

les realitats no singulars entren ràpidament en crisi. Crec que la relació està destinada a ocupar un lloc important a la filosofia posterior al flexionar-se tota realitat, cada cop més, per la relació de coneixement.

Un tercer apèndix aplega molts termes tècnics en un lèxic filosòfic de l'autor.

L'ockhamisme camuflat és el nom d'una actitud que no es pot determinar rigorosament en tots els casos ni com a tret específic, moderat i propi de l'ockhamisme de París —el «nominalisme francès» o la via parisenca emfasitzada per Duhem—, ni com a autèntic segrest del pensament ockhamià, ni com la covardia interessada de Buridà en temps que sí que permetien arriscar més. La hipòtesi resta oberta: és possible que tot Buridà es pugui explicar combinant aquestes tres determinacions —tradicició de pensament nacional, pensament amenaçat, o pensament interessat—. Hi ha molts llocs en què la lectura encaixa extraordinàriament amb els suggeriments hermenèutics que proposava Leo Strauss en el seu brillant article *Persecution and the Art of Writing*, la lectura del qual em va ésser «receptada» pel Dr. Sales, membre del Tribunal que va judicar la tesi. Strauss suggereix que els temps de persecució donen lloc a una retracció de la veritat, a la pràctica d'una escriptura exotèrica arrecerada de crítiques i a la pertinència d'una «lectura entre línies». Res no indica, no obstant, que l'exitós mestre de París, lector regular d'Aristòtil en el marc d'una Universitat controlada per l'Església i d'un programa d'estudis encatronat, tingui a més un ensenyament esotèric diferent a l'ockhamisme opac del seu exoterisme.

Carles Sarrate García

Joana FERRER I MIQUEL. *Amistat i Ètica*.

Tesi doctoral llegida el novembre de 1992, a la Universitat de Barcelona.

La visió conjunta de la Història de la Filosofia Moral ens mostra que, en un moment determinat i per una causa concreta, es produeix un canvi de perspectiva sobre la qüestió de quin ha de ser

l'objecte d'estudi de l'Ètica. Aquest canvi d'òptica comporta que el tractament de l'Ètica hagi de cenyir-se als *principis universals* que tenen una repercussió estrictament pública, deixant de banda, amb això, tot ordre moral que afecti solament a l'àmbit més individual, o particular, de la persona humana.

A grans trets, la modificació té lloc entre les dues grans èpoques de la Història. Per la concepció clàssica i pre-moderna, l'abast de la teoria moral vesteix tant l'ordre de l'actuació individual com el de la pública. Mentre que, per la visió moderna, el discurs moral es caracteritza per centrar-se en el marc estrictament públic. És a dir, des de l'enfocament de la filosofia moderna, la teoria moral es limita als *mínims ètics* que salvaguarden els requisits per a la implantació d'una autèntica democràcia. Més enllà d'aquest objectiu suposa caure en l'estudi d'allò que —segons el punt de vista de l'Ètica moderna— no pot —ni, d'altra banda, ha de poder— sotmetre's al *criteri d'universalització* i, per tant, està destinat, sense alternativa, al fracàs del seu discurs moral.

Segons aquest darrer plantejament, l'Ètica queda relegada a l'estudi de l'àmbit públic i social que té com a objectiu i mèrit l'execució del principi ajustat a la regla universal i que traduïm amb el nom de «*justícia*». Per aquesta raó, l'Ètica queda qualificada com la disciplina centrada en l'àmbit social —demòcrata i connectada, per aquesta causa, amb la Política. Des d'aquesta perspectiva, el discurs de l'Ètica i el de la Política entren en relació i, només d'aquesta manera, el primer es constitueix com a eina útil per al segon.

Amistat i Ètica és l'obra que explica i reflexiona sobre l'enfocament moral que la dissociació entre *ètica pública* i *ètica individual* comporta, a la vegada que presenta una via alternativa, a través d'una temàtica ètico-filosòfica, que té en compte la convergència dels dos plantejaments anteriorment exposats. Així doncs, la realitat moral sobre la que s'investiga és l'*Amistat* —traducció del vocable grec *philia*.

L'*Amistat* és una temàtica que sempre s'ha trobat —d'una manera o altra— vinculada a l'àrea de la filosofia moral,

per bé que l'avaluació que d'ella se n'ha fet hagi estat distinta segons les concepcions ètiques.

Per la visió de l'Ètica moderna —fonamentada en la concepció de l'ètica kantiana—, l'Amistat està destinada a no formar part essencial de la pràctica moral donat que no aguanta el test de la universalitat i, en conseqüència, es suma a la llista de les actituds i les disposicions que, si bé fan de reforç de la conducta moral, no constitueixen el fonament del seu discurs.

Els resultats d'aquesta visió no són pocs i, un dels primers i més fonamentals, és la *secundarietat* amb què és tractada l'Amistat, tant des del punt de vista teòric com pràctic, dins el discurs moral. El cas és que està lluny de trobar-se que l'Amistat es presenti com a tema central per l'Ètica i, si es fa, el discurs apareix amb poca profunditat donat que l'utopisme amb què es jutja estar destinat, no engresca cap a uns resultats prou seriosos per a ser analitzats amb aduertiment.

Amistat i Ètica és un treball que comença afrontant aquesta idea prèvia i prossegueix amb una intenció: donar compte de l'error i la insuficiència amb què es troba la concepció moderna pel fet d'avaluar d'una manera secundària a l'Amistat.

L'estudi insisteix a demostrar que l'Amistat és una virtut completa i, en conseqüència, és una temàtica absolutament moral de la qual en sorgeix una lliçó que està lluny de ser utòpica i que, alhora, s'emmotilla perfectament a les necessitats d'un sentit determinat d'*aprenentatge moral*.

Les aportacions i repercussions que genera una anàlisi completa del tema de l'Amistat —tant ètiques i polítiques com pedagògiques— són objecte d'estudi del treball *Amistat i Ètica*, al voltant del qual es dediquen les pàgines següents a fer-ne una exposició reduïda.

L'obra consta de tres parts centrades a estudiar, respectivament, la *Relació*

d'*Amistat*, el vincle *Amistat i Ètica* i la relació entre l'*Amistat i l'Educació*.

En la *primera part* es defineix allò que s'entén per *Amistat*. A partir de la delimitació del concepte s'assenyalen els principals elements morals que configuren una relació i, alhora, s'apunta la connexió que el discurs sobre l'Amistat manté amb el de la Política.

La *segona part* demostra la ubicació completa de l'Amistat dins el món de la moralitat, i no solament això, sinó que qualifica la realitat de l'Amistat dins l'entorn del veritable *altruisme moral*.

En la *tercera part* s'exposen les raons per les quals l'Amistat es manté dins el llistat de les virtuts democràtiques i, a més a més, s'ofereix un model educatiu a través del qual és possible que l'actuació individual faci de fonament i transcendeixi cap a una conducta moral pública.

A continuació entrem en detall en l'anàlisi de cadascuna d'aquestes divisions.

La primera part centrada en el concepte «*Relació d'Amistat*» dona la definició d'Amistat. Hi ha Amistat quan és dona el *desig* d'un bé valorat com a *objecte amable* de la relació.¹

La disposició de l'amic es distingeix en el fet de *conèixer* l'objecte amable de la relació i en la *reciprocitat* de l'acte que defineix al subjecte com amic. Només sota aquestes dues condicions, l'Amistat es constitueix com un *fet*; d'aquí que s'analitza l'amistat com la relació exclusiva dels éssers racionals.²

D'altra banda, una amistat s'inicia amb el sentiment de *benevolència* i, s'estableix amb l'acte de la *beneficència* corresposta. Ambdues disposicions són possibles si els membres de la relació es disposen d'acord amb l'*apetència* vers l'objecte i amb la *racionalitat* que atorga el coneixement d'aquest objecte i que es caracteritza per manar la reciprocitat de l'acte.

Tot i així, l'objecte de la relació pot presentar-se al subjecte en forma d'*interès* o de *fi plaent*. En ambdós casos es diu que l'amic apareix com un *bé relatiu* als membres de la relació. Són exem-

1. Tota la doctrina de l'Amistat exposada al llarg de l'estudi parteix de la font clàssica que representa la teoria d'Aristòtil. L'inici de l'estudi de l'Amistat el trobem a *Ètica a Nicòmac*, VIII, 2, 1155b 19-1155b 24 i ss.

2. Vid. EN, VIII, 2, 1155b 25-32. EN serà l'abreviació d'*Ètica a Nicòmac*.

ples d'aquestes formes d'amistat les relacions *utilitàries i plaents*.

Diferent a aquestes formes de *philia* és l'amistat *virtuosa* o de *caràcter* que es caracteritza per la valoració de l'amic com un *bé absolut*. Pel subjecte-amic, l'objecte amable de la relació és la *mateixa amistat* que s'estableix entre els membres.

Determinarem alguns trets que caracteritzen les formes que integren el primer grup assenyalat.

Les formes utilitària i plaent són, també, amistats donat que els principis morals que integren la definició de *philia* són presents en les seves manifestacions; a saber, el *desig* del bé de l'amic, el *coneixement* de la disposició que els manté units i la *reciprocitat* que assegura la permanència de la mateixa relació.

Això no obstant, allò que les diferencia de la resta és que la definició de la relació resideix en la *condició* que vincula als subjectes. És a dir, l'acte de beneficiència d'aquestes formes de relació no conforma el caràcter propi del subjecte, sinó que configura una *propietat afegida i extrínseca* a l'ésser personal de l'amic. Aquesta és la raó per la qual es tracta d'una mena d'amistats més fugisseres, donat que allò que manté units als subjectes és només la seguretat que els actes benefactors s'aniran acomplint, una vegada rera l'altra. Altrament, si això no succeeix, la relació està destinada a la seva desaparició. Així doncs, els subjectes de les relacions utilitàries i plaents no són valorats per allò que són, sinó per allò que tenen i que, al mateix temps, pot consumir-se o transmutar-se en qualsevol moment.

Tot i així, és cert que aquestes formes de relació són les més nombroses d'entre el conjunt de les relacions humanes. Perquè, tant l'element de l'interès —*gréos*— com el del plaer —*hedoné*— s'estenen a tota generació i vida humana. D'aquest fet s'observa que, encara que es determinin com a formes *accidentals* de relació, per això queden excloses de la seva valoració com amistats.

La forma vertadera d'amistat s'atri-

bueix a la relació virtuosa. Els amics virtuosos, com els que no ho són, també es caracteritzen per *desitjar el bé* de l'altre, *conèixer* el caràcter de l'amic i obeir a la *reciprocitat* dels seus actes. Però, tanmateix, allò que els distingeix és que l'objecte amable de la relació no és quelcom afegit al subjecte, sinó que *forma part essencial* d'ell mateix. L'home virtuos desitja el bé del seu amic en raó de l'amic mateix, és a dir, per la substància del seu caràcter. En aquest sentit, l'amor de l'amic virtuos es diu «absolut» pel fet que l'objecte estimat és l'ésser mateix de l'amic. Aquesta és la raó per la qual la pèrdua d'un amic virtuos no arriba a ser mai del tot reemplaçada. L'amistat pròpia dels caràcters virtuosos és «per si» i *absoluta*, donat que l'ésser de l'amic defineix tota la relació.

L'ésser de l'amic el constitueix el seu *caràcter* —*èthos*— moral que és la *virtut moral*. *Areté èthiké* és un hàbit o una disposició que es caracteritza per haver assolit l'ordre i la moderació del moviment tendencial de les passions, segons el qual la naturalesa humana es mou. En l'amistat virtuosa, l'amic es manifesta a través d'un *desig* —si bé en el sentit donat al terme *boulé*— i de l'acte de l'*amor d'amistat* —*philein*—. L'hàbit de la virtut és assolit amb *elecció deliberativa* —traducció de *proairesis*— que consisteix a trobar el terme mitjà relatiu a nosaltres i determinat per la raó. Per aquest acte electiu, i deliberat, l'apetència de la relació és ordenada per la raó. D'aquesta manera, el caràcter de l'amic es manifesta sota la forma d'un «desig intel·ligent» —*oréxis dianoetiké*—, o bé d'una «intel·ligència desitjosa» —*orektikós noús*—. I d'aquest moviment tendencial que s'endega conjuntament amb el pensament en diem *volició o voluntat*.³

La peculiaritat d'aquesta forma d'amistat, en contra de les altres, és que necessita un determinat temps i un tracte per a poder-se establir. No es forma amb la rapidesa de les relacions accidentals, donat que l'objecte amable que les defineix fa referència a l'hàbit adquirit dels amics. La formació d'un caràcter o

3. Vid. *De Anima*, III, 23, 147. La volició és tendència i, només aquesta, sorgeix en virtut d'un raonament. A partir d'aquesta matisació pot observar-se que, ja en Aristòtil, apareix el significat del terme «voluntat».

êthos —pel fet que representa una modificació de la naturalesa a través d'un costum o *êthos*— requereix un *esforç personal* i un *temps necessari*.

L'estudi *Amistat i Ètica* s'interessa a assenyalar la confluència que es dona dins la relació d'Amistat, entre l'element apetitiu i el racional. A través de l'amistat, el moviment de la passionalitat —que procedeix de la tendència natural de l'home— adquireix sentit moral.

Aquesta exposició —que es fonamenta en la visió clàssica aristotèlica— està menyspreada per la concepció ètica de Kant, i, per aquesta raó, l'obra contrasta i, després, valora les dues visions ètiques.

L'anàlisi de les dues ètiques és una aportació rellevant dins l'objecte d'estudi de l'obra. Des del punt de vista de l'ètica de la modernitat, l'Amistat es troba lluny de ser considerada un element essencial dins el camp d'actuació de la moralitat. I això perquè l'Amistat, en la seva manifestació, conté el moviment de l'apetència humana que la priva de poder-se regir sota les regles de la universalitat i la imparcialitat, pròpies, d'altra banda, dels principis morals. A parer de Kant, la tendència natural està destinada a ser sentiment patològic procedent de la passió i, per això, respon, tothora, a preferències o inquietuds individuals que es defineixen, per aquesta mateixa causa, exclusivament egoistes. L'única via òptima per integrar l'element apetitiu de la naturalesa humana dins la pràctica de la moralitat és convertint-lo en sentiment que acompanya a la conducta moral. Des d'aquest punt de vista, l'autor alemany fa referència al «sentiment moral o pràctic» que diu caracteritzar-se per seguir o acompanyar al compliment de la llei moral. La distinció que trobem dins l'obra de Kant entre *sentiment patològic* i *sentiment moral* dona lloc a la separació respectiva entre *plaer patològic* i *plaer moral*. Segons Kant és

bo que els sentiments morals —i amb ells, els respectius plaers morals— reforcin el deure de l'acte moral, però sense que això vulgui dir que l'amor en ell manifestat hagi de proclamar-se com a deure moral. Un sentiment moral no pot convertir-se en deure moral. L'únic recurs o paper que pot confiar-se-li és el de reforç i conreu de la mateixa obediència a la llei. Així doncs, el mateix concepte de «deure» ja inclou el de «sentiment moral».⁴

D'acord amb aquest plantejament, Kant defineix l'Amistat com la *unió íntima de l'amor i el respecte*, essent —amor i respecte— moviments oposats entre si: l'amor és atracció i el respecte és repulsió. Aquest sentit contrari entre amor i respecte assegura una limitació en la confiança entre els amics i, per això, la pèrdua del grau de familiaritat i d'intimitat entre ells. Precisament aquesta és la gran dificultat —argumenta Kant— amb la que ens trobem a l'hora de voler ser amics: la intimitat fa incompatible la distància i el respecte que mereixen els amics. Per aquesta raó, proclamar l'Amistat és solament al·ludir a un *ideal inaccessible en l'acció*, per bé que pot establir-se com un deure meritori. L'amistat autènticament moral és un deure meritori que consisteix a fer coexistir, en la mesura que es pot, l'amor íntim amb el respecte recíproc.⁵

D'antuvi, la possibilitat de fer de l'Amistat una pràctica moral ja queda descartada, donat que la valoració prèvia de Kant és que el moviment de l'amor és una manifestació desordenada de la naturalesa humana. És a dir, les inclinacions humanes no poden incorporar-se a l'exercici de l'acte moral, a menys que es converteixin en deures meritoris per ajudar i enfortir el deure obligat de la llei moral. Així doncs, segons l'autor, l'actuació moral no pot conduir-se a través d'un mòbil natural que la precedeix. Qualsevol mòbil natural esdevé passió i, aquesta, es determina per l'apetit concu-

4. La valoració negativa que Kant fa de les inclinacions humanes la podem llegir tant en passatges de la *Crítica de la raó pràctica* com en altres de la *Fonamentació metafísica dels costums*. Això no obstant, l'autor atorga un sentit més positiu a la tendència natural humana en fragments localitzats a l'obra *La Metafísica dels Costums*. Per això vid. *La Metafísica dels Costums*, II, 457, pàg. 328. D'altra banda, la idea kantiana segons la qual els sentiments morals són aquells que acompanyen a la pràctica del deure es troba a *M.C.* 417, pàg. 275 i ss. *M.C.* serà l'abreviació de *La Metafísica dels Costums*. (*La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill Sandro, Madrid, Tecnos 1989).

5. Vid. *M.C.*, 469, pàg. 344-345.

pisçible que, indefugiblement, està destinat a no poder adquirir sentit moral. Davant d'això, la solució kantiana consisteix a lluitar contra la concupiscència i substituir-la per la raó autònoma. D'aquesta manera, la conducta moral és fruit d'un antagonisme entre concupiscència i raó, pel fet que la primera està destinada a no poder entrar en el terreny de la moralitat. Degut a aquesta avaluació, l'actuació moral ha d'oblidar-se de la font empírica humana i, a través de la moralitat, aconseguir abolir-la o incorporar-la en forma de deure meritori.⁶

El judici sobre la facultat tendencial que emet la filosofia kantiana no contempla la possibilitat aristotèlica, segons la qual la tendència pot expressar-se a través d'una *voluntat* que, si bé té origen natural, es mou en concordança amb la raó. I això perquè els motius subjectius —empírics— que determinen la voluntat no serveixen com a principi universal de la moralitat. Segons l'esquema kantian, la voluntat només pot venir determinada per principis objectius i racionals a partir dels quals adquireix la bondat i la categoria moral.⁷

Amb aquesta visió argumentada, l'estudi continua amb l'aportació que hem assenyalat com la segona d'aquesta primera part: provar l'afinitat que el discurs sobre l'Amistat manté amb aquell altre que fa referència a la Política.

L'estudi mostra que una relació d'Amistat s'estableix damunt una base *igualitària*. La igualtat és l'estructura de la relació i, sense ella, aquesta no arriba a constituir-se com a forma de *philia*. Dins l'amistat es manifesta l'amor mutu entre els amics que consisteix a què cadascun torna a l'altre allò *igual i semblant* a ell. És a dir, el bé que és desitjat s'ajusta i s'assembla als desitjos i a les necessitats pròpies.⁸

Aquesta condició d'igualtat es dona en totes les formes d'amistat. En l'amistat virtuosa es dona la *semblança* en el caràcter dels amics; i aquesta afinitat no

obliga a una identitat ideològica entre els amics, sinó a una comunió en el sentiment inicial de la benevolència i en l'acte de beneficència que la consolida.⁹ En canvi, en les amistats accidentals, la igualtat dels amics es manifesta en la *condició externa* que ajunta els membres en aquella forma de relació.

D'altra banda, la funció pròpia de la igualtat dins la relació és la de conservar-la i perllongar-la. Quan, dins la relació, hi falta la condició de la igualtat comencen les acusacions i les baralles entre els amics. Tanmateix, això és més freqüent en les formes accidentals que en l'essencial, donat que en aquesta darrera el caràcter és part íntima de la qualitat dels amics. La virtut moral és un hàbit que, pel fet de basar-se en un acte electiu i deliberat, és constant i perdurable en el temps. Allò que procuren els amics virtuosos és la relació mateixa que constitueixen, de tal manera que és la *intenció* dels amics la *mesura* de la relació.

En les amistats accidentals es fa més difícil la continuïtat de la relació donat que l'objecte desitjat —l'interès o el plaer— és canviant amb l'edat i, per tant, també amb el temps. Els objectes amables que constitueixen les formes accidentals d'amistat són extrínsecs del subjecte i, per aquesta raó, poden canviar o mudar-se més ràpidament. Així doncs, les acusacions i les reclamacions acostumen a ser més freqüents en aquest tipus d'amistat entre contraris donat que és fàcil el malentès en la condició que els uneix. Les queixes sorgeixen de valorar segons un criteri diferent allò que reben d'allò que creuen convenient per a ells. Per això, aquestes espècies d'amistat es manifesten com una forma de «beneficència corresposta», a partir de la qual és fàcil que el bé realitzat no sigui estimat amb el mateix valor que el bé rebut.

L'element que pot evitar aquestes dissidències és el *coneixement* de la condició que vincula als membres. I, aquesta afirmació indica que, una vegada més,

6. Vid. *M.C.*, II, 378, pàg. 227.

7. Vid. *F.M.C.*, I, 67-68. *F.M.C.* serà l'abreviació de *Fonamentació Metafísica dels Costums*. (trad. J. Leita, Barcelona, Laia, 1984).

8. Vid. *EN*, VIII, 6, 1158a 1-10. Vid. *EN* IX, 3, 1165b 30. *EN* 12, 1171b 30.

9. L'afirmació segons la qual una amistat de caràcter exigeix la semblança en els models de ser dels amics ha estat objecte de crítica per part dels estudiosos de la temàtica Vid. BRUNET, L., «L'amitié comme introduction à l'éthique», *Laval theologique et philosophique*, 44 (1988), pàg. 216.

l'element intel·lectual té un paper rellevant dins la realitat de l'Amistat.

Tot i amb això, a voltes, una relació d'Amistat pot iniciar-se i, també, arribar a establir-se damunt una condició de *desigualtat* entre els membres que la conformen. És el cas de la relació que existeix entre pares i fills, o bé, entre membres de diferent generació i, fins i tot, entre aquells que es troben units per una relació política, ja sia el vincle dels governants amb els governats o de qualsevol autoritat que s'exerceix sobre un altre. Si bé les formes desiguals no es poden considerar amistats amb les mateixes condicions que reuneixen les igualitàries són, igualment, catalogades com a derivacions d'amistat donat que, a part de reunir els elements propis de la *philia* —desig, coneixement i reciprocitat—, procuren una certa igualtat dins la desigualtat, a fi d'enfortir la relació i arrelar esperances d'una futura amistat igualitària.

Hi ha fonamentalment dos exemples d'amistats desiguals: les relacions de superioritat i les relacions entre contraris. La desigualtat que caracteritza a la relació entre contraris és provocada, generalment, per factors diversos referents a l'edat, la classe social, l'estat civil o altres factors. Ara bé, les relacions de superioritat es caracteritzen per la dissemblança en l'element del *mèrit*. Aquest principi neix per l'obra, o les obres, que l'autoritat superior realitza o ha realitzat envers l'inferior.

Dins aquest tipus de relacions, l'*amor* és el responsable de fer possible l'equilibri en la relació i, en conseqüència, d'assolir un tipus d'igualtat proporcional que serà allò que donarà estabilitat a la relació.

Ara bé, per tal de restituir les diferències, no n'hi ha prou amb qualsevol forma d'amor. La continuïtat de les formes desiguals de relació és possible si allò que s'estima de l'amic forma part del seu *èthos* i, per tant, no correspon a les apropiacions extrínseques a ell. Des d'aquesta perspectiva, i dins les relacions desiguals, pot parlar-se de l'abandonament que l'amic experimenta cap a l'altre a

través de l'acte de l'amor-amistat i en virtut d'una esperança d'amistat. D'aquesta manera, la igualtat —en les formes desiguals de relació— emergeix com a producte de la relació; és resultat d'ella, i no origen. Així doncs, l'amor és allò que fa possible la conservació d'una relació desigual que, lluny d'instal·lar-se damunt una igualtat aritmètica, ho fa en una justícia proporcional consolidada per l'acte de l'amor d'amistat.

La perspectiva que admet les formes desiguals com a tipus de *philia* dona raó de la presència de l'amistat dins la comunitat política, estructurada, fonamentalment, a través de relacions desiguals. Aquesta idea condueix a l'aportació temàtica que justifica el vincle existent entre Amistat i Política.

Si, d'acord amb això que acabem d'apuntar, la igualtat és la base de la relació d'amistat, queda mostrat, d'altra banda, que aquest mateix lligam constitueix el vincle entre dues virtuts igualment morals, l'*Amistat* i la *Justícia*.

Amistat i Justícia connecten per ser, ambdues, formes de relació intersubjectives que adquireixen sentit moral dins la comunitat o el col·lectiu polític.

Una comunitat —del tipus que sigui— es constitueix, sempre, amb la finalitat de vetllar pels interessos dels membres que la formen. Des d'aquest punt de vista, tant l'Amistat com la Justícia tenen un paper dins la comunitat, en un o altre grau.

D'altra banda, si els interessos dels membres que formen el grup no van més enllà dels interessos propis de cadascú, succeeix que la justícia es troba desproveïda d'una base d'amistat i, en conseqüència, es torna equívoca i aliena als membres.¹⁰

L'Amistat i la Justícia mantenen una relació de complementarietat; tant és així que el grau d'Amistat que vincula els membres de la comunitat acostuma a informar del grau de Justícia que s'exerceix dins el col·lectiu. D'aquí que els diversos tipus de comunitats que s'estableixen —la política com a més universal i la familiar com a exemple de més particular— donen raó del grau de *philia* i de justícia que s'acompleix en

10. Vid. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*; trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, pàg. 300 i ss.

elles i que divergeix segons el tipus de comunitat de què es tracti. Quan l'objecte que uneix els membres del col·lectiu és extrínsec al caràcter personal de cadascun d'ells succeeix que la forma de *philia* que els agrupa és accidental; també ho és, doncs, la justícia que els regeix. En aquest cas, la semblança en la condició és allò que els constitueix com a subjectes del mateix grup i, com ha quedat indicat, la condició dels subjectes és una propietat extrínseca als caràcters i, per això, també més sotmesa als canvis i, fins i tot, a la seva desaparició.

La comunitat política és, originàriament, una forma d'amistat. En ella, l'acord entre els ciutadans determina el benefici de tots ells expressat sota el concepte de «bé comú». És a dir, l'amistat és la forma que fa possible que un col·lectiu polític s'agrupi sota un sentit de comunió ètica. Ara bé, per això fa falta que la naturalesa del bé compartit sigui conegut per tots els membres del grup. *Conèixer* la condició que vincula els membres de la relació continua essent la condició necessària a l'hora de voler conservar-la i fer-la estable.

Si, d'altra banda, l'element intel·lectual de la relació desapareix, ocorre que la justícia es manté com a únic vincle del col·lectiu i l'amistat queda bandejada de la funció pública. La justícia roman com un mínim i l'Amistat —com a màxim que és— resta fora de la funció pública.

Allò que pot evitar el divorci entre Amistat i Justícia és l'element intel·lectual amb el qual es «força» a mantenir un cert grau de comunió en el bé que, d'altra banda, no comporta una identitat en el punt de vista ideològic. La pèrdua del concepte de «bé comú» significa que la justícia que regeix deixa de basar-se en el *mèrit* dels membres de la comunitat, donat que ja no va acompanyada de cap forma de *philia*. Aquest fet assenyala que el «bé comú» es substitueix pel «bé individual», representatiu i divers, de cadascun dels membres del grup polític. En aquest context, la tasca de la justícia consisteix a guardar el conjunt dels individus que s'han agrupat exclusivament per a protegir els seus interes-

sos individuals. Des d'aquest punt de vista, l'individu no vol, ni necessita, que l'amistat i la justícia proporcional regeixin la comunitat a la qual pertany sinó, altrament, que s'imposi o s'exerceixi una simulació o un ideal de justícia ajustada a cada interès privat. S'arriba, en aquest moment, al bandejament del sentit original i públic de les nocions d'Amistat i de Justícia.

El sentit de justícia que es manté en l'àmbit públic es qualifica d'acord amb nocions com el «dret» o la «utilitat» de cada individu i situació concreta sense trobar, amb això, un acord racional i, per tant, comú sobre ells.¹¹ Per aquesta causa, tot discurs moral que es fa sobre aquesta mena de col·lectiu polític resulta incommensurable per qualsevol consens moral, donat que no trobem un lloc comú per establir la mesura.

Aquesta perspectiva dona raó del desplaçament que l'Amistat ha experimentat dins la Història de la Filosofia Moral, des de la comunitat política cap a una comunitat més individual amb poca, o gairebé nul·la, incidència en l'ordre públic. Davant d'això, la justícia s'ha mantingut com a virtut central però, tal vegada, ha quedat deslligada de la seva procedència original de la *philia*. Allò que en resulta és la selecció de discursos morals que, si bé continuen amb insistència reclamant la forma suprema de felicitat col·lectiva, a saber, la justícia, denoten un significat ambigu i imprecís d'ella que impossibilita el seu contundent i definitiu exercici.

Amb aquesta aportació, l'estudi acaba la part que fa referència a la definició de la *Relació d'Amistat* i, amb ella, la delimitació del seu àmbit reduït d'aplicació.

L'obra continua amb un segon apartat dedicat a estudiar el vincle que existeix entre *Amistat i Ètica*, amb el qual es justifica l'àmbit pròpiament moral de l'Amistat.

La finalitat general d'aquesta segona part és argumentar el buit que suposa, per tota Teoria Moral bandejar l'Amistat de l'àmbit públic. L'Ètica —com a disciplina dedicada al fet públic i a l'individual— necessita de l'Amistat per donar raó d'un complet discurs moral que

11. Idem.

pensí tant amb les seves bases teòriques com en les pràctiques. La tesi de l'estudi és que la realitat de l'*Amistat* fa possible aquest intent.

El primer capítol d'aquesta segona part exposa sis raons per les quals pot considerar-se l'*Amistat* vinculada amb l'àmbit de la moralitat. La realitat de l'*Amistat* és comuna amb la de l'*Ètica* i, per això, no pot estudiar-se una i elidir-se l'altra.¹²

La primera raó és que l'*Amistat* sí que pot definir-se com una *virtut ètica*, donat que és un hàbit electiu emergit d'un *desig intel·ligent* o d'una *intel·ligència desitjosa*.

Això no obstant, l'*Amistat* va més enllà de la virtut ètica i s'estén com un *fet universal*. És a dir, no hi ha ningú que no sigui capaç d'entaular una amistat —de tipus que aquesta sigui— sinó que, fins i tot, aquesta pot manifestar-se com a *via* d'endegament d'un procés d'aprenentatge moral.

D'altra banda, el *desig del bé de l'altre* —manifestat en l'acte de benevolència amb què comença una amistat— és una actitud autènticament ètica característica de tota forma d'amistat. Des d'aquesta consideració prèvia reconeixem en l'amistat humana l'origen d'un moviment natural que és la persecució del bé i que, per aquesta raó, diem que guarda connexió amb l'*Ètica*.

Pel que fa al camp de l'actuació pública, l'*Ètica* queda immersa dins la comunitat política en el moment que, dins d'aquesta, hi trobem un cert consens moral que demana la presència d'alguna forma d'amistat. Les comunitats polítiques que desbanquen tota forma de *philía* mantenen el concepte de «justícia» com a llaç d'unió però, tanmateix, el contingut al qual fa referència resta desconegut pels membres del grup.

En aquesta mateixa línia, *Amistat i Ètica* prova que l'*Amistat* és la forma que va més enllà de la sola justícia des del moment que assoleix l'acord màxim entre els seus representants. L'amistat dóna un sentit de comunió ètica que només s'assoleix quan els lligams dels membres són els de la *philía*.

Amb tot, l'*Amistat* no solament es defineix com una relació necessària entre els homes sinó que, més enllà d'aquesta exigència factual, es converteix en un bé noble per tal que un «fet humà» es transformi en un «bé ètic». Per aquesta raó, l'obra *Amistat i Ètica* sosté que l'amistat no és l'amor que aflora de forma natural en les vides dels homes, sinó que d'ell en guarda el seu origen natural i el reemplaça per la seva forma ètica.

La següent aportació es centra en l'estudi dels principis morals de la *benevolència* i la *beneficència* que es troben dins la relació d'amistat. La definició de benevolència és la següent: és un sentiment inicial que consisteix a voler el bé de l'altre per allò que com a persona és. A partir d'aquesta definició, la benevolència s'afirma com el moviment inicial d'un acte altruista que pot, amb el temps, desenvolupar-se cap a una forma d'amistat ètica.

Ara bé, allò que fa que la benevolència sigui principi d'amistat és que no és un afecte passional dirigit a assolir l'objecte o ésser estimat, sinó que es tracta d'una disposició de la voluntat humana a desitjar o a preferir el bé de l'altre, en motiu d'ell mateix. Mentre l'acte d'un amor passional és egoista, el moviment de la benevolència és altruista per la raó que el bé desitjat es vol en motiu del subjecte mateix. La consideració i la valoració de l'amic en allò que és no té una finalitat egoista o manipuladora de la persona de l'altre, sinó tot al contrari, altruista amb sentit moral.

Tanmateix, la benevolència no s'identifica amb l'amistat, donat que aquella no va més enllà de ser un acte espontani que no necessàriament es realitza en forma d'hàbit moral. Pot donar-se benevolència entre dos subjectes desconeguts entre ells i sense que el moviment sigui recíproc; la qual cosa fa difícil que hi hagi amistat. La conclusió a què s'arriba és que la benevolència és una amistat, encara que inoperant.¹³

A partir d'aquesta noció de benevolència, l'acte moral de beneficència queda caracteritzat com una disposició activa del subjecte que consisteix a afavo-

12. Vid. *EN VIII*, 1, 1155a 1 i ss.

13. Vid. *EN IX*, 5, 1166b 30 i ss.

rir l'altre a través de fer-li el bé. Al costat del sentiment de benevolència pot emergir l'acte de la beneficència que, pel fet de procedir d'aquell, ja es converteix en un acte moral veritablement altruista. Altrament si es dona el cas que la beneficència no va acompanyada de benevolència, allò que es manifesta és una relació utilitària, per bé que simulada sota l'acte ètic de fer el bé.

Dins la visió aristotèlica, l'«acte de fer el bé» no és desvinculat per complet de l'origen natural del qual procedeix, a saber, la benevolència. I, quan això succeeix, permet detectar aquelles relacions que es defineixen, en la seva estructura, com a formes interessades i accidentals de *philia*.

L'home que fa el bé al seu amic —és a dir, *energós*— estima a l'altre tot lliurant part d'allò que forma el seu ésser. Des d'aquest punt de vista, l'obra del benefactor resulta bella a ell mateix donat que forma part d'ell. D'aquesta manera, també es tracta d'un bé honest per a ell, des del moment que és conegut —pel fet de ser una obra seva— i estimat.¹⁴

Aquesta visió aristotèlica no coincideix amb la de Kant. La separació i, alhora, vinculació entre benevolència i beneficència presentada per Aristòtil no solament desapareix en l'esquema kantian sinó que els dos principis morals queden reduïts a un sol acte. L'argumentació kantiana «força» el sentiment de benevolència a convertir-se en un acte de beneficència, si vol entrar dins l'àmbit de la moralitat. Els dos conceptes —«benevolència» i «beneficència»— fan referència a una mateixa activitat que consisteix a fer de la benevolència un acte de beneficència. La benevolència és un deure que ha d'expressar-se a través d'actes de beneficència, si es vol que es converteixi en un acte d'apropiació moral. Per això, la benevolència queda reduïda a l'acte que obliga estimar els altres, com si aquests fossin fins per a un mateix. D'aquesta actuació obligada en neix el sentiment de gratitud entre els homes, donat que l'acte de benevolència genera, indefugiblement, en el beneficiat

el pes d'un deute rebut envers el benefactor.

A parer de Kant, aquesta benevolència «activa» està exempta de tornar-se acte egoista des del moment que obliga a la màxima d'estimar el col·lectiu universal. El mòbil d'aquest acte és la legislació universal que és, d'altra banda, la que regula tota conducta moral.

Com que la universalitat que persegueix l'acte moral de la benevolència no és compatible amb el grau màxim d'interès abocat als homes, la benevolència es desvesteix de la procedència natural i es supleix per l'acte benefactor, isolat de la benevolència, que està destinat a no establir cap forma de *philia*.

La beneficència natural, i la mateixa amistat, recullen la tendència natural de l'home que es tradueix, indefugiblement, en una conducta individual i, per això mateix, interessada. Per aquesta raó, l'únic acte que pot dir-se moral és el de la beneficència fonamentada en la idea de l'amor universal. La imparcialitat de l'acte només pot assolir-se —a judici de Kant— des d'aquesta valoració de la tendència natural.

Davant d'aquests dos plantejaments, tan diferents, resta observar el lloc atribuït a l'Amistat.

Aristòtil qualifica l'acte de beneficència de moral només quan va precedit del sentiment natural de la benevolència; altrament, esdevé un acte utilitari desvestit, per això, de propietat moral.

D'altra banda, Kant atribueix a l'acte benefactor una procedència estrictament legal, donat que assoleix separar-se de tota forma egoista que emergeix de la tendència natural humana. L'interès per la universalitat és el mòbil exclusiu de l'acte benefactor.¹⁵

El nostre estudi persegueix mostrar que la primera concepció —l'aristotèlica—, si bé no duu per mòbil la idea d'una humanitat universal, es transforma, tot i així, en una forma universal. A partir d'aquesta tesi, allò que es prova és que a l'execució del principi de la universalitat s'hi accedeix per més d'una via. Una d'elles és la que proposa la visió kantiana, a saber, l'amor a la univer-

14. Vid. *EN IX*, 7, 1167b 20 i ss.

15. Vid. *M.C.*, 451, pàg. 320.

salitat fonamentat en la raó lògica de fer el bé a l'altre pel fet de voler ser retribuït, per igual, un mateix.

Això no obstant, hi ha un altre procediment d'arribar al principi de la universalitat i és el que descriu l'«altruisme directe». Anomenem amb l'expressió «altruisme directe» tot el conjunt dels caràcters i les disposicions morals que procedeixen de la base de la naturalesa humana i a partir de la qual, l'alteritat queda afirmada pel fet que l'ésser de l'altre és valorat en la seva situació concreta i real. Aquesta forma d'altruisme es manifesta, fonamentalment, en l'amistat virtuosa, donat que solament l'amor de l'amic fa de força motivadora per a transcendir des d'allò concret cap a allò públic.¹⁶

La visió de Kant es caracteritza per extreure la racionalització de la relació ètica i descartar la font empírica de la naturalesa humana; el resultat a què arriba és una bifurcació en la conducta humana.

La perspectiva kantiana no és equivocada sinó insuficient, donat que l'argumentació que dona no resol els casos en els quals la imparcialitat no pot ser aplicada. I d'aquests n'hi ha: així ho mostra l'experiència de la filosofia i la pràctica moral.

L'aportació del nostre estudi es basa en la idea que diu ser necessari enfrontar-se amb el problema empíric que la qüestió planteja; és a dir, la visió de considerar el vincle estret que existeix entre *naturalesa humana* i *conducta moral*. Aquesta és la perspectiva vers la qual s'orienta el conjunt de la teoria de la *philia*.

L'entorn que descriu l'experiència d'una amistat és propici per aquest plantejament conjunt de naturalesa humana i conducta moral. De nou ho mostren les altres disposicions que defineixen una relació d'amistat virtuosa.

Dins una amistat de caràcter, els amics es disposen d'acord amb l'«amor a si mateix» que és una virtut moral. L'«a-

mor a si mateix» és la manera com l'individu es desitja el bé a si mateix, és a dir, la relació que l'home manté amb si mateix.

L'expressió clàssica «amor a si mateix» pot equiparar-se amb la moderna «autonomia individual». És a dir, el subjecte que s'estima a si mateix adquireix autonomia perquè assoleix el grau màxim d'autorealització i de perfeccionament moral.

El significat noble de la noció «amor a si mateix» fa referència a aquell amor que procedeix de l'apetit racional i que recau en el caràcter propi dels amics. El caràcter virtuós estima d'un mateix allò que vol de l'amic i que coincideix amb la mateixa virtut assolida a partir de l'acte de l'elecció deliberada.

L'aportació de l'obra consisteix a equiparar el terme clàssic amb el modern i mostrar que l'amistat fa d'ajuda vers el camí d'un aprenentatge moral.

Malgrat això, el contingut de la noció clàssica no encaixa amb el significat que el concepte «autonomia moral» té dins la moral kantiana ja que, des del punt de vista de l'autor alemany, l'autonomia de l'home ve per la via de la resistència que la raó efectua sobre la part afectiva.

La noció clàssica d'«amor a si mateix» es defineix per integrar la part apetitiva de l'home dins la conducta moral i, aquesta mateixa pretensió, és la del grup de les ètiques titllades «dialògiques». L'individu immers en la societat, és a dir, el ciutadà, esdevé màximament autolegislador quan allò que el caracteritza és l'*èthos* dialògic a partir del qual es fa possible decidir conjuntament a través d'una relació de comunicació i d'interès públic. A través d'aquesta disposició es recupera la idea clàssica de transcendir cap al bé públic a partir d'una relació primera i, per tant, més concreta de comunicació.

L'amistat vertadera també descriu una relació de comunicació que Aristòtil anomena «confidència». La confiança, o la confidència, és el grau més íntim de comunicació que defineix l'amistat vir-

16. L'expressió «altruisme directe» contrasta amb la d'«altruisme indirecte» en el fet que integra, en el seu moviment, la font empírica de la naturalesa humana i, per això, es defineix a través d'una alteritat afirmada. No, en canvi, l'altruisme indirecte, a través del qual l'alteritat es troba diluïda dins la noció de la humanitat universal.

17. Vid. CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

tuosa de caràcter. Amb ella té lloc la veritable igualtat de caràcter, donat que allò que es comunica a l'amic és part essencial d'un mateix. La presència de la confiança consolida la relació d'amistat donat que, a través d'ella, els amics s'afirmen com a éssers personals que són. D'aquesta manera, a través de la confiança s'assoleix l'equilibri entre l'amor i el respecte que, plegats, formen la relació d'amistat: els amics es mantenen com a éssers distints i amb identitat pròpia, malgrat l'amor d'amistat els uneixi en un sol jo. Des d'aquest punt de vista, *amor a si mateix* i *confiança* assolixen complementar-se.

Però la comunicació que s'estableix dins la relació de confiança no és solament *intel·lectual* i *cognitiva* sinó, també, *sentimental*: aquell que és amic es «sent comprès» per l'altre. No es tracta d'un sol coneixement racional de l'altre, sinó que s'hi afegeix l'arrelament que aquest coneixement té en la font empírica de la naturalesa humana.

Tot i així, no pot esperar-se que la confiança —com a grau més íntim de coneixement entre els membres— s'instal·li en l'àmbit de la comunitat política, donat que la forma d'amistat verdadera no és extensiva mai a tots i cadascun dels membres del grup polític. Fa falta un procés de «socialització de la *philia*» que Aristòtil resol amb la forma de la camaraderia que ve a ser la relació derivada de la forma màxima de la *concordia*.

La camaraderia és una de les formes reduïdes de la *concordia* que manté un mínim acord pràctic entre els membres de la comunitat política. Es tracta d'una relació que no exigeix per establir-se els components essencials de l'amistat verdadera com són, essencialment, el *coneixement* i la *convivència* entre els membres. N'hi ha prou amb el compariment d'uns certs mínims per tal que la camaraderia pugui donar-se.

L'aportació de l'obra es dirigeix a mostrar que, si bé la *concordia* i la camaraderia són formes distintes i extremes de relació, no per això són incompatibles entre elles. El procés de socia-

lització de la *philia* es porta a terme en el moment que *concordia* i camaraderia es succeeixen com a formes correlatives i, per això, complementàries entre elles. Qualsevol forma mínima de relació que s'institueixi en el col·lectiu ha de procedir d'alguna forma de *philia*; altrament, es tendeix a reivindicar els principis, els valors i les virtuts morals que no es fonamenten en cap base sòlida. Això és el que succeeix en certes formulacions de l'ètica pública: es posa l'accent en el sentiment de la *solidaritat col·lectiva* oblidant la relació originària de *philia* de la qual procedeix. Per algunes teories ètiques, el reclam de la solidaritat es justifica per ser una virtut complementària de la virtut més essencial que és la *justícia*. Ara bé, si aquesta solidaritat es presenta desvinculada de tota forma originària de *philia* —i ho fa quan s'ajusta amb un sentit equivoc de justícia— es cau en l'error de formular uns principis morals sense buscar les *bases* o el fonament a partir del qual procedeixen i es fan possibles.¹⁸

La solidaritat que el conjunt de l'obra presenta com a real i efectiva instal·la les seves bases en la forma d'un altruisme vertader, o directe, que emergeix del procés basat en l'educació de la *philia*. D'aquesta manera s'aconsegueix que la dinàmica de la relació social es manifesti des de les formes màximes de relacions intersubjectives —com ara la *philia*, la justícia proporcional— cap a les formes més mínimes —com són la solidaritat i la justícia social—.

La tercera part i última de l'estudi *Amistat i Ètica* s'orienta vers la idea de reconèixer el projecte de la *philia* com un model educacional. La relació que s'estableix entre «Amistat i Educació» mostra que, a través de l'experiència de la *philia*, s'adquireixen els principis i les virtuts morals del caràcter democràtic que, d'altra banda, està allunyat de significar una afinitat ideològica.

En el primer capítol s'argumenta que l'Amistat es presenta com una virtut més, entre d'altres ja sabudes i esmentades, de la democràcia.

L'experiència de l'Amistat és un *fet universal*, és a dir, respon a una neces-

18. Vid. CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

sitat de tot col·lectiu humà. Tant persones indigents com no necessitades mantenen relacions d'amistat, ja sigui perquè reben d'elles actes benefactors, o bé perquè a través d'elles tenen la possibilitat de comunicar el seu bé; en ambdós casos, a través de l'amistat, s'assoleix una noció de felicitat lligada amb la idea d'un bé.¹⁹

A més a més, allò que caracteritza l'experiència de l'Amistat és *viure en convivència*. La relació amb els altres aporta la *consciència* d'un mateix i la de l'altre; i, alhora, propicia la disposició de l'«autoconeixement». A través de l'amic *sentim* la nostra existència i, al mateix temps, ens *sentim compresos*. Així doncs, l'Amistat, una vegada més, estableix un vincle i una continuïtat entre sentiment i coneixement.²⁰

Aquesta experiència és *universal*. És a dir, l'amistat no acull una única forma de relació, sinó múltiples que s'estenen en el conjunt d'una vida humana.

Des d'aquesta perspectiva, l'Amistat pot comptar-se dins la selecció de les virtuts democràtiques perquè conté els requisits i els principis més primordials: la seva base estructural és la *igualtat*, ja sigui aquesta *aritmètica* o *proporcional*. També recull els components democràtics essencials, com són, la justícia, el caràcter autònom, la solidaritat i la mateixa tolerància.

Ara bé, un projecte educacional basat en l'aprenentatge de l'Amistat no està absent de limitacions. La primera és la dificultat de mantenir amistat virtuosa entre gran nombre de persones. Mentre la democràcia afecta al conjunt de la comunitat política, l'amistat virtuosa és solament possible entre uns quants. I això perquè la relació virtuosa és un màxim i, per això, selectiva. Tant és així que una vida humana pot obviar l'amistat virtuosa; en canvi, aquella no pot desprendre's del grup polític.

D'altra banda, per bé que les relacions accidentals són les més esteses, queden sotmeses a una reducció, donat que la condició de retornar el benefici es fa cada vegada més difícil si n'hi ha molts.

En definitiva, la *intimitat* que caracteritza tota forma de *philia* complica la seva compatibilitat amb la *diversitat* i la *pluralitat* democràtica.

Això no obstant, i com ja hi ha hagut ocasió d'assenyalar, la forma màxima d'amistat es caracteritza per deixar pas a formes derivades d'ella com és la *camaraderia*. La camaraderia assegura un mínim vincle entre el col·lectiu que procedeix de la forma màxima de la *philia*. La camaraderia advé dins el grup polític si procedeix de la forma màxima de la concòrdia establerta en comunitats més reduïdes.

La idea fonamental que argumenta el final de l'obra és que la veritable relació d'amistat assumeix una camaraderia quan la comunitat procedeix des de l'àmbit individual cap al públic; i la camaraderia deixa pas a formes més reduïdes d'amistat virtuosa. Aquest és el veritable sentit del procés anomenat «socialització de la *philia*»: propiciar la transcendència de l'individual —o més concret— cap a l'universal —i més extens—. D'aquesta manera es defineix el sentit de la història en general.

La raó última és la fonamental per a comptar a l'Amistat dins la selecció de les virtuts de la democràcia. La forma d'Amistat no és un mínim ètic, sinó un màxim; però tanmateix, té la peculiaritat de manifestar-se sota els mateixos principis universals que l'ètica pública persegueix per tal de donar sentit real a la democràcia.

Encara hi ha un altre tret de la relació d'Amistat que propicia la seva lligam amb la democràcia, a saber, l'àmbit moral dins el qual s'experimenta i es manifesta aquesta forma de relació.

Com és sabut, la peculiaritat de la democràcia és la diversitat i la pluralitat, tant econòmica, política, social com ideològica. Aquest factor fa comprensible la idea que l'àmbit moral d'una democràcia sigui, més pròpiament, el de la *contingència* que no el de la necessitat d'uns principis prèviament establerts. Les circumstàncies i les situacions de cadascun dels conciutadans són diferents

19. Vid. EN, IX, 9, 1169b 1 i ss.

20. Vid. LLEDÓ, E., «Aristóteles y la Ética de la polis», en *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1987, ps. 193 i ss.

i, per això, és molt difícil que responguin a les mateixes causes.

També, l'àmbit moral dins el qual s'emmarca una relació d'Amistat és sempre el de la *contingència* donat que la forma de relació es manifesta, en el seu conjunt, a través de l'element apetitiu i l'intel·lectual. L'amic *percep* i *coneix* la situació diferent de l'altre.²¹

Al voltant d'aquesta idea s'afegeix que la perspectiva kantiana descriu l'àmbit de la moralitat dins un entorn d'absoluta necessitat, donat que es deslliura de l'element més conflictiu a l'hora de construir l'empresa de la moralitat. Segons aquesta concepció ètica, la tasca de l'Ètica consisteix a elaborar un dictat de principis absolutament racionals, donat que no hi ha mostres optimistes que confirmin l'equilibri establert entre amor i que seria aquell que faria viable l'ideal de l'amistat.

El punt de vista del nostre estudi fa entreure que la visió kantiana només seria encertada si, més enllà del sentiment natural humà, no es comptés amb la possibilitat d'expressar-se a través de les «emocions altruistes»; a saber, aquelles disposicions que són producte d'un acte *electiu* i *deliberat* i que es caracteritzen per aplegar l'element apetitiu i l'intel·lectual.

En l'amistat, l'element apetitiu fa de mòbil empíric i possibilita percebre l'amic en allò que ell és com a persona i dins la seva situació concreta que configura l'experiència de la relació. Aquest distintiu personal no es troba en la idea de la humanitat indiferenciada que tan professa l'ètica de Kant.

Així doncs, la diversitat i la desigualtat que defineixen un ordre democràtic es veu resolta per dues vies: des de la idea d'una imparcialitat basada en el principi universal —i aquesta és l'opció kantiana—; o bé —i aquest és el punt de vista de l'estudi de l'obra— des de l'amor-d'amistat que assoleix llimar i exaltar les diferències a través de l'acte moral manifestat, conjuntament, sota una apetència i una racionalitat.

La segona alternativa reuneix dues concepcions:

1. La d'una *vida humana valorada en el seu aspecte unitari*, tant des del punt de vista de la correcció dels seus actes que responguin a un principi racional, com de la bondat dels mateixos pel fet de procedir d'una emoció altruista.

2. I la d'un *sentit d'aprenentatge moral continuat* que no tingui un paper accessori al caràcter moral, sinó que representi el cor dels nostres esforços, donat que es mou dins el marc circumstancial característic de la vida humana.

La següent aportació de l'obra consisteix a matisar, encara més, la funció que l'element apetitiu té en la conducta moral. Segons quin sigui el sentit que atorguen al sentiment humà pot caure's en la interpretació que ha fet l'emotivisme moral, amb la qual la tesi del treball mostra el seu desacord.

L'«emotivisme moral» és la visió ètica segons la qual l'objectiu de la tasca moral redunda a fer sobresortir els sentiments i les actituds com a motors aïllats del caràcter moral. La condició mínima i, per això, necessària que ha de tenir un subjecte és la de persuadir-se d'uns determinats gustos pels valors morals. Ja no es parla tan sols d'una correcció racional d'un acte, sinó de la *versemblança* d'allò que diem agradar-nos. Es tracta, doncs, de la proclamació del sentiment aïllat com a criteri únic per a detectar una actuació moral.

L'aportació positiva de l'emotivisme consisteix a combatre la indiferència moral a la que havia conduït l'extremat principi normatiu de l'ètica de Kant. Certament, d'una banda l'emotivisme preveu la indiferència moral, però, de l'altra, cau en l'absència de criteri racional i, per tant, comú, a l'hora d'elegir l'acte moral. La decisió moral —segons la filosofia emotivista— ve fonamentada pel *pathos*, és a dir, per aquell sentiment que afecta transitòriament l'ànim humà.²²

Des del punt de vista exposat al llarg de tota l'obra, el projecte emotivista és, igualment, una ficció de l'antropologia humana, perquè els «sentiments» de la humanitat necessiten un aprenentatge

21. Vid. ALBERONI, F., *La amistad*; trad. Beatriz Anastasi de Lonné, México, Gedisa, 1989, pàg. 25 i ss. BLUM, L., *Friendship Altruism and Morality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.

22. Vid. SAVATER, F., *Ètica para Amador*, Ariel, 1991. CAMPS, op. cit.

basat en la conciliació del *desig* i el *deure* moral. L'amor al «sentiment» que professa el punt de vista emotivista no es confon amb l'«amor a si mateix» que defineix la disposició de l'home virtuós. La diferència es troba en què, en la primera disposició, el subjecte actua segons l'aparença d'un bé que és, sempre, relatiu al subjecte; allò que solament interessa ressaltar és la *capacitat* d'elecció del subjecte. Mentre que, en la segona forma, es tracta de trobar l'equilibri entre les necessitats del desig natural i el principi racional.

L'estudi *Amistat i Ètica* s'interessa per mostrar que la fallida dels objectius de la construcció de la moral kantiana ha donat lloc a un altre extrem: l'exclusivitat de l'apetència humana donant lloc a formes extremes d'emotivitat moral. La teoria de l'Amistat desenvolupada al llarg de totes les pàgines d'*Amistat i Ètica* conté, doncs, l'esperança de conciliar aquests dos extrems teòrics.

La tercera part de l'obra finalitza amb la definició d'allò que s'entén per *Educació Moral*. Si l'Amistat orienta cap a un aprenentatge, *quina és la direcció que pren?*

La idea de lligar la teoria amb la pràctica moral ja es troba en l'obra ètica d'Aristòtil. No podem parlar de virtut moral si aquesta es desvincula de l'aprenentatge moral que endega.

La virtut ètica és un hàbit i no un desig espontani o un sentiment passatger. Aquesta és la raó fonamental per la qual l'aprenentatge convé començar-lo des de la joventut; només del jove s'espera l'«endreqament» de la naturalesa humana. La naturalesa humana ordena l'element del plaer educant-lo vers l'acte electiu deliberat que defineix el caràcter virtuós.²³

Tanmateix, aquesta noció d'«Educació» no és entesa de la mateixa manera per la tradició moral clàssica que per la moderna. Kant torna a reduir la pedagogia a una restricció i instrucció de tota una col·lecció de papers morals. La característica comuna de tots ells radica a

conservar la pròpia dignitat humana que ve censurada a través del principi de la universalitat.

Ben altrament, la perspectiva clàssica basada en la teoria de les virtuts defineix l'educació com l'aprenentatge que consisteix a *conrear els plaers de la raó humana*. Dins aquesta visió, la noció de «deure» moral no hi és necessàriament, donat que, amb el procés educacional, es fa referència a una «cura de l'ànima» que fa incís en la formació interior i unitària de la persona humana. L'individu es forma en el seu fons i no en la forma, o en l'aparença, ja sigui aquesta tan instructiva com persuasiva. L'educació suposa fer atenció a l'estat de les ànimes dels homes, i oblidar aquesta tasca defineix la crisi en Educació.²⁴

El professor nordamericà Allan Bloom observa, en un dels seus estudis, que l'actitud comuna de la democràcia actual és l'*obertura cultural* que condueix, indefugiblement, al relativisme moral. Allò que succeeix és que la cultura s'ha imposat per damunt la tradició filosòfica, fet que comporta que la noció de «veritat» hagi conduït a la de «versemblança». Per aquesta via, tota formació es reconverteix en informació. A criteri de l'autor, l'obertura cultural tragina el perill de desembocar en el relativisme moral i, aquest mateix, a la indiferència. Dins aquest entorn, allò únic que s'assoleix és una comunitat de passions i compartiments de gustos que es caracteritzen per a fer de submersió de la pròpia realitat.²⁵

Aquesta és la raó per al qual s'argumenta que en una societat que reacciona davant el reclam del *pathos*, l'element apetitiu ha de poder sotmetre's a una educació.

L'element del plaer que s'obté del sentiment passatger del *pathos* no està destinat a ser corporal si es sotmet a un procés d'aprenentatge moral. Hi ha dos tipus de plaer, el corporal i el moral, però només en el segon es compta per a l'educació i la pràctica moral. Des d'aquest punt de vista, es fa referència a una

23. Vid. EN, 1, 1103a 20 i ss.

24. Vid. ARENDT, H. i FINKIELKRAUT, A., *La crisi de la cultura*, trad. Colomer i Valls, Barcelona, Portic, 1989.

25. Aquesta és una de les tesis del professor Bloom. Vid. BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*; trad. Adolfo Martín, Barcelona, Plaza y Janes Editores, 1989.

«educació sentimental» basada a planificar, no solament uns moments aïllats de la vida humana, sinó tota la vida sencera.²⁶ Des d'aquesta via s'assoleix que l'element *pathos* no es dirigeixi únicament a dissenyar formes negatives de relació basades en l'utilitarisme o l'hedonisme, sinó que adquireix un sentit moral.

El darrer capítol d'*Amistat i Ètica* es dedica a presentar la *philia* com a fonament i aprenentatge per l'*êthos* democràtic.

Aquesta tesi es troba sotmesa a crítiques procedents de concepcions basades en l'ètica moderna i que objecten a l'ètica clàssica el seu interès a postular una noció de bé objectiu.

No obstant això, la teoria de l'Amistat que hem desenvolupat no es caracteritza per integrar un bé objectiu i, per tant, caduc i passatger. La recerca del bé, dins l'experiència de l'amistat, és un fet universal i necessari. Però, a vegades, aquest bé pren la forma accidental i, altres, tendeix cap a una forma més essencial.

La relació d'amistat dissenya un sistema educacional que no es limita a una sola forma, sinó que descriu un aprenentatge de formació cap a l'*êthos* democràtic, donat que compta amb el marc de la *diferència* i la *distinció*, característiques totes dues de la societat democràtica.

L'objectiu del capítol es mostrar el paral·lelisme que hi ha entre els elements morals que defineixen la Relació d'Amistat i aquells que el model de l'ètica discursiva reivindica per tal de donar compte d'una ètica mínima. És a dir, «autonomia individual» i «solidaritat col·lectiva» s'obtenen de dins el projecte de la *philia*, donat que l'«amor a si mateix» de l'amic i l'«altruisme directe» que manifesta la relació són els màxims respectius a aquells mínims.

L'aportació nova del projecte educacional basat en la *philia* envers l'ètica discursiva és que s'ubica dins l'àmbit de la complexitat de la vida humana, és a dir, el de la contingència que no és el de la universalitat necessària.

L'ideal del caràcter virtuós de l'amic

comporta que l'amistat representi un model d'educació —no ideològic— que compti amb el distintiu de cada subjecte. Per fer això, convé tenir present la continuïtat entre els *fenòmens psicològics empírics* de la naturalesa humana i els *principis racionals universals* de la mateixa. La teoria de l'Amistat que presenta l'obra és una invitació cap aquest futur.

La conclusió de l'obra assenyala els tres aspectes més essencials que ha aportat la teoria de l'Amistat. En primer lloc, la realitat moral de la *philia* reuneix cadascun dels elements morals que configuren els capítols de la Nicomàquea. D'aquesta observació postulem la tesi segons la qual la lliçó de la *philia* es tradueix per una *ètica de l'amistat*.

En segon lloc, es conclou que l'amistat engloba els dos ideals, per excel·lència, de l'ètica-discursiva; a saber, la solidaritat col·lectiva i l'autonomia personal. Les virtuts i les disposicions que defineixen la conducta de l'amic —«amor a si mateix» i «altruisme directe»— transcendeixen cap a l'àmbit públic en forma d'una solidaritat col·lectiva i una autonomia personal.

I, en tercer lloc, s'adverteix que tota classe de justícia que aspiri a conservar un cert grau de vincle entre els membres, ha de procedir d'alguna forma de *philia* donat que d'ella recull els elements morals.

L'aportació última d'aquestes tres idees permet resoldre que l'altruisme manifestat a través d'una forma de *philia* es caracteritza per ajuntar, allora, alteritat i deliberació, o bé, apetència i racionalitat. Aquesta combinació fa possible la transcendència de l'àmbit individual cap a l'universal. Segons això, la nostra hipòtesi de treball davalla cap a la idea que l'adquisició d'uns mínims procedeix, fonamentalment, de l'educació d'uns màxims. L'Amistat és un paradigma per dur a terme aquesta conversió dels màxims individuals en mínims públics.

Joana Ferrer i Miquel

26. Vid. ANNIS, D., «The Meaning, Value, and Duties of Friendship», *American Philosophical Quarterly*, 24 (1987). KOSMAN, L.A., «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», in RORTY, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980.