direm tot seguit, que un domini de significacions.

Mutatis mutandis allò que hem comentat per a l'experiència present podria fer-se extensiu per al nostre cos o per a qualsevol altra cosa: quan usem el mot 'cos' d'una manera manifesta té una significació absoluta i simple, i llavors apareix una doble possibilitat de digressions bastant interessants; d'una banda podem anar experimentant el nostre cos (visualment, palpant-lo, noves passions i emocions, etc.), però l'experiència present només és capaç de lliurar un escorç en cada cas (o un esdeveniment) o una diferència, és a dir, el repàs que duem a terme (o que ens representem) no té cap capacitat per a acréixer allò present ara

ahora que l'afecció comportamental «ens n'indica la continuïtat»; però d'altra banda a la significació que hi ha en l'ús del mot 'cos' li és igual l'escorç, el qual conté aquella significació afeccívola, i versemblantment és per aquesta afecció que creiem també necessària una «completesa» perceptiva o que considerem que una perspectiva, un escorç, etc., no és l'objecte tal qual, la cosa en persona. D'aquí les apories que poden néixer de l'afany de tenir diferents escorços i ahora «haver de superposar-los».

Per tant l'escorç és «tot l'objecte», conté la significació de ser l'objecte tal qual (d'aquí que l'ús lingüístic rebli l'afer): és obvi, tanmateix, que no lliura «tota l'experiència perceptible possible ahora», perquè això és un impossible; d'aquí que parlem d'escorç (de perspectiva, etc.): però això és una digressió a partir de l'objecte percebut, i precisament com un fet intencional pel qual ens adonem que no hi ha presents d'altres afers (cf., per exemple, paràgraf 53).

En d'altres paraules: una qualsevol cosa és un fet absolut, com ho és una qualsevol operació lògica, i l'experiència present se'ns lliura tal qual és¹.

¹El propi fet d'expressar-se té, és obvi, aspectes del cos intern i del cos extern, i l'afecció lingüística, un afer comportamental, ni és quelcom típic del cos intern, ni és del cos extern. Ara bé: quan individuem el nostre cos no hi ha cap necessitat d'incloure en aquesta individuació tot el material present intern o extern (és més aviat dubtós que ho puguem fer), sinó que prou s'hi troba «a la seva manera»: per tant que els aspectes expressius s'incloquin en la individuació del nostre cos sembla en qualsevol cas quelcom que depengui de l'activitat en qüestió.

Així mateix el fet que l'ús ostensiu de 'el nostre cos' inclogui una significació afeccívola pressuposa òbviament que hom no n'és inconscient: per això podem «atentre'ns» tot ocupats amb

2. Així mateix sembla important de remarcar, malgrat que sols puguem atendre el contingut de les nostres operacions lògiques i que per tant no podem parlar de l'abast en conjunt més que quan és un tema lògic, que és la globalitat lògica de la determinació la que es lliura com a experiència.

Però l'experiència present és en qualsevol cas finita: la significació del mot «experiència» va possibilitant una anàlisi en la qual es va fent més rellevant la significació merament afecçivola (nosaltres dominem unes tals afeccions, que són alhora lingüístiques), que no és arbitrària, dèiem, perquè hi ha l'experiència present i perquè de fet podem anar evocant experiència, i és en aquesta nova significació que podem afirmar que totes les nostres interaccions amb les coses naturals són afers de l'experiència, i que els inspeccionem en cada cas tal i com ho podem fer: per això diem que és l'experiència que ens permet de saber què ens passa amb això o amb allò i la que ens suggereix una previsió. A «tinc fred perquè estem a zero graus» trobem que es relacionen fets i preveiem que patirem fred en una altra ocasió; un transtorn patit és estudiat a partir del cos extern (que alhora està en relació amb totes les altres coses naturals), etc.;

el nostre cos (que inclou la significació), quan tot plegat és un motiu d'una intenció teòrica; però en aquest cas seria inacceptable d'afirmar que l'afecció significativa per la qual tenim present el nostre cos estigués inclosa com a cos, perquè aquella afecció és la que està integrada en el cos present per a assumir-lo com el nostre cos, i pel cap alt sols significativament podria incloure d'altra informació.

l'experiència confirma doncs una vegada i una altra la complementarietat del cos intern i extern: el pànic i les emocions fortes (quelcom també patit) s'acompanyen d'alteracions funcionals de l'aparell digestiu i, en conjunt, la vida emotiva fa accelerar o alentir el batec cardíac (quelcom «intern» i que es pot controlar «des de fora»), o que aparegui taquicàrdia paroxística, tensió arterial, rubor i pal·lidesa, etc.; d'altra banda un aliment tòxic s'acompanya sovint de dolors, etc.²

3. L'experiència «unitària» del nostre cos extern i intern, i alhora les seves connexions amb els esdeveniments externs, té doncs múltiples implicacions, que aquí sols podem apuntar i que demanarien un treball ad hoc.

Pel cap baix l'experiència d'ara és un esdeveniment (cf. paràgraf 38): per això, valgui el cas, hi ha moviment, malgrat que un qualsevol moviment conté de seguida una significació afecçívola.

²Noti's curiosament que la incapacitat de caminar, de coordinar el cos, les alteracions de la vista i del llenguatge, la pèrdua de la sensibilitat, o fins i tot l'encaparrament que ens dificulta l'estudi quan patim una grip, etc., tenen en principi un valor absolut: al costat d'allò que la inspecció troba com a patit o com a afers del cos extern, o al costat d'un qualsevol contingut lògic de què som conscients, tots els altres aspectes haurien de considerar-se del tall d'una fatalitat o d'una incapacitat de fet. La borrositat amb què veu el miop, per exemple, és un fet absolut que l'expliquem pel cos natural, la qual cosa equivaldria a dir que la visió seria irreductible al cos natural, malgrat que coneguem que s'explica pels òrgans visuals (una tal explicació no és doncs una reducció).

Alhora, que hi ha un domini de significacions afecçívols es veuria també en els reconeixements, que assumeixen la seva peculiar afecció significativa: quan m'exclamo que l'esbarzer m'acaba d'esgarrinxar, ho faig perquè veig l'esbarzer, que encara es mou, i la meua ferida; i el reconeixement de l'esbarzer, de la meua ferida (i del meu cos) és de cap a cap immediat.

És cert que els automatismes en els reconeixements d'aquesta mena convidarien a dir que sembla impossible de destriar en un reconeixement, per exemple, l'afecció significativa, de la informació del moment, i fins i tot que l'experiència present no contindria cap altra acceptió d'experiència. Mirem-ho amb una mica més de detall: d'una banda, a partir de l'ús lingüístic tindriem, si més no aquí, l'ocasió de destriar un component significatiu afecçívol en tant que és així mateix significatiu sense representació, i llavors acceptariem que, malgrat no poder-la destriar, una tal significació s'integra en el reconeixement; però això seria un primer expedient: car, malgrat fer-ho des d'una intenció investigadora, aquesta no s'inventa res quan s'adona que no hi ha d'altres perspectives (cf. paràgraf 53), en la perspectiva percebuda, i per això, per exemple, s'il·lustra amb imatges (que també poden ser recors); la qual cosa vol dir que en un reconeixement hi ha prou motivació suficient per a una tal cerca (expliquem la nostra cerca per aquell reconeixement): però, si una individuació pot dur a la cerca d'altres perspectives, no ho podria fer més que admentent que hi ha una significació que ho permet, i que nosaltres anomenem també afecció.

Així i tot, quan jo veig el meu llapis, ¿no sembla que hi hagi la possibilitat de destriar una afecció en un tal tot individuatiu? ¿per ventura no sabem perfectament que veiem un llapis («tot el llapis») en una tal representació? Sí, però així i tot seria cert que sols admetriem un llenguatge d'afeccions per a un tal reconeixement a partir de l'ús lingüístic i a partir d'allò que motiva, i no pas perquè no existeixi (en som conscients, que hi ha «tot el llapis»), sinó pel fet que no hi ha anàlisi, aquí, i que no sembla haver-hi un mer representar, com sigui que tota percepció és ja un fet significatiu (altrament no seria percepció).

Una tal impossibilitat in situ no implicaria pas doncs que no admetem que hi ha afecció, i que ho acceptem de la manera que ho podem fer. La dificultat de copsar in fraganti la significació perceptiva a banda de la cosa percebuda no sembla haver de comportar que l'experiència present no degui res a les altres extensions del mot 'experiència', i precisament en la mesura que assumim que una percepció present conté ja significació.

Més aviat ocorre que el nostre domini de les significacions és tal que ens permet repassar les coses i els afers presents sense més, per la qual cosa tendim a pensar que no manllevem significació, que tot és merament representat (un impossible), tant més que no hi ha cap possibilitat, sembla, d'analitzar una afecció en allò representat (i ens cal el corresponent rodeig). Per tant no és que l'experiència present no degui res significatiu, sinó que no en fem cabal perquè, si ho voleu així, en tenim massa experiència.

I, mirant l'afer des d'un altre cantó, podem perfectament explicitar significativament experiència quan, per exemple, ens adonem que anem veient el nostre llapis, que l'anem estudiant, etc., mentre fem recordar que l'afecció sembla una adquisició comportamental.

4. En efecte la duració d'una experiència i el caràcter finit de l'experiència present menaria, d'una banda, a la significació afecçívola que enclou; sigui el cas d'una experiència dolorosa: el dolor que anem patint és el que anem experimentant efectivament, i el propi ús de 'el dolor que anem experimentant efectivament' palesa una significació afecçívola, aquí també lingüística; certament fóra ridícul de creure que la significació de la duració del dolor es degués sols a l'ús lingüístic: car un qualsevol contingut lògic pot incloure també un contingut significatiu (hem vist que usem per això el mot 'afecció') de duració, no en tant que tal, sinó en la mesura que nosaltres la hi donem, una tal significació, tot palesant el nostre domini de les afeccions significatives i lingüístiques. Que no es trobi en tant que tal ho indicaria fàcilment (1) el fet que no sembla que hagi d'incloure res que tingui a veure amb la durada d'un dolor en la seva constatació; (2) la circumstància que hom pot assumir d'altres afeccions significatives: quan creu, per exemple, que encara durarà més, quan lliura una significació religiosa per al seu dolor, etc.; (3) que llavors seria impossible una qualsevol circumscripció significativa de la duració en tant que tot contingut lògic és experiència (i va essent experiència).

Tot això encara s'ha de perllongar: quan m'exclamo que m'he esgarrinxat amb l'esbarzer, el meu comentari mostra que domino l'ús d'esgarrinxada d'esbarzer; el dolor (de les esgarrinzades), l'ombra de l'esbarzer i el seu moviment posterior, em permeten tot d'una d'entendre què m'ha passat, quelcom que implica una significació lingüística (quan m'exclamo) i una significació afecçívola no lingüística (quan no m'exclamo), afer que remet com a mínim a d'altres experiències (quan he sentit el dolor i he vist l'espina clavada a la carn, quan ho he vist en un altre, quan m'he imaginat què podria passar, etc., quan ho he après lingüísticament dels altres, fins i tot no havent-m'ho representant mai, perquè no em cal, per a comprendre-ho, malgrat ésser representable, etc.): aquí s'exemplaritza que -- enllà de l'ús lingüístic i també amb aquest -- hi ha un domini de significacions (afecçívols) que podria tenir explicacions (i digressions) varies, que abasta fins i tot allò que tenim com a exemples de causes i efectes, etc.

Llavors sembla que caldria acceptar que la significació de l'experiència present assumeix les afeccions per les quals hi hauria el que hi ha (el llapis de damunt la taula, per exemple), però que, en conjunt, l'experiència se'ns lliura com a significació, assumida, si voleu, amb l'experiència present: no es tractaria de res que no pogués ser representable o que no pogués fer-se present d'una manera efectiva -- sempre, és clar, que no es fes requesta d'una experiència que supera un present --, sinó que les experiències, en conjunt, reclamen, al costat -- si voleu -- d'allò present o representat, llur significació afecçívola ad hoc,

per la qual hi ha una significació que no és sols la d'una experiència present, o per la qual hi ha una significació al marge d'una qualsevol experiència present, i que nosaltres dominem el moment lògic conjunt, dominem les significacions (afeccivoles), pensem també així, i que és des d'aquest pla significatiu que establiríem l'experiència «unitària» del nostre cos intern i extern, i les seves connexions amb els altres afers naturals, mentre que en tots els casos com els esmentats la significació seria errònia o no d'acord amb la possibilitat de ser corroborada per fets naturals, que són copsats encara amb més significació afeccivola que dominem, etc., en una espiral on «corroborar» voldria dir anar fent naturalment allò que es pretén que s'està significant.

15. Dels nostres moviments.

En quina accepció ocupem un lloc entre les coses.

Hi ha pocs fets tan admirables com el de dur-nos la cigarreta de la boca al cendrer, o el d'aixecar-nos de la cadira i, sense pensar-nos-ho, moure'ns per l'habitació: no cal dir que hi ha normalment en tot això una portentosa eficàcia. Però aquests mateixos exemples pressuposen ja que ens estem considerant en moviment (quan no són mers registres), i això introdueix alguns malentesos.

En efecte en desencadenar un moviment en el qual estem ocupats, mentre ho fem no estudiariem res del cos ni individuariem

res: una altra vegada seria més aviat el cas que uns tals actes valen d'una manera absoluta, són la seva específica experiència.

Alhora quan estem ocupats en això o en allò (quan no estem ocupats a desencadenar moviment o en l'estudi de moviments corporals), l'experiència també conté «a la seva manera» (ja sabem que l'implícit sols sembla poder ser una projecció) els moviments del nostre cos i els jocs del nostre cos amb si mateix: per tant l'estudi lògic d'això i d'allò va valent tal qual d'una manera absoluta i no conté l'estudi de moviments malgrat que els enclou en l'experiència present.

Perquè la investigació sobre el moviment dels nostres membres (i del cos com un tot) respecte de les altres coses esdevé un excurs de l'acció que està desencadenant el canvi o ens mou; o/i aquesta investigació inclou l'estudi que sorprèn els membres del cos en moviment o jugant amb el propi cos quan els nostres afers anaven per un altre cantó. L'atenció introspectiva i externa en efecte és capaç d'atendre de manera curiosa la «màgia» del canvi, quan els nostres propòsits es desencadenen d'una manera automàtica sense que incloguin aquella preocupació o quan estàvem ocupats en d'altres coses; es tracta, repetim-ho, que l'acció que desencadena els canvis entre els nostres membres i la resta de coses o l'acció que ens estava ocupant en això o en allò valen d'una manera absoluta, i que sols les reflexions posteriors («els canvis entre els nostres membres i la resta de coses», etc.) tracten d'altres afers; en d'altres paraules: cap altra determinació és capaç de

substituir l'acte que es desencadena o l'acció que ens ocupa en això o en allò.

En unes tals investigacions palesem per exemple l'articulació entre el cos i les coses alhora que estudiem el nostre cos (extern) com una cosa més, i prou adaptada a les altres coses, a banda de l'afecció lingüística de «els poders del nostre cos» per tot allò que, de fet, efectuem, de remetre a l'aprenentatge, etc.

és en unes tals investigacions que assenyalen unes modificacions prou importants del contingut lògic visual, i del «material» tàctilo-motor, «material» que pot prendre's com «del cos» o individuar-se en les coses i en l'espai tàctilo-motor, però que en els nostres moviments més aviat no individuen en cap direcció, sinó que «hi són a la seva manera» (hi ha l'acte i prou).

En unes tals investigacions es fa notar que «sabem» d'una manera directa quant trigarem a abastar la porta, que «estem convençuts» que més enllà de l'habitació hi ha «la resta de coses», etc., quan una consideració breu fa veure que sols hi ha efectivament el camp visual i tàctilo-motor que trobem en determinar-los, és a dir, que palesen un domini d'afeccions significatives i de continuïtat³.

En unes tals investigacions ens adonem que les modificacions lògiques (visuals, tàctilo-motors) del nostre moviment respecte

³Observi's que el fet de trobar-se quelcom a prop o lluny no sembla sols una afecció: la inspecció espacial (i la seva diferència) engloba un camp visual i tàctilo-motor; el nostre domini de tot això no lleva la informació lògica dels camps visuals i tàctilo-motors (per exemple dels nostres ulls, on hi ha una clara informació motora).

de la resta de les coses conserva precisament el cos extern dins del camp visual proper i sempre al nostre abast tàctilo-motor, alhora que, ho hem assenyalat, individuem el «cos intern» i simplement «el nostre cos»; tot això, és clar, també es dona «a la seva manera» en la mateixa simplicitat de l'acte que desencadenem. Llavors quan diem que «ocupem un lloc entre les coses» expressem segurament quelcom que es troba en la línia d'aquest estat dels afers: el del propi acte que mou i que rep la investigació (i excurs) corresponent, sols que ja esdevé un fet obvi (ens hem mogut prou al llarg de la vida) que rep les afeccions significatives i, en conjunt, comportamentals corresponents.

Per acabar «els poders del cos» pot recollir en un domini d'afeccions tots aquests fets: però els actes mai no serien «coses del cos», sinó que el tindrien com a contingut⁴.

16. De la classificació dels actes.

Tornem-hi una vegada més: l'acte val d'una manera absoluta, independentment que estigui desencadenant un moviment o no, que tracti d'uns afers o d'uns altres; circumscriu a actes de no importa quin tipus, el propi tarannà de cadascun i llurs diferències podrien menar en principi als corresponents estudis que abarquessin fins i tot allò que es trobava «a la seva manera»

⁴L'ús de 'els poders del cos' palesant un domini d'afeccions, no caldrà, és obvi, que se circumscrigui a uns tals afers: la seva significació dependrà de la intenció amb la qual esmercem aquella frase.

en els primers actes -- i circumscrips als nous moments que estudiessin i consideressin el cos, aquests també valdrien d'una manera absoluta. I en acabant totes les digressions foren també absolutes.

És clar que, posats a estudiar els moviments del nostre cos, tant se val des del punt de mira del nostre cos extern que estudiem els del nostre cos com els del cos d'un altre home, alhora que normalment podem reblar l'estudi amb la corresponent comunicació: fet i fet ens comunicariem directament amb el cos d'un altre home, i el missatge lingüístic formaria part versemblantment d'una tal comunicació. L'estudi doncs assumiria aquesta simbiosi de difícil solució de continuïtat.

Seria per exemple en aquesta inespecífica simbiosi, que per ara no caldria estudiar més, que podríem orientar l'estudi dels actes d'un qualsevol tipus mentre els actes que els originen haurien de valer en principi d'una manera absoluta quan fossin els nostres actes (és obvi que tematitzem de manera prou diversa els moviments del cos d'un altre home i fins i tot la reacció conjunta del seu cos, és a dir, el seu comportament, amb un ús del mot ad hoc). D'aquí que la caracterització dels actes no sols tingui en compte el seu tarannà absolut (voluntarietat, consciència, etc.), sinó també els fets naturals externs que s'hi associen.

Sens dubte el fet de tancar nosaltres els ulls quan se'ns hi apropa alguna cosa d'una manera ràpida estava contingut en l'acte que ho experimenta, però seria sols l'estudi dels moviments oculars externs juntament amb el caràcter «involuntari», «automàtic»,

conscient en l'acte que l'experimenta, amb els processos neurofisiològics que poguéssim resseguir, resultant de l'herència, etc., el que aniria permetent una caracterització del «reflex»; ara bé el reflex seria la resultant d'un estudi, però el nostre acte que experimenta el tancament dels ulls val d'una manera absoluta i «com un tot»: no conté cap reflex en l'accepció que no conté sobredeterminacions. Cal doncs ser prou precisos: no hauríem de confondre el nostre estudi i l'acte que l'originaria si fóssim nosaltres que obréssim.

D'una manera paral·lela el timbre que indica l'acabament de la jornada, i que ens gratifica, s'integra en el contingut lògic d'una experiència que va essent absoluta. És pel seu tarannà (la «immediatesa del timbre gratificant», el «caràcter involuntari», etc.), allò pel qual anem circumscrivint l'estudi del «reflex condicionat», que es descabdella per les dades del timbre i de la gratificació, de l'estudi neurofisiològic (i l'herència), per l'«aprenentatge», etc. Però el reflex condicionat no està contingut com a sobredeterminació en l'experiència que l'originaria si fóssim nosaltres que obréssim.

La circumstància que la visió d'una poma estimuli el desig sembla ser de bell nou quelcom que val per se, i que és el propi contingut lògic (no hem pas «decidit de tenir desig») el que aconduïx a l'estudi corresponent, a base, per exemple, de la poma, el desig, el fet de tenir un cos natural que ha de menjar, l'aprenentatge, l'herència, etc.

La irritació que experimentem per la presència d'aquest home no té tampoc substitució: no tractant-se d'un enuig premeditat i planejat, hi estudiem també allò que ens és possible: aquí potser no podríem pas imaginar-nos que la irritació és deguda al manteniment del propi cos, ni seria un procés «automàtic» per a un qualsevol individu que se'ns posés davant: més aviat, sembla, remetem al propi cos com un tot extern-intern, a condicions endògenes -- si més no prou d'aquest material remetria així mateix a l'herència de l'espècie -- i a l'aprenentatge (les nostres pròpies racionalitzacions d'un enuig remetent de fet a d'altres experiències amb el seu propi contingut passional), etc.

L'experiència de l'enuig d'un altre home cap a nosaltres és també una manera de presentar-se el contingut lògic que tindria un estudi com el que acabem de fer, etc...

En tots els exemples es tractaria en el nostre cas d'un estudi a partir del tarannà de l'acte o de la possible experiència nostra que no l'estudiaria, que no tindria com a tema preferent el cos, o si més no tots els continguts corporals dels estudis que motiva, acte i experiència que serien absoluts, que no tindrien substitució, que serien la vida conscient en l'accepció que els moments que l'estudien serien també la vida conscient. Alhora entendrem també que les classificacions i les caracteritzacions dels comportaments dels homes a partir dels estudis del cos (i dels associats corresponents) en cap cas no donarien els actes que els originen, sinó que seria una aproximació que fem en nom de la ciència; d'altra banda unes tals classificacions serien precisament

un assaig d'ordenació, que segurament pot tenir punts de mira plurals (presència/absència d'afectes forts, tipus de motilitat, etc.) i que més aviat tractaria d'encasellar capacitats sovint imprecises en els trets que les caracteritzarien.

17. Excurs: Sobre la nostra especificitat.

L'acció valent d'una manera absoluta i no havent-hi diferència entre la determinació i allò que es determina, ens individuàriem sobretot com a homes pel cos que ens determinem, alhora que establiríem aquell caràcter absolut per als altres homes, i l'establiríem, sense qualificar-lo d'«humà», per als animals, quan fos el cas: car sembla que el nostre discurs sobre «les accions dels altres homes» té com a base el seu comportament extern i l'intercanvi comunicatiu a nivell lingüístic, mentre tot plegat «ho llegiríem d'acord amb les nostres accions»; i que, en el cas dels animals, ens circumscriquem atentament als seus comportaments externs, mentre de vegades n'assagem una aproximació en termes de consciència.

Si més no l'anatomia del cos humà i la d'alguns animals aguanta més d'una analogia, malgrat que la massa craneal sigui en proporció prou més gran en el primer, que la seva mandíbula sigui característica respecte de la resta dels primats, que ressaltem la nostra marxa bípede, etc.

Respecte dels comportaments els reflexos i els reflexos condicionats són prou comuns, etc., i admetriem sensatament que

tant l'home com els animals han hagut d'«aprendre» prou comportaments, com ho paselarien els experiments en els laboratoris animals, l'observació dels nostres infants i fins i tot potser la pròpia reflexió de la vida i de les diferències culturals de tota mena entre pobles, i àdhuc dins d'una mateixa col·lectivitat; pel cap baix -- en el cas de l'home -- caldria fer requesta d'una intervenció dels altres homes («de la vida social»), etc.

D'altra banda sembla difícil de no admetre que «anímem» prou dels anomenats «comportaments intel·ligents» dels animals amb les nostres intencions, alhora que seria potser prou difícil de distingir quin comportament comença a ser «intel·ligent» i quin no, quan això no sembla clar en les mateixes conductes humanes. Circumscriu tanmateix a la «intel·ligència pràctica» (aquella per la qual manipulariem objectes i es fabricarien estris), mentre sembla «normal» de remetre-la a l'herència de l'espècie i a l'aprenentatge (la mateixa Einsicht hi podria dur), sabem també que els nostres infants de quatre-cinc anys solucionen ja problemes més complicats que els que podria resoldre un ximpanzé, per la qual cosa conservem també una analogia entre les conductes dels infants i la d'un primat superior, i la corresponent diferència; alhora la circumstància que la «intel·ligència pràctica» de l'adult ja no requereix la presència efectiva i simultània dels objectes que hi entren en joc seria un grau més de diferència dins d'una analogia genèrica de conductes, etc.

Tenim doncs prou analogies anatòmiques amb alguns animals, al costat de trets específics; i com una qüestió de fet la riquesa

comportamental dels homes que observem contrasta vivament àdhuc amb la dels ximpanzens i la dels goril·les. Però és possible que la nostra singularització, això és, el fet de no tenir-nos per animals superiors, es basi d'una manera cabdal en una altra circumstància, que és el del propi tarannà de l'acció, i no pas en qualsevol estudi que fem precisament descabdellant-ne. El lector entendrà perfectament que és impossible de caracteritzar d'una manera adequada allò que fa que privilegiem així la nostra acció: no hi ha un tret lògic que l'individuï (tot tret lògic ja «ho contindria»), a banda que seria potser meravellós que poguéssim indicar-ho tot afirmant «i això és el que ens caracteritza»; més aviat sols podem donar nous noms a l'acció: el nom de 'consciència' en l'accepció que un gat sembla tenir consciència (li ho establim) i un roc no; 'objectiva', en la mesura que indiquem una cosa diversa per als animals pel fet que la seva conducta corporal (l'únic que tenim) no ens ho suggereix: hi pot haver un malentès, és obvi, però no disposem de més mitjans. Ara bé: no tenim més maneres de descriure una tal «consciència objectiva»; en el fons remetem tautològicament a la pròpia acció; el fet que acceptem una «consciència animal» no deixa de ser un establiment nostre a partir d'una simpatia bàsica; però «l'objectiva» (que faria de «diferència específica») encara resulta molt més complicat: d'alguna manera diem que la consciència animal «és com la nostra i no és com la nostra», afer veritablement incòmode.

Versemblantment avançarem un pèl més en la mesura que ho exemplifiquem amb algun cas: la diferència que establim entre un

comportament animal i un de nostre (per exemple quan estudiem la diferència entre els respectius comportaments), potser il·lustra aquella «objectivització» que ens apropiem, que fem contrastar amb allò que creiem que és la consciència d'un ximpanzé (per exemple).

Alhora ens creiem també ser els únics que diferenciem entre fatalitat i llibertat (l'animal la ignoraria, en seria «insconscient»), i tendim a estimar-nos que som els únics que obrem també d'una manera lliure, en tant que 'lliure' torna a ser un nou nom per a l'acció en alguna acceptió ad hoc del mot, que té un altre nom en el de 'consciència objectiva', i pressentim que la singularització respecte a la consciència animal s'adiu amb la singularització respecte de la fatalitat.

En d'altres paraules, i permetent-nos un usos lingüístics més generosos, l'originalitat de l'acció rauria en el fet que no sols és consciència real, sinó consciència de realitat, i per això podem problematitzar d'una manera conjunta les coses i els propis comportaments dels homes, alhora que podem considerar el nostre passat, preveure un futur i fer qüestions obertes de les coses, dels comportaments de nosaltres els homes i de llur història.

18. La individuació enclou sovint elements afectius i passionals.

És prou possible que no calgui que el propi acte que reconeix un 2 o un exemplar de pirita, o l'acte que diferencia entre A i B

o entre un tros de marbre i un altre de pissarra, o l'acte que analitza la part d'una línia o d'un cotxe, etc., siguin alhora els actes que reconeixen un plaer, per exemple, en el sentit que l'anàlisi descobreixi que aquells reconeixements ja el contenien (sempre hi pot ser, és clar, «a la seva manera»). Però val la pena de remarcar que les nostres individuacions poden recollir «material» lògic plural, intern i/o extern. Exposem-ho per uns punts:

1. És obvi que els elements lògics que poden estimar-se com a instrucció externa o a tall d'integrants de l'àmbit intern, no canvien tal qual, malgrat que sigui impossible d'admetre'ls com essent així o aixà independentment dels àmbits des d'on s'individuen; en una tal acceptió doncs una gran part dels propis reconeixements, de les diferències i de les anàlisis, de tot tipus de fets externs enclouen allò que pot ser estimat com a sensible intern (i a l'inrevés, afers que són interns poden passar a ser estimats com a informadors externs).

2. Passem a la resta dels materials lògics interns (pols, estat intern de benestar, de normalitat, petits dolors, etc.): si un acte posterior permet, per exemple, adonar-nos d'aquest aspecte de la nostra sensibilitat interna, caldria afegir així mateix que una qualsevol acció determina tot el que conté lògicament; malgrat que el discurs que farem no està pas en l'acció, que és simple, la circumstància d'estar ocupat en quelcom com la diferència entre A

i B conté «a la seva manera» aquella sensibilitat interna (hi ha una experiència): en la diferència entre A i B no hi ha pas una diferència amb un lleuger dolor d'estómac, per exemple, ni se'l reconeix, ni se l'analitza, ni l'expressem lingüísticament, però també seria fals que «no hi fos», tot i que sigui un acte ad hoc el que ho diu. Observi's que evitem expressions del tipus «les sensacions internes de benestar, etc.», estan incloses en el nostre horitzó», pel fet que l'ús del mot 'horitzó' suggereix un panorama que certament no existeix en la diferència entre A i B, per exemple, alhora que sempre caldria tenir present que la menció d'aquesta sensibilitat interna representa aquí un excurs lògic davant la possibilitat d'afirmar que una qualsevol determinació «oblida», per exemple, l'experiència sensible interna del moment.

Per aquests punts assumiríem doncs que estem ocupats en afers de qualsevol tipus i que podem després ocupar-nos d'altres coses de la sensibilitat interna.

3. Considerem ara d'altres casos, de primer, un que ja hem esmentat: l'esgarrinxada de l'esbarzer permet, és cert, l'estudi de l'esbarzer, del cos extern i del cos intern, però pel cap baix el reconeixement del nostre cos extern i intern no lleva, sembla, que l'esgarrinxada en tant que tal no sigui sols un afer del cos extern o de l'intern, sinó que sigui la d'un cos, simplement; la individuació no tindria pas programes: reconeixeríem una gota de sang o la pell esberlada o el dolor, o etc., o l'esgarrinxada com un tot, etc.

Prenguem un altre exemple prou quotidià: contemplant un cos humà atractiu, ¿què hi determinem? ¿direm que atenem aquell cos (l'individuem) i que després ens adonem, per la pròpia sensibilitat, que ens fascina i ens meravella, que «ens fa volar el cor»? El lector s'adonarà que ara per ara l'exemple se circumscriu a l'experiència «dolça» de contemplar un cos, i llavors és possible que tendeixi a admetre que aquell supòsit sembla més aviat artificial: un cos amable no sembla pas un cos que ens fa adonar de les nostres sensacions d'amabilitat, sinó que el cos amable seria tal qual és sense més referència, malgrat que poguéssim estudiar (o simplement atendre) la nostra vida sensible interna a partir del cos amable. Es tractaria, com ja s'insinua, que segurament no hi hauria aquí el reconeixement o la individuació d'un cos l'anàlisi del qual contindria sols dades sensibles visuals i tàctilo-motores (dels ulls), sinó que també abarcaria afecte: no sembla pas a priori que això sigui una insensatesa, quan en alguna acceptió podríem creure que tot és el nostre cos, i quan per tant podríem individuar quelcom amb el contingut lògic ad hoc. En efecte de vegades som potser massa propensos als dualismes i a oposar precipitadament la sensibilitat interna a les coses naturals «externes» (afer que tindria alguns motius en el propi tarannà d'algunes passions i emocions).

Paral·lelament podríem preguntar-nos si en els moments deliciosos que hi ha quan mengem una fruita atenem sols la informació tàctilo-motora i visual (de la boca, etc., i del joc que manté el fruit en les nostres mans), i la consegüent informació

gustativa, de tal manera que individuem això part a part o com un tot, i llavors reconeixem els elements passionals-deliciosos, o si més aviat no hi ha una dispersió lògica que va reconeixent la delícia en el fruit, en la pròpia operació de menjar, etc.

Un nou exemple: l'alegria de veure un amic, ¿no es troba en el propi reconeixement de l'amic? ¿no hi és continguda al marge fins i tot de poder analitzar-la a fi d'apercebre l'element emotiu tal qual? ¿no s'esdevé tres quarts del mateix en el fastigueig de trobar un conegut en el carrer?

Sembla així que els nostres reconeixements, les nostres individuacions, no atenen sovint un programa estricte: segurament és molt més encertat de creure que quotidianament la nostra reflexió va en prou casos sense afanys analítics, sense pretendre de relacionar d'una manera detallada les coses, sense voler anar a poc a poc en la individuació, etc.: «la simple reflexió» està ocupada «en afers», i l'estudi (i digressió) dels quals fa veure que la simple reflexió ni s'espacialitza en afanys teòrics, ni en temes no corporals, ni en temes corporals. Podria pensar-se així que la simple reflexió reconeix «tal i com ho fa» en una dispersió lògica que no segueix les nostres categories teòriques més o menys pures, i que li importa molt poc reconèixer sols una cara, reconèixer una cara bonica, una cara simpàtica o antipàtica, etc., i fins i tot (i pel propi tarannà d'aquella dispersió lògica) reconèixer sobretot el sentiment (sorprenent, sobtant, d'aversion profunda, etc.) que inspira una cara (i tot això al marge de poder després atendre en especial la part afectiva corresponent).

4. ¿Direm doncs, a semblança d'un roc dur, que una cara amable (per exemple) ofereix una informació «externa»? La resposta sembla ser: ni lliura una informació «externa», ni una d'«interna», sinó una informació real en l'accepció que forgem quelcom extern o intern precisament per les individuacions de què som capaços (d'un roc, de la cama pròpia o d'un altre home, de les passions que reconec tal qual, etc.), i no per un fet qualsevol previ fora de l'experiència. És clar que podem analitzar la cara amable i individuar coses externes i internes, però tot això són uns altres actes: una cara amable en tant que tal és la seva realitat, i s'escapoleix de la classificació intern/extern, i no ho fem «com un recurs», sinó perquè és de fet així, i perquè seriem ben babaus de substituir els fets reals per aproximacions, malgrat que no hi renunciem, a classificar. Per dir-ho d'aquesta manera: no hi ha cap altra instància que ens pugui lliurar allò que ofereix una cara amable com a tal.

Sembla doncs que el contingut lògic de les accions pugui contenir en el reconeixement quotidià i qua reconeixement una gradació de tota mena d'elements afectius, passionals, etc., i d'informacions «externes»: que veiem amb plaer un cos, que fruïm en menjar aquest fruit, que ens alegrem de veure un amic, que la presència d'aquest home ens enutgi, etc., revelarien fets d'aquesta mena, al costat, per exemple, de la duresa d'un roc o del gust del sucre, malgrat que la sensibilitat interna pugui ser atesa per se i pels motius que siguin (l'estranyesa d'una passió,

l'especificitat de la gana, del dolor, etc., els afanys teòrics, etc.).

19. ¿És important de diferenciar sempre els actes amb elements passionals? En quina accepció la consciència està encarnada.

El «material» d'allò que podríem estimar com «el cos intern» és doncs prou plural: l'integren les sensacions d'allò que s'inclou en el reconeixement «extern» de quelcom, afers tan plurals com els batecs del cor, els ritmes respiratoris, els dolors, etc., «materials» que en prou casos esdevenen perfectament informació «externa» (el tacte, el gust, l'olfacte), d'altres que quasi sempre (o sempre) romanen afers interns (el pols, alguns dolors, etc.).

Hi ha tanmateix prou elements que l'anàlisi adjectiva de passionals que, degut a la circumstància que el reconeixement no tingui un programa estricte, fan que no es trobi fixat per endavant quina importància els atorguem en el tot que es reconeix; estudiem-ho en alguns punts:

1. Un cos podria ser amable i desitjable, una poma seria bona, un home fóra enutjós, etc., on en qualsevol cas hi hauria el reconeixement d'un tot, etc., però sembla important de remarcar que precisament el fet que els nostres reconeixements no seguissin els nostres esquemes teòrics faria que sovint fos prou difícil de delimitar quan es tracta d'un reconeixement i quan, simplement, ja ens trobem en un afer cabdalment d'atenció a la vida sensible

interna: ¿quan un cos amable, per exemple, passa a ser mer desig nostre? Oh, podriem, és clar -- i sobretot quan teoritzem --, accentuar el desig qua desig, però això no sembla clar en la vida quotidiana: car els graus de plaer o de desig que podria contenir el propi reconeixement d'un cos aliè semblen poder ser prou variis, alhora que la simple reflexió no sembla maniquea, malgrat que també podria atendre el desig qua desig.

Llavors no hi hauria solució de continuïtat entre el reconeixement de quelcom amb unes tals passions i sense unes tals passions, i el reconeixement d'una tal passió nostra, i és possible que la novetat, la intensitat o l'estranyesa motivin pel cap baix el seu estudi juntament amb la cura normal al nostre cos. Així el plaer de veure un cos o el desig per un cos tant poden ser reconeixements ad hoc d'afers l'anàlisi dels quals lliura elements no passionals i passionals, com respondre més aviat a afers simplement passionals. Caldria potser afegir que segurament és impossible fins i tot per a nosaltres mateixos decidir en algun cas què va ser o què és, però caldria afegir així mateix que tampoc no ens és necessari, i potser per això els recursos lingüístics tiren pel dret. No es tracta tanmateix que no ho puguem decidir en prou casos, sinó que les nostres actuacions no tenen programa i que atenen els afers, per exemple, d'acord també amb el propi tarannà del contingut lògic: un dolor sobtat a la cama no es deixaria pas confondre, però entre el desig amable d'un cos i una pulsio el lliurement lògic seria prou plural i plurals les nostres cures.

2. El discerniment diàfan entre els actes on es reconeixen elements passionals d'aquesta mena conjuntament amb d'altre material lògic (el lector ja s'haurà adonat que els esmentem des de llur anàlisi) i els actes on sols es reconeix els primers no tindria doncs una importància cabdal. Fet i fet en els actes que individuen sols les passions d'aquesta mena que provinguessin d'actes on els reconeixem conjuntament amb d'altres elements lògics hi hauria sovint «a la seva manera» els elements bandejats (hi ha sempre experiència), alhora que el contingut lògic d'uns tals actes es diferencia dels actes que individuen afers passionals que no provenen d'aquell moment conjunt: car sembla que distingim el desig que desvetlla un fruit saborós i que individuem tal qual, d'un desig de menjar al marge de qualsevol fruit real.

* * * *

és cert doncs que individuem pathos o que sabem directament que hi ha pathos en el nostre reconeixement o fins i tot que hi és «a la seva manera», i que per la seva pròpia donació lògica considerem la vida passional a tall d'un tot del nostre cos intern, alhora que també tenim tot el nostre cos intern i extern com un individu: però aquesta marxa racional es complementa amb d'altres consideracions sobre allò que podem estimar corporal i un dèbit corporal, i amb la certesa que també tot pot ser considerat el nostre cos-individu, que per tant anem destriant i individuant també d'acord amb la pròpia donació lògica (o ho intentem).

Precisament la presència lògica de la sensibilitat interna, el fet que ens acompanya «a la seva manera», o com a part del tema o com a tema escollit, la mateixa mena d'«estofa» lògica que hi introdueix, ens fa palesar d'una consciència encarnada en la mesura que atenem un tal cos intern o que l'acte s'amara d'una especificitat lògica inconfusible.

L'expressió «consciència encarnada» no és doncs una sobredeterminació, sinó que es diu a partir de la consideració de la nostra sensibilitat interna, alhora que s'origina també del fet de trobar-se aquesta sensibilitat «a la seva manera» en l'acte que no l'estudia o en allò on se'n reconeix. Remarquem que les dades del cos extern per les quals l'estudi conduïa a defensar que «ocupem un lloc entre les coses» es trobaven «a la seva manera» en els actes que no estudien el cos: fet i fet l'explicitació d'allò pel qual som menats a dir que «ocupem un lloc entre les coses» i que «som unes consciències encarnades» són a tocar en tant que atenem preferentment el nostre cos extern i intern, respectivament, mentre que és obvi que sigui sols l'estudi el que ens trobi encarnats i ocupant un lloc (mentre sumem no ens interessa tot això).

20. Per a una aproximació als nostres
actes d'acord amb els seus elements passionals.

Tenint actes que estudien coses externes, d'altres que reconeixen afers externs i interns, i d'altres, afers interns,

sense que hi hagi sempre solució de continuïtat, la primera observació indicaria que, llevat d'algunes passions específiques (un dolor físic, un desig sobtat, els batecs del cor, la gana, potser una pulsio neuròtica, etc.), un estudi de les emocions i de prou passions al marge del contingut lògic on es donen és quelcom que raneja en l'artificiositat.

Tot i això val la pena que assagem unes aproximacions als actes en tant que atenem coses del nostre cos intern o en tant que ho individuem conjuntament amb afers externs.

1. Començarem de la manera més simple, tenint en compte sols l'estudi analític del nostre cos intern, un afer a tocar de ser artificios, malgrat que no sigui estrany a la consciència quotidiana. De fet un tal exercici és necessari en la mesura que un qualsevol acte conté si més no «a la seva manera» el conjunt de la nostra sensibilitat interna i perquè hi ha elements sensibles interns que difícilment s'accentuen conjuntament amb afers que no són passionals (per exemple les sensacions del nostre aparell digestiu quan no té gana). Noti's doncs que es tracta aquí d'indicar la possibilitat d'una classificació dels nostres actes d'acord amb els elements passionals precisament en l'accepció que estudiem els nostres elements passionals, és a dir, que analitzem la vida sensible interna, i només això, cosa que no implica, és clar, que una tal informació lògica dels afers passionals no pugui entrar, quan sigui el cas, en allò que tenim pel reconeixement d'un afer que no és el nostre cos intern.

En efecte ja hem afirmat que prou informació passional no té un programa estricte d'individuació: mentre hi ha elements passionals que, una vegada individuats, sols notifiquen quelcom del nostre cos intern sense que difícilment puguin entrar en una individuació que no sigui la del nostre cos, d'altres poden entrar d'una manera regular en allò que tenim per tal o tal altre (una pedra, aigua, etc.) i precisament perquè hi entren, d'altres finalment poden formar part d'una manera més versàtil i inconstant en una individuació externa (una cara agradable, etc.). És clar que tot plegat entra en allò que anomenem «cos intern», però hem d'admetre que hi ha una complicació general d'un tal pathos d'acord amb el seu tarannà i amb el capteniment que té, i que la nostra individuació de cada element passional l'estrafa en la proporció que accentua aquesta seva faceta passional (àdhuc té «tot això» -- en la mesura que és possible -- com «el cos intern») i no rebla l'entrellaçament conjunt (i la complicació) de prou sensibilitat interna amb afers que no ho són.

¿Com podem indicar doncs una classificació de la vida passional en una investigació analítica que l'estudia d'una manera exclusiva? Versemblantment bastaria atendre-la per la localització corporal corresponent (fins i tot si admetem que prou emocions no tenen un lloc específic: gaudirrien així d'una tal característica), que de facto comporta també una diferència tan espacial com de l'espècie sensible.

(1) La circumstància que hi hagi elements que ens informen cabdalment del nostre cos intern, d'altres que entren -- quan ho considerem prou -- en allò que estimem per se com a coses externes, d'altres que sols d'una manera més voluble individuem amb afers externs, fa que el fet de recollir-los amb l'expressió «el cos intern» tingui quelcom d'artificiós (malgrat que versemblantment podem individuar conjuntament quelcom així). Sens dubte podem reconèixer un a un els plurals elements d'una tal existència passional: tot i això advertim que més aviat es posen comunament com a experiència i que anem reconeixent i diferenciant quotidianament en el conjunt de l'experiència.

Per això, per exemple, mentre que tota la informació tàctil del nostre cos o la que rebem per les sensacions musculars i articulars estàtiques i cinemàtiques s'integren en l'experiència, per la qual, per exemple, som capaços d'indivduar un espai extern, aquest cos (nostre) extern espacial pot integrar-se amb les sensacions internes cinètiques i estàtiques pròpies de cada part del cos (nosaltres sabem d'un espai extern, entre d'altres motius, per aquesta dimensió cinètica i estàtica, però respecte al reconeixement del nostre cos extern una gran part d'aquelles dades són meres sensacions), amb la capacitat tàctil pròpia de cada part del cos (nosaltres sabem que la cama té un espai extern perquè la veiem i la toquem: però «l'espai intern» de la cama «l'omplen» també les sensacions tàctils de la cama, que no entren pas en la individuació externa de la cama), en un espai corporal, que conté doncs un «espai intern», que segurament sols podem apuntar des del

cos com un tot extern-intern (per exemple des de l'espai de la cama com un tot), en el qual espai intern els seus elements tàctils i sensorials són passions⁸ -- parlant en conjunt: les qualitats tàctils de les coses externes, i degut al seu propi contingut lògic, o ens informen, individuades conjuntament amb afers visuals, per exemple, d'afers externs, o els tenim com a mers fets, o les incloem en la individuació del nostre cos intern, i quelcom paral·lel caldria dir de les sensacions cinestèsiques i estàtiques dels nostres membres.

No ens ha d'estranyar doncs que localitzem unes tals passions quan estem disposats a fer-ho en tant que esdeveniments del nostre cos intern, per tant amb un espai intern (i malgrat que hàgim apres aquest a partir del conjunt de l'espai del nostre cos).

(2) Val la pena d'observar que el cas de les informacions tàctils, musculars, etc., no és el de les informacions visuals: aquelles informacions serveixen per a la instrucció d'afers externs i interns, mentre això no es dona en el cas de la visió; allò que aquesta notifica mai no és tal qual un afer corporal: podrem estimar-ho com un fet corporal en l'accepció que individuem el conjunt d'una experiència, i anomenem això 'cos', però un tal tot es pot anomenar també 'realitat'; els fets són que no patim el camp visual, no s'inclou en allò que anomenem 'el cos intern', i allò

⁸ Repetim (cf. paràgraf 12) que en aquests casos sols considerem allò tàctil, cinètic, etc., com a passió pel fet d'individuïr-ho en un àmbit intern d'experiència.

visual entra sens dubte d'una manera privilegiada en les individuacions de les coses externes (i del cos extern).

Noti's així mateix que versemblantment les coses que escoltem i oïm no semblen pas tampoc patides -- però en un altre extrem les sensacions gustatives i les olfactives són passions que ens informarien si més no del nostre cos intern, les localitzem prou bé, les diferenciem de les altres sensacions, mentre que sens dubte el gust de quelcom o l'olor que té serveixen per al reconeixement de les coses externes.

(3) Localitzem doncs les nostres sensacions tàctils, musculars, gustatives, etc., podem gaudir, si volem, d'un «espai intern», i diferenciem les unes de les altres.

Al costat seu hi ha tot un material lògic intern, prou elements del qual es troben sovint «a la seva manera» en l'experiència de cada dia, però que «ens informen» d'una manera constant de «l'interior» del cos. Malgrat que sols l'estudi ho permet anotar hi ha tota una gamma sensible passional que som capaços de situar amb una certa precisió en el conjunt del nostre cos, i de classificar d'acord amb les diferències sensibles: al costat de les sensacions dels nostres membres, tenim el reconeixement i el seguiment possibles del procés digestiu a tot el llarg del seu trajecte, els vaivens de l'expiració i de la inspiració i de llurs avatars, amb una informació conjunta prou específica, els batecs del cor, llurs alteracions de ritme, ens adonem dels nostres òrgans sexuals, som capaços d'apercebre el pols en les nostres venes, etc.

Precisament perquè «sempre estem en un tal cos intern» (i «extern») «sabem» que ens fa mal aquí o allí, tenim picors, inflors, opressions, etc., en conjunt localitzables, no ignorem quines parts del nostre cos han intervingut en prou plaers, desigs, angoixes, etc., de tal manera que podríem afegir que una part important dels estats passionals d'aquesta mena són alteracions d'aquesta informació interna, per tant que poden tenir una certa localització, malgrat que d'altres passions d'aquesta mena siguin difuses en l'accepció que «es troben per tot el cos», etc.

2. L'escorcollament analític del pathos sembla necessari si més no per tal de no oblidar que patim de moltes maneres allò que podríem reconèixer com a «cos intern». Hom podria classificar consegüentment el material sensible intern d'acord amb alguna localització, vaga o més o menys precisa, en un «espai intern sensible».

Llavors podríem agafar una nova classificació dels actes ocupats sols ens afers passionals, o conjuntament amb material extern, o que es donen «a la seva manera» en l'acció, atenent, no pas la seva localització espacial (que, és cert, es fa sovint per la relació), ni solament per afers deguts a la seva diferència lògica (una sensació tàctil també és diferent del batec del cor), sinó perquè, pel cap baix com una qüestió de facto, trobem prou rellevants els afers, per exemple, del tipus que contenen plaer, desig, etc., de tal manera que hi ha l'assaig de classificació d'un tal pathos per la seva singularitat i pel pes que els atribuïm tant

en el moment que els tenim com en la motivació dels nostres projectes. Certament hi ha en una tal classificació un punt d'arbitrarietat en l'accepció que la pròpia sensibilitat tàctil o la dels batecs de cor, per exemple, són extremadament importants, però no ho és en el sentit que, establerta com a «normal» aquesta sensibilitat (un hom se'n recorda, de santa Bàrbara, quan plou), tenint-la d'una manera rutinària, comprovant que sempre que premem quelcom hi ha compressió, que els batecs «ens acompanyen constantment», etc., estimem com a rellevant d'estudi allò que no ens acompanya constantment però que esdevé -- els altres aspectes sensibles trobant-se en aquella quotidianitat passional -- un afer del qual tenim prou cura per se o amb d'altres assumptes no passionals, en el moment present o en els nostres projectes. Sens dubte qualsevol classificació de la sensibilitat interna conté sempre algun extrem artificiós, però cal admetre que hi ha una colla de passions que brollen localitzades en aquell «espai interior sensible», i precisament com a alteracions rellevants d'un «lloc sensible» (un dolor d'estómac, el relaxament d'un espasme, etc.), o d'altres que alteren àmbits més o menys amplis del conjunt d'aquesta sensibilitat interna (un desig de menjar, el plaer de tocar aigua, etc.), o d'altres que encara representen una alteració conjunta més difusa (una melangia, etc.), i sense que hi hagi amb això cap subclassificació precisa d'aquestes passions singulars (un plaer pot trobar-se molt localitzat en el cos o ser-hi prou difuminat), sinó un entrellaçament de circumstàncies de vegades impossibles de destriar. Més aviat totes aquestes alteracions

passionals tenen un «aire de família», dèiem, el fet de, en la normalitat de tocar, de sentir el cor, etc., fer-se rellevants per la cura que en tenim o per la significació (en el sentit que són material lògic) que inclouen en els moments.

Ara bé: en la mesura que una cara encisadora, per exemple, sols s'ordena amb cares encisadores, mentre l'anàlisi ens permetria classificar-la en un requitzell de cares o en un requitzell de situacions encisadores, sense que això obstés a la simplicitat de l'acte d'origen, salta als ulls que qualsevol afany ordenador d'actes des d'aquest punt de vista és una digressió, una història lògica de cap a cap ignorada per l'acte d'origen, malgrat que permet reproduir-lo tal qual al marge de la classificació i de l'excurs que la justifica. Tot i així, interessant-nos el pathos d'uns tals actes en tant que el reconeixem sols o amb continguts no passionals (o que s'hi troba «a la seva manera», encara que sols el podem esmentar en tant que el reconeixem), és comprensible que cerquem en la línia del pathos els elements analítics que ens apleguin i ordenin els plurals actes: però fins i tot així apareixen noves dificultats.

En efecte els actes que reconeixen sols el cos intern, o afers externs-interns conjuntament no són pas fàcils de classificar ni atenent aquest nou punt de vista del pathos: els noms que hi usem, prou còmodes, són útils més per als casos diferenciats (hom no confon un mal de queixal amb la tendresa cap a un home), que per a circumscriure exactament allò que podríem esmentar com «l'extensió en l'ús d'un mot»; alhora els simples mots necessiten

sovint d'algun adjectiu o d'altres característiques (un plaer dolç, un plaer profund, etc.). Pel cap baix la gradació emotiva-passional d'uns tals actes per se o conjuntament amb els materials externs de vegades és prou capriciosa i sense solució de continuïtat, etc.

3. Llavors podria semblar grosso modo que un acte és gratificant o no, satisfà o no, és agradable o no, plau o no, hi estem bé o no; admetriem certament sense massa dificultats que la pròpia gratificació de les accions durien segurament a reconèixer que el seu nom podria explicar-se — a banda dels altres usos — per la diferenciació mateixa entre passions, que, essent prou diverses, rebrien també uns altres noms segons la seva especificitat, i que d'acord amb això ordenariem els actes. Tanmateix fins i tot un tal supòsit és massa superficial, car no hi ha cap garantia prèvia que un estat plaent sigui merament plaent o gratificant, malgrat que assenyalem coses que sovint són simplement plaents, quan en d'altres l'emotivitat, que és una, no l'adjectivariem simplement de plaent (d'agradable, de gratificant, etc.); per tant es tracta més d'un esquematisme lingüístic que d'una exposició efectiva de casos, per exemple quan parlem de

- el plaer de relaxar el cos, de l'acotxament
- els plaers plurals de viandes i begudes
- la satisfacció de fumar cigarretes;
- el confort de cadires, butaques, etc., i dels vestits, etc.;
- el fet de deixar-se endur per la mandra, per la deixadesa, pel cansament, etc.

- els plaers derivats de mirar coses, de tocar coses, de llepar coses, d'olorar coses, etc.

- la bondat de les aigües de mar, del vent, de la pluja, etc.

- el gaudi del passeig, de l'esport, dels mil moviments dels nostres membres;

- el plaer d'un ambient fresc, humit, ombrejat, assoleiat, càlid, etc.;

- els plaers inclosos de les funcions vegetatives del cos i del mateix amor sexual;

- les carícies, les magarrufes, els jocs amb el propi cos, etc.;

- les bones estones de diàlegs i de converses;

- les bones estones de l'estudi, de la creació i de les realitzacions artístiques, de la recerca, etc.;

- el passar-ho bé en distraccions i espectacles

- les afeccions que es troben en la burla innocent, en el joc, en l'acudit, etc.;

- l'anar content, l'entusiasme, etc.;

- el to amable de la pau interior, de la tranquil·litat, del silenci, etc.

- la satisfacció de la confiança en un mateix, del domini, de la possessió;

- l'autosatisfacció, la satisfacció interior, etc.;

- el respecte dels altres homes, la glòria, la fama, el reconeixement, etc.;

Dèiem doncs que un tal esquematisme lingüístic no expressa necessàriament una igualtat de casos en l'accepció que el plaer de relaxar el cos, per exemple, no pugui contenir ombreigs plurals o fins i tot que no es faci, valgui el cas, enmig d'una consciència preocupada per un problema, i que per tant el to plaent emotiu tingui penosos els seus voravius d'estat. És clar que un hom pot trobar-se en un estat que sembla en principi prou plaent en conjunt (o si més no que sols destaquí aquell o aquell altre afer plaent sense competència emotiva), però podria semblar que una part important dels nostres actes són emotivament més aviat així o aixà, o francament així o aixà, però no merament així o aixà, tot i que el simplisme lingüístic tendeixi a fer tabula rasa de les diferències i que forci una complexitat lingüística que cal no confondre amb una complexitat emotiva (sols hi ha un estat emocional i val sempre d'una manera absoluta: els vessants resulten més aviat de les comparacions i de l'esquematisme lingüístic).

El nostre llistat no pressuposa doncs que l'afecte sigui sols gratificant; en d'altres casos això sembla sovint inevitable, per exemple en

- la satisfacció d'ajudar un altre home;
- el plaer de comprendre, de ser pacient;
- les afeccions de l'humil;
- el penediment;
- el favor dels altres;
- les afeccions de la lluita per la dignitat, etc.;
- el plaer de superar qualsevol altra passió, sigui un dolor

físic, la gana, la innanició, la irritació, qualsevol desig, les pors, etc. (i.e. moltes de les afeccions contingudes en allò que es considera virtuós, noble, heroic, etc.), etc.;

que contenen aspectes gratificants i penosos, però on la valoració dels dos vessants és prou desigual, i on sovint hi ha un seguit emotiu que va accentuant els uns aspectes o els altres.

Versemblantment d'altres emocions ens fan veure que fins i tot per la comparació amb d'altres no hi sabríem usar els mots 'plaent' o 'penós' d'una manera escaient, com si no hi hagués solució de continuïtat entre allò que complau i allò que és desagradable: perquè hi ha tristeses i enyorances dolces, volgudes, narcisístiques (si voleu), i d'altres que no les vivim així, sense que segurament sigui prou fàcil circumscriure-les en tots els casos. Canviant l'exemple tenim malenconies (melangies) l'objecte extern de les quals és inespecificat (caldría apuntar-ne potser alguns casos a propòsit del sentit de l'existència) que no sabríem titllar simplement d'agradesos o d'amargues: potser agredolces, de vegades més volgudes que temudes, d'altres més doloroses que plaents.

D'altra banda observem que segurament és cert que podem ombrejar (i potser convertir) tots els moments titllats de satisfactoris i que ens complauen amb (en) afeccions inquietants, sotsobroses o doloroses: no perquè els moments que diem plaents no hagin valgut tal qual sinó perquè podem alterar bastant el nostre estat emocional, hi podem fer desvetllar l'angoixa i els nostres

propis fantasmes, o d'altres estats emocionals més o menys penosos, malgrat que podem admetre, en conjunt, que és una activitat que no ens afanyem sempre a exercir (de vegades més aviat ho suportem quan se'ns imposa).

4. Pel cap baix els desigs apareixen sovint per la presència efectiva o imaginada de quelcom (la poma que tinc davant, el premi que guanyarem, etc.), afers que remetrem -- a banda del seu valor absolut -- a les respectives explicacions; però el desig pot néixer així mateix com a mer pathos que reorientem per la previsió, i de vegades ignorem ben bé de què tenim desig. D'altra banda el lector entendrà fàcilment que sols sabem que un desig s'acabarà amb la possessió o consumpció per l'experiència (i ho preveiem).

Els fets són que distingim un desig i, per exemple, el gaudi present de prendre el sol, cosa que no vol dir pas (i seguint l'exemple) que no desitgem gaudir del sol a banda d'estar-ne gaudint, o que calgui distingir en una experiència el gaudi d'estar prenent el sol i el desig de continuar prenent-lo, etc.; alhora els desigs són plurals tot entrant en el contingut lògic de l'acció corresponent com a tema, com a part del tema, o «a la seva manera», i semblen donar-se en graus i modes prou diversos (una inclinació o apetència, un desig amable, un anhel, una passió en sentit fort, etc.).

L'experiència havent-nos ensenyat que els desigs han precedit satisfaccions i possessions de tota mena («els objectes dels desigs» poden ser unes qualssevol coses), a banda dels anhels i

desigs (de tot grau) indeterminats, que podríem pensar en alguns casos que tenen com a «objecte» la pròpia acció lògica (i res en concret, i.e. això o allò), o si més no que s'hi troben «difuminats», sembla que usem de fet el propi mot 'desig' com a expressió afectiva per a expressar «el plaer de la vida» (quan és agradable) o «l'afermament a la vida» (si hi ha hagut tones foscos en el nostre univers emotiu), fet que, si és una recreació artística de l'home (sovint l'usem per la pròpia polisèmia del mot), també il·lustra problemes encaminats a la resposta per algunes preguntes sobre el sentit de l'existència, que l'home sempre ha cregut prou interessants.

Tots els múltiples i diversificats desigs poden ser doncs més o menys agradosos, o més o menys penosos, o una mica de cada, i no cal aventurar que hi hagi solució de continuïtat entre un estat passional i l'emergència d'un desig que forneix de nous tons la nostra atmosfera emotiva. Però sembla que entre allò que no tenim com a desig i allò que sí que ho és hi ha així mateix una terra de ningú: car és possible que els afectes inclosos en el magnànim, en el generós, en la benvolença per a un home, en els afectes filials, paternals, en la tendresa, en la pietat (commiseració, compassió, misericòrdia), etc., no se circumscriguin a ser, tal qual presos, emocions sense desig ni amb desig. Tampoc la mateixa il·lusió per quelcom o per algú -- plural com plurals són les coses i els homes --, l'admiració i potser d'altres, no semblen tal qual desigs, malgrat que tampoc són emocions que puguem considerar tal qual sense cap mena de desig: fan l'efecte més aviat que, com prou

afeccions, es trobin en un entremig irreductible als seus caps. La mateixa cosa valdria per a prou sentiments religiosos.

Tot això estant a mig camí entre el desig i el no desig, d'una manera paral·lela l'enveja (no com a admiració) i l'odi semblen d'una banda irritants, d'altra desigs més o menys inespecificats en els termes d'arribada (no de l'individu sobre el qual recauen). Segurament es troben entre un desig i l'absència de desig. D'altres passions com la rancúnia versemblantment esvaeixen encara més l'aspecte de desig; però la set de venjança és sens dubte un desig⁶.

5. D'altres experiències són per se més aviat doloroses, desagradables, desplaents, tot i que podriem comentar així mateix que no cal que excloquin voravies d'un altre color; podriem esmentar-ne, per exemple,

- qualsevol dolor, malestar, etc., físics;
- la sensació intensa de gana, de set, de desig, de neguit «d'origen sexual»;
- haver de fer coses sense esma, en inanició, desànim, mandra, son, cansament;

⁶El fet que jutgéssim els afectes paternals, la pietat, etc., d'una manera positiva, i l'enveja, la gelosia, etc., d'una manera negativa, no semblaria poder-se derivar sols de la gratificació o del caràcter penós de l'experiència, respectivament, car una pietat, per exemple, pot experimentar-se amb prou pena.

- els temors, les pors, les aversions⁷, els horrors (en un grau molt inferior vesemblantment la lletgesa), etc.;
- l'avorriment;
- la ira, la ràbia, la indignació, l'empipament, etc.;
- el menyspreu (el desdeny);
- l'orgull ferit;
- les afeccions derivades de l'escomesa contra la pròpia dignitat, fama, reputació, etc.;
- la desconfiança, el recel;
- la vergonya;
- les penes autèntiques; etc.

Un capítol apart dels dolors és el de les angoixes, frissances, neguits, remordiments, etc., que abasten tota mena de circumstàncies i que s'individuen sens dubte (i es diferencien) d'acord amb les esmentades circumstàncies: certament no resta massa clar que no siguem de vegades nosaltres el que convertim un estat més o menys tranquil o agradable en estats d'ansietat, tal i com diguérem més amunt. Afegim ara que tots els mals que hem enregistrat poden tenir també tons angoixosos sobretot quan són

⁷L'aversió no contindria com a tal un desig, sinó que mouria a l'allunyament d'allò que el motiva, i d'aquí tindriem el desig d'allunyar-nos-en. Paral·lelament la por no enclouria tal qual un desig, etc.

Noti's així mateix que caldria distingir entre les pors i els temors propis (hi ha un perill físic), i les pors i els temors d'allò que preocupa o és inquietant (no hi ha en perill la vida) i que caldria reagrupar amb allò que és neguitós, etc., de què parlem una mica més avall. D'altra banda no sembla pas que qualsevol desig hagi de contenir l'esperança d'aconseguir el seu objecte i el temor de no reeixir-hi (cf., per exemple, l'opinió contrària de Descartes a Les passions de l'ànima, art.166).

intensos, i tampoc és del tot evident que no hi intervinguem gens aquí a procurar-nos noves ansietats i sotsobres. Tanmateix les ànsies i els neguits sovint neixen de les expectatives sobretot quan no depenen de nosaltres (els perills d'un viatge, sigui nostre o dels altres, les decisions que prendran, els motius de la seva absència, allò que suposen les seves paraules, etc.); de manera emparentada, els desigs que no depenen de la nostra voluntat també esdevenen amb tons d'ansietat (el retard d'un tren, la inseguretat que ens acceptin, etc.); d'altres vegades ens angoixem d'una forma anormal, però amb circumstàncies recognoscibles, d'altres patim tons angoixos difusos i d'objecte inespecífic, sense tenir-nos simplement per neuròtics, d'altres se'ns compel·leix en les diferents direccions de les crisis neuròtiques.

Sovint, és veritat, les explicacions de l'angoixa, etc., ens deixen insatisfets: ens agradaria, per exemple, tenir-la com un «desig frustrat», però en conjunt això sembla sols vàlid per a certes angoixes (les que contenen un desig), a banda que un desig frustrat ja no és simplement un desig; i considerada la cosa des de l'expectativa que no conté desig es tracta d'una racionalització basada en l'experiència (el final de l'expectativa suposa sovint l'acabament de l'angoixa); tampoc no sembla possible de parlar en termes de projecció de consciència sense exposar-nos a fer una mica d'il·lusió sobre nosaltres mateixos; ¿direm doncs que és un exponent privilegiat de la nostra consciència lliure? Pel cap alt ens expliquem la llibertat per la diferència, i no sabriem ben bé per què hauríem de sobrevalorar unes experiències més que unes

altres (el plaer de la vida en conjunt no sembla menys una experiència privilegiada de la consciència lliure, etc.). Sembla que hauríem de tenir més aviat l'angoixa tal qual és: una passió més del cos, la individuem amb coses externes o no, un «indicador» tal qual ho és un dolor de queixal, i que els dolors -- siguin físics o morals -- també acompleixen el seu paper lògic, malgrat que hi hagi casos límits tant per a uns dolors com per als altres.

Assenyalem així mateix, a propòsit del fet que els dolors també semblen poder esdevenir més o menys amb algun to plaent, que el benestar que podem donar-nos enmig d'un mal espantós és obvi que no el compensa, però en d'altres casos sembla possible un tal ombreig o conversió: el consol que trobem per nosaltres mateixos i el conhort que rebem dels altres va en aquesta direcció, malgrat que n'hi hagi de diversos (l'afecte d'un amic, el plaer de la venjança, els sentiments religiosos, la possible complaença mateixa que tenim per un dolor, etc.); també sembla anar-hi l'apaivagament de les passions enceses, el fer el cor fort, la confecció de nous propòsits, etc., on en tots els casos hi ha uns lleugers o forts canvis de to des del dolor al benestar.

6. Així com les coses que anomenem 'plaents' no cal que reflecteixin un estat de cap a cap plaent, o les coses que anomenem 'penoses' no cal que es trobin en un afer de cap a cap desagradable -- alhora que hi ha estats passionals que no sabríem ben bé com adjectivar-los --, i així com les gammes de desig són prou plurals i fins i tot no sabem de vegades si cal considerar així mateix

quelcom com a desig, sigui penós o satisfactori, cal tenir present ultra això que, mentre és cert que sempre hi ha sensibilitat interna, prou vegades no tenim una rica presència d'emocions, i no experimentem pas la necessitat de titllar un estat de plaent o de desagradable, amb desig o precisament notant a faltar desig. En efecte de vegades hi ha una certa «normalitat emotiva», un «anar fent», en el qual es desvetllen, si voleu, desigs, dolors i alegries: la doble dimensió entre allò que satisfà i allò que empipa, i entre el desig i la seva absència, no sembla omplir tot el transcurs de la pròpia vida interna, sinó que versemblantment en basteixen moments o estones, tot i que d'una manera prou sovintajada, però dins d'una història sensible que passa per estats interns que no cal tenir-los així o aixà o accentuar-ne l'absència de desig⁹.

7. En acabant noti's que els elements afectius i passionals dels nostres actes podrien considerar-se, en tant que s'individuen amb el cos extern, prenent d'altres direccions: siguin agradables o plaents, amb desig o sense, o sense cap tret d'aquests, parlem si més no de l'impuls o l'embranchida del nostre moviment, de l'harmonia en l'alteració dels nostres membres o del nostre caminar, del control del nostre cos, o que el movem de manera

⁹Versemblantment hom no podria assegurar l'afecte d'una expectativa, d'un record o d'un afer sense modificació temporal: l'espera pot ser il·lusionada, simplement plaent, neguitosa, etc., i l'única guia de les nostres consideracions sembla sols l'experiència.

compulsiva, tallada, de la placidesa que traspuem, de la contorsió, del nostre posat tens, rigid, de la naturalitat dels nostres posats i de les conductes, etc., tot això referit al nostre cos, o al posat i al moviment del cos dels altres per mitjà d'una lectura directa del cos extern dels altres homes sense que entrés en qüestió per se la seva vida interna, etc.

21. Sobre la substitució de les emocions.

¿Cal trobar alguna cosa més «darrera» d'un desig, d'un plaer, d'una angoixa? ¿s'hi poden «amagar» forces enigmàtiques disfressades? A propòsit de l'inconscient freudià diguérem que era difícil d'acceptar alguna instància modelica del tall de la consciència i que hi actués de manera paral·lela, car semblava una projecció -- parléssim de desigs o de plaers, de dolors físics o d'angoixes --, projecció que tindria potser algun punt de contacte amb les il·lusions.

Deixant doncs les facetes metòdiques (els models explicatius) val la pena d'insistir en el caràcter absolut de la vida afectiva en tots els moments i les estones de l'experiència, l'estudiem o la patim «a la seva manera»: car sembla més aviat que tots els motius que hi volguéssim trobar serien primerament explicacions que remetrien pel cap alt a la nostra experiència (tal i com entenem nosaltres l'abast d'una explicació d'aquest tipus): així com quan tenim gana «sabriem» que hauríem de menjar, així un desig «ens passaria» quan abastéssim tal o tal, estariem satisfets «perquè

hauriem aconseguit» això o allò, etc. Unes tals circumstàncies valdrien per a no importa quina situació afectiva: el malestar, la insatisfacció, l'angoixa, els tons negres de la nostra vida, etc., podrien remetre com a explicació (i digressió) a afers específics, però en tots els casos es tractaria de quelcom que es basa com a màxim en l'experiència passada.

Alhora hi ha sovint una satisfacció en el fet d'entendre per això o per allò què ens passa: els nostre «sabers» s'incardinen en quelcom que val més enllà d'explicacions i d'il·lusions, que és la reversibilitat i la volubilitat de la vida afectiva dins d'uns límits prou amplis i imprecisos a priori; fet i fet no sembla que ens mantinguem en una vida afectiva igual, sinó que es va modificant i alterant al llarg de les experiències, mentre arreu val d'una manera absoluta.

¿Tindria llavors algun sentit que parlem d'una experiència substitutòria? Una primera resposta hauria d'indicar de bell nou que l'experiència actual és un absolut i que qualsevol estimació de l'experiència actual com a activitat substitutòria exposaria sols com un hom se sent, o bé apuntaria alguna possibilitat que contrastaria amb l'experiència actual, o les dues coses (amb la corresponent vida afectiva, etc.). Sigui el cas que hom assumís la pressumpció d'una experiència substitutòria a partir de la cura de la pròpia vida afectiva en tant que manté un to agredolç, una insatisfacció bàsica: aleshores l'experiència substitutòria palesaria un tal estat afectiu, o/i assumiria la possibilitat del cas, i si més no parlariem d'una experiència substitutòria a partir

de l'absolut de les accions i amb l'absolut de les accions; fet i fet l'experiència substitutòria vol ser una explicació. És clar que tot això dependria del caràcter d'una activitat: allò que per a un home (o per a una etapa de la vida) tindria un to, podria simplement esdevenir una activitat d'un altre to per a un altre home (o per a una altra etapa de la vida), etc.

En qualsevol cas sembla que seria la pròpia experiència la que estableix les corresponents digressions a partir de la dada absoluta de l'experiència: un hom podria negar que estigués bàsicament insatisfet (potser entrelluca que altrament patiria afectes més tenebrosos), quan n'està, però no podria pas «ignorar» de cap a cap les seves emocions; alhora si un hom està satisfet, ho està, simplement, malgrat que un altre home pogués creure que «hi ha una altra lectura», etc.; d'altra banda la sublimació seria simplement el pas d'un estat emocional a un altre, i les experiències afectives no es traduirien mai les unes per les altres, malgrat que un hom pogués estimar-ho així, etc.

El caràcter absolut dels nostres actes, la circumstància que «hom ho sap tot» a cada moment, permetria així mateix l'observació que el fet de sospitar (en l'acceptació de desconfiar) és una experiència específica, que es venç o no tot actuant; però si més no la intenció que un hom desplega no sembla amagar en principi res: fet i fet les segones intencions són in stricto sensu aquelles que mantinc però que no comunico, altrament seria una explicació no continguda tal qual en d'altres intencions, etc.

22. Sobre la voluntat de veritat.

Val la pena d'aturar-nos també en els temes més o menys nietzscheans de la voluntat de veritat com a exponent de desig i de poder. Perquè segurament seria un pèl insensat de demanar en abstracte que s'hi circumscrivissin els usos de mots com 'voluntat de veritat', 'desig', i 'poder' per tal de poder discutir-ne l'encert bàsic o de matisar-ne el contingut: la comanda pressuposaria versemblantment allò que es vol circumscriure, voldria una delimitació sense admetre alhora aquesta voluntat; i des d'un altre punt de mira no sembla que hi hagi aquí un cercle viciós del tipus, per exemple, del pragmatisme: l'admissió de la voluntat de veritat és alhora una manifestació de la voluntat de veritat, no en l'accepció que la voluntat de veritat fos «l'objecte» d'una voluntat de veritat, sinó en la de ser, per exemple, la seva pròpia autoconsciència.

Assenyalem de primer que en aquests contextos 'veritat' no sembla usar-se en l'accepció més vulgar de l'experiència dels bons usos o dels mals usos dels mots, sinó en la de «coneixement». Bandegem doncs les consideracions al voltant de l'ús del mot 'veritat', i prenguem «voluntat de veritat» com un tot expressiu, com a quelcom que indica desig i poder; llavors sembla fàcil d'admetre que en un estudi (per exemple, i posat el cas que complagui) hi pot haver «voluntat de veritat», «desig» i «poder», quan pel cap baix promou desigs, «fa que ens hi mantinguem», i ens

complau.

Per tant sembla, des d'aquest punt de mira, que «la voluntat de veritat», «el desig», «el poder» d'una activitat intel·lectual (seguint l'exemple) té els seus paral·lels amb les «voluntats», «desigs», «poders», que es poden trobar en una qualsevol experiència: en la de la preparació del menjar i de parlar taula, en la del manteniment d'una amistat, en la de la cursa o en la de qualsevol altra competició, en la de prendre el sol, etc.: arreu hi pot haver desig, poder, etc., i no sembla que els plurals i diferents poders i desigs es donin independentment de les activitats on es troben. En altres paraules semblaria una insensatesa de prejudicar que un estudi, una tal experiència, no pot contenir desig, poder, voluntat i fins i tot plaer, de la mateixa manera que ho seria per a una qualsevol altra estona de la vida. No semblen del tot exactes les paraules de Michel Foucault quan, a propòsit del fet que es parla poc de la «voluntat de veritat», afegeix que s'esdevé «com si, per a nosaltres, la voluntat de veritat i les seves peripècies fossin disfressades per la veritat mateixa en el seu desenrotllament necessari. I la raó tal vegada és aquesta: si el discurs vertader ja no és, en efecte, d'ençà dels grecs, el qui respon al desig o el qui exerceix el poder, en la voluntat de veritat, en la voluntat de dir-lo, aquest discurs vertader, ¿què és doncs el que està en joc sinó el desig i el poder? El discurs vertader, que la necessitat de la seva forma afranqueix del desig i allibera del poder, no pot reconèixer la voluntat de veritat que el travessa; i la voluntat de veritat,

aquella que se'ns ha imposat de molt temps ençà, és tal que la veritat que aquella vol no pot deixar de disfressar-la.

«D'aquesta manera, només apareix als nostres ulls una veritat que fóra riquesa, fecunditat, força insidiosament universal i dolça. I nosaltres ignorem, contràriament, la voluntat de veritat com a prodigiosa maquinària destinada a excloure. Tots els qui, punt per punt en la nostra història, han assajat de contornejar aquesta voluntat de veritat i de replantejar-la contra la veritat, just on la veritat emprèn la justificació de l'interdicte i la definició de la folia; tots aquests, de Nietzsche a Artaud i a Bataille, han de servir-nos ara de signes, altius sens dubte, per al treball de cada dia»⁷. Car en principi no se'n parlaria massa en una accepció semblant al fet que tampoc no se'n parlaria massa en els altres afers de la vida (en un treball, en l'oci i divertiment, etc.): simplement perquè els homes pressuposen els uns per als altres una vida emocional, i ja «sabem» que una suma aritmètica «no es fa en el buit». Alhora l'atenció al «poder», al «desig», a la

⁷L'ordre del discurs, pàgs.113-114, traducció de Pompeu Casanovas, recollit a L'ordre del discurs i altres escrits, Laia, Barcelona, 1982.

«voluntat» no sembla que ens dugui sinó a les significacions corresponents¹⁰.

¹⁰És interessant d'apuntar el programa de treball de l'eminent professor francès l'any 1970:

«Tals són les comeses o, més aviat, alguns dels temes, que regeixen el treball que voldria fer aquí en els anys vinents. Podem assenyalar de seguida algunes exigències de mètode que comporten.

«De primer antuvi, un principi de capgirament: Allà on, segons la tradició, hom creu reconèixer la deu dels discursos, el principi de llur abundor i de llur continuïtat, en aquestes figures que semblen fer un paper positiu, com la de l'autor, de la disciplina, de la voluntat de veritat, cal reconèixer més aviat el joc negatiu d'una circumscripció i d'una rarificació del discurs.

«Però, un cop assenyalats aquests principis de rarificació, quan hem deixat de considerar-los com a instància fonamental i creadora, ¿què hi descobrim al dessota? ¿Cal admetre la plenitud virtual d'un món de discursos ininterromputs? És aquí on cal fer jugar d'altres principis de mètode.

«Un principi de discontinuïtat: que hi hagi sistemes de rarificació no vol pas dir que sota d'ells, o més enllà d'ells, regnaria un gran discurs il·limitat, continu i silent que es trobaria reprimit o ofegat per ells, i que nosaltres tindriem la comesa de deixondir, restituint-li per fi la paraula. Cal no imaginar, voltant pel món i enllaçant amb totes les seves formes i els seus esdeveniments, un no dit o un impensat, que es tractaria d'articular o finalment de pensar. Els discursos han de ser tractats com a pràctiques discontinues que s'encreuen, es juxtaposen a voltes, però que també s'ignoren o s'exclouen.

«Un principi d'especificitat: no resoldre el discurs en un joc de significacions prèvies; no imaginar-se que el món mostra devers nosaltres un rostre llegible que tan sols hauriem de desxifrar; ell no és còmplice del nostre coneixement; no hi ha providència pre-discursiva que el disposi en favor nostre. Cal concebre el discurs com una violència que nosaltres fem a les coses, en tot cas, com una pràctica que els imposem; i és aquesta pràctica on els esdeveniments del discurs troben el principi de llur regularitat.

«Quarta regla, la de l'exterioritat: no anar des del discurs cap al seu nucli interior i ocult, devers el cor d'un pensament o d'una significació que es manifestarien en aquell; ans, a partir del mateix discurs, de la seva aparició i de la seva regularitat, adreçar-nos cap a les seves condicions externes de possibilitat, devers allò que dona lloc a la sèrie aleatòria d'aquests esdeveniments i que en fixa els límits.

«Quatre nocions, doncs, han de servir de principi regulador a l'anàlisi: la d'esdeveniment, la de sèrie, la de regularitat, la de condició de possibilitat. S'oposen, com podem veure, terme a terme: l'esdeveniment a la creació, la sèrie a la unitat, la regularitat a l'originalitat, i la condició de possibilitat a la significació. Aquestes quatre darreres nocions (significació,

Però és obvi que el desig, el poder, la voluntat d'una experiència poden tenir finalitats diverses, això és, caldria defensar aferrissadament que un hom mateix, i per la pròpia exègesi de la seva activitat, pot trobar finalitats o motivacions de tota mena, potser el to afectiu de la seva consciència ho propicia, però llavors es tracta palesament d'una exègesi particular, que reflectiria l'estat de consciència d'un individu que en cap cas ha de ser necessariament vàlid per a un altre (seria un fenomen de projecció).

Sembla en efecte que els estats emocionals d'un altre home ens interessin en conjunt d'acord amb circumstàncies particulars, és

originalitat, unitat, creació), han dominat, i d'una manera bastant general, la història tradicional de les idees, on, de comú acord, hom cercava el punt de la creació, la unitat d'una obra, d'una època o d'un tema, la marca de l'originalitat individual, i el tresor indefinit de les significacions colgades», L'ordre del discurs, pàgs.131-132. Fet i fet que l'accent en la voluntat de veritat, en la disciplina, en l'autor, etc., fos avaluat com un joc negatiu potser revelaria més aviat una manera de veure els afers, versemblantment discutible: un tal però no apareixeria pas per la certesa que sovint no s'hagués usat un discurs per a sotmetre d'alguna manera un altre home, etc., sinó perquè s'hi afectaria una tal generalització; endemés caldria considerar com hauriem de comprendre el propi discurs de Foucault des del que diu l'autor, etc. De bell nou no entraria en qüestió aquí que no poguéssim assumir per a estudis sociològics o polítics una mena de principis de discontinuïtat, d'especificitat i d'exterioritat en l'accepció que els discursos fossin una dada més d'un estudi polític, històric, sociològic, sinó la generalització esmentada i l'exclusió del fet que el món sembla (en alguna accepció) més o menys còmplice del nostre coneixement. El lector hauria d'apercebre's per tant que un discurs del tipus que ens proposa l'autor pot ser prou interessant des del punt de mira de l'estudi dels fenòmens socials per ser una aproximació genuïna dels processos socials, malgrat que no esgotaria l'estudi dels discursos proferits pels homes. En d'altres paraules: segurament hi hauria aquí la conversió de categories d'aproximació als fenòmens socials en categories epistemològiques, pas sens dubte equivoc, i per això, entre d'altres coses, hi hauria una confusió lògica.

a dir, si en som amics, si creiem, per conviccions pròpies, que cal atendre'l curosament, si ens ha de servir un àpat, si ens ha d'ajudar en un treball o explicar-nos un problema físic, etc. Alhora seria tan insensat de creure que hi ha una activitat al marge de la vida passional, com que la vida passional esgoti el contingut lògic, i per això accentuem l'un vessant o l'altre segons les circumstàncies a l'hora de la comunicació.

En principi doncs el desig de saber i de conèixer val tant com el desig de menjar o d'ajudar un home: valen tots d'una manera absoluta i no amagarien mai res. I pel propi to de la vida emocional un hom podria adonar-se que estudia per la insatisfacció d'altres coses (a través de les corresponents digressions) malgrat el plaer que rebés de l'estudi; o simplement ho faria pel propi desig de conèixer; o encara el desig de conèixer seria alhora desig d'altres coses, etc. Sempre, és clar, hi podria haver algun àmbit d'ambigüitat (quan no sap què desitja, un tal fet valdria d'una manera absoluta), etc. Sembla que els homes sovint estem insatisfets en algun extrem, que desitgem sense nord, que volem però ignorem què, etc.: en qualsevol cas seria la pròpia prudència la que estableix plans, tenint en compte l'experiència passada, conscients que hi ha atzar en la vida i que en una part d'aquells hi intervé la passió, etc.

Observi's així mateix que el desig de conèixer i de saber que inclou un estudi podria explicar-se (a través de la digressió) tant pel propi gaudi de l'activitat que va estudiant (i que conté desig) com per d'altres finalitats de la vida, depenent sempre de la

consciència del moment.

Però des d'un altre punt de mira no podem pas no estar ocupats en els afers passionals i en les altres coses que no són pas la nostra vida sensible interna, i el desig de conèixer podria explicar-se perfectament (a través de la digressió) a partir de l'activitat que coneix això i allò. Es tractaria aquí de quelcom potser prou rellevant: els desigs i les activitats ocupades amb afers no sensibles interns són molts i plurals, i tot plegat entren en la constitució d'allò que expressivament anomenem 'vida': llavors el cas particular del desig de conèixer i del propi coneixement entren en el conjunt de la «vida», sempre doncs amb un component emotiu, però que es descabdella amb cura o amb molta cura tot depenent de les dificultats ad hoc, del llast dels llenguatges transmesos i de les comunicacions dels altres, i llavors les explicacions per a una vida intel·lectual intensa (i.e. les digressions) també remetrien potser a la «capacitat per a ser sensibles als problemes» que seria alhora «capacitat de discerniment», etc. I diguem que en la pròpia dèria d'investigar com en la mateixa investigació si podrien trobar tons ombrívols, que remetrien a les respectives digressions, etc.; al cap i a la fi tot remetria a una prudència: l'individu sensible a les complicacions de la vida no podria pas renunciar amb facilitat al discerniment, però la «vida» no sols estaria constituïda d'un estil particularitzat, etc., i d'aquí que les digressions poguessin remetre a d'altres coses de la vida, a d'altres circumstàncies, etc.

23. De la cura per nosaltres.

1. La referència a allò que no és el cos intern, a allò que és passional i no passional, i a la sensibilitat interna ens ha anat fornint d'una experiència, enmig d'un medi social, i que tenim en compte a l'hora de les nostres previsions. Si més no tenim una cura especial -- fins i tot esmerçant-hi gran part de la nostra vida -- del fet que venim de la «inconsciència» del son, dels àpats i de la manera de satisfer les necessitats corporals, de protegir el nostre cos, etc., del cansament, de la son i de la «inconsciència» nocturna del son: això palesa per si mateix que les nostres decisions han de tenir en compte pel cap baix les comandes passionals del cos, malgrat que no totes aquestes exigències siguin del mateix grau i que no sembli preestablert fins on podem dominar-les o bandejar-les; pel cap baix una certa «normalitat» afectiva menaria a una previsió individual i col·lectiva, i recordant sempre que els actes valen d'una manera absoluta.

D'altra banda potser seria excessiu d'afirmar que les afeccions lligades a l'amistat, els sentiments filials, paternals, de companyerisme, i en conjunt una qualsevol mena d'afeccions humanes tinguin les urgències de què de vegades fan gala algunes de les anteriors: si més no, mentre la prudència duria a no bandejar-les de la nostra vida, un tal tipus d'emocions semblen prou més dúctils i es prestarien potser dòcilment al nostre domini, fora de casos o de circumstàncies especials.

Des d'un altre punt de mira l'experiència també ens hauria ensenyat d'altres tipus de fets: per exemple el dolor físic, que podria arribar a fer-se insuportable, i d'alguna manera la nostra cura del cos aniria també encaminada a preservar-nos de cops i de ferides, malgrat que el dolor pot imposar-se en qualsevol moment. Així mateix podríem patir d'una manera no ordinària pulsions emocionals, crisis angoixoses, depressions, desigs compulsius, etc., que ens destarotarien: uns tals fets entrarien en la nostra experiència i servirien com una pauta més de la dependència de l'acte conscient, alhora que entrarien en les nostres previsions i en l'organització de la nostra vida (o hi podrien entrar).

Frenent encara una nova direcció val la pena d'indicar que la circumstància que treballem per a poder garantir la subsistència i que ens relacionem i organitzem no implicaria pas que el treball o la relació no valguessin d'una manera absoluta: foren certament mitjans per a la finalitat prevista, però aquí 'mitjà' i 'finalitat' serien noms per a accions. En relació amb això advertim també que no ens resta encara clar quina és aquesta finalitat, en prou de casos: si mengem per a apaivagar la gana, no resta clar que cerquem un amic sols per l'afecció o que estudiem només i per res més que pel plaer que comporta, coses que considerarem més endavant.

2. Les passions acompanyant-nos al llarg de la nostra vida és prou «normal» que accentuem llur importància: segurament jutgem impossible una vida sense emocions, afeccions i tota mena de

passions (malgrat que no totes ens plauen igualment) i hi ha prou motius per a confondre «vida» i «passió»; en efecte les passions entren «a la seva manera» en l'estudi de coses que no són el nostre cos intern, són un tema quotidià de la nostra atenció o hi entren com a part, i àdhuc coneixem prou afers del món per mitjà d'allò que podem estimar com a passió: en poques paraules, les passions estan sempre en la nostra experiència; parlant amb recursos literaris són l'«atmosfera» de la vida, malgrat que, repetim-ho, les nostres accions que no atenen el cos no tracten preferentment amb passions tot i que hi siguin «a la seva manera» en la determinació.

Hauriem doncs d'anar superant tant la creença que l'acció és simplement passió com la que mantindria que l'acció pogués descabdellar-se al marge de la vida sensible interna.

IV

DEL DISCURS TEÒRIC

L'ètica no podria certament passar per damunt de la importància i del «pes» de les passions per als processos lògics. Però un estudi de les bases del llenguatge ètic sembla una activitat teòrica que usa un llenguatge; d'aquí que hauriem de preguntar-nos, abans d'anar a la cerca dels valors ètics, el lloc que ocupa la teoria en el continu del descabdellament lògic, i com teoritzem, afers que sols apuntarem aquí en la mesura que ens siguin necessaris per a les passes posteriors.

24. Sobre la teorització.

Hem anat repetint que allò que s'esdevé en una acció val d'una manera absoluta: no hi ha estudi d'una acció en l'acceptió de tenir-la tal qual com a tema perquè tota anàlisi és una altra acció; certament n'hi ha en l'acceptió que cerquem motius, fem digressions, explicitem moviments corporals que hi havia, etc., però tot això no comporta (llevat d'afectes, de projeccions, de la vida dels registres lingüístics) que hi hagi sobredeterminació; la

sotregada conscient davant d'un dolor sobtat no inclou pas l'estudi del reflex, per exemple, etc. Per tant caldria mantenir arreu que l'experiència va valent d'una manera absoluta: desencadenem moviments, analitzem això o allò, reconeixem coses, som sobtats per un dolor, atenem que ens asseiem correctament, etc., alhora que estudiem també els motius que teniem, els moviments detallats del cos, etc., tot formant part de la nostra experiència.

Aquesta pinzellada fa veure pel cap baix que s'hi introdueix subtilment un afer bastant rellevant: podem, per exemple, estudiar amb comoditat el reflex que dispara el dolor d'una agulla quan el contemplem en un altre home o quan explicitem «allò que havia estat el propi comportament» (es tracta doncs de noves accions), però no podem pas pretendre que «considerem» la pròpia batzegada (conscient) provocada pel dolor d'una agulla mentre està esdevenint; aquí estem ocupats de viure-la d'una manera immediata, s'esdevé fatalment, etc., sense que hi hagi «afanyes teòrics».

En efecte la teorització (en una accepció no especialitzada del mot), la «consideració», sembla constituïda per accions ocupades en coses, en anàlisis i en relacions, en mers pensaments (potser), en pensaments lingüístics, en intencions, etc., no pas perquè una acció no consirosa no sigui el seu valor lògic absolut, sinó precisament pel propi tarannà d'unes tals anàlisis, coses, relacions, pensaments intencionals, etc., això és, perquè atenem les coses i les seves connexions, les seqüències de pensaments intencionals, els pensaments lingüístics i els seus lligams, etc., en la mesura que és possible, tal i com sigui possible.

Però alhora la comoditat de parlar de teorització (i consideració) no ens hauria de fer creure que els moments teòrics (consirosos) fossin un apart del procés lògic, a no ser que hom decidís discernir les accions que esdevenen en les experiències d'una manera artificiosa. Car sens dubte les accions són plurals; a banda de les activitats immediates violentes o sobtades (ensurts, reflexos, compulsions, etc.) i de les moltes activitats que esmentariem com a simples reflexions (la mirada a un paisatge, el gaudi de l'estona, el badar, etc.) hi ha mil activitats, si voleu «pràctiques» (en alguna accepció del mot), de tota mena: des d'agafar coses fins a vestir-nos, des de caminar a construir quelcom, etc., on fins i tot hi podriem afegir els diversos diàlegs que tenim els uns amb les altres; però les moltes activitats de cada dia es troben entrellaçades indissolublement de tal manera que, al marge dels ensurts, de les compulsions, i d'altres fets d'aquesta mena, seria ben bé difícil de discernir en un procés què és consirós i què no ho és; però, deixant el fet que les nostres activitats estan animades en conjunt per intencions (què en principi serien teòriques o pràctiques d'acord amb la seva pròpia informació), fins i tot podria ser motiu de litigi si una acció és «pràctica» o «teòrica».

En efecte seria més aviat discutible on comença l'assumpte teòric i on acaba el pràctic: quan caminant pensem un afer, ¿podem diferenciar de cap a cap cada moment determinatiu? ¿què fem realment en estudiar fins i tot en el nostre despatx? La circumstància que algunes activitats violentes ens impedeixin de fet la consideració,

no lleva, sembla, que la gradació d'activitats i d'experiències no tingui tampoc solució de continuïtat; una experiència lògica tindria més aviat un to teòric o pràctic, i tot això serien aproximacions, maneres d'entendre'ns; però estudiant un problema som conscients que ens gratem, caminem, etc., el treball més feixuc no impossibilitaria observacions consiroses, etc., quan escrivim a màquina sovint recaïem en les nostres representacions reproductives, etc., valent sempre que l'acció és absoluta, que podem dominar el nostre pas, el tecleig, el manteniment de l'esforç, etc., i ahora restar consirosos: ho expressem en les respectives accions teòriques, però tot això es dona «a la seva manera» en el contingut lògic de l'acció. En d'altres paraules no sols no hi hauria solució de continuïtat entre les accions teòriques i pràctiques, sinó que ni les unes ni les altres haurien de ser «pures».

Però àdhuc podríem estimar que tant allò que fóra teòric com allò pràctic serien necessaris per a una completesa lògica: allò teòric no podria substituir allò pràctic (o allò immediat), i més aviat els pressuposaria sempre que s'ocupés d'una qualsevol activitat no teòrica, on el fet teòric faria doncs les funcions d'un excurs.

D'altra banda la completesa lògica del procés es palesaria així mateix (i en una altra accepció) en la planificació de les accions a partir d'intencions, en la resolució d'un qualsevol problema, etc.

L'ús d'un llenguatge de fets teòrics (pràctics, etc.) és doncs fonamentalment útil, però no hi hauria oposicions de moments, sinó moments diferents i en l'entrellaçament que constitueix la història lògica. Certament el que anem discutint és, diem, un discurs proferit en un procés més aviat teòric en tant que és des d'aquí que ens podem adonar del tot indestriable de la història lògica, mentre continuaria essent cert que no hi hauria «teoria pura» ni es donaria en un continuïum només d'accions teòriques, alhora que seria sols des d'aquí que estudiariem d'on venim, on som i què farem, com sigui el cas que sols així connectem les accions, els pensaments lingüístics en les accions, etc.

25. Sobre el llenguatge.

1. Val la pena d'insistir així mateix en el paper cabdal del llenguatge en tots aquests afers que estem tractant. Perquè versemblantment la seva funció primera està a satisfer les necessitats expresives que tenim i la comunicació entre els homes, funció que no sembla pas (si més no bàsicament) representativa, mentre que uns tals usos lingüístics valen d'una manera absoluta.

La possibilitat doncs de poder esmerçar alguns mots amb afanys ostensius (si més no per a un mateix) i que al capdavant, moguts per afanys teòrics, sols l'afer representat avala de vegades una exposició, no lleva que fins i tot per a uns tals afanys hàgim de manllevar del llenguatge prou recursos que no palesarien tot d'una traducció ostensiva: no ens referim ara tant a la circumstància que

l'estudi de les parts d'un registre lingüístic no correspongui al de les parts representatives (admetem ja que l'anàlisi del llenguatge no té necessitat de correspondre a una anàlisi representativa), sinó -- valgui el cas -- a l'ús de mots, per exemple, com 'experiència', 'vida', etc., quan -- com ja comentàrem -- és obvi que sols podem estar en un moment, però que són prou útils pel cap baix perquè serveixen de «resums lingüístics» d'una manera comparable al mot 'quatre' (que sols el podem usar per a la unitat del tot 1111, per exemple, o com el nom del darrer 1 que enclou l'afecció lingüística corresponent, etc.): els usos d'uns tals mots no són arbitraris en l'accepció que anem actuant, però sembla que en cap cas no podríem extrapolar les nostres possibilitats lògiques, etc.

Notem de passada que el llenguatge ens pot malencaminar de plurals maneres potser degut que l'aprenem en un medi social i l'usem en la comunicació: per exemple nosaltres fem, potser d'una manera arriscada, el mot 'acció', 'determinació', 'reflexió', etc., com a sinòims, circumscrits a alguna de les accepcions dels mots, però el mot 'acció' sovint té uns ús referit (el fem ostensiu o no) al moviment de cossos, etc.; hi ha doncs d'una manera bastant segura prou paranys lingüístics en qualsevol discurs, d'aquí que més aviat calgui en les nostres digressions teòriques (i malgrat el llenguatge) no perdre de cap a cap un cert esforç de controlar el propi discurs, al marge de l'eficàcia absoluta de l'ús del llenguatge com a registre en la comunicació social o en els altres qualssevol usos que en fem.

2. Usem doncs llenguatge, quelcom que serviria a les nostres «necessitats expressives» i en la comunicació entre homes: hem afegit que no sembla que l'usem cabdalment d'una manera ostentiva, això és, no seria el «traductor» de quelcom representat (l'ús del mot 'gat' com a «traductor» d'un gat en carn i ossos), sinó que el discurs «entraria» en l'acció, formaria així part del contingut lògic del moment, sense que fos possible en prou casos l'establiment d'un paral·lelisme lògic entre el llenguatge i el món efectiu o reproductiu. Al cap i a la fi es tracta que l'acció val d'una manera absoluta, i ho val tot contenint lògicament el llenguatge, i que, les coses així estant, la pròpia experiència palesa l'eficàcia expressiva i comunicativa.

Què implica el fet que dominem el llenguatge? Ben segur que en una gran part de casos no «escollim» les paraules d'un mostrari que inspeccionem i que ens permetria de seleccionar-ne algunes, sinó que més aviat l'acció s'engreixa lògicament amb llur presència, les frases «surten fetes», l'acció «es regala» 'el llenguatge, talment com aquell que s'arrecera en una ombra i s'adona de sobte que el terra és prou còmode: és obvi que nosaltres controlem poc o molt el «mecanisme» que dispara el llenguatge (malgrat que de vegades diem allò que no volem, ens equivoquem de mots, ens exclamem, etc.), però ho fem talment com la preocupació d'un afer «ens arrenca del seient» i «ens posem a caminar»: el «mecanisme» «es troba» en la pròpia acció consirosa, en la pròpia acció que ens ocupa (en el diàleg, en la suggerència, en l'ordre,

etc.); i el nerviosisme o l'abúlia, una crisi neuròtica o l'encaparrament, palesen que si més no remet en part al nostre equipament corporal.

3. El llenguatge té plurals usos i sempre és prou perillós de generalitzar-ne un esclarament: en la comanda i en les salutacions, en prou jocs i en el cas de narrar o d'explicar històries a uns altres homes podríem admetre que hi ha un «pensament lingüístic» al marge de qualsevol ostensivitat; el fet de voler explicar coses, per exemple, ja implicaria una «incoació de pensament», una «càrrega de propòsits» que faria comanda del discurs lingüístic i sembla que en els nostres usos lingüístics tant atenem el «pensament lingüístic» com les circumstàncies humanes que ens rodegen, alhora que rebem així mateix «pensaments lingüístics» dels altres i els atenem, els homes. Això té la seva importància perquè fem tres quarts del mateix quan «pensem lingüísticament» per nosaltres mateixos: o l'atenem, el discurs, o ens entretenim amb les coses que ens rodegen mentre pensem, per exemple, «allò que direm aquell dia».

és clar que l'anàlisi des d'una acció amb pensament lingüístic enclou aquí pel cap baix els sons o una més o menys remota «imatge acústica» i les afeccions (lingüístiques) corresponents, al marge de les coses i dels homes en carn i ossos. Segurament no podríem comentar molt més els usos lingüístics de comandes i d'exhortacions, per exemple, però els usos del llenguatge que volen reflectir algun afer que no és sols pensament lingüístic mereixen

ben bé noves clariïcies, sobretot de cara al seu important paper en alguns afers «teòrics».

Ja sigui en els diàlegs o per nosaltres mateixos els usos lingüístics no són incompatibles certament amb imatges representatives o fins i tot amb circumstàncies efectives: quan expliquem l'accident d'ahir podem perfectament fer-ho tot reproduint-lo parcialment, esbossant-lo amb imatges, que «refermen i asseguruen» el nostre discurs, o bé un locutor intenta de descriure el joc de l'esportista en el camp, etc.; en uns tals casos hi ha també un ús ostensiu del llenguatge, no pas precisament perquè calgui que cada mot «sigui representant» d'alguna cosa, sinó perquè ho van essent trossos de seqüència, o alguns trossos de seqüència lingüística. En qualsevol cas una ostensivitat extrema és pel cap alt impossible: no sols la construcció lingüística té «les seves lleis», i els mots fan entrar llur pròpia afecció lingüística, sinó que hi ha, sembla, prou mots que no poden ser mai ostensius, si més no amb l'accepció d'una reproducció o d'una efectivitat de la qual serien els «representants», etc. Des d'aquest punt de mira podríem admetre que en els nostres usos lingüístics semblen que poden oscil·lar sense solució de continuïtat entre l'esmerç lingüístic sense ostensivitat i amb ostensivitat, de tal manera que l'acció tant pugui atendre un mer pensament lingüístic (o les circumstàncies no lingüístiques mentre el profereix), com atendre allò extralingüístic en un ús més o menys ostensiu dels mots.

4. Tanmateix la pluralitat dels usos lingüístics esquiva qualsevol simplificació: si, per exemple, no deixa de ser cert que de vegades «la necessitat de parlar» sembla respondre més a una «necessitat de comunicació social» que a la de proferir frases pel mateix fet de fer-ho (per tant la «funció catàrquica» seria més aviat quelcom específic de la relació d'homes), pel cap baix el llenguatge entraria així mateix com un dels elements que entren en la manifestació de passions i d'emocions precisament de vegades mentre l'uséssim també com a «representant», element manifestatiu que en allò que té de manifestació tal qual (el to, la modulació, etc.) entraria en l'estat emocional, amb iguals drets que els trets de la cara.

Fet i fet no sembla haver-hi un ús «pur» del llenguatge en les nostres converses: els desigs, les comandes, els jocs, les narracions, etc., van fent un continu que va fent la relació humana de plurals continguts lògics. En alguns treballs «teòrics» podria creure's que no importarien aquí les funcions tal qual expressives (i.e. manifestatives) dels registres, això és, no s'usarien els mots vehementment, no se'ls «carregaria» per tal que aquests mateixos fossin per se elements expressius d'emocions, sinó que valguessin pel seu pensament lingüístic, quan no permetessin de deixar pas a allò que representen. No es tractaria certament d'usar sols el llenguatge que sols permet una «traducció reproductiva/efectiva», quan prou sovint això és quasi impossible («la humanitat», «l'Estat», etc.), quan sovint el resum lingüístic és poca més que això («els reis medes feren això i allò», etc.),

sinó com a mínim de poder considerar quelcom que no és registre que l'avalí com a no arbitrari.

26. Sobre la generalització lingüística.

1. Fins aquí hem apuntat la possibilitat d'un mer pensament lingüístic i d'un ús lingüístic que no s'hi circumscrigui (contextual, ostensiu, etc.) precisament perquè sembla quelcom rellevant per a un treball com el present: però malgrat fer-ho de passada, i a fi i a efecte de no simplificar massa l'exposició, hauriem d'esmentar l'importantíssim afer dels processos de la generalització, de l'abstracció, on es troba implicat el llenguatge, i el simbolisme associat; car quan afegim que «l'home és un ésser bípede», més que parlar d'un resum lingüístic, diem que generalitzem -- hi ha una abstracció -- de manera que s'hi palesa un domini de l'ús lingüístic per la qual cosa hi ha una significació lògica, un mer pensament lingüístic. Perquè podríem estimar que l'ús lingüístic (per tant incloent-hi allò que esmentem com a afeccions) permet prou sovint uns tals processos generalitzadors, que podrien perllongar-se, per exemple, per mitjà de simbolismes; d'altra banda tots els processos d'idealització (de la geometria, del moviment, del temps, etc.) serien la resultant de successives generalitzacions; així mateix els nombres concrets essent ja generalitzacions quan els pensem com a registres («tres homes», «quaranta gallines», etc.), els podríem encara abstroure, simbolitzar-los, i de fet aprenem les operacions elementals

d'aritmètica d'una manera formal, etc.: en conjunt algunes ciències van essent resultants de processos generalitzadors, que encara perduren, i de pensar doncs amb uns tals termes, i en els usos del llenguatge natural no resta establert tampoc a priori el nivell de generalitat en què es parla.

Certament no és el lloc escaient per a discutir uns tals processos i les diverses accepcions en els quals s'usa el mot 'abstracció'. Basti afegir, a propòsit dels llenguatges naturals, que un fil conductor útil per a l'exposició d'aquest tema partiria dels propis usos lingüístics, pels quals anomenem 'home' un individu en carn i ossos, un segon individu en carn i ossos, etc., cosa que ens obligaria de primer a estudiar el motiu pel qual apleguem dos o més individus; després fariem observar que l'ús del mot 'home' per a un individu aïllat contindria ja l'afecció lingüística corresponent, en l'accepció que sabem que hem d'usar 'home' i no hem d'usar 'gat', afer que remetria vagament a l'aprenentatge; però quan uséssim 'home' sense cap individu present en carn i ossos nosaltres ja pensariem lingüísticament, per exemple, «aquell home em va dir que...», potser no parlariem encara de generalització en el sentit que comunament l'«aquell» no s'estima així, però sens dubte hi hauria ja un nivell abstractor, i fet i fet quan parléssim de «l'home com a animal bípede» no seriem massa lluny de tot això, i aquí sí que ho admetriem com un fet general.

Els processos generalitzadors palesarien doncs un domini de les afeccions per les qual el llenguatge no és una mera imatge

sonora, i que hi pot haver una reiteració generalitzant. Nosaltres també pensem així, amb el ben entès que no defensariem pas que una afirmació general del tipus «els cignes són blancs» rebés algun aval altre que dels cignes que hem observat, en l'accepció que les generalitzacions no fan impossibles: les generalitzacions d'aquest tipus del llenguatge natural tindrien en aquest sentit punts comuns amb els «resums lingüístics», i en cas de dubte no tindriem més remei que deixar els pensaments merament lingüístics per tal d'inspeccionar això o allò.

2. Diem que les generalitzacions del tipus «el gall té esperons», ultra el seu valor absolut, s'avalua pel fet que els galls que anem observant en tenen, d'esperons. En cap cas això no llevaria que els nivells d'abstracció són prou diversos, ni implicaria que el discurs que proferim en un qualsevol nivell de generalitat fos reduïble als casos concrets: no sols perquè quan parlem de dos galls ja hi ha un procés generalitzador, sinó també perquè a nivells prou abstractes hem discorsejat sobre ens que sols tenen una existència abstracta. L'espai abstracte pur euclidià, per exemple, és uniforme, sense qualitats, indefinit, etc., de tal manera que un discurs abstracte va corresponent a un ens abstracte: certament es tracta d'una resultant generalitzadora, i és obvi que no podem trobar en la natura un tal espai, però ho seria mutatis mutandis en l'accepció que no trobem en la natura «els galls tenen esperons», és a dir, que no hi trobem els pensaments generals, sols que, depenent de temes, parlem de les generalitzacions a tall

d'idealitzacions, no perquè no ho siguin, de resultants generalitzadores, sinó perquè el propi discurs lingüístic abstracte poleix els pensaments lingüístics: no hi ha línia no lingüística que no tingui amplada, però definim la línia com una «llargada sense amplada», etc.

La nostra geometria euclidiana no és sols certament la d'un espai abstracte i idealitzat, quan hi practiquem de fet un exercici complex on el pensament ideal es combina amb seguiments efectius, i amb espais naturals, tot descabdellant una racionalitat on el mer pensament lingüístic deixa pas a inspeccions, i a l'inrevés, etc. Tanmateix no hi ha dubte que, poc o molt, hi ha un pensament ideal que mai no podrà avalar-se (ultra de valer d'una manera absoluta) per quelcom natural, i pel simple fet que sembla una resultant, alhora que cal admetre que prou dels avenços científics que hem anar abastant històricament han anat tenint en les idealitzacions un dels seus revulsius més rellevants, cosa que palesaria potser la nostra capacitat lògica de promoure resultants abstractes i de recrear-nos-hi amb profit, etc.

27. Sobre la imaginació.

Una de les tasques de la imaginació sembla la de reproduir afers reals en llur absència efectiva, possibilitat que tindriem de fet i que ens permet sobrepassar els límits lògics efectius.

En aquesta accepció defensarem amatents que la utilitat dels continguts imaginaris depèn d'allò en què estem ocupats, i això

independentment de l'ús lingüístic que hi hagi: car en algunes ocasions bastarien mers pensaments amb les intencions corresponents o sense aquestes; en d'altres algunes imatges esquemàtiques representarien coses i afers palesant amb el seu esquematisme i esvaïment que sols són crosses per al procés lògic, i fins i tot que de cap de les maneres la informació lògica no és la informació representada, sinó que aquesta està subsumida en la primera; en d'altres els continguts imaginaris -- admetent la diferència -- farien les funcions dels continguts efectius, això és, serien de cap a cap útils en tant que no caldria estar in situ per a descriure quelcom o per a considerar quelcom d'una qualsevol manera.

És cert que la imaginació no sembla un fenomen igualment viu i penetrant en tots els homes i que no hi són excloses deformacions i distorsions (a més de poder manipular-la dins d'uns certs marges), però totes les alteracions possibles no lleven que permet l'ampliació de les nostres possibilitats lògiques en tant que pot fer les funcions d'allò donat efecticament, i constitueix doncs uns dels puntals de la nostra «llibertat de pensament».

Alhora la circumstància de poder manipular les imatges i de recrear-ne permetria de lliurar un contingut plàstic a les nostres intencions i previsions, de tal manera que apuntalaríem una qualsevol tensió cap a allò que ignorem o que no hem experimentat, cap a una qualsevol nova explicació capaç de ser útil per als fenòmens naturals, etc., mentre que el propi exercici recreador es

palesaria com una font de múltiples variants d'allò que hauria estat percebut.

Sembla així mateix, i respecte del «contingut lògic», que l'acció imaginativa pugui ser més o menys fidedigna; però l'acció no és res més que el seu contingut lògic: quan diem doncs que «ens imaginem una acció, una determinació», llevat que un hom es recreï amb alguna quimera, ens representem un contingut lògic, que serà més fidedigne o menys d'acord amb el supòsit de representar bé o malament les circumstàncies lògiques. Podem recordar per exemple en quin moment miràrem la cara d'un amic, o podem recordar la cara del nostre amic: la variant, per més subtil que sigui, sembla simplement del propi contingut lògic, alhora que són modalitats representatives que tenim de fet, i de les quals sols se'ns permetria fer-ne el llistat. És cert que cap acció imaginativa no dona només exactament el contingut imaginari perquè hi ha «a la seva manera» l'efectivitat, però això no compromet necessàriament la confiança en la reproducció, etc.

Entenem per tant que pugui ser útil a l'hora de comparar les accions, malgrat que una acció passada no s'hagués ocupat de res més que dels seus problemes: però alhora ja diguérem que el contingut lògic d'una qualsevol acció, la creguem lliure o fatal, automàtica o no, no conté les digressions i els estudis del que ella en persona «no n'era conscient» en cap accepció. En d'altres paraules, i mentre usem el mot 'consciència' com a sinònim (aquí) d'acció, no hi ha manera de discernir el contingut lògic de la seva consciència, i de fet podem reproduir (bé o malament)

continguts lògics indestriables també de l'acció o de la consciència reproductiva.

És clar, com ja hem insinuat reiteradament, que no cal la presència reproductiva per tal de pensar afers representables que no enclouen greus problemes: llavors n'hi ha prou a pensar amb meres afeccions, o a pensar lingüísticament, i en conjunt ens basem sovint en aquests casos en un entrellaçament prou capriciós d'afers afecçívols i intencionals, d'aquests amb el corresponent ús lingüístic, d'aquests amb el corresponent contingut reproductiu, quan no pensem simplement d'una manera merament lingüística.

En qualsevol cas la presència reproductiva és de vegades una resultant d'una intenció de recordar i d'imaginar, de vegades apareix a partir de les nostres intencions «per al futur», de vegades es lliura sense tenir-ne la intenció, etc., i en d'altres no té res a fer per mor del propi tarannà d'allò que pensem.

28. Sobre les afeccions.

1. Sens dubte les afeccions són plurals i vàries: per exemple, les afeccions del tipus d'allò que fa que el so 'casa' esdevingui un mot, del tipus d'allò per la qual cosa i de manera quotidiana anem fent això o allò sense sorpreses d'estar-ho fent, i que globalment esmentem com a afeccions de continuïtat, etc.; en efecte les afeccions no són sensacions típiques (tàctils, doloroses, vermelles, cinètiques, etc.), però tampoc no són un no-res de contingut perquè admetem que hi va havent moviments, reconeixem

coses, usem mots, no ens sorprenem per allò que anem fent, etc.; això vol dir que la individuació dels «elements afecçivols» és de cap a cap vaga; discutible i tot: sabem que el mot «casa» no es sols el so 'casa' (deixant ara les intencions lingüístiques del parlant), que el mot «casa» té significació lingüística per se, però una tal significació no és pas cap passió típica interna, cap sensació típica interna: fet i fet l'esment d'una afecció lingüística o és un mer recurs lingüístic (com ho seria el de la significació) per al propi ús del mot en tant que no és un mer so (la individuació de l'afecció lingüística no es faria sinó en l'ús lingüístic, i és en aquesta accepció que diríem que el mot té so i afecció), o potser encara millor es tracta d'una expressió per a una individuació tan imprecisa com vulgueu, però efectuable (i admetrem doncs que la significació lingüística in strictu sensu és una tal afecció). Precisament pel seu tarannà no tindríem cap escrúpol d'assumir-ho com una dada corporal irreductible a les altres dades del cos quan tenim en compte que el descabdellament lingüístic sembla un regal lògic (seríem expressius com seríem bípedes) en les nostres cures pels afers efectius i imaginaris, en les nostres ocupacions intencionals, etc., de tal manera que és segur que el llenguatge ens brolla a flocs des de les cures i les intencions, tot plegat semblant palesar una constitucionalitat estructural i organitzada, passiva en tant que al servei de les nostres necessitats.

D'una manera paral·lela les afeccions comportamentals de continuïtat tampoc no són sensacions típiques, però tampoc un no-

res: també aquí, per més vaga que sigui la referència, és possible una individuació, car la nostra consciència ordinària «va fent» («continua») sense més escarafalls; com a tals afeccions no cal que siguin intencionals malgrat que les intensions puguin arreglerar-se amb les meres afeccions: per això serien també afeccions), i les avaluaríem com a coses del cos precisament per aquesta manca per se d'intenció, alhora que la reflexió en gaudiria sense haver-s'ho proposat; en d'altres paraules: perquè semblen dades passives al servei més aviat de les intensions reflexives.

Si passem ara a les afeccions per les quals reconeixem un individu com a humà, o per les quals ens adonem que hi va havent moviment, etc., admetem fàcilment que la circumstància de llur automatisme en els nostre reconeixements palesaria així mateix el débit corporal d'una quasevol cura efectiva o reproductiva.

Així mateix, el fet problemàtic que puguem merament pensar, sense ús lingüístic doncs, en l'espai, en el temps, en l'home, etc., versemblantment es trobaria sovint implicat en afers intencionals, on sembla que si que haguem d'admetre unes tals afeccions, i llavors els mers pensaments s'haurien d'avaluar més aviat com a resultants intencionals o com a significacions que una tasca intencional va assumint (o rebutjant), etc., en els altres casos (si es donen) com a resultants d'una domini d'afeccions, etc.

2. No dubtem que algú podria escandalitzar-se que un fenomen tan rellevant com les afeccions tingués un tal nombre de debits corporals. Val la pena que insistim doncs en el següent:

(1) La reflexió de cap de les maneres no és reduïble a un dèbit corporal: sols ho és en el seu contingut afecciívol.

(2) Els dèbits corporals es palesen en totes les afeccions: en un qualsevol reconeixement, ús lingüístic, mers pensaments, etc. Però seria un error de creure que la circumstància que el tarannà de totes les afeccions (el seu caràcter passiu en tant que estan disponibles, en tant que les dominem automàticament, etc.) ens faci parlar d'un dèbit corporal, o que s'integren en allò que anomenem 'cos', comporti que hom hagi de reduir el contingut afecciívol a d'altres continguts corporals; és a dir: el mateix pensament lingüístic, per exemple, té una significació (independentment d'una qualsevol representació), és un contingut lògic (amb parts, si voleu), que ens fa pensar -- valgui la redundància -- en allò que pensem, sigui el cas, en «l'home com a ésser bípede»; per tant no pensem (parlem) en (sobre) el cos: el cos no és el tema d'una tal informació lingüística. El fet que assumim una tal informació com a quelcom corporal no lleva que una tal informació no és sobre el cos, sinó que un tal fenomen corporal és alhora una manera de pensar en l'home com a ésser bípede. No hi ha doncs punts de vista, sinó que és la manera de pensar en l'home com a ésser bípede que assumim com a fenomen corporal quan pensem amb mers registres. Podreu defensar certament que no és un fenomen corporal, però llavors haureu d'escatir a quin àmbit real pertany.

(3) No sembla massa sensat d'accentuar els aspectes negatius d'un tal fet, quan sols mostraria el caràcter mitjancer del cos en els processos lògics; però el cos no és pas una entitat infecta, sinó

un contingut lògic meravellós, i més aviat totes les afeccions serien els mitjans pels quals el procés lògic no seria un escarit (i quimèric) present: és gràcies a les afeccions que les coses i els esdeveniments presents poden tenir un passat, que hi haurà continuïtat, que podem pensar sense representacions, que podem orientar-nos, etc.

(4) Els dèbits corporals d'una qualsevol informació de cap de les maneres no pressuposen cap constrenyiment quan ens movem en un pensament no dogmàtic: seria absurd de raonar en termes d'allò que el cos permet o no permet, quan és la investigació que anomena 'corporal' això o allò; és a dir: el cos no seria altre que quelcom assignat pel procés en el material lògic, i ho faria en cada aspecte concret. Allò que es pot pensar i allò que no es pot pensar no quedaria doncs mai preestablert, i en tot cas ho hauria de dir la reflexió.

(5) D'altra banda una qualsevol reducció de la informació de les afeccions d'una qualsevol índole és del tot impossible: no res és capaç de substituir-les, un qualsevol moment lògic és també absolut i original amb les afeccions que conté, i tot plegat va esdevenint l'única manera d'haver-hi pensament.

(6) Per tant si hi ha algun a priori no es troba pas certament en una qualsevol imatge preestablerta del que és el cos, amb el ben entès que si anem admetent com a débit corporal quelcom del contingut lògic només ho serà en l'accepció que eixemplem la noció vulgar de cos, i amb el ben entès que no és sols rellevant perquè sigui un contingut corporal, sinó també perquè entra en la manera

reflexiva de dar-se informacions, i per tant on interessa que pensem i no pas que, per a fer-ho, necessitem del concurs dels poders del cos.

29. Sobre el mer pensament.

1. Hom estaria temptat a creure que, si podem pensar també d'una manera merament lingüística, i afegim que hi ha afeccions per les qual no som davant d'una mera producció de sons o d'imatges de sons, llavors també puguem pensar poc o molt sense mots de tal manera que parlariem de mers pensaments; en efecte, ¿caldria proferir el mot 'espai' per a pensar allò que pensem en l'ús d'aquell mot? No ho sembla pas. Una tal línia argumentativa tindria la seva rellevància perquè ens podria dur a fer veure que no sabríem si el mer pensament lingüístic seria pensament per l'ús lingüístic, o ho seria independentment d'aquest ús, sols que no l'acabariem de dominar sense un tal ús, de manera que allò que diguéssim del pensament lingüístic seria vàlid per al mer pensament. Sembla doncs que cal escatir tot això amb una mica més de detall.

Comencem tot recordant, per exemple, que una gran part de moviments, en tant que que no es lliuren de cap a cap en un present efectiu, no perden per això llur significació, és a dir, admetem que un cotxe s'està movent, hi va havent-hi una significació per la qual assumim precisament que s'està movent durant una estona. Hi ha una significació afecçívola.

Això valdria, és clar, per a una qualsevol experiència que sobrepassa un present efectiu: afirmem que tenim dolor tot el dia, que la conversa durà bastant, que han anat passant prou homes, etc., i arreu es manté vàlid que nosaltres dominem el moment lògic conjunt, per tant amb allò que anomenem 'afeccions lingüístiques', i que fet i fet les dominem, ja ho diguérem, perquè -- valgui el cas -- no tenim necessitat de precisar que hi va havent-hi un procés, podem assumir altrament el moment significatiu present, som nosaltres que discriminem la significació d'una experiència (un dolor dura, però també dura el blau del cel mentre el tenim, etc.), etc.

Sembla obvi que en tots aquests casos no cal l'ús lingüístic per a admetre el contingut d'unes tals determinacions: semblantment no fóra necessari per a assumir l'afecció significativa per la qual veiem un home, una ratlla, un arbre, etc.

Fem una passa més: admetem ja que podem pensar a nivell de registre afers com els homes, el moviment, que els perses foren derrotats pels grecs, etc. ¿Podem pensar amb/en unes tals afeccions significatives independentment de les formes lingüístiques? La resposta no és simple perquè aquí demanem quelcom que està ençà i enllà d'una qualsevol representació; per tant val més circumscriure's estrictament que sembla un fet que, quan pensem intencionalment, no ens representem constantment això o allò, o hi usem llenguatge, sinó que també ens engolfem, gràcies versemblantment a les intencions, en allò significatiu, en l'accepció d'un domini d'afeccions. D'altra banda seria més aviat

estrany que nosaltres, que «sabem» que passa un home, que va venint un cotxe, que tenim dolor des de fa estona, etc., independentment de l'ús de formes lingüístiques, per tant que dominem afeccions significatives, no dominéssim ni poc ni molt les afeccions que fan significatiu els usos lingüístics; car, l'assumirem que les afeccions que fan significatives les formes es troben en les formes en tant que formes? Això seria manifestament un contrasentit: la significació lingüística sembla quelcom adquirit, comportamental, i no ho haurien adquirit les formes lingüístiques, sinó nosaltres, amb les formes lingüístiques, si fos el cas.

2. Admetriem potser que no tenim massa necessitat d'un ús lingüístic a l'hora d'assumir d'una manera significativa els esdeveniments del nostre món circumdant, dels afers que inspeccionem o que ens imaginem; si ho voleu: no en tindriem necessitat sempre que el pensament es descabdellés en un terreny concret. Dominariem doncs les significacions per les quals hi ha individus i afers concrets (d'aquest moviment, d'aquest home, d'aquest dolor, etc.), sense necessitat d'ús lingüístic. Però una quasevol representació reproductiva sembla poder fer les funcions que fan les efectivitats: en unes tals representacions nosaltres també dominariem el moment lògic conjunt, amb les seves significacions; llavors les reproduccions il·lustrarien a la seva manera que el domini reproductiu és alhora un domini significatiu, i que el domini significatiu és aquí alhora un domini reproductiu: que la reproducció ja és significació.

En efecte, la conveniència d'un ús lingüístic s'accentuaria potser més per l'absència de representació, que pel nivell d'abstracció: si més no sembla que hi hagi també mer pensament a partir d'algun punt de suport efectiu o reproductiu: pensem sense mots, per exemple, l'espai o el temps (no aquest espai o aquest temps), quan no hi ha efectivitat que no pugués assumir-s'hi; o pensem (sense ús lingüístic) en l'home, en el gerani, en el Sol, en el moviment, etc., a partir de la inspecció (o reproducció) d'individus efectius o imaginats, etc.

Diem doncs que l'oportunitat d'un ús lingüístic seria potser més convenient (sense que sempre hi hagués una igual urgència) quan hi fos absent una qualsevol inspecció o reproducció, afer que hauriem d'avaluar independentment del grau d'abstracció significativa; paral·lelament -- i tal vegada hi té punts de contacte -- la conveniència de l'ús lingüístic es palesaria també pel fet d'haver-hi discontinuïtat en els afers efectius o reproductius: perquè si hom podria potser pensar sense ús lingüístic en l'home en abstracte, o en aquell home, quan no és present en cap accepció, però sens dubte ens és prou fàcil de fer-ho en l'ús lingüístic, així si no caldria que un hom usés mots per a admetre que han passat aquell home i aquell altre, l'un al matí, l'altre a la tarda, versemblantment és prou fàcil de fer-ho.

3. Llavors podriem pensar a nivell concret i abstracte sense ús lingüístic quan es tractés d'afers continus i d'afers efectius i reproductius; d'altra banda sembla sensat de no circumscriure a

priori l'abast del nostre pensament sense ús lingüístic, i al nivell que sigui.

Però tot això no faria més que reblar que nosaltres pensem cabdalment amb el concurs dels afers representatius i amb el concurs lingüístic, i podríem creure i tot que l'ús lingüístic lliura, gràcies a les seves formes lingüístiques, un material plàstic, sobretot quan no hi ha una presència efectiva o reproductiva útil. En d'altres paraules: les formes lingüístiques condensarien les afeccions significatives.

Alhora tot plegat indicaria, si podem pensar amb afers efectius i reproductius sense ús lingüístic, si podem pensar amb l'ús lingüístic en l'absència d'un qualsevol altre concurs, si no podem barrar el pas a priori que nosaltres pensem sense cap altre concurs, ni lingüístic ni representatiu, que haguéssim de concloure, sembla, que les significacions no són per se un afer de les formes lingüístiques, sinó un afer lògic de primer ordre; que cabdalment es troben en les representacions i en els usos lingüístics, però que de cap de les maneres no les acaparen en exclusiva.

4. En la mesura que no hi hagués cap concurs representatiu ni lingüístic hi hauria doncs mer pensament; és possible, sí, que en aquest cas «no sabríem molt el que pensem» fins que si més no ho expresséssim lingüísticament; o, en d'altres casos, ens ho representéssim.

Tal vegada seria en aquesta direcció que parlariem d'una necessitat més o menys dúctil d'usar llenguatge, o que l'ús lingüístic comportaria una completeness comportamental necessària (d'una manera dúctil) per al propi domini de mers pensaments. Podriem pensar sense paraules i sense d'altres concursos, que no voldria dir que poguéssim pensar en un qualsevol afer sense llenguatge (com pensariem el nombre 6.528,24?), tot i que l'ús lingüístic lliurés una completeness lògica al procés, i llavors nosaltres pensariem més aviat lingüísticament, amb l'afegit que seria rellevant tant perquè hi ha llengua com pel fet que hi ha pensament. És clar que un tal mer pensament no tindria anàlisi i seria una informació absoluta, i en aquest cas -- pressuposat que hom no perdi una certa prujia de positivitat metòdica -- sols podriem afegir que hi hauria aquí un tal palesament informatiu pel qual parlariem de condicions del procés lògic, una manera de manifestar-se allò que anomenem 'cos' (un tal pensament seria una manera de disposar de quelcom passiu).

5. Versemblantment tota innovació teòrica prové d'una cerca, intencional doncs, que per tant pensa, que troba l'expressió lingüística més o menys adient, i és possible que la insatisfacció del llenguatge trobat palesi un cop més que les intencions teòriques esdevenen significatives no sols en tant que intencions que són, sinó en tant que assumeixen afeccions; i això es mantindria vàlid àdhuc en el cas d'un problema que estigués plantejat en termes lingüístics (d'àlgebra, d'anàlisi, etc.).

6. L'ús del llenguatge havent-se après en un medi social, i essent prou vari, hem adquirit la capacitat d'usar-lo, per tant amb un contingut afeccióvol ad hoc; però ara hem anat defensant que unes tals afeccions no són sols rellevants pel fet de trobar-se en l'ús lingüístic, i d'aquí una aparent paradoxa: si les afeccions significatives s'aprenen amb l'ús lingüístic, o si són les significacions lògiques les que es regalen l'ús; en d'altres paraules: si les nostres significacions tenen arrels d'origen social o del propi procés lògic.

La resposta sembla prou més senzilla del que es podria esperar: perquè, d'una banda, sols podríem aprendre un ús lingüístic perquè el procés lògic en tindria les condicions necessàries (no podríem aprendre a usar 'home' si no poguéssim individuar homes en carn i ossos, etc.), i ja hem insinuat que l'afer de les afeccions significatives podrien ser en part independent de les formes lingüístiques; però, d'altra banda, amb l'ús lingüístic també anem aprenent significacions (i n'hem après). Sens dubte podríem admetre que, en conjunt, l'ús del llenguatge quotidià no presentaria dificultats teòriques, ens seria necessari a nivell particular i a l'hora de la relació humana, mentre que seria prou plural (salutacions, contes, ordres, narració d'esdeveniments, etc.), mentre que els seus usos en aspectes teòrics especialitzats podrien avalar-se no en tant que hi ha formes lingüístiques sinó en tant que hi ha una informació, que caldria escatir quant a la seva legitimitat.

D'altra banda l'ús lingüístic obliga a respectar la gramàtica en una accepció laxa del terme (que contindria també les convencions socials en l'ús de la llengua), però podríem convenir potser que les significacions es descabdellarien en l'ús d'una llengua amb una gramàtica: en allò que té de convencional (bons començaments de frases, ús savi de conjuncions, etc.) l'ús lingüístic sols significa això; en la necessitat de respectar la sintaxi (regiment de verbs, etc.) l'ús lingüístic pot experimentar una dificultat a l'hora de l'expressió de significacions teòriques especialitzades, però no sembla que pogués causar greus inconvenients; al cap i a la fi l'ús d'una llengua per a l'expressió de pensaments filosòfics ha de dur al seu domini, a poder ser en la forma d'un art, etc.

30. Les intencions no són sols afeccions.

Les intencions semblen irreductibles tal qual a afeccions o, si voleu, encara hem passat per alt el tarannà de l'activitat que anomenem intenció: és cert que una qualsevol caracterització del fet intencional esdevé prou difícil, en tant que es tracta de moments originals, no sols irreductibles a un qualsevol altre moment, sinó també amb uns trets que els fa difícil de comparar amb determinacions no intencionals; però sembla fàcil d'admetre per les varies intencions de què disposem (de fer activitats pràctiques, d'estudis, de dur així o aixà una conversa, etc.), que les intencions, parlant amb pleonasmes, «ens orienten», i que hem

d'assumir com a mínim que són també -- no solament -- afeccions en tant que proposen una informació amb «regust de continuïtat», són també afeccions comportamentals.

Les intencions no són doncs sols afeccions; de la manera que sigui hi ha un «contingut» intencional que, si seria un fenomen del cos en tant que som capaços d'arreglar-les amb les afeccions, no seria sols un fenomen del cos sinó, en conjunt, de la reflexió, i.e. és un fenomen reflexiu original -- malgrat que és arreglable amb afeccions, és també una afecció.

Fent nous jocs diríem que les intencions són significatives, però no en l'accepció de les afeccions lingüístiques, o solament en l'accepció de les afeccions dels nostres pensaments, sinó en tant que la reflexió s'implica en les intencions i en canvi, quan és el cas, només atén les afeccions o les usa en els seus propòsits.

Tanmateix caldria insistir que el caràcter afeccivol de les intencions no s'hauria de confondre -- si més no ara -- amb les circumstàncies que es deriven del fet que les intencions orienten -- és a dir, que poguem planejar, estar a punt de començar, cercar, etc. -- per exemple amb la possibilitat que, tot intencionant, disposem de «qualcom» en una tal direcció de continuïtat. En d'altres paraules: sembla que hauríem d'admetre que el «contingut intencional» té un vessant comportamental de continuïtat, i caldria no excloure la possibilitat d'un altre, diríem, de mera afecció; és a dir: les intencions són afeccions comportamentals de continuïtat, certament, però això no exclouria per se l'assumpció de meres afeccions significatives i comportamentals en

l'orientació que proposa. Alhora el contingut intencional de cap de les maneres no es reduïria a l'afecció comportamental (que tal qual no és cap intenció), ni a les possibles assumpcions afeccívoles significatives i comportamentals, com ho palesaria una intenció que no sap què cerca (per exemple quan estudiem un afer sovint hi ha intencions de cerca que tal qual no saben encara què cal trobar, etc.), sinó que -- com hem anat dient -- la intenció és un fet original de la reflexió.

Per tant les intencions serien en conjunt un fenomen reflexiu original que se serveix de «material passiu» per a orientar-nos en els afers pràctics i teòrics tal i com ho podem fer, de tal manera que el floc afeccívol ens lliura una informació, que forma part del contingut intencional.

I la intenció, tal qual irreductible al cos malgrat que alguns dels seus continguts se serveixin d'uns tals poders passius corporals, seria «una manera de dar-se» l'acció, al costat, per exemple, d'una relació o d'una anàlisi, mentre el cos és sempre contingut reflexiu; sens dubte l'estudi de la intenció esdevé del tot rellevant perquè no està preestablert de què tenim intenció: però el «contingut intencional» s'ofereix com un problema en tant que no és sols l'afecció comportamental de continuïtat, i en tant que no li calen les altres afeccions significatives i comportamentals que assumeix quan ho fa (i quan li calen no admetríem que llur assumptió en una intenció envelés l'originalitat d'aquesta, tal qual irreductible a afeccions).

31. Alguns tipus d'intencions.

1. Les intencions són prou varies tot i admetre que pertanyen a una mateixa família de continguts lògics.

La intenció del parlant l'estimarem en conjunt la intenció del moment o del procés, i direm que no sols fa irrompre llenguatge, sinó també que l'ús del llenguatge es lliura amb uns propòsits. És clar que en un qualsevol moment no pot haver-hi dues intencions, i llavors haurem d'admetren que la intenció del parlant (quelcom simple) va descabdellant els seus propòsits alhora que fa irrompre el llenguatge, en uns processos intencionals prou subtils que no tenim més necessitat de detallar. Si ho voleu així, i des d'un estudi analític des d'intencions simplicidades (o accentuades), aquella intenció simple, diríem, té vessants.

Cal esmentar per exemple totes les intencions o els propòsits del parlant d'ordre prou plurals, que poden anar des de les intencions que provoquen que parlem com ho fem (xerrant amb algú li diem que duu una camisa molt bonica, que miri aquell test, que ara sortirem, que anirem demà de viatge, etc.; estudiem un mineral d'acord amb un lèxic, etc.; fem discursos en una assemblea, etc.; etc.) fins a les que són lingüístiques per l'objecte (quan cerquem un mot, etc.).

D'altra banda el fet mateix d'anar escrivint pot ser intencional, i versemblantment tant per a l'escriptor com per al lector, el procés de pensament es va descabdellant amb pensaments lingüístics i amb afers no lingüístics.

2. Quan tenim la intenció d'anar a la cuina no sembla que sempre ens representem la cuina, malgrat que també ho fem; en aquest cas explicariem la intenció per la seva finalitat, i en conjunt prou intencions són explicables per l'objecte que tenen; d'altra banda les intencions també tenen un altre tipus d'explicació per l'experiència passada: seria prou difícil de no admetre que la intenció d'escriure, d'obrir la porta, d'anar a visitar un amic, etc., i fins i tot les intencions del parlant, no haguessin de remetre a l'experiència, amb un ús generós del mot 'experiència'.

Quan tenim la intenció de sortir sovint estem preparats per a sortir o ens hi entem preparant; les intencions van desencadenant el procés reflexiu corresponent, quelcom que ens remetria directament o indirectament al cos, amb les afeccions comportamentals per les quals va havent-hi una normalitat de desplegament; certament la intenció és un fenomen reflexiu, en l'accepció que disposa del cos (i de les altres coses). Uns tals tipus intencionals, diem, podem explicar-se fàcilment per l'objecte (fins i tot hi pot emergir fàcilment alguna representació) i per la història lògica passada, subsumeixen les afeccions comportamentals en els seus fenòmens intencionals, i també aquí sembla que tal qual hi hagi sols una reflexió intencional i res més, que pel cap alt implicaria el material lògic efectiu en conjunt en processos intencionals i no intencionals.

és clar que les nostres intencions d'aquesta mena podrien fer emergir continguts representatius en la mesura que fos possible: però atabalats amb les urgències no sembla que ho practiquem massa en les intencions que tenen un objecte més o menys fàcil (anar a la cuina, anar a obrir la porta, fer tal o tal altre, etc.); potser quan estudiem estratègies socials en seriem més amatents, per exemple, i àdhuc quan haguéssim de planejar el dia (els afers familiars, laborals, amistosos, etc.). Si ens preguntem ara per les intencions a mig termini i a llarg termini haurem d'admetre, de primer, que semblen prou vagues: ¿hi ha intencions a mig termini o a llarg termini? Versemblantment hi ha una assumptió de les afeccions en jocs d'objectius per la qual cosa parlariem de finalitats a mig termini o a llarg termini, malgrat que en conjunt les intencions serien comparables amb les intencions del dia (família, treball, amics, èxit social, etc.).

Hi hauria doncs intencions que desencadenarien ja la corresponent conducta, d'altres que preparen allò que farem després, d'altres que en principi s'organitzen amb aquestes, durant el dia o els dies successius (aquelles per a l'objectiu de les quals fixem algun dia), etc., i les intencions sense dia, aquelles que corresponen al demà, a allò que esperem de grat o per força.

3. Diem que les intencions són afeccions comportamentals perquè són arrengherables amb les meres afeccions (les intencions tenen «regust» de continuïtat); però convindria no anivellar excessivament totes les intencions: sembla per exemple que en tota

cerca hi hagi algun element intencional; sens dubte una cerca teòrica és més aviat un procés reflexiu, però tindria com a singularitat una peculiar caracterització intencional de les afeccions per la qual es faria «interessada»; però això valdria en conjunt per a les moltes cerques: la cerca d'un objecte perdut, la cerca d'un mot, etc.

Alhora l'ús dels mots no sembla una garantia segura per a descobrir la intenció del parlant: podem dir perfectament, sembla, que teníem intenció de sortir (o que tenim intenció de sortir) sense cap altre aspecte intencional que el nascut de les circumstàncies entre nosaltres i el nostre interlocutor (el trobem, per exemple, un impertinent).

D'altra banda en dir que podem caminar, podem escriure, podem pensar, podem anar a tal lloc, etc., pot haver-hi una intenció que sols tingui en compte, per exemple, que l'interlocutor està avorrit, o haver-hi de fet una reflexió intencional del tipus que efectivament proposem intencionalment de fer això o allò.

Versemblantment, i prenent un altre cas, la consciència sense més de continuïtat no és pas intencional en allò que fa referència a la prossecució; si hi ha una individuació d'unes tals afeccions tampoc no tindriem l'afer per se intencional: ara bé, en tant que estem investigant un àmbit lògic és prou possible que hi hagi aquí una intenció teòrica, que subsumeix doncs les afeccions en tant que n'és. Paral·lelament el futur pot ser sols un registre en les intencions del cas (estem petant la xerrada, fem gresca amb algú, etc.), o pot tractar-se aquí d'intenció, per dir-ho així, d'un

futur que conté expectatives; i pot haver-hi així mateix una intenció teòrica.

Diguem encara que 'poder' pot usar-se de múltiples maneres: com a registre en una intenció contextual pel nostre interlocutor; en una intenció que s'alimenta de l'afecció del mot (on és possible que hom senti emocions fortes); en una reflexió intencional de capacitat, etc. Hi ha moltes reflexions possibles.

Sembla així mateix que les intencions també poden dar-se des dels records i, en conjunt, des de la història passada: ens preguntem per què les coses anaren així, per què vàrem fer això, dir allò, etc., quin sentit tenia, etc. Versemblantment, però, serien cerques.

Les preguntes podrien ser intencionals: d'intencions amb aspectes contextuais dels interlocutors (anem al cinema?, quan la intenció no fos la d'anar al cinema), o amb aspectes, diguem-ne propis, de la pregunta (anem al cinema?), on caldria arrencar potser les preguntes teòriques quan fossin l'expressió de la corresponent intenció.

Etc.

31. Les intencions, les finalitats, i els objectes.

Quina relació hi ha entre les finalitats, les intencions, i els objectes intencionals? Tot dependrà, és clar, de l'accepció de l'ús dels mots 'finalitat', 'objecte' i 'intenció'.

1. Agafem de primer un ús tal del mot 'objecte' que faci referència als objectes intencionals en tant que contingut representatiu o/i contingut lingüístic; tot i això uns tals objectes s'haurien de trobar revestits reflexivament com a intencions, és a dir, serien sempre intencions, per tant animades amb les respectives afeccions, com ho indicaria precisament l'esquematisme representatiu d'uns tals continguts, o la pròpia circumstància d'un objectiu expressat com a mer pensament lingüístic.

En efecte anomenem objecte, en aquesta accepció, allò que és representable, o el registre corresponent, però alhora sols seria objecte intencional, i no això o allò, perquè és una intenció; en d'altres paraules: un tal objectiu és una explicitació intencional.

Per tant la intenció pot representar-se (dir-se) el seu objecte o pot no representar-se'l (dir-se'l), i en els dos casos sembla ben bé intenció.

2. Però caldria tenir una mica de cura a l'hora de definir la intenció per l'objecte: certament l'objecte intencional és una intenció, però no sempre la intenció que pot tenir objecte en aquesta accepció se l'explicita, com sembla patent en els propòsits (no merament lingüístics) d'una gran part de les nostres converses, en les intencions de prou cerques (cerquem coses que «sabem on són» automàticament, però també hi ha intencions teòriques que no saben ben bé quina resultant aconseguiran, etc.), etc., on parlem de

d'objectes en tant que els explicitem (en el cas de no haver-ho fet) i en la mesura que ho puguem fer.

En efecte les intencions contextuals d'un diàleg palesen que els «objectes» intencionals són sovint prou matisables: la cura per l'estat anímic d'algú, l'advertiment, la instrucció, les ganes de quedar bé, la dèria de guanyar temps, la venjança, l'autoestima, el desig de saber les noves, i un llarg etcètera, semblen que van essent fites de les nostres converses i salutacions. Diríem que aquí hi ha un objecte en l'accepció que podem assajar-ne una tal explicitació, però sens dubte la intenció és la que està mantenint el fet que el procés lògic es vagi descabdellant en una direcció, sempre que no surtin imprevistos o fatalitats.

D'altra banda hom no pot dir sempre ben bé quin és l'objecte d'una qualsevol intenció d'una cerca en tant que no el satisfà allò que va trobant.

Alhora les preguntes, quan són intencionals -- malgrat que la seva intenció no sigui sempre la que expressa el llenguatge --, també poden ser l'expressió d'un començament de cerca.

I val la pena així mateix d'esmentar que sembla que repassem amb intenció el nostre passat quan hi cerquem quelcom, etc.

Els nostres avatars de tota mena van procurant doncs intencions plurals i varies que s'esbullen per arreu del procés lògic, i no sempre hi ha a la mà un objecte. És cert, reprenem de vegades i quan és possible, ni que sigui d'una manera mig lingüística mig imaginària, els nostres projectes, els objectes que ens mouen a fer això o allò, i som prou conscients sovint dels

nostres objectes intencionals a curt termini, a mig termini i a llarg termini; i sens dubte tot això apunta àdhuc amb imatges i llenguatge, d'una manera intencional.

3. La consideració de l'ús del mot 'objecte', en aquesta acceptió d'objecte intencional representat o dit, ens ha dut a admetre que no sempre ens explicitem els objectius intencionals o que no sempre podem trobar-ne.

Tanmateix, ¿podríem parlar d'objectes intencionals independentment que ens els representem o ens els diem, o fins i tot independentment de ser representables o expressables? Versemblantment caldria respondre que sí, si més no quan són representables o expressables, de tal manera que l'ús d'objectes intencionals' i l'ús d'intencions' podrien ser intercanviables en un tal ventall de situacions, i seria possible que una tal intercanviabilitat es degués a l'obvietat de poder expressar l'objecte intencional o de poder representar-se'l -- com és possible també que es degués a la pròpia informació intencional carregada afecçivolament amb una significació que és, si més no, en part, comuna a la de les representacions i a la dels registres corresponents.

En el cas que la intenció fos, per exemple, de cerca teòrica, on per tant no sap ben bé què cerca, l'intercanvi d'ús d'intenció' i d'objecte intencional' seria, sembla, més aviat estrany. Al cap i a la fi les intencions, com a fenòmens originals de la reflexió, ni s'esgoten significativament amb les afeccions que assumeixen,

ni tenen necessitat de poder explicitar representacions com a objectes (en el primer ús del mot) o explicitar lingüísticament els seus objectes; d'aquí que versemblantment evitéssim l'ús intercanviable d'objecte intencional' (en el segon ús del mot 'objecte') i d'intenció', quan hom no sabés ben bé el què de la intenció.

4. Per consegüent és comprensible que la finalitat pugui ser un qualsevol objecte intencional representat o expressat, i en les mateixes circumstàncies que hem apuntat per a uns tals objectes; però també podríem usar 'finalitat' com usem 'intenció', hi hagi una explicitació representativa o no, lingüística o no, mentre la intenció fos representable o expressable, i en unes semblants circumstàncies a l'ús d'objecte intencional' tal i com hem defensat al punt anterior. Malgrat tot quan no se sabés ben bé el què de la intenció sembla que no podríem pas parlar pròpiament de finalitat, quan l'ús d'un tal mot reblaria més aviat els què intencionalment explícits o explicitables.

33. Les intencions i l'ús teòric del llenguatge.

¿Com poden afectar els aspectes intencionalmentals del procés lògic l'ús teòric del llenguatge?

1. Quan parlem de l'ús teòric del llenguatge (i agafant per comoditat un exercici teòric complex) hauríem de distingir potser

el següent: (1) la circumstància que el procés teòric corresponent es va descabdellant, sembla, de tal manera que conté vessants d'intenció de cerca, assumeix afeccions comportamentals i significatives, té present pensaments lingüístics, es representa això o allò, etc., i així va gestant un estat intencional o no significatiu: quan diem que hi ha un procés teòric també palesem doncs un tal estat dels afers (sense que calgui que sigui així o aixà constantment), que va plasmant tot això amb pensaments lingüístics, o que pensa amb usos lingüístics a més a més de tot això. (2) Les imatges (o els sons, o les grafies) lingüístiques es regularien en un tal procés, confirmant una vegada més que un qualsevol exercici teòric va esdevenint un procés complex (intencions, representacions, mers pensaments, usos lingüístics, i segons el casos) que gesta el pensament fins que -- en el cas d'escriure'l -- es descabdellaria en un pensament lingüístic (i lingüístico-operatiu), del qual pensament lingüístic n'és responsable el conjunt del procés, en tant que va gestant uns estats representatius, intencionals, afecçívols i d'imatges lingüístiques que sol·licita, i que es plasma en el pensament lingüístic corresponent. Ara bé: no dominem els secrets del «mecanismes» que fa que hom escrigui (parli), per tant que hi hagi pensament lingüístic, malgrat que dominem allò que hauríem d'expressar, i controlem si més no allò que escrivim (o parlem); d'aquí que l'ajustament de l'expressió i d'allò a dir s'ofereixi com un art, que gaudeix dels seus propis processos d'aprenentatge

tant pel cantó d'allò a expressar com del mer llenguatge, com de l'expressió d'allò a dir.

Per això podríem admetre que, en conjunt, hi ha aquí teoria (pensament, consideració) per la informació lingüística que hi ha en la xerrada o en l'escrit, o per la informació lògica que hi va havent en el procés del qui s'expressa, tant en el procés que duu a escriure com en el pensament lingüístic corresponent, on ens exposem a expressar una informació lingüística que no havíem previst, on és possible que no reeixim a expressar el que volíem, etc. — o si parlés, tant en el procés que duu a fer-ho com en la informació lògica, lingüística o no sols lingüística, corresponent, i en circumstàncies paral·leles.

2. Ocupem-nos ara de l'esment d'una qualsevol intenció quan fem un treball escrit teòric.

Circumscriquem-nos primerament a la «consideració» d'un fet intencional: d'una banda una intenció és un afer patent en l'accepció de ser «una manera de dar-se la reflexió»; d'una altra és obvi que nosaltres podem usar el mot 'intenció' a tall de registre (un pensament lingüístic) en atenció al context corresponent: però, ¿podem admetre que una activitat teòrica intencional estudiï la intenció que està duent a terme l'activitat? Tal qual això sembla un afer impossible: sols perquè l'activitat teòrica intencional és un vessant intencional de la intenció que estem duent a terme hi ha una consideració dels altres vessants intencionals; la imatge lingüística del mot 'intenció' pot aflorar,

per exemple, tot intencionant, però això sols palesaria que hi ha així mateix un nou vessant de cerca en el tot intencional. És clar que la intenció que ha dut a admetre tot això és un nou vessant que no ha quedat registrat, però una tal circumstància sembla inevitable, amb l'afegit que un qualsevol procés lògic és el seu propi garant, etc.

En particular val la pena d'esmentar que les intencions de curt termini, de llarg termini, etc., han de caure també sota les consideracions teòriques i, ja sigui per la reproducció, ja sigui per mitjà de la mera informació lingüística, hom explicita finalitats, de tal manera que un discurs teòric sobre finalitats és alhora intencional i va pensant reproductivament i/o lingüísticament les finalitats.

Però ja diguérem que les intencions expliciten finalitats, per exemple en tant que pugui haver-hi alguna dificultat per a abastar-les, i apareixen llavors intencions de cerca que van trobant afers que s'ordenen amb les primeres intencions. Allò que esmentem com a 'mitjans' no semblen més que resultants (estats lògics afecçívols, les representacions corresponents, les meres informacions lingüístics corresponents) d'ordenar les troballes de cerques i de les intencions que les motiven; el discurs teòric va esdevenint doncs intencional, pensa els mitjans tal i com convingui de fer-ho.

Etc.

3. Fins aquí hem pogut anar observant que l'expressió d'un fet intencional pot ser una resultant intencional; en aquesta acceptió

l'univers intencional sembla que es comporti altrament que un qualsevol altre afer, o que s'hi pugui comportar: perquè vam admetre que, a l'hora d'escriure un treball, tot contingut lògic se circumscriu a pensament lingüístic tant per a l'escriptor com per al lector; però ara sembla que hauríem de fer una excepció: el procés intencional (que no vol dir que sigui constantment intencional, etc.) no sembla que hagi de desaparèixer mentre escrivim; la circumstància que no hàgim de perdre la intenció exemplaritza al seu nivell la complementarietat entre pensament lingüístic exprés i els altres modes de pensament, alhora que il·lustra la rellevància de l'univers intencional i la seva singularitat.

Per això l'esment lingüístic exprés d'una intenció no té necessitat de comportar que la pensem sols lingüísticament, car pot ser perfectament un cas d'un exercici lògic patent (amb la significació inclosa del mot en el seu ús patent).

34. Sobre les consciències de futur.

Fet i fet les consciències de futur són plurals i varies: sigui quina sigui l'accepció primària d'allò que seria el futur (la consciència de futur), nosaltres estimarem d'una manera global que una qualsevol consciència intencional és una consciència de futur (quan no fem mers registres, és clar), però no a l'inrevés, és a dir que una consciència de futur pot no ser per se intencional malgrat contenir intencions.

L'extensió esmentada es deuria al fet obvi que el futur objectivable sols ho seria per les condicions lògiques que l'acreditarien com a futur: un qualsevol futur inclouria com a mínim les afeccions comportamentals per les quals allò objectivable seria precisament un futur; des d'aquest punt de mira entendríem perfectament per què un qualsevol objecte (intencional) seria un futur (qualsevol intenció té una afecció de continuïtat), però ahora semblaria millor de reagrupar també sota la rubrica «futur» les intencions tals quals, fins i tot quan no contenen finalitats.

Per això podríem parlar d'una mera consciència de futur (qualcom prou teòric, certament), que contindria una mera intenció amb les afeccions corresponents de les quals podem de fet disposar, una actitud actual que dominem; aquesta mera consciència de futur es trobaria a prop de la intenció de cerca, malgrat que versemblantment l'orientació no seria ben bé igual en l'accepció que hom té intencions des dels afers i en els processos lògics. La mera intenció de la mera consciència de futur és una intenció que exclou finalitats, la intenció de cerca intenta de trobar-les. En efecte allò que creiem «la nostra vida» no és sols el record (més o menys fidel) dels afers passats i l'acció efectiva, sinó que es desplega així mateix «en el futur».

Però les consciències de futur són prou plurals: la previsió, valgui el cas, en tant que consciència d'allò que pot ocórrer o que ha d'ocórrer, ni és tal qual una intenció malgrat que s'hi pogués entrellagar (hi apareixen intencions de cerca, preveiem cara a un objectiu, etc.), ni una mera consciència de futur.

Pel cap baix preveiem les coses, sembla, en funció de la nostra experiència: en les nostres previsions hi ha de vegades obsessions, fantasmes, etc., que ens inoportunen i ens fan creure en algun grau de fatalitat; tanmateix, i en conjunt, la previsió inclou aspectes tinguts per fatals, d'altres de lliures, d'altres ambigus, i va essent en principi del tarannà de la nostra experiència passada i present.

Noti's doncs que una previsió d'un tal tipus pot tenir especialment, d'intencions, intencions de cerca. Llavors la circumstància d'enregistrar en un discurs lingüístic les nostres previsions aniria valent també aquí d'una manera absoluta tal qual es va descabdellant, i la consciència afecçivola, representativa o no, que s'hi lliurés aniria fent les seves respectives accions o experiències lògiques, etc. Si des d'un punt de vista de la «riquesa» plàstica del contingut es podria escatir quina possibilitat és l'afavorida, aquí, com arreu, el domini d'afeccions i el recurs lingüístic permeten «d'abreujar» les previsions palesant una vegada més la utilitat del domini afecçivol i lingüístic. Però com a qüestió de fet sembla que preveiem d'acord amb una barreja indiscriminada de meres afeccions i de registres i de les representacions corresponents, i d'acord amb la cura o la preocupació que en tinguem, les ganes d'estudiar-ne els detalls, la conveniència social, la urgència, etc.

D'altra banda l'espera sembla si més no un procés lògic que inclou una previsió que, al marge de l'estat emotiu, permet en darrera instància alguna individuació lògica (esperem un tren, un

amic, etc.); per contra l'esperança -- a més a més de l'ús del mot com a mera espera -- sembla incloure una específica passió en la mera consciència de futur, on parlariem potser d'una «confiança» que no suggereix el reconeixement d'un objecte previst i que és així inespecífica.

Així mateix planegem (planifiquem) la manera de dur a terme intencions: es tracta sens dubte d'un procés amb consciència de futur, que a partir d'unes intencions desplega d'altres intencions de cerca, de vegades té en compte previsions, i que arriba als mitjans escaients; fins i tot és possible que encara avui puguem usar el mot 'deliberació' com un mot d'igual ús que 'planificació', malgrat que aquell mot pugui usar-se en d'altres contextos (o en el propi context de la planificació en el sentit que per a fer-ho hem de deliberar), per exemple en les experiències en les quals hem d'estudiar els pros i els contres d'un afer, la conveniència de fer-ho, etc., i per tant que el seu ús sigui equivoc.

Nosaltres planificaríem doncs les nostres intencions amb les intencions de cerca, amb les afeccions, el llenguatge, i la representació corresponent; després amb (o sense) la previsió; finalment abastariem els mitjans, la consideració per se dels quals sembla del tarannà de la previsió (quan no són efectius), en les quals consciències no caldria que hi hagués intenció.

Etc.

35. Sobre el pensament i el discurs teòric.

1. Què fem quan l'acció és consirosa (teòrica, etc.) no sembla en cap cas fàcilment generalitzable: atenem quelcom, relacionem coses, etc., d'una manera representativa, ens engolfem en mil direccions afecçivols, certament quan pensem intencionalment -- és possible també quan la reflexió no és intencional --, pensem ací i allà d'una manera lingüística, i ací i allà hi va havent algun ús lingüístic, tot això amb accents varis en els varis moments, i enmig de moltes d'altres activitats badoques, pràctiques, immediates, i amb la certesa, com afirmàrem al començament del present capítol, que segurament no hi ha teoria pura, que el fet de parlar d'una teoria i d'una pràctica esdevé més aviat una manera còmoda de parlar pel fet que no hi ha un discerniment diàfan dels uns afers i dels altres.

En conjunt, i salvant molts detalls, els moments consirosos es troben doncs enmig d'activitats pràctiques i immediates, i formant-ne un continu sense solució de continuïtat (la mateixa intenció d'un qualsevol exercici pràctic palesaria una vegada més que les nostres classificacions són, en un tal terreny, meres aproximacions).

2. Un treball com el present té la seva gènesi, és clar, en un procés reflexiu més aviat teòric, i en una primera avaluació no sembla pas que usi d'altres mitjans que els que pertocquen als moments consirosos de cada dia: rumiem amb representacions, ens expliquem coses per nosaltres mateixos amb usos lingüístics que fan

patents les coses o no, on és possible que hi hagi indicis de mers pensaments, i si més no quan són intencionals, etc. Des d'aquí estant hi va havent una tal racionalitat, de vegades compromesa amb mera informació lingüística, de vegades amb la mera consideració de coses sense fer ús del llenguatge, de vegades fent-ne ús, de vegades apuntant mers pensaments intencionals, etc.: això aniria essent la nostra activitat teòrica, fins i tot al marge de qualsevol punt de partida.

Ahora podríem estimar, des d'un altre punt de vista, que el procés teòric que duu a un treball com el present se circumscriu a ser una manera d'aplicar-se a uns tals menesters consirosos, que tindria moltes digressions explicatives (totes aquelles que s'originarien de l'estat cultural d'un col·lectiu i de la història de l'individu), malgrat que, com a procés, valdria d'una manera absoluta.

Una tal aplicació té en efecte algunes característiques: per exemple una accentuació del criticisme; versemblantment es tractaria de no passar per alt distincions que caldria respectar, i de no admetre fàcilment afirmacions lingüístiques que no han estat prou avalades per d'altres circumstàncies. Valgui el cas: sembla que l'anàlisi de qualsevol seqüència teòrica resolgui que hi ha reproducció, efectivitat, intencions amb mers pensaments, sons, etc. D'aquí que en el cas de nosaltres voler alguna garantia ja dels mers pensaments intencionals com de les parts discursives (deixant les intencions com un cas apart) més aviat hauríem de cercar-la en alguna inspecció, a no ser que ja «estiguéssim certs»

que el llenguatge «en fes les funcions», i que no calgués res més, o que creguéssim fermament allò que ens proposen els apunts de mers pensaments.

Car els nostres amors significatius i lingüístics no semblen incondicionats: entenem perfectament -- ho expressem o no -- que l'ajuda als altres homes és una cosa bona, però també ens agrada de saber de vegades on és aquesta bondat o a què fa esment el mot 'bondat' (o 'bo', etc., car no ens importen aquí les «lleis» de construcció lingüística) quan veig un home; creiem entendre -- ho expressem així o no -- que una línia és una llargada sense amplada, però la inspecció ens mostra que això sembla impossible, i per tant no tendim a admetre que aquella significació o aquell enunciat siguin el de quelcom inspeccionat, etc.

Caldria dir tres quarts del mateix d'un qualsevol mer pensament: car una mera significació que hom pressuposés que fa referència a les coses i als esdeveniments representatius esdevindria rellevant tal qual precisament com un prodigiós medi que no impedis de fet alguna garantia representativa.

Un corol·lari d'això rau en el fet que no hi hauria cap principi explicatiu que no s'hagués de basar d'una manera o d'una altra en l'experiència representativa, o com a mínim sembla prou insensat de fundar una explicació teòrica en una informació lingüística, o en un mer pensament, que no ho permetessin: car en un objecte d'afeccions, o de sons i afeccions hi ha potser una excessiva modestia de contingut per a l'acció.

Una altra característica d'aquella aplicació seria

probablement l'accent de la intenció investigadora de cerca en tant que, per exemple, hom no sabria ben bé per què és bo ajudar els altres, i les moltes qüestions que restarien constantment obertes. En efecte, la teoria d'una qualsevol branca de la filosofia o, millor, les condicions teòriques d'una qualsevol branca de la filosofia que durien a un treball com el present semblen albirar un procés teòric, que no estalviaria cap dels mitjans per a pensar (intencions, pensaments lingüístics, representacions, etc.), que fos consistent, no sols en l'accepció de no contradictori, sinó en l'accepció de ser lògic o racional, que aquí vol dir que apunti si més no explicacions (i.e.d'altres actes), i de tal manera que hi hagi la possibilitat de donar raó (i.e.noves explicacions) del conjunt del procés quan apareguin qüestions noves¹.

¹Voldriem insistir que no sembla pas, en conjunt, que la filosofia disposi -- salvant les especialitzacions -- d'altres recursos teòrics que aquells dels quals disposem quotidianament en les nostres consideracions, malgrat que hom pogués suposar el contrari: (1) perquè pensa els afers tal i com hem dit, accentuant, sí, els aspectes intencionals en tant que hi ha una voluntat investigadora, que les dificultats fan emergir vessants intencionals de cerca, que la meditació per tant va fent-se intencionalment, i hom parla/escriu «carregat» intencionalment; ara bé: tot això no és un recurs de la filosofia, sinó un recurs de l'activitat teòrica quotidiana quan apareixen els problemes, i la persistència dels processos intencionals és proporcional a la dificultat del tema. Però la filosofia no té com a únic mitjà el fet intencional, sinó que pensa els afers tal i com hem dit, i val a dir que procura d'abastar continguts, que no els expressa com a objectes intencionals, que són precisament els que fan que hi hagi una filosofia expressa, i que són els que es comuniquen. (2) Si passem a la teoria de la intenció tampoc aquí no trobem res que no fem quotidianament: car parlem, per exemple, de les nostres intencions precisament (quan no fem mers registres) gràcies a una modificació intencional; és clar que som nosaltres els que escorcollem ací i allà els aspectes intencionals sovint no expressats, i els que n'assagem una classificació: però això no és res més que una extrapolació dels recursos previs dels quals ja disposem. Llavors, acostumats a desplegar la intenció de cerca,

Etc.

3. Certament la circumstància d'escriure ens obliga a perllongar encara aquestes consideracions pel fet que aquell mateix exercici demana la seva cura, en els quals moments hi ha un afermerament lingüístic (intencional o no) que es plasma gràficament, i on la facilitat de l'experiència fa remetre certament a l'aprenentatge malgrat el seu valor absolut.

Des del punt de vista del qui ho exerceix el fet mateix d'escriure s'incardinaria en el continu d'un procés lògic en el qual -- i deixant ara al marge les argumentacions matemàtiques en sentit estricte (aritmètica, àlgebra, anàlisi, etc.), que tenen un procés autònom -- atenem afers varis i afers lingüístico-operacionals, amb prou cura de les lleis lingüístiques i del ben parlar (i l'escriure). Dèiem que nosaltres no escollirien d'un mostrari de mots aquells que més ens convenen en l'ocasió: quan

podríem apuntar un nou vessant intencional pel qual parlem de la modificació intencional d'una intenció originària, però l'afer'ja indicaria potser una confusió: car la modificació intencional per la qual parlem de la intenció originària no la traeix necessàriament (malgrat que, és clar, no la podríem atendre sense la corresponent modificació), ni l'esvaeix, i és l'única manera de fer-ne teoria, tal i com ho exemplaritza l'esment quotidià d'intencions; alhora, un qualsevol moment val d'una manera absoluta, i no és garantitzat per una reflexió posterior: la intenció originària val absolutament al marge que aquí en fem esment, com ho val l'esment que en fem; finalment: unes tals modificacions no semblen modificar els continguts afecçívols intencionalment, sinó sols la intenció, palesant amb això la problemàtica oberta dels continguts intencionalment i les assumpcions intencionalment de la intencions.

escrivim tampoc no anem triant la grafia dels mots, sinó que «surten sola», gairebé d'una manera automàtica.

El que hem dit a propòsit de com teoritzem es mantindria del tot vàlid aquí: nosaltres no ens trobaríem indefinidament així o aixà: el desencadenament del procés demanaria «qualcom a dir» i això ho buscaríem per mitjà de mers pensaments, de representacions, d'intencions (amb mers pensaments o no), i encara per mitjà de l'ús lingüístic i del pensament lingüístic, on la dificultat accentuaria la urgència per a repassar l'afer, i on la repetició faria que bastés de vegades la dèria d'escriure per tal que brollessin les línies. En efecte diem que un treball d'escriure ens ha anat força bé quan es conjuguen diversos avatars, quan no sols a través d'un entrellaçament d'afers varis hom s'adona dels diversos aspectes d'un problema, sinó quan s'hi ha produït la corresponent plasmació operativa que guarda les regles del llenguatge.

Però l'escriure és alhora una activitat lingüística en l'accepció que el procés lògic esdevé simultàniament operatiu: nosaltres teoritzem lingüísticament mentre escrivim, certament potser amb més cura de les regles lingüístiques, però al cap i a la fi la intensitat merament lingüística (intencional o no) del fet d'escriure no lleva que no sols movem la mà amb la ploma sobre el paper, no sols atenem gràfics, sinó que cabdalment estem teoritzant lingüísticament (intencionalment o no), de manera que el fet d'escriure és un company del filòsof en la mateixa accepció que quan parla teoritza per un entrellaçament d'afers lingüístics i no lingüístics. Precisament tot això palesa a la seva manera el seguit

sense solució de continuïtat, fins i tot en la mateixa acció, dels afers teòrics i pràctics, de tal manera que el propi fet d'escriure esdevé rellevant, no pas per la producció de gràfics (que també ho és en una altra accepció), sinó per la corresponent informació lingüística.

Per tant l'ús d'un llenguatge escrit és paral·lel, deixant detalls, a l'ús del llenguatge oral: el llenguatge té múltiples usos, i hom pot esmerçar per a afanys teòrics un llenguatge escrit, o el pot usar com l'usa en els diàlegs, etc.

D'altra banda el lector d'un escrit teòric llegeix primerament un afer merament lingüístic i s'hi manté en la mesura que no té necessitat d'exemplificar-s'ho en afers no merament lingüístics, etc.

4. En conjunt sembla que tot el que hem anat dient a propòsit del fet de teoritzar i de l'ús teòric del llenguatge valdria mutatis mutandis per a tots els treballs teòrics, àdhuc per als que esmercen un llenguatge simbòlic o que expliquen afers a partir d'enxarxats lingüístics idealitzadors, malgrat que, és obvi, caldria precisions específiques per a cada cas.

Però afegint una nota als treballs simbòlics o als que usen un llenguatge idealitzat, val la pena de fer observar que, en una primera avaluació, sembla que caldria tenir-los com a noves especialitzacions, sens dubte desenvolupades extraordinàriament, del procés teòric de no importa quin saber, especialitzacions que

comengaren prou aviat en el decurs de la història, sobretot en les branques elementals de la matemàtica.

Cal assumir que versemblantment el pensament simbòlic matemàtic no remet per se a representacions, i és eficaç, rigorós i útil, precisament perquè es manté a nivell simbòlic, es generalitza a si mateix, es descabdella en totes direccions, etc. Podríem acceptar que una de les tasques de la filosofia primera rau a seguir els propis processos generalitzadors i l'ús simbòlic lingüístic corresponent, des dels afers representatius fins a les passes més abstractes, però això no impedeix que, com a càlcul matemàtic, és pensament simbòlic i té una tal especifica racionalitat.

D'altra banda no costa massa de veure que, fins i tot al marge dels manlleus simbòlics de la matemàtica, la mateixa noció, diguem-ne qualitativa, d'un moviment uniforme és quelcom que es mou a un nivell ideal en tant que no sembla que puguem observar de fet en la natura un canvi perfectament uniforme, i els nostres rellotges en volen ser perquè hem partit de concepcions ideals com la d'un moviment uniforme, etc. Però fet i fet prou de les concepcions qualitatives físiques semblen moure's en aquest terreny, o si més no s'hi barregarien, etc.

Ahora val la pena de remarcar que hem descabdellat de fet enormement els llenguatges simbòlics i les idealitzacions entre d'altres coses, i malgrat que en els detalls caldria distingir els primers casos i les segones, perquè no podríem pensar altrament la tasca que hi duem a terme, o que no podríem explicar altrament els

fenòmens naturals. Un tal desenvolupament gegantí del pensament lingüístic, més que invalidar la circumstància que, en conjunt, la teoria es mou entre afers varis, ens hauria de fer palesar la increïble tenacitat dels esforços lògics per a poder pensar allò que altrament seria tal qual impensable, per a poder heure alguna explicació que altrament estaria fora del nostre abast: en efecte, serien més aviat testimonis de les nostres capacitats lògiques, no perquè ens contemplem narcisísticament en mers simbolismes, o en meres idealitzacions, sinó perquè hem tingut la sort de trobar processos simbòlics i lingüístic que ens permeten de fer una brillant activitat simbòlica, entendre afers naturals des d'idealitzacions.

D'alguna manera tot el pensament simbòlic és un meravellós «recurs lingüístic» amb mil complicacions internes (amb l'advertiment que té les bases també en els afers representatius), i els discursos amb tocs idealitzadors han estat el que han possibilitat d'ordenar prou esdeveniments naturals, de comprendre'ls, etc., mentre ells mateixos serien sens dubte resultants de generalitzacions des d'afers representatius, i recreacions d'unes tals resultants, etc.

Bastin doncs aquestes quatre prinzellades, com sigui que no és aquí el lloc per a escatir-ho convenientment: però àdhuc les geometries no-euclidianes serien potser un exponent de tot això.

36. Nota sobre l'ús del mot 'pensament'.

Sens dubte l'ús del mot 'pensament' (i 'pensar') prové d'una oposició entre l'afer consiros, «teòric», i els altres, que nosaltres ja hem comentat que són prou difícils de circumscriure, i que més aviat no hi ha solució de continuïtat entre els uns i els altres: però les oposicions lingüístiques esquematitzen les classificacions; nosaltres doncs tendiríem a usar el mot 'pensament' per a una qualsevol acció (i.e. seria un mot que no ens caldria si no fos que el medi social l'usa), d'una banda; però en una segona acceptió el lector haurà observat que usem també el mot 'pensament' com usem 'afer teòric' ('consiros'), d'una altra.

Ara bé, independentment d'això, l'ús del mot 'pensament' pot fer-se amb afeccions específiques d'una història lògica o no: en el primer cas treballa com els mots que fan de «recurs lingüístic» del tall de 'l'experiència', 'la vida', 'sempre que...', 'els homes', 'durant l'últim més hem...', etc., i per això podem parlar del pensament com un procés reflexiu (expliquem una afecció amb una afecció).

Però atenent que el mot 'lògica' pot servir per a un qualsevol afer, l'adjectivació de 'lògic' (o 'racional') per a 'pensament' en un qualsevol ús del mot és pel cap baix innecessària i si més no no modifica les circumstàncies dels usos de 'pensament'.

I d'altra banda usem el mot 'raó', o el mateix mot 'lògica', com usem 'procés reflexiu'.

37. Sobre l'ús d'acte i d'actes.

En aquest punt sembla que ja disposem d'algunes condicions per a introduir-nos al nostre ús de mot com 'acte', 'acció', 'conducta', 'determinació', 'moment', etc., referits, dèiem, al fet bàsic primer, però en s'agombolen prou aspectes diversos: car nosaltres parlem d'un acte, de vegades d'actes (en plural), i podríem ben bé preguntar-nos què fa que usem el mot en singular o en plural; però també caldria discutir, per exemple, sobre si de fet podem esmentar un acte i, si podem fer-ho, què fa que usem el mot 'acte: perquè, ¿no es troba un qualsevol acte ocupat en el seu contingut?

Si més no la necessitat de parlar d'un acte (o d'actes) vindria del fet que reconeixem coses, en diferenciem, n'analitzem, etc., i des d'aquest punt de mira hi hauria, com diguérem a la introducció, una necessitat expressiva (que tindria com a digressió l'haver après uns tals mots en els medis corresponents); tanmateix, això no bastaria per a explicar que de fet uséssim aquests mots, quan -- repetim-ho -- l'acte està ocupat en el seu contingut. En efecte sols usariem un mot com 'acte' (i els altres) amb una tal accepció a partir d'una intenció (teòrica especialitzada) en tant que ens adonéssim que estem ocupats en reconeixements, en diferències, en intencions (les intencions tenen vessants), etc., i uséssim 'acte' com un mot-jòquer (que en cap cas no seria ni buit ni no significatiu), i uséssim 'reconeixement', 'diferència', 'intenció', etc., per als respectius actes, etc., de tal manera que

l'ús d'acte' seria l'ús d'un nou nom, per exemple, del reconeixement d'aquest full de l'escrit.

Quan comentàrem doncs que l'acte no és sols el reconeixement, la diferència, etc., perquè també «hi hauria les altres coses», això no ho fèrem sinó a patir d'altres actes, i com a esclariment per al lector.

Però ja diguérem que no hi ha mai estudi d'un acte en tant que tal com sigui que sols hi ha l'ocupació d'ara, sense més, independentment de quin sigui aquest contingut: llavors, ¿com podríem saber que no hi ha explicació d'un acte per se, i que qualsevol explicació es faria des d'altres actes? La resposta sembla la següent: ho sabríem per la pròpia informació de l'acte present (si fos els cas) i per la dels altres actes. És clar que això encara demana noves precisions, perquè, ¿com sabríem d'altres actes? Doncs de la mateixa manera que comprenem que l'experiència no se circumscriu a l'efectivitat, sinó que pot incloure l'afecció significativa corresponent (que dominem i que discriminem, cf. paràgraf 14).

Car l'acte no es diferencia del seu contingut: mentre dominem la significació per la qual parlem de l'experiència que anem tenint del cel blau, de les flors, dels murs, etc., també dominem la significació per la qual parlem de l'experiència que anem tenint, no sols de coses (síntesis), sinó de la diferència entre el test i el terra, de la intenció de restar aquí, de les estones de badoqueig, de tal manera que l'ús d'actes' es fa en un tal domini d'afeccions significatives.

Llavors seria també perquè dominem afeccions, que en un qualsevol moment podria haver-hi un ús lingüístic positiu o negatiu: el gerani que veiem (síntesi) no és un cotxe, no és la relació entre A i B, no és la intenció d'anar a la cuina, etc.; el gerani que veiem no és un qualsevol altre afer, etc.; en un procés que combina determinacions efectives i pensaments afeccívols sabem que les explicacions del gerani que veiem són d'altres accions, etc.; el domini d'afeccions fóra necessari fins i tot quan les respectives síntesis fossin efectives (però no alhora): aquesta fulla dolenta no és el gerani, etc., mentre que aquell domini ens permet d'assegurar que la fulla forma part del gerani, etc.

Per tant el domini afeccívol ens permet en conjunt l'ús del mot 'accions': certament no tenim cap possibilitat de gaudir efectivament i alhora de dos moments; això s'exclouria a priori; val a dir, tanmateix, que tampoc no ens cal. Però, si voleu, podem reiterar una determinació qualsevol, i així mateix ja diguérem (cf. paràgraf 27) que podem reblar l'afer gràcies a la imaginació, etc.

Per tant podem usar el mot 'acte' a tall de registre o per al moment present tot contemplant el gerani (és obvi que, quan ho escrivim, fem quelcom merament lingüístic), però la significació del mot permet remetre en qualsevol cas al gerani, per exemple, o a l'afer que convingui (d'aquí la conveniència d'usar-lo com a registre abstracte); però, quan usem 'actes', podem fer tres quarts del mateix: és clar que mai no podem efectuar més d'un acte, però això no té massa importància per a la significació del mot i, si

voleu, podeu ocupar-nos en síntesis, després en diferències, etc., però en cap cas no podem llevar que la significació hagi de manllevar elements afecçivols, i així ho palesa l'experiència callada d'un procés i la qua hi usa mots: però també s'acompleix que és així com reblem l'encert dels nostres pensaments (i pensaments lingüístics) a l'entorn de l'ús dels mots 'acte' i 'actes'.

38. Com cal copsar la pluralitat d'actes.

Una qüestió prou diversa s'origina a partir de la circumstància que no sembla que hi pugui haver pròpiament una determinació ni plurals determinacions, en l'accepció que el mot 'un/a' ('dos/dues', 'tres', etc.) serviria per a la síntesi, però que de cap de les maneres no podríem comptar pròpiament diferències, intencions, etc.

Tot i això parlem d'una determinació, de plurals determinacions, comptem relacions, etc., perquè, alhora que tenim una experiència determinativa, comptem coses mentre ens valem dels dominis significatius: hi ha dues relacions en tant que comptem els respectius termes d'arribada de les relacions, valgui el cas; hi ha dues intencions en tant que hom hi individua quelcom, etc.

El llenguatge quantitiu de les determinacions seria doncs un mitjà eficaç, però alhora no hauríem d'insistir excessivament en la solució de continuïtat que la significació de l'ús d'un tal llenguatge proposa, perquè llavors ens exposaríem ben segur a tota

mena de malentesos. Podriem esclarir aquest punt seguint alguns fils conductors:

1. Malgrat que mereixeria un estudi més detallat en tant que entrariem en la consideració dels usos varis del mot 'temps', basti ara assumir que, si podem atendre (anar atenent) d'una manera efectiva moviment (d'una bola que corre, per exemple), i sembla que ho fem, això hauria d'implacar que atenem d'una manera efectiva quelcom que ocorre, és a dir, que no hi ha un lliurament efectiu estàtic; en d'altres paraules: mentre el moviment efectiu és quelcom que s'esdevé palesa l'esdeveniment del mateix moment determinador (la reflexió no es diferencia del seu contingut); per tant sembla digne de notar que la determinació (efectiva) de moviment segueix una durada efectiva (de moviment): per dir-ho així, l'efectivitat del moviment no té res a veure amb un lliurament sense durada de moviment.

Mutatis mudandis hauriem d'afegir alguna cosa paral·lela per als canvis, acceptat que un qualsevol moviment és un canvi, però que no tot canvi és un moviment (quelcom que al capdavant remetria a un afer terminològic); parlariem de canvis en les sensacions oculars quan girem els ulls, dels canvis de colors, de tamany, de gustos, dels canvis en les sensacions cinètiques i musculars (però també del moviment de les cames, etc.), de canvis en la sensació de benestar (o de malestar), i un llarg etcètera: versemblantment podriem atendre en una qualsevol circumstància un canvi, per exemple el propi batec cardíac, els nostres propis sentiments i sensacions internes, etc.

La determinació (efectiva) de canvi seria així mateix de quelcom que ocorre, que s'esdevé (el canvi de l'aspecte físic d'un home que fa temps que no hem vist no seria en aquesta accepció un canvi efectiu): llavors assenyalaríem que es tracta d'un fet lògic, i afegiríem que el seu esdevenir seria alhora un esdeveniment reflexiu, per tant que la durada (efectiva) del canvi fóra alhora la durada efectiva del moment determinador (del canvi). Llavors la durada efectiva del moviment i del canvi és un fet lògic en l'accepció que el moviment i el canvi efectius són dades lògiques, i alhora palesa per això mateix que la determinació dura.

Des del punt de mira del moviment i del canvi efectius l'esdeveniment donat de moviment i canvi, i de durada, són el mateix, és a dir, que 'moviment', 'canvi' i 'durada' són mers noms per a l'afer.

Tot i això caldria parlar així mateix de canvi per al pas lògic d'un terme de la relació a l'altre terme, per exemple, per als passos que va seguint la inspecció de quelcom, etc., de tal manera que direm, també aquí, que l'ocupació lògica està esdevenint, i que té una durada específica en la facticitat del seu esdevenir.

Que l'esdeveniment ocupacional tingui també una durada efectiva i, en conjunt, fàctica, es palesa en efecte mentre passem d'un terme d'una relació a l'altre terme («sabem» que hi ha relació); però àdhuc el propi moment de síntesi pot tenir fluctuacions lògiques (no, certament, quan el reconeixement és «automàtic», on hi ha un canvi immediat d'ocupació). D'altra banda

qualsevol repàs intencional, de previsions, de planejaments, etc., va fluctuant, quan no es tracti d'un canvi ocupacional notori; però el «romandre» en el record, el repassar-lo, etc., fluctuen o canvien, etc., i quelcom semblant valdria per als pensaments lingüístics, etc.

La durada fàctica ocupacional sembla palesar, o que hi ha el pas notori d'un canvi ocupacional mentre dura fàcticament, o que l'ocupació lògica va fluctuant, per tant que hi ha canvis discrets, mentre dura fàcticament; és clar que el pas que suposa un canvi notori o un petit canvi el podem esmentar també com a esdeveniment, i llavors sembla que hi va havent esdeveniment ocupacional, ja sigui pel pas notori d'un afer a un altre, ja sigui per passetes fluctuants lògiques.

Hi va havent esdeveniment en l'ocupació, per tant el que anomenem 'determinació' és sols alguna facticitat en l'esdeveniment, i.e. la determinació, el moment, és d'esdeveniment, i la durada del moment depèn d'allò de la qual cosa ens ocupem; d'aquí que determinem com a màxim en la durada fàctica d'esdeveniment, o que «anem seguint» l'esdeveniment (i.e. «anem seguint-lo determinativament»).

D'altra banda quan estem ocupats en un canvi o en un moviment efectius, l'esdeveniment del contingut versemblantment seria alhora l'esdeveniment de l'ocupació (la determinació, el seguit determinatiu, no es diferenciaria del determinat).

2. Aquestes notes, que deixen al marge molts altres punts (és obvi que els canvis naturals també reben una significació afecçívola de duració, talment com ho rep el canvi ocupacional, quan supera una facticitat), volen palesar si més no que l'ús del mot 'determinació' ('acte', etc.) pressuposa, quan el tractem així, una facticitat d'esdeveniment, de tal manera que, o l'és tot seguint-lo, o l'és en una durada fàctica; per tant l'esdeveniment va essent un sol determinatiu: però la determinació no es diferencia de l'esdeveniment que segueix o que es lliura en la seva durada: llavors aquí sols hi va havent determinació, ocupació lògica, actuació, reflexió, etc.

3. ¿Caldrà que deixem de parlar d'acció/accions (determinació/determinacions), quan la facticitat sols ens permet de parlar pròpiament d'un haver-hi actuar (determinar, etc.)? Mirem-ho:

De primer caldria tenir present que hom no pot fer coincidir esdeveniment i determinació, perquè llevaria que la determinació, o segueix el primer, o determina en la seva facticitat; és a dir, que la duració no prefigura rigorosament la determinació.

D'altra banda dèiem també que nosaltres no ignorem que hem anat actuant, que tenim una experiència, etc., i que el nostre domini determinatiu de la facticitat d'esdeveniment és alhora un domini d'afeccions significatives. ¿Quin llenguatge hauriem d'usar doncs per a referir-nos a moments passats? Car sembla que l'ús d'un qualsevol mot per a algun «cap» del determinar tindria exactament els mateixos inconvenients.

Tot i això l'inconvenient no neix d'un defecte del propi llenguatge teòric especialitzat, sinó de la circumstància que és impossible de superar el fet de seguir determinativament l'esdeveniment, o de determinar en la seva facticitat; la determinació (l'acte, la reflexió, el moment, etc.) és sols efectivament seguir l'esdeveniment o copsar-lo en la seva facticitat, sense superar-se mai com a determinació, acte, reflexió, moment, etc.; d'aquí que, en una accepció, hi ha un continu en una qualsevol direcció en tant que les afeccions significatives «perllonguen» la duració de l'esdeveniment, i que, en una altra accepció, apareguin arreu discontinuïtats en tant que és impossible una qualsevol altra duració efectiva i que la nostra història passada ja és contingut determinatiu, té regust de cosa.

4. L'ús de mots com 'determinació, etc., sembla doncs inevitable fins i tot per a l'ocupació present en tant que no sempre hem d'estar insistent en els aspectes temporals.

Ahora l'ús d'aquests mots no sembla deformatador quan es tracta de l'acte present tal i com l'entenem.

Però quan no es tracta de l'acte present, la remissió a 'un altre acte, o actes, o processos lògics, s'hauria d'assumir tal i com ho proposàrem: com una manera afeccióvola de pensar els afers, com una altra manera de fer esment de la nostra experiència, etc., malgrat que en alguna ocasió pugui ser útil la imaginació.

Certament nosaltres no podem considerar els afers més que tal i com ho fem: el pensament afeccióvol, la síntesi, la diferència,

la intenció, una simple reflexió, el mateix seguiment determinatiu d'un esdeveniment, etc., van essent operacions fetes intencionalment quan fem teoria especialitzada; car sembla una mera obvietat de remarcar que no podem exercir alhora, simultàniament, un estudi especialitzat (per tant sovint intencional) i un procés que no l'és, malgrat que aquell estudi no és pas de cap a cap distorsionador dels moments que estudia, sinó l'única manera de «prendre'n consciència».

5. Quan fem esment d'un acte, especialment quan és passat, podria haver-hi -- cal admetre-ho -- un punt de falta de nitidesa en tant que fàcilment en lloc de parlar d'un acte, d'un moment, potser hauriem de parlar d'un procés, com sigui el cas que sembla difícil de controlar de vegades quan seria preferible de parlar d'acte i quan de procés.

Hauriem d'assajara doncs de salvar, en la mesura que sigui possible, un decantament cap a un cantó o cap a l'altre, mitjançant fórmules que siguin útils (usant en algun cas 'descabdellament de l'acció', etc., en d'altres 'ocupació lògica', etc.). Tanmateix, i llevat que el duem a terme, un acte és un contingut, com ho és un procés -- sabem que això no implica arbitrarietat (podem reiterar conductes) --, i llavors una tal manca de nitidesa seria secundària, fins a un cert punt es deuria a la pròpia circumstància que (en vigília) hi ha esdeveniment determinatiu i determinem en la seva facticitat, per tant que no pot no haver-hi determinació, i al cap i a la fi el fet d'usar 'acte' o 'procés' per a un afer

seria una manera d'aproximar-nos-hi que, pel cap alt implicaria un error terminològic que no afectaria necessàriament el significat.

Comptat i debatut val la pena en conjunt de no insistir excessivament en els aspectes de la discontinuïtat entre actes, quan pel cap baix hom no pot estar-se (en vigília) de la determinació.

V

DELS VALORS ÈTICS

L'apartat anterior ens ha permès d'albirar l'abast de les nostres teoritzacions, i la manera com pensem en obres com la present. Ara caldrà doncs endinsar-nos amb passa segura a la cerca d'allò ètic i, en especial, hauriem de lliurar alguna resposta per a la pregunta sobre la bondat.

39. No cerquem sols la sensibilitat interna, sinó
l'activitat en tant que consciència lògica.

1. Comencem tot fent l'observació que en principi no anem adjectivant, sembla, els moments de bons o de dolents, sinó que tendim a anomenar 'bons' o 'dolents' aquells que realment destaquen per sobre dels altres: diem per exemple que hem passat una bona estona, que l'ajuda dels uns als altres és una cosa bona, que hi ha dolors que són prou dolents, etc.

Què trobem doncs bo o dolent? Una primera resposta faria: les accions i les estones agradables serien bones, i les desagradables serien dolentes; en aquesta acceptió prou moments de la vida no

serien versemblantment ni bons ni dolents (o una mica les dues coses), però pel cap baix i per sota d'un llindar comengariem a tenir l'estona més aviat com a dolenta; és clar que mentre un dolor físic intens potser és per se sempre dolent, no sembla que poguéssim estipular amb facilitat allò que considerem dolent o trobem malament des d'aquest punt de mira: de vegades «fruïm d'una gana intensa», d'altres «patim una gana intensa», i potser seria més oportú d'afegir que més aviat és de fet que ens ho passariem malament, o trobariem malament quelcom, dins d'una gamma prou àmplia de mals. Per la seva banda el ventall d'accions quotidianes que entrarien en les categories de l'«anar fent», de la «rutina», de la «distracció», etc., que no mereixerien cap altra adjectiu seria prou ampli així mateix i caldria tenir-lo com una qüestió de fet; sens dubte no hi hauria solució de continuïtat entre les «dolentes» i aquestes darreres, com tampoc n'hi hauria entre aquestes últimes i la sèrie de les «bones», que admetrien el mateix comentari. Independentment doncs d'allò que trobéssim malament, bé, o ni fu ni fa, o d'allò pel qual «estariem malament», «bé» o «ni fu ni fa», hi hauria aquí una «disconformitat», una «conformitat», o una «indiferència» internes a l'acció o a l'experiència.

¿Haurem de creure doncs que l'ús dels adjectius 'bo', 'indiferent', 'dolent', s'estén en la mesura que si més no l'acció inclou un reconeixement sensible intern? Mirem-ho amb una mica més de detall:

(1) Una determinació que sols atén afers externs no sembla susceptible de ser esmentada com a plaent, indiferent o desagradable, malgrat l'estat de la sensibilitat «a la seva manera» que es troba en el contingut lògic de l'acció: el reconeixement de quelcom extern no tindria per què incloure sensibilitat interna nostra i, parlant una mica en conjunt, l'estudi d'una qualsevol cosa (el del nostre propi cos i tot) podria incloure satisfacció o no, d'acord al fet que la incloqués o no.

(2) La determinació que reconeix quelcom extern i una passió interna s'arrenglera al costat d'una qualsevol acció que individua passió amb material lògic extern: llavors sembla que estem bé/malament/indiferents d'acord amb les mil i una matisacions del contingut afectiu que s'hi reconeix.

(3) Quan atenem meres passions d'una manera més o menys autònoma (un dolor físic, una angoixa sobtada, etc.) o a partir d'altres temàtiques (el plaer qua plaer d'una acció, etc.) llavors sembla que és agradable/desagradable/indiferent per la pròpia donació lògica.

Admetem doncs que una primera resposta sobre allò que tenim per bo/dolent/indiferent (en un continu no sempre amb solució de continuïtat) sembla que remeti al material emotiu i passional que atenem o que està contingut en allò que reconeixem.

2. Tanmateix la circumstància que la bondat, la neutralitat o la maldat dels actes, amb totes les barreges i les ambigüitats, es resolgui pel contingut passional que hi reconeix, no sembla que ens comprometi massa seriosament a res ni sembla que sigui un criteri cabdal per a l'estudi del tarannà dels nostres actes, les previsions incloses.

Mirem-ho ara des d'un altre punt de mira: ¿podríem assegurar que l'interès d'una novel·la, de la trama argumental d'una pel·lícula, d'un problema geomètric, d'una tafaneria que ens contem, d'un experiment de laboratori, d'un tafaneig encuriolit, etc., rau precisament en la determinació d'un reconeixement d'afer intern i afectiu i sols en això? Segurament la resposta seria que no: «l'entreteniment», «el capficament» que comporta, «l'oblit» que proporcionen, i que fa que precisament per això siguin «interessants» (en un dels usos del mot pel cap baix), sembla que ho negarien, malgrat que reconeguem també que és quelcom agradable o plaent -- encara que sovint ens cal prou d'esforç per mantenir-hi l'atenció, que ens trobem cansats, etc., i tot i així perseverem. No es tracta que en l'activitat qua activitat no hi pugui haver una voluntat de veritat en l'accepció d'un desig, d'un poder (que poden ser afectes específics d'una acció), però ja diguérem que això no duu a enlloc més ultra que prou sovint no hi ha el reconeixement d'un tal desig ni fins i tot la seva existència «a la seva manera»: més aviat el fil argumental ens té agafats, les línies geomètriques del problema ens tenen ocupats, etc., i en conjunt potser podríem fins i tot admetre que prou entreteniments

consisteixen sobretot a captar la nostra atenció: per això també el tafaneig formaria part potser de la nostra «constitució lògica».

Podríem doncs admetre que hi ha així mateix un «interès» per se en els moments que no reconeixen afers sensibles interns: això fins i tot ho palesaria, si no ho premem molt fort, una qualsevol activitat (que no reconeix sensibilitat interna) quotidiana: mirem les coses, atenem això o allò d'un panorama, de l'habitació, etc., sols que tota reflexió simple als nostres objectes de cada dia no «ens capfica» potser perquè són ja «transparents», perquè «són de casa», etc. ¿Podem, però, afirmar que no tenim «interès» a veure i a tocar les coses? No ens referim ara al desig de continuar veient, sinó al simple «repàs» de tocar i de veure «les nostres coses quotidianes» i tal i com ho viu «l'actitud quotidiana», i potser llavors caldrà acceptar que, al marge de les consideracions de l'agrat, de la indiferència i d'allò desagradable, un dels puntals de la nostra vida lògica es troba precisament en un tal «trobar-se» en els afers no sensibles (i fins i tot «capticar-s'hi», «perdre-s'hi»), a esdevenir consciència lògica que no reconeix la sensibilitat interna.

En aquesta accepció ens «interessaria» l'acció per la pròpia acció i al marge de qualsevol reconeixement afectiu i passional: ens hi mantindríem, hi perseverariem, i podríem preveure l'acció per la pròpia acció (cercariem l'acció per l'acció fins i tot al marge de reconèixer-hi desig), i això seria un esdeveniment de cap a cap rellevant de la nostra història lògica (per tant de la nostra vida).

3. En els casos més òptims la nostra activitat que va reconeixent això o allò ens dóna satisfacció, plaer, o simplement indiferència afectiva. Al capdavant l'«interès per l'acció» al marge de qualsevol reconeixement passional no lleva en cap cas l'«interès per l'acció amb el coneixement conjunt del plaer (qualsevol que sigui) que en tenim», ni lleva que anotem, enmig de l'experiència, el plaer tal qual.

Tot això té un cert paral·lelisme amb el que deia Aristòtil; en paraules de René-Antoine Gauthier: «Hem dit que el bé sobirà de l'home és l'acompliment de la seva tasca; no serà tanmateix més aviat el plaer d'acomplir la seva tasca? "Si concedim importància a la vida, és a causa del plaer que hi ha, o, si concedim importància a la vida, és a causa de la vida que aquell fa créixer?" (E.N., X, 5, 1175 a 18-19). Des del Ps-Alexandre d'Afrodisia els comentaristes han cregut veure-hi, aquí, una qüestió capital, i per tal d'evitar de convertir el plaer en el bé sobirà s'han dedicat a fer veure en els plaers, seguint la fórmula de Sèneca, "els efectes que resulten del bé sobirà, no uns fins que l'acaben" (De la vida feliç, XV, 2). Tot i això Aristòtil refusa de respondre a una tal qüestió: als seus ulls no cal fer-hi massa cabal: "Vida i plaer formen efectivament una parella una i indissoluble, car sense activitat no hi ha pas plaer i el plaer perfecciona l'activitat" (1175 a 19-21). Si la contemplació i el plaer de contemplar fan un tot, hom no podria pas respondre si s'hi prendrà per fi la contemplació o el plaer de contemplar:

necessàriament prendrà per finalitat el tot conjunt, la contemplació i el plaer de contemplar. Es comprèn que Aristòtil no tinguí cap inconvenient a admetre que es pugui obrar pel plaer; al seu parer tota la qüestió rau a saber per quin plaer s'obra (E.N.,VII,10, 1151 b 21-22). És més: que s'obri pel plaer és, segons creu, una necessitat, car el paper del plaer és precisament el d'afavorir l'activitat a través d'allò estimulant d'aquesta finalitat. El que en primer lloc fa la perfecció d'una activitat és evidentment la perfecció de la seva causa eficient: així l'activitat de la contemplació és perfecta si l'intel.lecte d'on aquella procedeix és perfecte, i l'intel.lecte és perfecte quan posseix la seva virtut pròpia -- la filosofia -- i s'uneix al seu objecte més alt -- Déu. Però a aquesta perfecció essencial el plaer hi afegeix una nova perfecció: "El plaer perfecciona l'activitat, no com la perfecciona l'estat habitual immanent d'on aquesta procedeix, sinó com una mena de fi que s'hi afegeix d'escreix, com s'hi afegeix d'escreix la bellesa a la força de l'edat» (E.N.,X,4, 1174 b 31-33). Així l'al·licient del plaer que em procura la contemplació m'incita a contemplar millor. Tanmateix -- i Aristòtil es troba aquí ben a prop de respondre a la qüestió que ha volgut deixar en suspens però, hom ho veu, ho fa de passada -- la finalitat que el plaer aporta a l'activitat no és més que una finalitat d'escreix: si és veritat que s'obra pel plaer, i que aquesta finalitat perfecciona l'activitat, hom obra primerament per obrar i, fins i tot suposant que roman sense plaer, l'activitat

conserva la seva perfecció essencial (cf.E.N.,X,2, 1174 a 1-8)»¹. En el grec, certament, es tracta del plaer de l'activitat (énergèia) pràctica i teòrica, per tant no d'una qualsevol acció, i tanmateix la concepció és prou fàcil de generalitzar; Aristòtil afegeix que, àdhuc si no tinguéssim plaer a veure-hi, recordar, saber, etc., voldriem igualment experimentar aquestes sensacions (cf.Ètica a Nicòmac X,2, 1174 a 1-8).

Però en les nostres activitats en les quals es va reconeixent això o allò també hi anem trobant dolors, angioixes, desigs no plaents, en conjunt tota la increïble diversitat de la vida afectiva i passional que ja esmentàrem, amb totes les seves ambigüitats, imprecisions, que es fa prou escàpola dels nostres ordenaments, i al marge ara que la reconeguem conjuntament amb afers no passionals o que l'anotem tal qual. Precisament és des de tot això que intentem explicar la nostra vida passional (història personal, aprenentatge, herència de l'espècie, etc.), quan de fet val d'una manera absoluta, independentment que la reconeixem amb afers no passionals o com quelcom ad hoc, que hi diferenciem un motiu no passional (unes paraules, un cos, una ferida externa, etc.) o no (un dolor corporal d'origen incert, una angioixa sobtada, etc.), malgrat que tot plegat fa que tinguem «una experiència de la vida» i que «naturalment» preveiem tenir-ne cura, en l'accepció que si també dominem la vida afectiva i passional, si també la

¹La morale d'Aristote, Presses Universitaires de France, 1973 (3era.), pàgs.121-123.

podem rebutjar, sabem «per experiència» que això no implica que sigui així en tots els casos ni convé provar-nos excessivament.

4. La diferència entre les estones agradables i les que no ho són es basaria en el reconeixement del contingut afectiu i passional, i hi hauria prou marges d'indiferència afectiva o absència de solució de continuïtat entre els moments plaents, els ni fu ni fa i els dolors. Alhora l'activitat «ens interessa per ella mateixa» en conjunt, sense que això impliqui que no ens interessi també perquè és agradable o plaent.

Noti's que seria artificios d'afegir que l'«interès» rau sols en el plaer qua plaer, pel simple motiu que una tal circumscripció de l'interès no sembla poder-se donar al marge de l'«interès» per l'experiència on hi ha un tal reconeixement que inclou plaer, o on atenem el plaer per se; certament és possible que es tracti d'una formulació teòrica ambigua per a expressar que es troba interès en una vida agradable, en els plaers de la vida, etc.: però cal admetre que una formulació d'aquest tipus ens comunica poca cosa, perquè més o menys ja sabem per experiència que una vida plaent ens agrada.

En efecte podem trobar una vida agradable i satisfactòria en les activitats més diverses, i un hom pot demanar en nom del plaer l'activitat corresponent: fet i fet els consells d'Epicur semblen una comanda al gaudi prudent de la vida, que revela tant un «interès» per se per l'activitat que no reconeix la sensibilitat com per la que la reconeix, mentre potser tendiria a oblidar que

també tenim «interessos» que no són els de la sensibilitat interna. Però una comanda als plaers més fàcils (de menjar i de begudes, del llit, etc.) versemblantment tendeix també a oblidar els «interessos» no sensibles de què de fet fa comanda, alhora que potser revela així mateix que s'és «poc sensible» als «interessos» no passionals i als plaers corresponents.

Així el primer problema dels hedonismes seria versemblantment teòric, en l'accepció de llur pròpia exposició i defensa, de discriminar les accions, de no confondre les activitats, deixant ara de banda el fet de «ser sensible» a les variacions lògiques. El segon problema reposaria més aviat que ens podriem preguntar sensatament si «ens estimem la vida» per motiu dels plaers -- si l'«interès» de l'acció és pel plaer; i una resposta no destarotada faria veure que l'acció -- i la vida -- val per si mateixa en l'accepció que no hi ha sobredeterminació, però alhora aquesta reflexió és ni més ni menys la confessió d'un «interès» absolut.

¿De veritat preferim doncs l'absència de torbació -- per seguir amb un tema cabdal de l'epicureisme --, fins i tot a risc de no descabdellar «potencialitats» amagades? ¿preferim el plaer conegut d'activitats quotidianes a l'acció per l'acció, si més no amb precaucions? Si és possible que un cert «afany de novetats» i «de canvi pel canvi» reveli urgències en una direcció oposada, pel cap baix tant la circumspecció epicuriana com «l'afany de novetats» semblen apuntar que l'acció i la vida es prenen -- i no podria ser altrament -- tal qual, i que aquella doctrina potser sigui una retirada, i per això respondria més a unes circumstàncies

polítiques i religioses, que a una expressió de la vida i de l'acció: no considerem sempre la torbació un mal, i prou sovint obviem una mica a si hi ha plaer o torbació o indiferència o una lleugera indisposició; o creiem que una vida molt conservadora seria «avorrida», no sols perquè tinguem «afany de novetats», sinó perquè més aviat actuem de vegades al marge dels nostres propis prejudicis, perquè ens interessa la vida plaent i perquè «ens interessa» simplement la vida.

Encara dues coses més: és possible que un qualsevol hedonisme (a tall de doctrina) pugui entendre's així mateix com una actitud passional humana, és a dir, en tant que podríem conjecturar que hom hauria pogut ensopegar amb possibles dificultats teòriques que haurien estat l'ocasió d'un plantejament existencial (i.e. sentit) dels afers, o en tant que podríem endevinar unes tals circumstàncies existencials independentment d'una qualsevol crisi teòrica: car la insistència en el plaer com l'únic interès comporta, sembla, un element afectiu al marge del seu origen teòric o existencial (¿no hi ha, per exemple, alguna renúncia, o algun peculiar afecte per la vida en conjunt? ¿no «s'agafa» un hom al plaer o a la il·lusió -- suau o forta -- del plaer? etc.).

En segon lloc hauríem de preguntar-nos, tal i com ho hem ja defensat, si l'interès per les coses dolces o agradables, plaents o satisfactòries, etc., no revela en aquest mateix interès (en el sentit fort del mot 'interès') l'«interès» de l'acció (de la vida), això és, si la distinció de les accions en plaents, indiferents, doloroses (amb les ambigüitats corresponents) no és una

classificació de les accions, qualsevol de les quals té «interès» per se, malgrat que d'altres no reconguin cap element de la sensibilitat interna, i malgrat que aquella classificació no sigui irrellevant (si més no un dolor pot fer la vida insuportable).

40. Els usos dels mots 'bo' i 'dolent'.

Per tant caldrà que ens introduïm en l'estudi de mots com 'bo'/'dolent' ('bé'/'mal'), que podem usar d'una manera diversa:

1. Si més no estem bé (ho trobem bo) quan ens ho passem d'una manera agradable o plaent, i estem malament (els trobem dolents) quan tenim dolors físics, angoixes fortes, etc.; hi ha doncs un primer ús dels mots 'bé' ('bo') i 'mal' ('dolent') referit al reconeixement per se de la sensibilitat interna o amb quelcom que no pertany a la sensibilitat interna, i aquest ús es deu a la distinció entre els afers més aviat agradables i els més aviat desagradables. Per consegüent no cal justificar més l'ús de 'bo' i de 'dolent': aquí usem els mots 'bo' ('bé') i 'dolent' ('mal') com usem els mots 'plaent' i 'desplaent', 'agradable' i 'desagradable', són un registre més en frases d'aquest tipus. Dues altres notes caracteritzen uns tals béns i mals: (1) que es tenen per bons o per dolents en la seva pròpia efectivitat («ens ho passem bé», «això és fantàstic!», «quin mal/dolor més pesat», etc.), o preveiem les estones plaents/doloroses. (2) Que la gamma de moments plaents és prou plural, com ho és la dels dolorosos,

alhora que hi ha una terra de ningú d'estats més o menys indiferents amb un nombrós joc de possibilitats emotives i sensibles. Hem parlat ja abans d'una manera reiterada de tot això: recordem només que tots els moments efectius en els quals s'hi reconeix sensibilitat interna valen d'una manera absoluta, i quan en fem previsions l'acció val així mateix d'una manera absoluta, però el contingut lògic depèn d'allò que posem en la previsió.

2. D'altra banda parlem de «els mitjans bons per a» (o «els mitjans que van bé») i de «els mitjans dolents per a» («els mals mitjans», «els mitjans que van malament»): car sembla que els mitjans reben també el nom de 'bo'/'dolent' d'acord amb el fet d'aconduir a l'objectiu o no: l'estudi seria un bon mitjà per a passar un examen, convindriem que les escales que duen al soterrani no són un bon mitjà per a abastar la porta de sortida al carrer, etc. En conjunt és possible que els adjectius 'bo' i 'dolent' s'usin també per a tota classe d'affers ordenats els uns als altres, amb el benentès que l'experiència passada explicaria en una part important de casos el fet que creguem que «serà bo» (o «dolent») fer això o allò a fi de tal o tal altre, etc.

Adonem-nos que res no es diu 'un mitjà bo/dolent' per se, sinó perquè està ordenat, i per això els mitjans bons/dolents depenen de l'experiència que en tenim o de la més o menys encertada recreació que en fem quan es tracti sobretot d'aconseguir quelcom d'una relació humana i, en conjunt, de la vida social.

és possible que la frase 'ser útil' tingui prou usos intercanviables amb la de 'ser un bon mitjà per a': que un clau sigui útil per a penjar un quadre es converteix en el fet que n'és un bon mitjà, etc., i sembla que un afer útil és aquell que és un bon mitjà i a l'inrevés.

El camp de les coses útils o que són bons mitjans és prou vast. Endemés hauríem d'adonar-nos que podríem classificar totes les experiències de la nostra vida en mitjans bons/dolents pel simple fet d'ordenar-nos-les d'acord amb el criteri de ser mitjans per a les posteriors: l'esmorzar seria un bon mitjà, com ho seria el transport públic i el treball, ho tornaria a ser l'àpat, la conversa familiar, el descans, el passeig amb la família, i el repòs nocturn: cadascun seria un mitjà per a tots els altres; es tracta que més o menys estem ocupats en els nostres afers efectius, recordem coses passades i albirem més o menys afers del futur, que per tant és impossible de no ordenar poc o molt la nostra vida pel cap baix en funció del temps, i que alhora hi podem aplicar un criteri intencional. Però la circumstància que hi hagi activitats que veritablement centren la nostra cura no sembla canviar l'afer: podem establir tota la resta en funció d'«allò que és important», etc.

Malgrat tot una classificació dels actes i de les coses entre bons mitjans i mals mitjans és una més en l'accepció que la «raó planificadora» distribueix les experiències en bones o dolentes per a d'altres afers i que això no és res més que una mostra de la nostra consciència intencional: però al cap i a la fi no lleva el

caràcter absolut de cada moment, i que aquest no pugui ser estimat bo/dolent en tant que plau o no, o en tant que «ens interessa» o no. En efecte el procés lògic no sols ordena, sinó que compara i es deixa enxarxar per problemes i per curiositats: el fet d'haver-ho planejat no llevaria el seu caràcter absolut, però si ho reassumíssim com a mitjà això sols ho podríem fer per a casos concrets (qualsevol generalització és un afer lingüístic), i per això, trobant arreu coses agradables o desplaents, capficats en això o allò, sols ho retraduïm al llenguatge de mitjans/finalitats a posteriori, una clara indicació doncs que es tracta d'una classificació més i que no tenim cap necessitat de classificar cada activitat o experiència com un mitjà, com no en tenim de classificar cada activitat de plaent/desplaent/indiferent, i de fet prou accions no es jutgen en principi ni útils ni inútils.

3. Vàrem comentar que també «ens interessaven» els afers en una accepció diversa d'aquella per la qual ens interessen les coses plaents (comparant-les amb els dolors, per exemple), i fins i tot superposant-s'hi en el sentit que les coses plaents i el plaer per se també «ens ocupen»: convidàrem el lector d'assumir aquesta nova passa a partir d'unes experiències banals (la lectura d'una novel·la, l'entreteniment, el mateix estudi, etc.) per tal de fer-hi acceptar quelcom de cap a cap rellevant i prou quotidià: que ens «entretenim» veient i tocant les coses, que «tafanegem» sense finalitats i que fins i tot una part de la nostra activitat lògica més quotidiana no reconeix afers de la nostra sensibilitat interna,

tot i que no hi sigui gens ni mica incompatible, en l'accepció que tant ens «entreté» un color, com un color plaent, com el plaer per se de veure'l, etc.

Llavors sembla que podríem usar així mateix 'bé' ('bo') en la mateixa accepció que usem '«ens interessa»', 'hi estem capficants', 'tafanegem', és a dir, que la visió d'aquest cendrer és bona talment com «ens interessa», hi estem «entretinguts» de fet, etc., sense necessitat d'afectar res en especial (malgrat que hi puguem afectar tot allò que vulguem), i per tant usar 'és bo' com un sinònim dels altres girs.

Versemblantment aquests usos del mot formen part també dels nostres usos quotidians: car no sembla que una gran part dels actes que ens ocupen no puguin ser reblats amb un «és bo» (o «és un bé»), i prou sovint ho palesem en les nostres converses, parlem en conjunt de la vida o ho projectem en el futur.

D'altra banda l'ús de 'bo' (o 'bé') en aquesta accepció és comprensible quan atenem els usos de 'bo'/'dolent' per a la vida sensible passional o com a mitjans: en principi quelcom bo-agradable «pesa per si mateix» i se cerca; un bon mitjà «esdevé l'afer adequat que s'encamina a això o a allò» i els bons mitjans es planegen: «el pes», «l'adequació», assenyalen «l'estintolament» de l'acte; però en principi hi ha un «interès» tant per als afers que no reconeixen la sensibilitat passional com pels que la incorporen, malgrat que un tal «interès» no «pesi» com un plaer o no sigui tal qual «adequat» com un mitjà (més aviat el «pes» i l'«adequació» semblen rebatejar «l'interès»). En d'altres paraules,

mentre l'«interès» no és incompatible amb el «pes» o l'«adequació», el fet d'anomenar bons aquests darrers ens confirma de fer-ho també per al primer. I potser valgui la pena de recordar que no hi ha res tan comú com aquest «interès»: passar-ho agradablement és prou bo, com ho és el fet de trobar els mitjans correctes, però en conjunt la vida té «interès» per se.

Tanmateix la bondat com a «interès», «tafaneig», «ocupació», no sembla pas que es diferenciï d'això o d'allò de tal manera que hi hagués una justificació de l'ús de nous mots ('bo'/'dolent'); car no hi ha res que no sigui «interessant», que no ens «ocupi» i «entretingui»: per això la justificació de l'ús de 'bo' en aquesta nova acceptió no es garanteix sinó pel pensament lingüístic (o una afecció ad hoc si no usem llenguatge) que s'hi incorpora, és a dir, del contrast entre veure tal o tal, o gaudir de tal o tal, davant de llur inconsciència². No es tracta doncs sols de l'oposició entre

²És a dir, davant d'una negació lingüística quan usem llenguatge: aquesta, és obvi, «té interès» en tant que és una positivitat; l'aparent paradoxa es resol quan copsem que la inconsciència (una negació lingüística) és efectivament consciència: l'oposició entre veure quelcom i la seva inconsciència és doncs eficaç així, «ens entenem», el llenguatge ha estat útil, alhora que no tenim més maneres d'oposar la consciència a la seva negació, i tot això seria traslladable a l'afecció d'un tal afer negatiu quan no usem llenguatge. En d'altres paraules: podríem usar 'bo' per al fet de veure quelcom davant de la seva corresponent inconsciència, però posats en una tal inconsciència (i havent abandonat aquell veure quelcom) ho tindríem també per bo davant de la seva corresponent inconsciència, en un retrocés que podria allargar-se tant com volguéssim: el missatge lingüístic i les afeccions de la negació corresponent no serien capaçs de fer més que el que poden, això és, negar i fer afeccions (per a l'extensió d'aquest fet, cf. paràgraf 53). Alhora l'ús de 'bo' seria en principi un ús per a un contingut lògic: però l'acció té sempre continguts lògics; per això l'ús de 'bo' fóra un exponent lingüístic davant la possibilitat d'una negació concreta, afer que sovint es podria assumir intencionalment; després hi hauria les

«veure-hi» i «no veure-hi», que remet a una diferència de la mateixa mena, sinó en conjunt d'una qualsevol oposició d'aquest tipus, reconegui coses que no s'estimen del cos, o afers del cos, afers agradables o una vida sensible interna, etc.

Observi's que el dolor més gran tindria des d'aquest punt de vista un «interès» (si voleu, un «interès teòric»), però que no el jutgem bo, no pas perquè no «ens entretingui» (qualcom prou manifest), sinó més aviat perquè ens importa molt més el fet que és un mal sensible, i preferim de vegades d'acceptar-lo com un mitjà inevitable per a d'altres finalitats, d'on brollen nous problemes (és un bon mitjà?): al cap i a la fi totes les coses poden ser bones o dolentes d'acord amb les diverses accepcions dels usos de 'bo' i 'dolent'.

4. En conjunt el llenguatge quotidià usa 'bo' d'una manera directa sense que li calgui explicar l'ús del mot: no sols un plaer és bo directament (o un reconeixement, o una novel·la), sinó que ho fa arreu dels usos polisèmics del mot; val a dir doncs que un estudi mai no pot substituir els usos (plurals) quotidians, car

corresponents abstraccions i generalitzacions d'allò bo i de la bondat, etc. La significació de l'ús de 'bo' per a un contingut no és doncs destacable per la significació lingüística del mot -- que sens dubte en té -- sinó pel contingut, i d'aquí que, en un cert sentit, l'afirmació que un afer sigui bo (en aquesta accepció del mot) esdevé una obvietat; noti's en efecte que l'ús de 'bo' per a les coses agradables i per als mitjans escaients es comporta potser d'una manera diversa: car seria tan rellevant per la significació lingüística del mot com pel fet que hi ha qualcom agradable o un mitjà escaient, etc., i fet i fet 'bo' s'usaria en uns tals contextos com a sinònim d'«agradable», etc., o d'«escaient», etc.

sols la digressió «els esclareix». Si més no cal tenir en compte que quotidianament unes vegades usem 'bo' també com a mer signe que té un paper en la comunicació («bon dia», «estigueu bons», «bé!», etc.), unes altres pot rebre algun contingut no lingüístic, i encara unes altres juga un mer paper sintàctic («treballava bo i cantant», «doncs bé...», etc.), formant part de frases fetes («a la bona de Déu», «quin bé de Déu de cireres», etc.), etc.

Però el repàs d'alguna de les accepcions de l'ús del mot 'bo' (i 'bé') ens ha dut a veure que sovint remetien la nostra digressió a l'existència d'un oposat: ho hem vist en els casos de les coses agradables, dels mitjans, i de l'«interès»; però els altres usos revelarien quelcom de semblant: car segurament l'oposició que hi ha entre «un llegum bo de coure» i «un llegum mal de coure» («un llegum que es cou bé», etc.), alhora que ens palesaria que aquest ús de 'bo' i 'dolent' no tindria res a veure amb els anteriors, reblaria que ens plau força d'usar aquests mots enfrontats en situacions diverses. La mateixa expressió «de bon matí», on l'ús de 'bon' no tindria res a veure amb els altres, suggereix potser un contrari, fins i tot admetent que s'usi com 'molt'. D'altra banda, i amb usos que no són els anteriors, parlem, per exemple, d'un «bon reconeixement» (o de «reconèixer bé») en l'accepció que no hi ha confusió (hom reconeix en Lluís, i no en Pere): aquí hi hauria un bon reconeixement, podríem diferenciar-lo de l'engany, i per això tot reconeixement passaria com a bo fins que no ens n'adonéssim, de l'engany; un «bon reconeixement» seria així mateix aquell que fos «clar», o que provingués d'una història detallada,

i que contrastaríem amb un «reconeixement dolent» (fet per damunt, etc.).

Agafem encara més casos: «un bon tornavis» (si volem: «això és ben bé un tornavis») ho pot ser pel seu aspecte (rutilant, o nou, o gran, etc.) per oposició a aquell que és petit, vell, mat, etc. (quan ho diguéssim perquè és útil es tractaria d'un altre ús del mot 'bo'); la «bona mar», el «bon temps», etc. són manifestament casos on distingim fenòmens naturals, i per tant serien usos del mot 'bo' que no tindrien res a veure amb els anteriors; la mateixa cosa valdria per als «de bona família», «tenir bona cama», «tenir la bona», «tenir-ne de bones», la «cara bona», la «roba bona», «estar bo», «bon pes», «a les bones», «tenir-hi de bo», etc. («haver dormit bé», «estar bé», i.e. no malalt, «ben alta», etc.), on es palesen els plurals usos (polisèmics) de 'bo' (i 'bé'), que no tindrien res a veure els uns amb els altres.

Prenguem ara exemples dels tipus «un bon alumne», «una bona novel·lista» («estudiar bé», «novel·lar bé»): en els dos casos usem 'bo' (i 'bé') perquè creiem que els seus comportaments són els que ens fan parlar d'un alumne o d'un pianista (del fet d'estudiar o de novel·lar), i sovint perquè el conjunt destaca d'allò que serien els comportaments i les resultants «normals»; es tracta d'un ús ad hoc, que no s'adiu amb els altres, i que podria tenir una base en l'oposició d'un alumne o d'un novel·lista a d'altres alumnes i novel·listes.

En alguns casos usem el mot 'bo' (i 'bé') sense que quedi molt clar què és allò bo i allò dolent — tot i que l'oposició hi és

prou clara -- perquè no hi afegim detalls, per exemple en «una bona ciutat» (no ens l'accepció de «gran»), etc.

Finalment (confessant que no volem ser exhaustius) parlem d'un bon dinar (o de dinar bé), d'una bona excursió, d'estar bé en un lloc, etc., en el sentit que hem vist i sentit prou coses, en conjunt agradables i entretingudes, etc. I deixem de banda tots els usos de 'bé' en l'accepció dels béns econòmics.

Val la pena de remarcar doncs la polisèmia total dels usos dels mots 'bo' (i 'bé') i 'dolent' ('mal', 'malament') i el fet que no tenen res a veure els uns amb els altres: l'estalvi lingüístic no ens ha d'impedir de tenir prou cura dels usos. Sens dubte els usos que hem estudiat apart són els més rellevants en l'accepció que no hi ha res que no pugui ser bo-«interessant», que algunes coses són bones-agradables i algunes altres dolentes-desagradables -- i d'altres ni una cosa ni l'altra --, i que prou afers poden ser mitjans per a finalitats (si no és que pràcticament tot pot ser mitjà); però també són els usos més importants perquè no hi ha res més que ens «interessi» (l'acció no té competències), perquè la sensibilitat interna «pesa moltíssim», i perquè, com a qüestió de fet, planegem en la nostra consciència de tenir un passat, de ser ara i de fer l'afecció d'un futur.

41. Els «interessos» i les intencions.

Tenint un «interès» per allò que ens ocupa, podríem permetre'ns d'afirmar -- fent ús de girs lingüístics generosos -- que ens «interessa» qualsevol cosa de la vida; després que hi ha

estones agradables, d'altres que no ho són, i moltes que ni fu ni fa; i que els mitjans per a finalitats són bons o dolents.

Les nostres intencions són moltes, de grau divers i plurals: les més immediates o quotidianes no són pràcticament planejades, sinó que prou sovint basta la mera intenció o una lleugera atenció a l'«objectiu» (reproduït, lingüístic) perquè es desencadenin els comportaments (parlem amb algú amb una intenció específica, provem de recordar quelcom, agafem les coses per a anar a treballar, etc.), que poden incorporar de vegades noves intencions i finalitats sobre la marxa; hi hauria milers d'intencions i d'objectius quotidians d'aquest tipus que orientarien els nostres diàlegs, cercarien afers, trindrien cura de la nostra família, del nostre cos i del nostre medi social o natural, etc. Versemblantment algunes intencions i finalitats serien de llarg termini degut a les pròpies disposicions (una visita a l'estranger); d'altres comprometerien el conjunt de les nostres activitats degut a la seva naturalesa (aconseguir un treball, formar una família o fer que tiri endavant, l'establiment d'una societat més justa, etc.): d'aquests ordres n'hi hauria de molts tipus, segurament no totes de la mateixa importància, mentre sembla que normalment no tenim sols una d'aquestes intencions i finalitats globals, sinó més d'una, que van «orientant» les altres intencions i finalitats, les previsions, etc. En acabant hi hauria potser la resposta a la típica pregunta de què busquem a la vida, que formulada així indicaria segurament allò que estimem més important i que perseguim, etc.

Les intencions i les finalitats són doncs múltiples i varies, amb l'afegit que, si «ens orienten», ho fan en la mesura que de fet hi ha d'altres molts tipus d'actes (i de continguts); car aquí sembla necessària una mica de sensatesa en tant que hi ha una «naturalitat» en els nostres actes que passen sense solució fàcil de continuïtat dels uns als altres: si les nostres intencions i finalitats «ens orienten», els records contribueixen que tinguem «una història», i les ocupacions efectives «són la realitat en persona», les reproduccions en fan les funcions, etc. Això vol dir que des del punt de vista de l'«interès», els nostres «interessos» són del tot «universals»: una qualsevol consciència «ens interessa», «val per si mateixa», no sols en l'acceptació que val d'una manera absoluta, sinó que «és bona» i que allò que «ens interessa» és doncs la pròpia vida.

Es tracta d'admetre de bell nou que els nostres «interessos» són globals i que tenim un peculiar interès en la sensibilitat interna, cosa que val per als nostres «projectes conjunts» i val així mateix per a unes intencions més properes: un hom pot tenir la intenció de sortir al carrer, de ser complimentós en un diàleg, etc., com pot tenir la intenció de cerca teòrica, de contemplar d'un paisatge, de celebrar un àpat o de descansar; les nostres intencions més properes o més llunyanes «són de la mena» de les accions de cada dia, on tenim plurals «interessos» sensibles i no sensibles, on tan «bo» és la suma de dos i dos o la curiositat d'un detall, com el plaer de sumar i de veure quelcom.

Tot i això, ¿negarem que les passions presents no estimulen d'una manera poderosa intencions i finalitats? Sembla que hauriem d'acceptar-ho en la mesura que la sensibilitat humana és de cap a cap rellevant, i sobretot quan ens adonem que l'«interès» no és sols per les accions que no reconeixen sensibilitat, sinó un «interès» per a tots classe d'affers, etc.

Tendríem així a creure que en qualsevol cas, i arreu, tenim molt en compte «la càrrega» passional i sensible, que s'integra en el nostre «interès», i que per tant s'integra en les nostres intencions i finalitats.

42. Els usos dels mots 'valor' i 'ètica'.

1. La circumstància que hi hagi «interès» en l'acció també podria esmentar-se com un 'valor'; però aquí, sembla, hi hauria per començar un problema d'usos lingüístics en la mesura que «avaluem» així mateix d'una manera negativa (seria un mal) el fet de no veure coses i de no tocar-ne precisament perquè ens «interessa» de fer-ho, i sense que un tal mal i un tal bé incloguessin necessàriament el reconeixement d'un afecte estimatiu. Llavors sembla que caldria si més no parlar de «valors» tant per als afers bons com per als dolents, en aquesta accepció.

Alhora amb afecte estimatiu o sense afecte estimatiu el gir 'bon mitjà' s'usaria també com un sinònim ad hoc del mot 'valor', i 'allò que és agradable' com un sinònim ad hoc del mot 'valor', amb els nous problemes formals que «avaluem» quelcom com un mitjà

dolent o com a quelcom desplaent, i llavors caldria parlar de valors tant per als afers bons com per als dolents, en els respectius casos.

Farem esment de dues coses importants: (1) els usos del mot 'valor' són, fins i tot circumscrits a les classes de béns que tractem, tan polisèmics com els respectius usos del mot 'bé', del qual en seria un sinònim ad hoc en cada cas. (2) Una discussió important a l'entorn de l'«estimació» es refereix al supòsit que hi ha justament valor per l'estimació, de tal manera que no podriem parlar de valor abans d'aquesta «avaluació estimativa» que introduiria «quelcom més» en l'acció; fins i tot és possible que es pensi aquest problema en connexió amb el voler: s'al·legaria que el valor «s'estintola» amb l'estimació. Tanmateix hauríem de preguntar-nos, independentment que hi hagi una «estimació» que introduís quelcom més en l'acció o que no hi fos, què fa que un afer sigui un valor, és a dir, si allò rellevant pel qual parlem de «valor» és allò que hem anat anomenant (respectivament) 'bé' (si ho voleu: el fet de veure quelcom o de tocar-ho, els afers agradables, els mitjans adequats, car el problema es podria retrotreure fins i tot als béns), o la possible «estimació afegida» a uns tals actes, i llavors caldria tenir cura potser d'algunes circumstàncies: (a) sembla indubtable que ens «interessen» coses que no reconeixen la sensibilitat, que això són béns i que no hi ha cap motiu per a privar-ne l'ús, del mot 'valor'; (b) que quelcom agradable sembla «bo per se» a banda d'un qualsevol afegit estimatiu; (c) que els bons mitjans tenen el mateix comentari; (d)

que un qualsevol «afegit estimatiu» esdevindria una modificació de l'acció, això és, seria quelcom que apareixia en l'acció, que l'enriquiria lògicament, però llavors no sembla pas que pogués «innovar» en res més que amb afecte estimatiu: no hi hauria un voler altre que el de la mateixa acció que veu quelcom, que viu agradablement o que troba un mitjà; (e) renunciem a creure que el valor sigui sols el reconeixement d'un tal afecte (llavors hi hauria un estudi d'una cosa sensible i res més); (f) el valor seria llavors com a màxim el reconeixement de l'afecte estimatiu aplegadamente amb el fet de veure quelcom, de viure agradable o d'haver trobat un bon mitjà: per tant el «cos» del valor és encara allò que estem volent de fet, això és, no sembla que vulguem l'afer agradable (un bon mitjà, quelcom «interessant») precisament per l'afecte estimatiu afegit, sinó pel propi afer agradable (idem), hi hagi encara afecte estimatiu o no. (g) Semblaria doncs que els valors són els propis fets agradables, els mitjans o els afers «interessants» independentment d'un «afegit» afectiu confirmador o no, i per tant no seria fins i tot massa rellevant de diferenciar entre «valors sense un tal afegit» i «amb un tal afegit confirmador». (h) Això valdria àdhuc per als béns: ho són, estimem afegidament i de forma positiva els afers agradables o que «interessen» o que són mitjans, o no hi afegim una tal dada sensible. (i) La conclusió faria: la introducció de noves parcel·les de la sensibilitat interna estimativa en els nostres assumptes sols esdevé rellevant perquè ens «interessen» els afers, ens ho passem d'una manera agradable o hem trobat bons mitjans.

I l'assumpció del mot 'valor' per als fets dolents tindria unes circumstàncies paral·leles.

2. La polisèmia del mot 'valor' s'estén, és clar, enllà dels usos dels mots 'bé' que hem indicat, car parlem de «valor econòmic», de «valor d'una funció matemàtica», etc.; nosaltres si més no també l'usem («l'acció val d'una manera absoluta») en l'accepció que les explicacions (les digressions) no sobredeterminen l'acció, per consegüent en tant que diferenciem una acció d'aquella que (pretasament) la sobredeterminaria: en aquesta accepció tant les accions bones com les dolentes com qualsevol altra valdrien d'una manera absoluta. Hi ha doncs un ús prou plural del mot que al capdavant deu palesar potser els avatars de la història de la llengua.

Però diguérem que no hi havia activitat que no fos «interessant»; que un tal bé o valor engloba tots els altres béns o valors (sense oblidar mai la polisèmia) i que no sembla haver-hi cap acció humana que no pugui rebre el nom de 'bona' en aquesta accepció dels mots 'bé' o 'valor', afer rellevant que mereix un comentari més precís.

En efecte el mot 'bé' usat per als afers «interessants» és sens dubte un mot-jòquer, en l'accepció que no hi ha res que no pugui ser adjectivitat d'un tal ús de «bo», llevat del pensament lingüístic de «no tocar res ni veure res», que és un «mal» respecte al bé que vol remoure, però que tal qual s'adjectiva de «bo»; és cert que quan l'usem per als mitjans és així mateix un mot-jòquer

perquè els mitjans són varis, malgrat que hi ha una estructura de plurals sèries de mitjans i de finalitats: però ja diguérem que no és necessari de tenir cada afer de la nostra vida per un mitjà (quan l'usem per als afers agradables, que es diferenciï dels que desplauen o d'aquells que són més aviat indiferents, no treballa, és obvi, com a mot-jòquer). Per tant el primer ús del mot 'bé' pot referir-se a un qualsevol contingut, i per això deïem que els nostres «interessos» abasten el passat, el present i el futur (amb els seus objectius), i que alhora tenim arreu molt en compte els vessants sensibles de la nostra experiència: però llavors això vol dir que anem tenint en compte allò que podem abastar, sigui de la sensibilitat interna o no, i que per tant amb l'ús primer del mot 'bé' com a jòquer no hi ha res que ens ocupi que se'n faci escàpol; per això parlem de «valors o béns ètics» en l'accepció que no esmetem una mena específica de valors (el valor econòmic, el valor matemàtic, etc.) o de béns (els afers plaents, els mitjans, els mobles bons, etc.).

En d'altres paraules: el valor seria el d'allò que ens ocupa, però això sembla prou tautològic quan recordem que l'acció val d'una manera absoluta; es tracta de més noms per a un contingut, que és «interessant» per se, valor, tot plegat palesant a primer cop d'ull més aviat riquesa lingüística, nascuda en un medi social, però una riquesa lingüística comprensible des de certs punts de mira: car d'alguna manera ens adonem de les relacions dels comportaments dels homes i ens hi comuniquem, ens adonem de les convergències i de les divergències d'uns tals comportaments i

comunicacions; sembla comprensible doncs que l'origen del mot 'moral' (o 'ètica') es trobés en uns tals contextos (i que l'usem fins i tot avui d'una manera un pèl ambigua): les circumstàncies socials havent dut històricament a relaxar alguns dels vincles de socialització, el reclam paulatí de la «pròpia ètica» no hauria estat una insensatesa, alhora que nosaltres defensaríem ara l'ús del mot 'ètica' (o 'moral') també per a les ocupacions lògiques.

43. Sobre la fal·làcia naturalista.

Permeti-se'ns d'afegir encara algunes indicacions a propòsit d'un tema que ha fet desvetllar prou sospites sobre l'ús del mot 'bo' per a afers naturals i, afegiríem nosaltres, per a continguts que no són els de la pròpia (i conjecturable) noció de «bo», i seguim-ho d'acord amb l'argumentació que en féu G.E. Moore als seus famosos Principia ethica (1903), on defensà que «bo» és una noció simple, tal com «groc», l'un i l'altre no podent-se definir per les parts de què estan compostos (serien nocions de classe simple a partir de les quals es compondrien les definicions que descriuen les parts: Moore no excloué una definició per gènere i diferència específica); poc abans havia afegit que «en efecte, seria foll si intentava d'usar-lo [el terme «bo»] per a quelcom que no denotés habitualment, si, per exemple, declarés que sempre que utilitzés el mot «bo» hom havia d'entendre que pensava en l'objecte que usualment s'indica amb la paraula «taula». En conseqüència, faré servir el mot en el sentit en què crec que s'usa correntment, però

ahora, no vull discutir si tinc raó de pensar que s'emptra d'aquesta faísó. A mi solament em correspon preocupar-me de l'objecte o idea, i sostinc, correctament o erròniament, que es designa amb aquest nom. El que vull descobrir és la natura d'aquest objecte o idea, i desitjo extremament arribar a comprendre-la»³.

En què consisteix doncs la fal·làcia naturalista? Seguint quasi literalment el text de Moore podem dir que hi ha fal·làcia quan a l'hora d'esmentar unes altres propietats ens creiem definir veritablement «bo», és a dir, que aquelles propietats no són simplement «unes altres», sinó absolutament i completament similars a la bondat. Considerem-ho ara en algunes exemplificacions que ens en lliura l'autor: «Quan A diu: «bo significa plaent» i B diu «bo significa desitjat», poden desitjar asserir, simplement, que la majoria de la gent ha emprat el mot per a allò que és plaent i per a allò que és desitjat respectivament. I aquesta és una qüestió força interessant per a discutir, només que no és ni un bri més una discussió ètica, com la darrera. Tampoc no crec que cap partidari de l'ètica naturalista estigués disposat a admetre que això és tot el que volia dir. Ens volen persuadir a totes passades que el que anomenen el bo és el que hauriem de fer realment. «Si us plau, actueu així, perquè el mot "bo" s'usa generalment per a denotar accions d'aquesta naturalesa», des d'aquest punt de mira aquesta seria l'essència del seu ensenyament. I mentre ens diquin com hem d'actuar, els seus ensenyaments són veritablement ètics, com ells

³Ibidem, traducció de Núria Roig (Laia, Barcelona 1982), n.6, pàg.43; cf.nn.6-8, pàgs.43-46.

pretenen que ho siguin. Però, que en fóra de completament absurda la raó que ens donarien! «Heu de fer això perquè la majoria de la gent usa certa paraula per a indicar una conducta semblant.» «Heu de dir la cosa que no és perquè la majoria ho anomena mentir.» Aquest també és un argument vàlid! Senyors, el que vull que vosaltres em feu saber, en tant que professors d'ètica, no és com la gent usa un mot, ni tan sols quina mena d'accions aproven que puquin implicar certament l'ús de la paraula «bo»; el que volem saber és simplement què és bo. En efecte, podem convenir que allò que la majoria de la gent considera bo ho és realment; si més no, estarem contents de conèixer llurs opinions. Però quan parlem de llurs opinions sobre què és bo, volem dir realment el que diem, tant li fa si anomenen la cosa a la qual es refereixen «cavall» o «taula», «gut» o «bon» o «agathos»; volem saber per què les anomenen així. Quan diuen «el plaer és bo» no podem creure que vulquin dir simplement «plaer és plaer» i res més que això»⁴.

I un pèl més vall afegeix: «tot aquell qui mediti atentament sobre què té present, en realitat, quan fa la pregunta «és el plaer (o el que sigui) bo, al capdavant?» es pot convèncer fàcilment que no pregunta solament si el plaer és plaent. I si'fa aquest experiment amb totes les definicions suggerides pot esdevenir prou destre com per a reconèixer que en cada cas té present un objecte únic, respecte a la relació del qual amb qualsevol altre objecte es pot fer una pregunta distinta. De fet

⁴Loc.cit., n.11, pàg.50.

tothom entén la pregunta «és això bo?» Quan hom hi pensa, el seu estat mental és diferent del que fóra si se li demanés «és això plaent, o desitjat, o acceptat?» Té un significat diferent per a ell encara que no reconegui en quin aspecte és distint. Sempre que pensa en el seu «valor intrínsec» o «vàlua intrínseca» o diu que una cosa «hauria d'existir», es planteja un objecte únic -- la propietat única de les coses -- que jo expresso amb «bo». Tothom copsa aquesta noció en tot moment, per bé que hom mai no arribi a adonar-se que és diferent d'altres nocions de les quals també és conscient. Ara bé, per a seguir un raonament ètic correcte és extremament important adonar-se d'aquest fet, i tan aviat com s'entengui explícitament la natura del problema no serà gens difícil arribar a aquest punt de l'anàlisi»³.

Moore s'oposa doncs al naturalisme ètic «en primer lloc perquè no addueix cap mena de raó, i encara menys cap raó vàlida en favor d'algun principi ètic, i en això ja no reix a satisfer els requeriments de l'ètica com a disciplina científica. Però, en segon lloc, opino que, malgrat que no doni raons en favor de cap principi ètic, és una causa de l'admissió de principis falsos: fa que la gent accepti principis ètics falsos: i respecte a això és contrari a tots els objectius de l'ètica»⁴.

Aquests quatre mots ens fa veure afers prou rellevants: perquè i'ús que féu Moore del mot 'bo', malgrat que digui que «faré servir

³Loc.cit., n.13, pàg.55-56.

⁴Loc.cit., n.14, pàgs.59-60.

el mot en el sentit en què crec que s'usa correntment», un tal «correntment» s'hauria d'haver complementar versemblantment amb un «en les escoles filosòfiques del temps», on allò bo es pren com a objectiu (si voleu: de la vida); com digué l'autor «mentre [els naturalistes] ens diquin com hem d'actuar, els seus ensenyaments són veritablement ètics, com ells pretenen que ho siguin».

Però fet i fet quan, reunits amb familiars i amics exclamem «quin àpat més bo» no sembla que fem objectius, sinó ^{l'expressem} simplement que ha estat plaent: és clar que si se'ns suggereix que meditem atentament la pregunta «és el plaer (o el que sigui) bo, al capdavant?», o bé «és això bo?», i per tant que pensem en el seu «valor intrínsec» o «vàlua intrínseca» o ens plantejem si una cosa «hauria d'existir», i sobretot fent un raonament ètic, sembla prou normal que el nostre estat mental sigui diferent del que fóra si se'ns demanés «és això plaent, o desitjat, o acceptat?», i llavors també sembla que hàgim canviat el tema: ja no ens alegrem del plaer de l'àpat, sinó si la nostra vida té com a objectius uns tals àpats.

Sembla doncs que hi hagi un encreuament d'usos distints del mot 'bo'; sense entrar ara en la «restricció» d'uns tals usos 'de 'bo' (cf. més avall) podríem raonar de la següent manera: un àpat és bo en una accepció, en la que l'àpat ha estat plaent; en una altra, en la que l'àpat és un objecte rellevant de la vida (fa de finalitat), i per tant els hedonistes (per seguir l'exemple) no fan fal·làcies, perquè quan diguessin que els àpats són bons ho dirien perquè de fet tindriem els àpats com a objectiu, és a dir, que allò

bo serien els àpats i no, per exemple, els dolors. Si ho voleu així: els haurien agradat tant els àpats, haurien estat tan bons, que ara se'n proposarien d'altres (bons doncs com a objectius); que el plaer sigui bo en aquesta acceptació no tindria per tant la mateixa significació que el plaer és el plaer, però no sembla pas que ho fos per un afegit sintètic de «bo» a «plaer», sinó per la diversa orientació del parlant.

Els texts de Moore permeten si més no d'interpretar així les coses, per això pot escriure que «tampoc no crec que cap partidari de l'ètica naturalista estigués disposat a admetre que això és tot el que volia dir. Ens volen persuadir a totes passades que el que anomenen el bo és el que hauriem de fer realment. «Si us plau, actueu així, perquè el mot "bo" s'usa generalment per a denotar accions d'aquesta naturalesa», des d'aquest punt de mira aquesta seria l'essència del seu ensenyament»: mentre Moore (i els naturalistes esmentats) hauria usat 'bo' per a les finalitats, els objectius, el nostre autor hauria llegit també els textos naturalistes a través de la tautologia de l'objecte concret (el plaer és el plaer), cosa que li hauria permès així mateix de creure necessari un afegit sintètic.

44. Sobre l'emotivisme ètic.

Hi ha en efecte prou dificultats a l'hora d'entendre ben bé la «natura» de «bo» de Moore. Citant Ch.L. Stevenson, Josep Mª Terricabras afegeix que «contra l'intuicionisme inspirat en Moore

s'alça una nova veu, la de l'emotivisme, que criticava l'intuicionisme fonamentalment en dos punts: 1) L'intuicionisme ho sumeix tot en el misteri, atès que no ofereix, per exemple, cap test moral que decideixi entre dues intuïcions divergents, i que fa, en canvi, afirmacions poc clares sobre propietats suprasensibles, afirmacions referides a «una matèria peculiar i oculta». 2) L'intuicionisme no capta tampoc la connexió fonamental del llenguatge moral amb l'acció, sinó que intel.lectualitza, en forma de qualitat indefinible, allò que és el significat emotiu del llenguatge moral»⁷.

Certament l'emotivisme nasqué tant per a vorejar instàncies misterioses del tipus proposades per Moore («quasi tots els qui emfasitzen ara els aspectes emotius de l'ètica (incloent-hi el present escriptor) han estat en altre temps sota la forta influència de Moore. No és fàcil de creure que això sigui un accident»⁸) com per a negar categòricament la reducció de l'ètica normativa a una branca de la biologia o de la psicologia, i per això Ch.L.Stevenson distingí entre creences (*beliefs*) i actituds (*attitudes*):

«Els desacords que hi ha en la ciència, en la història, en la biografia, i en llurs rèpliques en la vida diària, sols requeririen un breu toc d'atenció. Les qüestions sobre la natura de la transmissió de la llum, sobre els viatges de Leif Ericsson, i sobre el dia que Jones arribà tard a prendre el te, són totes semblants

⁷*Ètica i llibertat*, Curial, Barcelona (1983), pàg.61.

⁸Charles L.Stevenson, *Ethics and language*, Yale University Press, New Haven i Londres, 1944 (1969 13ena.), pàg.272.

en el sentit que poden comportar una oposició que és primàriament de creences. (El terme "creença" no ha d'incloure, si més no de moment, la referència a conviccions ètiques; perquè, que aquestes últimes siguin o no siguin "creences" en la present acceptió, és en gran part el punt que cal discutir). En uns tals casos algú creu que p és la resposta, i algú altre creu que ho és $\text{no-}p$, o alguna proposició incompatible amb p ; i en el transcurs de la discussió cadascú procura d'oferir alguna mena de prova del seu punt de vista, o el revisa a la llum de noves informacions. Anomenem això "desacord en la creença".

«Hi ha d'altres casos, que difereixen profundament d'aquests, que així i tot poden anomenar-se "desacords" amb tota propietat. Comporten una oposició, de vegades temptejadora i amable, de vegades rude, que no és de creences, sinó més aviat d'actituds -- que és com dir una oposició de propòsits, d'aspiracions, de volers, de preferències, d'anhels, etc. Com sigui que és temptador d'intel·lectualitzar aquestes situacions tot prestant una excessiva atenció a les creences, serà útil d'examinar-les amb cura.

«Suposem que dues persones han decidit anar a sopar plegades. Una suggereix un restaurant on hi ha música; l'altra expressa la seva no propensió a escoltar música, i suggereix algun altre restaurant. Llavors pot ocórrer, com ho formulem comunament, que "no poden fàcilment posar-se d'acord a l'hora d'escollir restaurant". El desacord s'origina més per les preferències divergents que per les creences divergents, i acabarà quan els dos desitgin anar al mateix lloc. Serà un desacord suau, provisional,

en aquest simple cas -- un desacord en miniatura; però serà un "desacord" en la plena accepció del mot»⁹.

La tesi doncs de Stevenson és bastant clara: «Quan les qüestions ètiques esdevenen controvertides impliquen un desacord que és d'una natura dual. Gairebé d'una manera inevitable hi ha un desacord en la creença, cosa que demana un estudi detallat, atent; però també hi ha un desacord en l'actitud. Una anàlisi que cerqui una visió completa de l'ètica, en contacte amb la pràctica, cal que tingui cura de reconèixer ambdós factors, ni emfasitzant el primer exclouent l'últim, ni emfasitzant l'últim exclouent el primer. Sols així es pot revelar les funcions plurals dels termes ètics, i fer clar com comparar els mètodes de l'ètica amb els de les ciències naturals»¹⁰. I estudiant l'expressió «això és bo» conclou que «a la qüestió "què distingeix les afirmacions ètiques de les científiques?", s'hi ha respost: les afirmacions ètiques tenen un significat que és aproximadament, i en part, imperatiu. Aquest significat imperatiu explica per què els judicis ètics estan tan íntimament relacionats amb l'acord i el desacord en l'actitud, i és útil a l'hora d'indicar com es pot distingir l'ètica normativa de les ciències psicològiques i naturals»¹¹.

Tanmateix cal apuntar que l'emotivisme de Stevenson no sembla que tingués la intenció de defensar un «s'hi val tot», sinó la de

⁹Ibidem, págs.2-3.

¹⁰Ibidem, pàg.11.

¹¹Ibidem, pàg.26.

no deixar subsumir l'ètica en la ciència descriptiva, per això distingi el significat descriptiu i el significat emotiu com les dues vessants d'una sola conducta¹², i de tal manera que tota la resta del seu important llibre consisteix bàsicament en un esforç per a destriar i indicar els aspectes emotius (les actituds) inclosos en tots els nostres comportaments ètics lingüístics, insistint alhora en el caràcter irreductible del significat emotiu al significat descriptiu. I un acord en creences no pressuposa doncs necessàriament un acord d'actituds:

«Els individus que profereixen judicis ètics oposats (en la mesura que això concerneix una possibilitat teorètica) ho poden continuar fent malgrat tota la varietat de raons que llurs arguments incloquin, fins i tot a pesar que ningú no cometi cap error lògic o empíric. Les raons de suport sols tenen alguna cosa a veure amb les creences, i en la mesura que es proven successivament per mètodes demostratius o empírics, sols s'hi assegurarà en primera instància l'acord en la creença. Tanmateix l'acord ètic requereix més que un acord en la creença; requereix l'acord en l'actitud. Segons això, i si és que no es pot trobar algun altre mètode, un acord raonat en ètica és sols teorèticament possible en la mesura que l'acord en la creença faci que la gent estiqui d'acord en l'actitud.

«Cal prendre's un tal requeriment d'una manera molt seriosa? En quina mesura l'acord en la creença farà que la gent

¹²Cf. ibidem, pàgs. 37-80.

estigui d'acord en l'actitud? Si s'ha de fundar la resposta no en esperances, sinó en fets, cal que inevitablement faci així: nosaltres quotidianament no sabem, abans del resultat de qualsevol argument, si el requeriment es manté vertader o no s'hi manté; i tot i que sovint sigui convenient d'assumir que s'hi manté per tal de perllongar l'argument il·luminador i diferir els assaigs merament elogüents a fi d'assegurar l'acord ètic, l'assumpció sols pot ser heurística, sense una base pròpia de confirmació. Aquells que cerquen un mètode absolutament definitiu per a l'ètica normativa, i que volen bandejar la possibilitat de codis morals rivals, cadascun igualment ben recolzat per raons, trobaran que la present explicació els ofereix menys del que volen»¹³. Parlem per tant d'emotivisme ètic sols pel fet de la irreductibilitat d'allò que és específic de l'ètica a una ciència descriptiva, no perquè s'hagi de descabdellar al marge de les significacions descriptives.

Nosaltres doncs no creiem pas que la doctrina de Stevenson mení a la conclusió que es pot fer qualsevol cosa i cal avaluar-la més aviat com un assaig de salvar l'autonomia ètica, alhora que exemplifica la interconnexió entre les consideracions que un àmbit de la filosofia lliura sobre la natura del coneixement de la ciència, i les consideracions que aquest àmbit de la filosofia proporciona sobre la natura de l'ètica, en la mesura que sembla que les dificultats que Stevenson volgué sobremuntar tingueren potser la seva arrel en el mateix fet d'haver passat per alt l'estudi de

¹³Ibidem, pàgs.30-31.

les bases d'un qualsevol coneixement, això és, en el fet d'haver accentuat l'autonomia del saber descriptiu (Stevenson sembla que hauria tingut aquí en compte sobretot autors de les escoles analítiques), cosa que l'abocà a cercar el socor dels vessants emotius (i de les actituds).

Car sembla difícil d'admetre en efecte que l'ús del terme 'bo', fins i tot en l'accepció ètica del nostre medi social, hagi de contenir sempre una significació emotiva, és a dir, que el nostre ús del terme 'bo', deixant de banda les reflexions de la filosofia, no pugui treballar en allò que adjectivem d'«ètic» sense una significació emotiva: un tal accent en el sempre segurament és, sense remei, arbitrari (o un afer que correspon a una esfera merament individual: hom podria creure que allò que no se sent no és genuí). I tan parcial seria negar que quotidianament no avaluem així, directament, fins i tot emotivament (he de fer x , desitjo que passi x , trobo bo x , etc.), com negar que avaluem els afers també sense tanta emoció (i fins i tot sense que l'emoció en sigui un element rellevant), i.e. sembla que quotidianament contrabalancegem les nostres «actituds» amb les nostres consideracions, contrabalanceig que dependria així mateix de cada individu. D'altra banda no suggerim pas que en tots els nostres usos del terme 'bo' (en afers considerats comunament com a ètics) no hi pugui entrar una autoafirmació emotiva pel fet de ser una resultant de les nostres consideracions (per exemple), però tots aquests fets semblen donar-se en prou activitats i fins i tot es donarien en

tot allò que considerem correcte, vertader, encertat, coherent, etc., i no sembla que impliqui res més.

és possible així mateix que hi hagi pesat bastant la tendència en alguns autors, sovint en la filosofia anglòfona d'inclinació analítica, a circumscriure els estudis ètics als àmbits d'allò que es compromet amb l'ús quotidià del mot 'bo', 'just', etc., amb la intenció segurament d'estudiar in situ aquests usos sense pressuposar preàmbuls interpretatius. Malgrat la indubtable bona voluntat de l'afer ens podríem temer en conjunt, si és cert que una tal restricció dels usos quotidians de 'bo' (per exemple) té un origen social (prou comprensible), que de fet no es pugui trobar cap consideració que fos capaç de circumscriure allò que fa ètics (en uns tals usos quotidians dels mots) els corresponents comportaments (lingüístics o no)¹⁴.

Notem doncs que l'emotivisme conté el laudatori assaig de precurar una autonomia per a l'ètica a través del doble vertent de la descripció i de l'actitud (quelcom que sembla si més no una versió prou modificada de la parella coneixement-apetència), i va tenir l'encert de no pressuposar que l'acord en un mer discurs de

¹⁴Des d'aquest punt de mira no sembla estrany que alguns autors analítics hagin tendit a prendre posicions més o menys kantianes, però, paradoxalment, sense subratllar tot allò que s'hi hauria de pressuposar.

Assenyalem encara quelcom molt puntual de l'obra de Stevenson respecte dels mitjans i de les finalitats (cf. ibidem, pàgs. 174-205): sembla que tendí a creure que qualsevol finalitat accentuada provindria d'haver estat abans un mitjà, versemblantment per una confusió de Stevenson entre explicat i explicació, i potser per un excés de zel envers aquells que defensen valors intrínsecs.

raons conté a priori l'acord en allò a fer: car veurem que les conductes humanes tenen, segons el seu tarannà, prou explicacions.

VI

DELS CRITERIS DE L'ACCIÓ

Si més no la vida social s'explicaria també per l'herència de l'espècie¹, i el tracte social remetria a allò que d'una manera vaga anomenem 'socialització', i 'processos d'aprenentatge social'. No hi hauria cap acció que no pogués explicar-se (com a digressió) per l'herència, per l'aprenentatge social i fins i tot 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.

Repetim-ho: no sembla haver-hi activitat humana que no pugui explicar-se per factors d'herència, d'educació social o de constitució de l'individu, sense que un tal fet llevi res al caràcter absolut de l'acció. Per tant la pròpia reflexió continguda en aquest llibre tindria un esclariment social (i biològic) des de

¹La 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.

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., malgrat que l'efecte val d'una manera absoluta.

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 captinença 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 la determinació a partir de les consideracions socials, culturals i històriques que promou, i que això pot conduir a fer menyscapte del fet que una qualsevol determinació val d'una manera absoluta.

45. Les accepcions ètiques.

1. Nosaltres 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 és castigat. 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 admetriem 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 és versemblant que les lleis recullin 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 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 que està permès i allò que està 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'acceptió 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 acceptió 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'acceptió que no parlem sols d'interessos econòmics o dels béns dels plaers, dels mitjans, etc., 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 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: 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 a l'hora de fer un acte (o de no fer-ne un altre) hi pugui haver símptomes d'aprenentatge, 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 nosaltres 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 doncs 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.

Noti's doncs que aquesta part de la filosofia és capaç de «recuperar a la seva manera» els nostres capteniments més desimbolts però alhora té també d'altres necessitats com aquella d'explicar la confiança, per exemple, en mers pensaments lingüístics o de lliurar d'altres justificacions d'un qualsevol esquematisme racional, a banda del fet que valen d'una manera absoluta, i precisament per les exigències crítiques del propi àmbit cultural.

46. 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 doncs una determinació ad hoc) 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»²), 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

²Per a la la ignorància, cf. paràgraf 54.

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 aquí no és rellevant que el tema d'estudi contingui sensibilitat interna o no, mentre que tampoc no tindria importància com «afectem» el dubte: car sembla prou possible que alguns dubtes no reconeguin 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), sigui sensible (intern) o no, i al marge dels afectes específics que el dubte hi pugui admetre.

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 doncs 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 se³. 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 interressi» més un afer que l'altre està 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.

Fel 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

³Un 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 i «interessen»: sols cal salvar, per a servir d'exemple, que hi hagi dubte i que hom repassi poc o molt les seves intencions.

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 així mateix 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 dèiem, 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 en efecte 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 (certament 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, ja fos perquè no el sabéssim resoldre (i no volguéssim forçar una resolució), ja fos perquè no aconseguíssim la resolució.

47. 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 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 pròpi 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 algebriques, 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 podríem 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 qüestions.

En l'ordre «pràctic», per exemple, podríem 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 anotaríem 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, i sense fer compte de les conseqüències per a la història lògica d'un individu, 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 contingut lògic, que té moltes digressions, una insistència exagerada en un determinat grau de certesa comportaria potser -- i circumscrits a l'àmbit de

la filosofia primera -- una ponderació foraviada d'aquell estat del continguts lògics: un hom admetria, si, 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 seguerats 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 assumiem de grat després ha semblat confús, o problemàtic, o incomplet, 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.

48. 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 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 creure que tenim suficients motius per a resoldre'ls.

Tanmateix deïem 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 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 perjudicaria 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.

49. 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, els afers que estem a punt de fer, 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 intenció⁴, 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 consciència intencional de mer poder, que és alhora la consciència intencional de mer futur (salvades les significacions lingüístiques).

⁴Nosaltres també preveiem, però el fet d'anar preveient no seria cap consciència de poder.

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 palesar 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 fer això o allò, el vessant de poder treure'n algun guany, etc. Un estricte vessant de poder i de possibilitat sembla doncs 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 vessants².

50. Sobre la responsabilitat.

Llavors nosaltres «podem prosseguir» l'estudi, l'activitat que teníem 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, anomenarem 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.

²Un 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 (no pas de la intenció); 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 enfàtics de 'poder' o els usos de 'poder polític', etc.

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, ja ho diguérem dalt, 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 &dhuc 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 voldríem 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, angouxa, 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 puquem 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 qüestions: 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.

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

Parlem doncs de responsabilitat per la consciència intencional de poder que alhora estímem 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. paràgraf 53), 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.

52. L'origen de la irracionalitat.

1. El procés lògic va essent ara i adés conscient d'intencions abandonades o diferides, de finalitats, etc.; 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 acceptió 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 podríem 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 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 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 posteriori¹, 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

¹Quan 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 volem; 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.

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»².

Tanmateix cal no generalitzar el perquè dels errors³: admeti's solament que la superació que comporta indica l'abast dels nostres «interessos».

3. Potser tindriem també per irracional qualsevol sistema de resolució aliè a l'acció que la fa: segurament ho seria anar al cinema pel mètode de la moneda o per haver-ho preguntat al primer home amb què ens toquem sense rebre'n cap explicació; no ho diríem pas en el sentit que l'acció que admet la joquesca 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 com a 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

²Fem 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.

³Cf. per exemple cap.II.

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, en les activitats de cada dia o en 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.

53. 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 hauríem de perllongar aquestes consideracions per a les irracionalitats esmentades.

1. En efecte passem de llarg de prou intencions, fet que esmentàrem 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 irracionallitat, 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 la 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.

Ahora nosaltres admetérem 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?

Versemblantment hauriem 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 dona afecçivolament, i nosaltres el voldriem 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 afecçivola.

Admès aquest supòsit, acceptaríem que una qualsevol no existència, quan no fos mer registre, es diria en un afer intencional, i entendriem 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 podríem generalitzar que seria el pensament (inevitablement lingüístic en el nostre escrit) intencional d'una qualsevol no existència que seria dolent, 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 podríem 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 varis.

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 i, 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 cat '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 dona 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.

54. Diem que obrem malament per un ús translativi.

Comentàrem que, per mitjà de la intenció, podem dir que no és bo (és dolent) el pensament lingüístic d'una no existència; és possible així mateix que d'una manera quotidiana no tinguem cap necessitat d'adjectivar de dolent un tal pensament lingüístic, 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 dolent (no bo) el pensament d'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 nostres 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 translatici, 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.⁴

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).

⁴Parlem 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.

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 ha rebut tot això 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 descabdellements 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 tindria un bell exponent en la crítica ara i adés

dels seus sentiments a partir de les seves intencions (i, si voleu, de l'estudi representatiu).

Certament la relació social i l'experiència individual que ha fet condicionar sentiments de culpabilitat estimula també des d'aquí la reflexió individual tant més que el nostre medi social afavoreix l'autonomia reflexiva. Sens dubte tot val per a la reflexió d'una manera absoluta, i no podríem estar 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 descabellaments).

55. El lloc referencial de la natura.

Dues coses més 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 com a mera investigació lingüística, al capdavant 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 facin «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-ho (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'acceptació 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.

56. 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 i de vendre, d'esplaïar-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 humà. Des d'un primer punt de mira convivim de fet amb els altres homes, formen part doncs dels nostres «interessos», i ja comentàrem que els nostres «interessos» són globals: l'estimació, la indiferència o l'odi són també afers del nostre cos, però no sols ens «interessa» això, com no sols ens «interessa» el cos natural de l'altre home, sinó que ens va interessant tot i àdhuc la vida emocional forma part del reconeixement d'un home, malgrat que puguem esforçar-nos a individuar sols les nostres passions o sols el cos d'un home.

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, podríem descabdellar digressions per mil cantons, etc. Però les nostres 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 desagrada, trobem algú insuportable, molts vianants amb qui ens creuem no ens mouen a res, etc.

Hi ha doncs una pluralitat d'implikacions 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 menyscar 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 acció 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, inauguram 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 medietesa, etc., sinó que el conjunt de la nostra vida «descabdella les seves capacitats» d'una manera «graciosa», «com un regal» que la medietesa 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 explicable 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: podrem 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.

57. 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'affers 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 contribuint a deixar palès que no sempre ens estimem lliures; l'acció compel·lida, distreta bruscament, depressiva, etc., seria certament la constatació que hi ha també fatalitat en la història lògica; com diguérem més amunt, 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'eixorir-se i de desenvescar-se de les seves passions.

Però ja comentàrem que els estats emotius i passionals són variis 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 fos 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 (ignorant) o amb dubtes sobre la nostra responsabilitat, en tant que assumíssim 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 anginosos, etc.

2. ¿Hauríem 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 sabríem altrament per què ometríem quelcom, quan els nostres «interessos» s'esbullen per arreu; en aquest cas 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.

Ahora 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 accepció les podem anomenar irracionals per un ús translàtic del mot, que llavors permetria així mateix un ús enfàtic 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 aquest 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 reflexionats: 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 en les dues accepcions del mot, 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 a compleix 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'una desig no lleva que, mentre la passió a compleix la seva funció lògica, sigui la reflexió que el conté que la 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. El cos (quan no uséssim 'cos' com un registre) seria un individu reflexionat, i l'acció fatal no en tindria cura: fóra més aviat una reflexió posterior que individuaria com a cos material lògic inclòs en aquella experiència (a més de les digressions que podria comportar: experiències passades, etc.); ara bé: la

corporeïtat de la informació lògica del propi moment fatal sembla palesa, 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 allò que dalt esmentàrem com a consciència encarnada.

Podriem dir doncs que som (o potser millor: tenim) un cos, si més no en l'acceptació 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 estimenem 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 consecament 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 perjudici 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.

58. 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 què «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.”

“Des d'aquest punt de vista, malgrat contenir un cert to excloent, són entenedores les paraules amb què 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 esquincada, com l'home economicus i l'home moralis. La diferència rau en el fet que ell té l'experiència d'aquests darrers. Així, podríem 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 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 instrumental en general. És una

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 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,

consciència esquincada 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 senderí, pàgs.59-65, Ed.62, Barcelona, 1986.

agafem deures els uns respecte dels altres en tant que ens comprometem els uns amb els altres de mil maneres.

Alhora podriem assumir deures pel nostre compte, sense previ acord amb els altres; en aquest sentit sembla que agafaríem deure's 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 hauríem 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 amoninat 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, i 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 en 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 nostra benvolença per a ell, i que

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 omisió) que nosaltres parléssim amb un home preocupat respecte del qual assumíssim la conveniència d'aconsellar-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 ploqui 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 exclougui, 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 engolit), 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 quareixi, perquè pugui dur un embalum, etc., o simplement perquè és un home, etc.

(3) L'ús del '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)»; sens dubte no tots els nostres deures són de consciència, i en tots aquests casos

podríem així i tot usar les altres formes; alhora 'deure' s'usa en expressions del tipus «els ho dec» 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: alhora ja diguérem que prou sovint vivim sense accentuar el caràcter d'útil dels afers, i per consegüent l'ètica (la història lògica) es desplegaria 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 enclourien 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 enclou 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 ànims, 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). Repetim doncs que una tal actitud 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 qualsevol cas les nostres actituds valdrien d'una manera absoluta.

Però hauríem de remarcar de bell nou que, independentment dels nostres afectes o «interessos», 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.

59. 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 continuïum des que ens aixequem fins que anem a dormir; a més ja diguérem que l'accent en els aspectes teòrics o pràctics no lleva el caràcter utilitari d'una tal distinció, i que 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 estant 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 podríem 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 menariem 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 podríem no excloure que aquest imperatiu anés dirigit ni més no de vegades a nosaltres mateixos en tant que això és possible, és a dir, que el preferíssim (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 hauríem 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 esmentaríem 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 tindríem 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, que seria un moment que deixaria un dubte, o el que conclouria el planteig d'una intenció (la planificació, etc.), etc. Tal qual la decisió seria una modificació del contingut reflexiu, i tampoc no seria possible aquí d'individuaf alguna instància apetitiva fora 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 distorbar 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).

60. 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 (qualcom 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 qualcom fictici (versemblantment seria també un ús enfàtic del llenguatge), quan caldria circumscriure l'ús del mot 'llibertat' (en aquesta acceptió) per a l'acció quan, per exemple, es pot diferenciar d'un afer fatal.

Per tant que hi hagi llibertat no vol dir 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), en tant 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 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 una qualsevol intenció és per això una consciència responsable, també semblaria en principi que nosaltres sols podríem 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 sobtant, 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 intencionalis -- 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 hem vist expressament en les intencions dels parlants, i ho podem perllongar encara més: hom pot anar a parlar amb algú, on hi ha uns vessants intencionalis clars en tant que hom té la intenció de parlar-li, i encara d'altres vessants (s'espera el seu favor en un futur», etc.); parlem amb algú de manera molt estudiada tot descabdellant un fil intencional de cura per 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 intencionalis, 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 intencionalis d'acord amb un descabdellament lògic: això valdria per als vessants intencionalis

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 deformar 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 repassos 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; Adhuc rebutjaríem que la síntesi tal qual fos res més que síntesi (per tal de seguir amb l'exemple), sinó que assumiríem 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 inquietats, etc., sinó que s'ocupen d'això o d'allò (fins i tot s'abandonen a la molícia) 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.

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

61. Sobre els «interessos» de les intencions.

1. Malgrat tot sempre que parléssim de les diverses i varies consciències responsables hauríem d'afegir que en cap cas aquests poders no pressuposen que en una qualsevol circumstància podríem

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 debits a l'habituació, 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 i 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 ambigüitat 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, encà i enllà de qualsevol digressió, i com a fenomen d'una constitució lògica (per tant d'una història lògica), que palesa amb el son restaurador les seves dependències corporals, per consegüents com a fenomen que va d'una inconsciència a una altra inconsciència, les consciències responsables s'expandeixen allà on hi ha intencions, i en la proporció que s'hi troben presents, mentre que en cap moment la consciència sigui res que emergeixi del cos, quan és per aquella que hi ha cos. 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. En aquest treball hem defensat que una qualsevol ocupació era «interessant», bona, i hem provat d'explicar l'ús del mot 'bo' amb una tal universalitat. L'«interès» i la bondat valen, és clar, per a tots els vessants intencionals: valen per a tot allò de què ens ocupem, amb el benentès, és clar, que allò bo és allò que ens ocupa: car la intenció de parlar-te és bona, però també és bo de contemplar el cel; alhora des d'una intenció plena de vessants

proclamem la seva bondat, etc. Es tracta en efecte dels avatars dels usos lingüístics, al cap i a la fi irrellevants, i de les circumstàncies que no podem estar ocupats de tot el contingut lògic del moment, al cap i a la fi quelcom constitucional, però que no salva el fet rellevant: l'«interès» de tot, i no pas perquè ho diguem.

Per consegüent tot el que ens ocupa és «interessant»; però no podem no ocupar-nos, 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 podriem 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 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 treball, de treballar per la justícia, etc., és perquè de fet heu estudiat, heu anat a la cuina, sabeu què és aprovar un curs, potser ja heu aconseguit algun treball 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 un treball, 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.

62. Notes finals.

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'aferri a categories de racionalitat per a rebjar «els deures», tant més que es passa per alt que l'explicitació manifesta dels deures ens duu a la planificació⁶ (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 que hagi defensat el

⁶La 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.

criteri de racionalitat per al deure en el nostre segle hagi lliurat d'una manera consistent un estudi sobre què s'entén per «racionalitat», de tal manera que gairebé ens trobem davant d'usos lingüístics expressius tant per al mot 'racionalitat' com per a 'haver de' ('deure', etc.) que poden interpretar-se de múltiples i d'inacabables maneres.

2. Fet i fet l'ús del mot 'necessari' en ètica pot tenir diverses accepcions que no són coincidents, i que ara sols apuntem:

(1) És necessari, per exemple, aquell mitjà sense el qual no es podria abastar una finalitat, amb l'afegit que l'ús dels mots 'mitjà' i 'finalitat' es deu a la circumstància que ordenem les consecucions amb allò per a aconseguir-ho; si ho voleu així, hi ha un antropomorfisme de mitjans per a finalitats perquè recordem, preveiem, observem i planegem, en qualsevol cas tenint com a referent l'experiència. Es tracta d'un tema prou emparentat amb el de la causa i l'efecte i amb el de l'explicació en conjunt, afers el desenvolupament dels quals deixarem per a una altra ocasió.

(2) D'altra banda hi ha la necessitat d'usar uns noms, uns registres, unes construccions lingüístiques, que remetrien a explicacions d'adquisició de comportaments enmig d'un medi humà; no podríem anomenar una qualsevol cosa, una qualsevol diferència, un qualsevol esdeveniment, amb un qualsevol mot sense alterar els usos lingüístics transmesos en un medi social, cosa que seria

extensiva a les predicacions i a les construccions lingüístiques en conjunt.

(3) Així mateix usem 'necessitat' talment com usem 'fatalitat'.

(4) Deixant de banda els seus usos eufemístics, sembla que en conjunt les necessitats corporals són processos naturals (i passionals) que controlem, que tenen un cicle, i dels quals cal tenir cura, amb el ben entès que el nostre control no pot pressuposar en prou casos llur anul·lació sense caure en la fatalitat.

Paral·lelament tenim necessitats expressives, necessitat de caminar, de distreure'ns, etc., on totes les necessitats es dirien per mor del nostre benestar (quelcom que remetria al cos), una despreocupació excessiva de les quals ens remetria versemblantment a condicions fatals.

(5) Podríem parlar, diguem-ho així, d'una necessitat cognoscitiva d'un reconeixement, d'una diferència, d'un esdeveniment, d'una intenció, o d'un qualsevol altre moment lògic, necessitat que explicariem, per exemple, segons el següent expedient: allò que anomenariem (en aquesta accepció) 'necessari' seria el propi reconeixement de quelcom, la diferència entre coses, l'esdeveniment, la intenció, etc., en tant que és impossible (inconcebible, etc.) que no sigui tal qual és, no en l'accepció

que no poguéssim pensar d'altres coses o que no poguéssim concebre que els lleons tinguessin ales, etc., sinó que la informació lògica (i fent jocs de paraules: en el fons mera tautologia) que rebem de l'exercici lògic és impossible que no lliuri la seva pròpia entitat⁷.

⁷Versementallment allò necessari, en un tal ús del mot 'necessari', exclouria en tant que tal una qualsevol possibilitat, en l'accepció d'una capacitat intencional; hi hauria necessitat en la mesura que allò que fem no seria el poder (fer-ho): el fet exclouria la possibilitat.

Tot i això hauríem de parar esment, quan parlem de la necessitat cognoscitiva d'una intenció, que una intenció és una consciència de poder, però de cap de les maneres una tal consciència de poder no és alhora, i tal qual, la seva pròpia possibilitat; és a dir, el seu fet intencional exclou tal qual la seva possibilitat.

¿Hi ha, tanmateix, la possibilitat d'una consciència intencional? Si més no la possibilitat d'una consciència intencional seria una intenció, la qual tindria com a possible una altra intenció en tant que hi ha hagut prou exercici intencional al llarg de la història lògica, i que dominem les afeccions significatives (i lingüístiques): en aquesta accepció diríem que hi ha una possibilitat d'una consciència intencional, però això no pressuposaria que l'albirem altrament que com a significació.

D'altra banda una mera consciència de possibilitat també seria necessària en tant que l'estiméssim un fet que exclou la seva possibilitat, etc., i hi hauria així mateix la possibilitat d'una mera consciència de possibilitat seguint un fil paral·lel al que acabem d'esmentar, etc.

Alhora no semblaria insensat d'oposar els usos de 'necessari' i de 'poder' (com a possibilitat intencional) de tal manera que allò que no és necessari (en aquesta accepció) pot ser (com a possibilitat): llavors una qualsevol intenció seria necessària com a fet (que exclou la seva possibilitat) i contindria la seva informació d'afers possibles com una informació necessària, i seria en una tal informació que ens assabentaríem d'allò possible. L'aparent paradoxa es resoluria perquè és precisament en una tal necessitat que tenim notícia d'allò possible en tant que sols es lliura així.

¿Com podria una intenció, però, estimar-se com a necessària i, després, servir-nos per a afers possibles? Repetim-ho: simplement la trobem necessària quan n'excloem la possibilitat, i perquè ens serveix per als afers possibles degut a la seva pròpia informació.

Des d'aquest punt de mira valdria la pena de notar curiosament que tot allò que considerariem necessari per a caracteritzar quelcom pressuposaria aquesta accepció més bàsica: allò que és necessari davant d'allò que és secundari es mouria sobre el nivell previ de la necessitat cognoscitiva (qualsevol fet secundari seria també un saber necessari).

(6) En efecte seria així mateix necessari que allò que entenem per un lleó, per un ós, etc., per la diferència entre una recta i una corba, entre un llapis i una poma, etc., per l'esdeveniment d'un moviment, etc., tinguin la seva corresponent singularització.

(7) Diríem també necessari allò que segueix les pautes d'una lògica lingüística (quelcom versemblantment recolzat en la necessitat cognoscitiva).

Parlem així mateix de necessitat dins del mateix discurs lingüístic i en el context extralingüístic, on segurament allò necessari és sovint un mitjà.

Etc.

3. D'altra banda 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 circumscrivissin), 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 establim 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 evalers 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'exerci lògic, no pas perquè

no valgui d'una manera absoluta, sinó perquè també ho val allò que no té aquella significació. En efecte, si un accent massa exclusiu de la validesa d'allò general podria comportar ja (amb totes les reserves que estimem 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 enclou la seva pròpia informació absoluta i inllevable. En cap cas no es tracta certament de negar el valor de les universalitats en cap aspecte ètic, sinó que la saviesa té en compte tant les màximes, les lleis, i quassevol altres descripcions i consideracions establertes en universal mentre estudia hinc et nunc els afers, i no pas perquè n'hi hagi algun que no valgui d'una manera absoluta, que no sigui doncs necessari, sinó precisament pel caràcter absolut de la informació lògica del moment, que, en tant que tal, és insubstituïble. La saviesa certament és un exercici de racionalitat.

(2) Però quan la defensa de la universalitat no es fa a partir dels casos particulars, sinó de les formes de la intuïció o de la raó, val a dir que en cap cas podríem acceptar un tal model del nostre coneixement que pretén trobar elements en la intuïció o en la raó, i pels mateixos motius que no els acceptàrem (més que

metòdicament) en psicologia: cap explicació no pot substituir genuïnament l'acte, que és un absolut (si voleu: allò que explica té els pros i els contres d'allò explicat); però a més, mai no donant-se per se al nostre reconeixement o a la nostra diferència cap element a priori, la defensa d'un saber formal o descansa sobre si mateixa (és la seva mera afirmació) o explica certs fets mentre serveix de model metòdic: però en aquest cas el model introdueix més dificultats (com es relaciona un element a priori i un a posteriori, per exemple), alhora que fet i fet no sembla pas que el necessitem per a considerar el descabdellament del nostre coneixement i, en conjunt, de l'ètica. El model il·lustre de Kant esdevé certament il·luminador com una provatura històrica amb uns condicionaments històrics que difícilment poden ser els nostres: el mèrit del filòsof alemany contrasta, és veritat, amb la pobresa teòrica dels formalismes ètics contemporanis, car sembla que no han 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.

4. Passem a considerar una mica l'ús dels mots 'objectiu' i 'intersubjectiu' i sols en alguna de les seves accepcions. Parlem, per exemple, d'un coneixement objectiu i d'un altre de subjectiu per a aquelles coneixements que ens informen més aviat d'affers externs o més aviat d'assumptes interns (en especial afectes, gustos, desigs, etc.); en aquesta accepció els límits entre allò que és objectiu i allò que és subjectiu són borrosos i, en conjunt, sembla un criteri aproximatiu: una taula que veig i que toco és objectiva davant d'un concret plaer que tinc, però una qualsevol dada d'aquell tipus pot ser també considerada una sensació en tant que individuem el cos, un plaer pot integrar-se en el reconeixement d'una cara amable, etc.

Ahora tendim a estimar quelcom com a objectiu en la mesura que és fàcilment assumit per d'altres homes; no cal afegir que la relació social fa que si més no abandonem errors, deficiències, males apreciacions, etc., però difilment transforma el grau lògic de l'acció.

D'altra banda el mot 'subjectivitat' s'ha usat potser en tant que «hi hauria un propietari» individuatiu fora del contingut lògic: la dificultat, però, de diferenciar-lo comporta que no se sap ben bé què podria fer la competència al propi contingut lògic; si ho

voleu així: prenent aquesta accepció de 'subjectiu', llavors, no essent aquest el cas, allò lògic no seria subjectiu.

Tot i això és possible, com insinuàrem en la introducció, que algunes d'aquestes accepcions (i d'altres) dels usos dels mots 'objectiu' i 'subjectiu' s'hagin barrejat amb la circumstància que el mot 'subjectiu' té també un ús obvi quan fa referència a mi, en tant que jo seria un subjecte -- o a tu, que series també un subjecte, etc., mentre entrellucàrem que l'ús del mot 'intersubjectivitat' se circumscriuria, com a mitjà lingüístic, als àmbits de les respectives subjectivitats, en aquesta accepció del mot. En efecte -- i pel que fa a mi -- sembla que no perdem la consciència (deixant el son i d'altres estats d'aquest caire) que, qui va actuant, sóc jo, que persisteixo al llarg dels processos, que tinc un cos, que recordo, etc., de tal manera que ens diem els subjectes de la nostra pròpia història: independentment de la base d'un tal saber que persistim al llarg del procés lògic, és obvi que, en aquesta accepció, una qualsevol informació o experiència és subjectiva, i ho és perquè aconsegueix les condicions per les quals se'ns permet una atribució lingüística («és meu», etc.), i no pas perquè no se'ns lliuri com a contingut lògic. Paral·lelament, i malgrat les assimetries, parlem també dels altres homes com a subjectes en tant que els uns amb els altres ens trobem en comunicació (sobretot lingüística) i socialitzem significacions.

Per això podríem estimar que tot és objectiu en una accepció, en aquella per la qual usem 'objecte' ('objectiu') amb igual ús que

'allò queensem' o 'contingut en allò queensem', però que no tot ho seria igualment en unes altres accepcions; alhora aquestes segones versions són inessencials des del primer punt de mira: la intercomunicabilitat de sabers assumits és importantíssima en tots els àmbits de la socialització, però no introdueix noves «estofes», alhora que la distinció entre objectiu i subjectiu per algunes dades de la sensibilitat interna es deu més al seu tarannà (inestables, versàtils, volubles, etc.) que a una distinció que les excloués (un afer fantàstic) de l'univers lògic, i la circumstància que els altres no participin d'uns gustos paral·lels, o desigs, o plaers, etc., és un fet lògic que ens trobem i que val d'una manera absoluta.

I podríem estimar que tot és subjectiu en l'accepció que aconsegueix les condicions per a l'atribució lingüística personal, mentre una tal subjectivització no seria dels continguts, sinó que es diria des dels continguts, de tal manera que no llevaria llur objectivitat en l'accepció bàsica.

L'ètica (la marxa lògica) és doncs sempre objectiva en l'accepció més bàsica (i té objectivitat i subjectivitat en d'altres) -- o és sempre subjectiva en una altra accepció. Però'en aquests afers s'encreuen assumptes plurals que no tenen massa a veure els uns amb els altres: (1) Un qualsevol material lògic és universalitzable; (2) però sigui concret o universal un qualsevol material lògic és més o menys assumit pels altres homes com a propi; (3) en conjunt és més fàcilment transmès per a l'assumpció tot element lògic extern, llevat que es tracti de necessitats

bàsiques, i llavors un hom pot tendir a creure que l'objectivitat està entreteixida amb afers externs, adients per a l'acordança, i sobretot si són generals, la qual cosa és ben certa en l'acceptació que hi ha sabers més adients per a l'acord social (que no vol dir que no costi d'aprendre'ls) d'un saber universal, quan l'acord social no augmenta el grau lògic d'un saber i quan la seva universalitat no deu res que «tots els homes creguin tal o tal» sinó a la significació universal de l'acte. És a dir, que som en érem sols que, és cert, la natura d'algunes passions humanes fa que de fet no sigui qualcom amb la qual cosa estigui d'acord un altre home, o que les lleis generals dels afectes que coneixem no siguin acceptades pels altres homes.

Tanmateix les dificultats de l'acord ètic no provenen de facto sols de les maneres de sentir, i versemblantment un tal aspecte és irrellevant al costat d'un altre més cabdal: car l'ètica troba, especialment en els comportaments respecte dels altres homes o sobre les obligacions que ens imposem, la sorpresa que té dificultats per a arribar a una concordança social; això és, qualcom que admet la generalització i que no se circumscriu a un contingut sensible intern no rep la conformitat d'un qualsevol altre home, i per això fem noves explicacions (digressions) per mil cantons tant del nostre comportament com del dels altres homes, i si més no en el nostre cas a partir també de la mena d'informació lògica que obtenim del nostre exercici.

5. 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 s'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 facto i insuperable (una concordança és una relació), i en cap cas no pressuposem la dessolidarització del pathos amb el nostre món; en conjunt les concordances socials són prou nombroses (pensi's per exemple en les nostres ciències), malgrat que les dificultats d'altres acords deriven de la pròpia informació lògica dels moments, on en alguns casos accentuem la importància de les mil digressions que l'explicarien. En conjunt l'ètica («la vida humana») és sempre testimoniatge cara als altres, tractem del tema que tractem, i per això també podem esperar dels altres llur ajut per a la saviesa.

Í N D E X

=====

INTRODUCCIÓ pàg.1

I. L'EXPLICACIÓ DELS ACTES pàg.18

1. La llibertat per la diferència, pàg.18 -- 2. Sobre la llibertat en Heidegger, pàg.21 -- 3. Els perquès de les accions, pàg.33 -- 4. Sobre la reducció de la consciència a una part de l'organisme, pàg.36 -- 5. L'explicació sempre és derivada. Les accions valen d'una manera absoluta i són tal qual les creiem, pàg.42 -- 6. Raó crítica i «confiança natural», pàg.45.

II. L'INCONSCIENT FREUDIÀ pàg.49

7. Els supòsits generals del freudisme, pàg.50 -- 8. Sobre la lliure associació, pàg.54 -- 9. ¿Com cal entendre l'inconscient? (A propòsit de « La interpretació dels somnis »), pàg.64 -- 10. Alguna nota més a l'inconscient. (A propòsit de les neurosis), pàg.80 -- 11. Nota sobre les resistències, pàg.87.

III. DE LES PASSIONS pàg.92

12. Del cos extern i intern, pàg.92 -- 13. El cos no se circumscriu al cos extern i patit, pàg.95 -- 14. Què és l'experiència?, pàg. 100 -- 15. Dels nostres moviments. En quina accepció ocupem un lloc entre les coses, pàg. 111 -- 16. De la classificació dels actes, pàg.114 -- 17. Excurs: Sobre la nostra especificitat, pàg.118 -- 18. La individuació inclou sovint elements afectius i passionals, pàg.121 -- 19. És important de diferenciar sempre els actes amb elements passionals? En quina accepció la consciència està encarnada, pàg.127 -- 20. Per a una aproximació als nostres actes d'acord amb els seus elements passionals, pàg.130 -- 21. Sobre la substitució de les emocions, pàg.150 -- 22. Sobre la voluntat de veritat, pàg.153 -- 23. De la cura per nosaltres, pàg.160.

IV. DEL DISCURS TEÒRIC pàg.163

24. Sobre la teorització, pàg.163 -- 25. Sobre el llenguatge, pàg.167 -- 26. Sobre la generalització lingüística, pàg.173 -- 27. Sobre la imaginació, pàg.176 -- 28. Sobre les afeccions, pàg.179 -- 29. Sobre el mer pensament, pàg.184 -- 30. Les intencions no són sols afeccions, pàg.191 -- 31. Alguns tipus d'intencions, pàg.194 -- 32. Les intencions, les finalitats i els objectes, pàg.198 -- 33. Les intencions i l'ús teòric del llenguatge, pàg.202 -- 34. Sobre les consciències de futur, pàg.206 -- 35. Sobre el pensament i el discurs teòric -- 36. Nota sobre l'ús del mot 'pensament', pàg.219 -- 37. Sobre l'ús d'acte' i d'actes', pàg.220 -- 38. Com cal copsar la pluralitat d'actes, pàg.223.

V. DELS VALORS ÈTICS pàg.231

39. No cerquem sols la sensibilitat interna, sinó l'activitat en tant que consciència lògica, pàg.231 -- 40. Els usos dels mots 'bo' i 'dolent', pàg.242 -- 41. Els «interessos» i les intencions, pàg.251 -- 42. Els usos dels mots 'valor' i 'ètica', pàg.254 -- 43. Sobre la fal·làcia naturalista, pàg.259 -- 44. Sobre l'emotivisme ètic, pàg.265.

VI. DELS CRITERIS DE L'ACCIÓ pàg.273

45. Les accepcions ètiques, pàg.274 -- 46. Sobre els dubtes, pàg.280 -- 47. Sobre la certesa, pàg.286 -- 48. Sobre l'omissió, pàg.292 -- 49. Sobre la consciència de poder, pàg.294 -- 50. Sobre la responsabilitat, pàg.296 -- 51. Com caldria entendre que l'estar ocupats pressuposi no estar ocupats altrament, pàg.299 -- 52. L'origen de la irracionalitat, pàg.301 -- 53. Quan podem parlar de dolenteria (de no bondat), pàg.305 -- 54. Diem que obrem malament per un ús translàtic, pàg.312 -- 55. El lloc referencial de la natura, pàg.317 -- 56. Dels altres homes i l'«interès», pàg.321. -- 57. De la importància de les passions, pàg.327 -- 58. Dels deures, pàg.335 -- 59. Convé de no fer circumscriure l'ètica a actes d'una mena, pàg.345 -- 60. Sobre l'exercici de la responsabilitat, pàg.350 -- 61. Sobre els «interessos» de les intencions, pàg.355 -- 62. Notes finals, pàg.360.

INDEX pàg.274