

# L'AMOR PROPI: DE L'INDIVIDU IL·LUSTRAT AL POSTMODERN.

## *A tall d'introducció.*

A la frontissa del tercer mil·leni, la pregunta per l'individu, duu l'estigma del tòpic. Se sent a dir, o s'intueix, malgrat els esforços que fem per dissimular-ho, que "l'individu" està ferit de mort, com tants altres conceptes forjats per la filosofia moral i l'antropologia clàssica. Una tradició de filòsofs de la sospita ja ens ho havia anticipat amb tons més aviat apocalíptics, però avui en tenim prou amb la vulgar acció d'obrir el diari per constatar que sota les grans paraules s'amaguen retòriques minúscules i misèries ínfimes<sup>1</sup>[1]. La ventada estructuralista i antihumanista, que va bufar amb

---

1[1] Per a una consideració de caire general sobre el tema, cf. Elisabeth de Fontenay: "El individuo", dins el text col·lectiu: *Doce lecciones de filosofía*. Ed. Juan Gránica, Barcelona, 1983. No està de més recordar que el concepte d'individu, etimològicament "in-divís", és una abstracció cultural. L'individu al qual es refereixen aquestes planes és, com podria retreure una feminista, "mascle, blanc, europeu i mort" ; però el que ens sembla antropològicament remarcable és que abandona el segle XX "dividit" i en crisi. Per altra banda cal precisar que quan ens referim en aquest text a l'individu ho fem al marge –però no necessàriament en oposició– al ciutadà que, en ser un concepte de caire polític, exigiria una altra consideració.

1[2] Norbert Bilbeny i Javier Echeverría han usat el concepte d'estímul "distal", originat en la psicologia de la percepció, per a referir-se al refredament i la distància com a característiques de les societats contemporànies. Per oposició, les societats tradicionals serien de caire proximal.

1[3] Cf. K. Marx: *El Capital*, (Llibre 1, secció 2<sup>a</sup>, cap, IV "Conversió del diner en capital"). Ed.- Grijalbo, Barcelona, 1976. (Edició OME, vol. 40): *el que impera és llibertat, igualtat, propietat i Bentham ... cadascú s'interessa*

força a l'últim quart del segle XX, semblà clausurar les antigues creences vinculades a grans mots altisonants i feu cada cop més difícil destriar entre els valors proclamats i els prejudicis inconfessables. Des d'aleshores la qüestió de l'individu –amb tots els “ismes” afegits- es planteja en un entorn

---

*exclusivament per el mateix ... l'única força que els uneix i els posa en relació és la del seu egoisme ... els seus interessos privats i precisament perquè cadascú escombra per a ell, i ningú per a l'altre ... realitzen ... una harmonia preestablerta.* El concepte d'harmonia preestablerta no resulta estrany a la tradició dels primers utilitaristes, vist que la *Monadologia* leibniziana és estrictament contemporània, en la seva redacció, de la *Faula de les abelles* de Bernard de Mandeville (1714). Les característiques de la mónada leibniziana s'assemblen molt a les del subjecte burgès: llibertat com a independència dels éssers, valoració de l'autosuficiència, descomposició de la comunicació intersubjectiva en profit de l'afirmació de les individualitats com a “món a part”...

1[4] Prenc l'expressió “empirisme moral” del discutit i discutible llibre d'Edward O. Wilson: *Consilience: la unidad del conocimiento* (trad. cast. a cura de Joandomènec Ros. Ed. Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999).

1[5] Eugenio Trias a *Ética y condición humana* (Ed. Península, Barcelona, 2000, p. 153) afirma: *No me gusta el concepto de individuo. Nunca me he sentido cómodo con él. Es un concepto negativo (lo indiviso, lo que que no puede ser objeto de división), pero carece de propiedades positivas y afirmativas. Otra cosa es el viejo concepto estoico de persona.* A risc d'entrar en un debat que seria “qüestió de noms”, l'individu ens sembla, però, un concepte positiu en la mesura que afirma la subjectivitat com a dret contra la temptació comunitària que té el perill d'esdevenir gregària. En definitiva, la “persona” estoica és massa tràgica i això li fa difícil copsar l'herència de les Llums, que constitueixen un projecte irònic i antitràgic.

1[6] Julien Onfray de La Mettrie: *Discours préliminaire*. El lector trobarà una bona antologia en Jean-Claude Bourdin (ed.): *Les matérialistes au XVIIIè siècle*. Ed. Payot, París, 1996. Per a La Mettrie, la moral no és natural sinó producte de la política; el paradoxal descobriment que *ce qui est vrai n'est pas juste, et réciproquement, que ce qui est juste peut bien n'être pas vrai*, obre el camp a la filosofia crítica alhora que clausura qualsevol possible ingenuïtat moral.

cada cop més hostil. La premsa, la massa, el soroll i la tècnica són suficients per a posar en crisi conceptes temps enrera encara prestigiosos; de la utopia a la llibertat, de la crítica a la racionalitat, quasi cap dels grans mots de la tradició no han pogut estalviar-se avui una reconsideració escèptica. Gairebé només ens queda un to irònic per a referir-nos a les velles savieses i hom comença a assumir, sense gosar proclamar-ho en veu gaire alta, que el tema de l'individu està definitivament dictaminat.

Un observador imparcial -posem per cas, un àngel que assistís a la redacció d'aquestes planes- podria constatar que ara mateix el concepte d'home i els seus derivats tenen data de caducitat. "L'individu" fou una intuïció d'arrel cristiana que es va consolidar al segle XVIII en paral·lel al desenvolupament de l'autonomia moral. Però avui el món simbòlic vinculat al concepte ha canviat radicalment. Estem a punt d'aconseguir la clonació d'humans, disposarem aviat del mapa genètic sencer i en trenta o quaranta anys els infants seran modificats genèticament a pleret. D'aquí a no res, com qui diu quatre dies, una raça de ciborgs (mena de barreja integrada de ésser biològic i de tecnologia digital) podria habitar la terra... L'imperatiu tècnic ("cal fer totes les experiències possibles", "tot allò que pugui ser fet cal fer-ho") sembla haver-se imposat com a conseqüència inevitable de la modernitat. Repassar, doncs, la formulació il·lustrada del concepte d'individu i la seva deriva postmoderna no deixa de ser un acte de volguda ingenuïtat. L'observador imparcial podria objectar-nos que les regles del joc social, polític i cultural al temps de les perruques eren radicalment diferents a les nostres. Potser vostè –diria el nostre àngel- no s'ha adonat que la il·lustració és un exemple clar i net de proposta històrica inoperant. Reivindicar els ideals de les Llums ens transporta al temps en què els homes encara vivien en ciutats físiques i ocupaven el seu oci enraonant; mentre que ara ens relacionem en xarxes, que són ciutats telemàtiques i el nostre tracte és virtual. Hi havia individu quan encara existien comunitats, però avui la nostra forma de comunicació és "distal", apressada i cada cop més freda<sup>[2]</sup>. La conseqüència òbvia d'aquesta nova situació és la fallida de l'individu derrotat per unes estructures cegues i –finalment- una sensació tràgica d'impotència, que encarcarà l'humanisme.

La proposta d'aquest text és meditar sobre el concepte d'individu il·lustrat tal com apareix en els clàssics del XVIII i confrontar-lo a la seva realització

postmoderna i irònica, tal com s'està portant a la pràctica la societat de la informació a principis dels tercer mil·lenni. El primer que caldrà fer, abans d'entrar en matèria, és escoltar atentament els retrets d'aquest àngel de les hores tristes. I la resposta ha de ser que, efectivament, té bona part de raó. La reivindicació incondicionada de llibertat ha calgut substituir-la per un "alliberament" entre moltes cometes, modest i problemàtic. La Il·lustració va fer el seu fet i va fracassar, malgrat que ens costi reconèixer-ho. La proposta il·lustrada ni s'ha realitzat, ni s'espera veure-la realitzada enlloc -almenys en la mesura que l'entenguéssim només com una versió laica del mite cristià de la redempció, o com l'expressió finalment encarnada de l'autoidentitat humana. Avui és cada cop més obvi que l'home ha perdut identitat substancial i que viu només en el joc de miralls de les seves representacions, en un món cada cop més atomitzat i miniaturitzat..

Si ho plantejem, però, d'una manera més profunda, en la derrota de la il·lustració trobarem també alguns elements del seu triomf. Convé recordar que el famós "regne de la crítica" no només es realitzà en forma de racionalitat tècnica –com va subratllar el positivisme- sinó també –tal com ha destacat la postmodernitat- a través d'una afirmació autocrítica i irònica. La il·lustració no proposa tan sols una afirmació de progrés científicista i unilateral; inclou, a més, elements que permeten la seva pròpia superació, per la drecera de l'escepticisme. Sense el component escèptic i sovint autoparòdic les Llums podrien acabar essent una tirania de la raó. Però un fil d'ironia, quasi sarcàstica i carregada de saba moralitzant catòlica – veterotestamentària, per més senyes- evita que les Llums caiguin en el pur dogmatisme tecnològic instrumental. En la proposta de les Llums, progrés tècnic i escepticisme moral utilitari resulten com les dues cares d'una moneda, inseparables i complementaris. El vell Marx, se n'adonava perfectament quan va escriure al *Capital* -i no sense ironia- que l'autèntica divisa de la burgesia era: "llibertat, igualtat, propietat... i Bentham"<sup>3</sup>[3]; seria l'utilitarisme extrem de les Llums –i dels seus hereus naturals, els positivistes de tots els temps- la causa mateixa del seu èxit i la del seu paradoxal fracàs. Sense escepticisme i una bona dosi d'utilitarisme no hi ha consciència d'individu. Però, al mateix temps, "l'empirisme moral" porta tant a l'exaltació de l'individu com a la seva potser definitiva devaluació<sup>4</sup>[4]. L'escepticisme i el criticisme benthamià (com el de Mandeville o Diderot)

serveixen d'antídot a una ingènua lloa del progrés. Els il·lustrats són perfectament conscients que en el guany de la crítica hi ha també la pèrdua d'una ingenuïtat comunitària (no necessàriament clerical) i que l'individu monadològic, originat en l'harmonia preestablerta de la societat de propietaris, és també un individu insegur, malgrat revestir-se amb la cuirassa de la ciència.

No estem a la Barcelona del XVIII, ni portem perruca, ni parlem –ai las!- a l'Acadèmia dels Desconfiats. Ni tan sols no queden mossens beneficiaris d'una parròquia llunyana que facin tertúlia amb marquesos i arbitristes al voltant d'una xicra de xocolata. Àdhuc el món de la *politesse* tal com l'entenia el set-cents ha passat avall. Però, malgrat tot, hi ha alguna cosa seriosa que compartim amb els il·lustrats, perquè són ells els qui ens van descobrir el concepte d'autonomia -i l'individu és estrictament la conseqüència antropològica de l'autonomia moral. Si encara ara ens abelleix conversar sobre l'àmbit de l'individu és perquè alguns savis més o menys excèntrics del XVIII va suposar que tenia un cert sentit l'afirmació irònica i joiosa de la pròpia diferència, al si d'un món estamental. A l'individu com a descobriment antropològic li pertoca un espai originat més enllà de la persona (pensada a Grècia a partir de la màscara tràgica que "per-sona"). Però, malgrat tot, l'individu no és encara ciutadà (concepte polític i liberal, que només es realitza en les societats de masses). L'interès que pugui tenir avui el concepte d'individu prové d'aquesta ambigüïtat conceptual, que el fa alhora desitjable i impossible. Per als savis del XVIII l'individu representava el desig de trobar un àmbit per al "jo" no escindit –in/divís- en un món cada cop més sotmès a la pressió de la tècnica, del soroll i del diner. Avui que l'àmbit de la tècnica posa setge al concepte de ciutadania, repensar l'individu potser dóna alguna pista sobre el sentit de la il·lustració i la modernitat<sup>5</sup>[5].

Però en aquest àmbit trobem una ambigüïtat fonamental: la il·lustració va pensar el concepte d'individu en clau interessada, perquè el seu model bàsic d'home era, finalment, només el propietari. Així per un banda reivindicava l'autonomia moral teòrica, però també convertia els humans en objecte per a una racionalitat instrumental i obria el camí per a la consciència dissortada pròpia de la societat de masses. La primacia que els il·lustrats van donar a l'energia (i al canvi sobre l'estàtica) tingué una doble conseqüència, força

ambivalent: van posar les bases de l'individualisme i, alhora, van obrir la porta a una comprensió del canvi com a "logos", dins el qual finalment va dissoldre's també el propi "jo" autònom. La gran paradoxa de la il·lustració finalment és aquesta: l'individu va acabar esborrant-se convertit en víctima del sistema tecnològic i econòmic que les pròpies Llums havien fet possible. Si la proposta de les Llums consistí a encetar un món en què tot ha de ser sotmès a crítica i on res no podia ser etern, l'individu havia de ser alhora botxí i víctima d'aquest disseny. Mancada de l'element de subjectivitat que trobem, però, en tots els clàssics del XVIII, la lògica interna d'una il·lustració insuficient ens porta a consciència tràgica.

Hi ha dues grans descobertes que la Il·lustració va fer per a sempre i que ens permeten lligar el nostre moment de canvi de segle amb la proposta de les Llums. Per una banda sabem -diguem-ho com La Mettrie-, que: *la moral no és obra de la natura*<sup>6</sup>[6]. Per l'altra que, en paraules de Voltaire: *...la felicitat pura/ mai no és a l'abast de la humana natura* <sup>7</sup>[7]. El descobriment il·lustrat de la individualitat és inseparable de la desconfiança envers tot naturalisme moral. En paral·lel, el descobriment de l'artificialitat instaura la diferència com un dret; i així l'individu il·lustrat apareix com una alternativa racional en contraposició a la natura indiferenciada. Algú dirà que les dues proposicions que hem espigolat en La Mettrie i Voltaire són tan escèptiques com il·lustrades i, certament, això demostraria que la història de les idees es recorreguda per un riu subterrani, el que s'anomena de vegades "la cadena de l'ésser", que va dels sofistes grecs als utilitaristes contemporanis. Finalment, la proposta originària de les Llums sobre l'individu (l'autonomia moral) no és separable de la qüestió de

---

<sup>7</sup>[7] Cf. Voltaire: "Discours en vers sur l'homme", *Mélanges*. Ed. Gallimard, (Pléiade) París, 1991, pàg. 235. El model antropològic voltairià bé es pot resumir en aquests versos, que sintetitzen el seu concepte d'*honnête homme*, en lluita –convé no oblidar-ho- amb la concepció jansenista del subjecte que tenia a tocar:

*Ami sans artifice, auteur sans jalousie;  
Adorateur d'un Dieu, mais sans hypocrisie,  
Dans un corps languissant, de cent maux attaqué,  
Gardant un esprit libre, à l'étude appliqué,  
Et sachant qu'ici-bas la félicité pure  
Ne fut jamais permise à l'humaine nature.*

l'escepticisme. Pensar avui la il·lustració significa formular l'autonomia de l'individu de tal manera que no resulti ni tan àmplia que ens porti a desconèixer els límits que imposa la sociabilitat, ni tan reduïda que converteixi l'individu en una pura expressió o imatge de la comunitat. En qualsevol cas, l'escepticisme resulta imprescindible com a antídoto al dogmatisme. Repassar l'aportació de les Llums, de Mandeville a Diderot no té només un interès arqueològic sinó que ajuda també a recuperar un espai en què la qüestió de l'individu sigui pensable, sense l'abassegament produït per la submissió al sistema tècnic de relacions humanes.

Potser l'home necessita, per pures raons primàries de supervivència biològica, sentir-se essencialista i solidari dels ídols de la pròpia tribu. La il·lustració, en canvi, detesta tot el que és primari o indiferenciat i convida a la crítica, que és implícita en l'individualisme. Un individu il·lustrat ha de ser-ho fins al punt de no creure's ell mateix el seu propi discurs i ha d'assumir la provisionalitat no com una derrota de la racionalitat sinó com la seva manifestació més plena. En definitiva, si alguna dèria guia l'il·lustrat és l'exaltació de la pròpia diferència (sovint, cal dir-ho, un xic neuròtica). El desenvolupament de la proposta de les Llums ens ha mostrat abastament que només qui assumeix el risc i la passió de pensar sense xarxa pot arribar a veure l'altra cara de les coses i a desmuntar les aparences –i finalment els malentesos- en què es fonamenta la submissió. Només esdevindrà "individu" , en definitiva, el que assumeixi com un guany la seva paradoxal fragmentació i, lluny de raons "fortes" accepti allò de passional que hi ha en tots els arguments<sup>8[8]</sup>.

---

<sup>8[8]</sup> C.A. D'Helvétius a *De l'Esprit* (1758) resumeix aquesta idea en la seva defensa de les "gents apassionades" sobre les "gents sensates". La "passió forta" (val a dir la que "resulta tan necessària per a la nostra felicitat que la vida ens resulta insuportable sense la seva possessió", Discurs Tercer, cap. VI) és la que orienta la vida. Helvétius insistirà, però, que l'orgull (cap. XIII) és la perversió de l'amor propi perquè crea autosuficiència quan l'autèntic amor propi ha de ser també una font de neguit i un esperó per a la crítica.

<sup>8[9]</sup> Cf. Joaquím Xirau: *Obras completas* (vol. 1, Escritos Fundamentales, Ed. Anthropos – Fundación Caja Madrid, Barcelona, 1998). "Fidelidad", article del qual està extret aquest fragment, és un text publicat a Mèxic (1940) en què l'autor, sense fer esment a qüestions de caire polític explícit,

---

justifica les raons del seu exili. Si empro aquest text –i aquest autor- és tant per reivindicar un pensament que no hauria de ser oblidat, com per estalviar a l'amor propi la crítica fàcil de "reaccionarisme" polític. Vull, senzillament, justificar que no cal ser partidari de Locke, Mandeville, Diderot, La Mettrie o Bentham per a defensar un cert nivell d'utilitarisme moral. Entre els defensors de l'amor propi com a principi moral caldria recordar, al segle XX, Bertrand Russell en la conferència: *El conflicte entre la tècnica i la naturalesa humana* (hi ha traducció catalana a cura d'Enric Jardí, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 1963). Com diu Russell: *Si una persona no té aquesta qualitat –l'amor propi- creurà que l'opinió majoritària o la del govern ha d'ésser estimada infal·lible i els sentiments de tal mena –en cas de generalitzar-se, impossibiliten el progrés tant moral com intel·lectual* (p.37). Com ja havia intuït Aristòtil, difícilment podrà estimar o lluitar pels altres qui ni s'estima ni lluita per si mateix.

8[10] En qualsevol cas convé recordar que, des del protoutilitarista B. de Mandeville, la Il·lustració oposava *self-love* ("amor de sí") i *self-liking* ("amor propi"), distinció sovint passada per alt en les traduccions i que, quan s'oblida, provoca serioses errades interpretatives que menen a vulgaritzar el concepte com a egoisme baix de sostre. El *self-love*, extemporani i pedantesc, és desqualificat explícitament a l'*Assaig sobre la caritat i les escoles de caritat* en la ironia que dedica al metge John Radcliffe (1650-1714). Una nota a peu de plana en la traducció catalana –excel·lent per tants conceptes- de *La faula de les abelles i altres assaigs* (Ed. 62, Barcelona, 1988) hauria facilitat la comprensió del text. L'edició que feu J.Ferrater Mora per a la mexicana F.C.E. (1982) permet una visió global de l'obra en el seu context.

8[11] Cf. Plató: *Protàgores* (321). Notem, incidentalment, que per a Plató la tècnica prometèica no és suficient per a salvar l'home, i cal complementar-la amb la justícia. Aquesta doble articulació tecnològica i moral de l'home és el que s'oblida sovint quan es retreu el "luddisme antitecnològic" dels humanistes.

8[12] Cf. I. Kant: *La philosophie del'histoire*. Aubier (Opuscles), París, 1947, pàg. 63.

8[13] Cf. Plató: *Fileu* (16 d). També al *Polític* (272 a-c) trobarem l'expressió d'aquesta negació del progrés en nom de l'Edat d'Or. No cal dir



---

que el plantejament rousseaunià de l'estat de natura té molt a veure amb aquest text platònic: *Ells (els nostres avantpassats) tenien una munió de fruits que els donaven els arbres i moltes altres plantes, fruits que creixien sense conreu i que la terra produïa per ella mateixa. Vivien la major part del temps a l'aire lliure, sense roba i sense llit, perquè les estacions eren tan temperades que no tenien cap incomoditat i trobaven llits ben flonjos en l'espessa capa de gespa que cobria la terra. Tal era la vida dels homes en temps de Cronos.. És fàcil jutjar fins a quin extrem la felicitat dels homes d'abans era més gran que la dels d'avui.* Per a Plató el progrés –recordem la *República*- és sinònim de degradació.

8[14] Pascal als *Pensaments* considera, en frase ben coneguda, que *el jo és avorrible*. Per a ell, l'amor propi neix com a conseqüència de la buidor provocat per la pèrdua de Déu. A l'home postreligiós *no li resta ara més que el signe i la petjada buida*. Tota la dialèctica de l'amor propi il·lustrat (i especialment Voltaire) s'ha d'entendre per oposició al fideisme pascalià quasi existencialista. Hi ha traducció catalana dels *Pensaments* a cura de Joan Gomis (Seminarios y Ediciones, S.A. Madrid, 1972) i una excel·lent *Introducció a la lectura de Pascal* de Pere Lluís Font (Ed. Cruïlla, Barcelona, 1996).

8[15] El text és esmentat per Charles Taylor a *Fuentes del yo*. (1989) Hi ha traducció castellana (Ed. Paidós, Bcn., 1996, p..350). Òbviament la nostra interpretació de l'individu és, però, ben llunyana al comunitarisme. Allí on els comunitaristes veuen el risc, nosaltres llegim l'oportunitat de la diferència.

8[16] Carta al senyor i la senyora de Vendeul, maig 1779. *Correspondance* (edició Versini), Ed. Laffont, París, 1997, p. 1303. Immediatament després d'aquesta frase –intercanviable amb tantes d'altres!- Diderot fa esment de La Bruyère i de La Rochefoucauld com a autoritats. En una carta a la senyora de Maux (abril de 1772 ?) Diderot havia situat, però, Hobbes (*Sobre la naturalesa humana*) per sobre de Locke, La Bruyère i La Rochefoucauld. Per a Diderot no dissimular el mal és l'única possibilitat per a aconseguir - escadusserament- fer el bé.

8[17] Cf. John Locke: *Assaig sobre l'origen, els límits i els fins veritables del govern civil* (cap. II) Hi ha traducció catalana a cura de Joan Sallent amb edició de Josep Ramoneda. Ed. Laia Barcelona, 1983. Per a Locke l'estat de

### **La hipòtesi il·lustrada: l'amor propi.**

La tesi que vull mostrar és tan simple com oberta al debat: allò que hom anomena "societat postmoderna" és la necessària conseqüència del que es va postular al XVIII en el moviment de les Llums. Dit d'una altra manera, la negativitat postmoderna és l'altra cara inseparable de la positivitat il·lustrada. L'amor propi i l'interès particular -que ocupà el lloc que la

---

natura és aquell en què per una banda tots els homes són iguals i, alhora, "cadascú està destinat a defensar-se a si mateix", de manera que la pròpia protecció és també garantia de la protecció dels altres.

8[18] Per als seus contemporanis, Mandeville és, com Hobbes, un individu detestable; però al mateix temps i indistintament, exerceix la fascinació que provoquen els descobridors d'un secret. William Law a les *Remarks upon a Book intitled the Fable...* (1723) presenta l'argument central dels enemics de Mandeville: l'home del text és un animal. Home i moralitat es destrueixen alhora. Més sofisticat, George Bluet a *An Enquiry whether a general Practice of Virtue tends to Wealth or Poverty...*(1725) ofereix l'argument econòmic típic: la societat no es divideix, contra el que havia volgut Mandeville en rics i pobres i els homes no poden ser classificats en àngels o bèsties. Tot Mandeville depèn, per a Bluet, d'una concepció massa asèptica del luxe. Si deixéssim d'anomenar luxe al dret a ser feliços, l'argumentació mandevilliana cauria per terra. Hume i Adam Smith (que copia una passatge de la *Faula* a *La Riquesa de les Nacions*) seran els valedors de l'argumentació mandevilliana. Mme. du Chatelet, la companya de Voltaire, va fer una traducció del text al francès (1735) que restà inèdita fins 1947.

8[19] Òbviament, el rusc és Anglaterra i a la segona part de *La Faula...* -en concret al diàleg dedicat a l'amor propi- Mandeville no deixarà d'observar que el músic castrat Farinelli guanyava 5000 lliures anuals a Anglaterra, *per cantar ocasionalment sense cap risc i només a l'hivern*, que és més del que ingressava en tot un any un gran senyor anglès com a oficial major de l'exèrcit.

8[20] Julio Seoane Pinilla: *La Ilustración Heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamman*. Ed. Fundamentos, Madrid, 1998. El text és gairebé l'única –i aprofundida- introducció a Mandeville en llengua fàcil.

benevolència havia deixat buit després del Renaixement entre les virtuts morals- constitueixen el nucli de l'individu il·lustrat. L'èxit i el fracàs de la il·lustració està inevitablement vinculat al projecte implícit en aquests dos criteris d'avaluació moral. Això no significa ni que "tot estigués en..." (Mandeville, A. Smith, Diderot, o Voltaire), ni que "ara sí..." (tinguéssim ja definitivament entès el que signifiquen les Llums). La història, com totes les històries, sempre és més complicada i no constitueix cap argument de res perquè no resulta falsable. Simplement i senzilla, volem recordar que l'amor propi il·lustrat permet -i quasi duu implícita- la construcció del subjecte civil, de tal manera que sense això no són pensables l'autonomia ni la modernitat.

Evidentment, si hi ha un concepte amb "mala fama" filosòfica és el de l'amor propi, perquè tendeix a confondre's amb l'egoisme més groller. Dissortadament la utilitat i l'amor propi sovint s'entenen només com una forma d'oportunisme, o de pensament estratègic, per comptes de ser compresos com un imperatiu (hipotètic, ai las!) per a la recerca de la felicitat. Per això prefereixo introduir l'amor propi assumint les paraules d'un filòsof català de trajectòria indiscutida: Joaquim Xirau Palau, el mestre de l'Escola de Barcelona en els anys republicans –impossible de confondre amb cap vel·leïtat utilitarista- que en donà una versió aristotèlica prou adient: *Todo amor halla su fuente en el amor propio. Toda fidelidad en la propia fidelidad. Solo el que se estima es capaz de estimar en las cosas y en las personas algo valioso y de adoptar ante ellas una actitud fervorosa o reverente. El desprecio de sí mismo conduce derechamente a la propia destrucción y al aniquilamiento de todo lo que tiene un sentido en el mundo, es decir, a la indiferencia y a la abyección*<sup>9</sup>[9]. És aquest amor propi, al si d'una ètica de les virtuts, l'element que ens permet llegir les aportacions il·lustrades en una clau d'autonomia i no només en un sentit utilitarista planer<sup>10</sup>[10]. La reivindicació il·lustrada d'un subjecte fort no constitueix només una mena de contrapès moral o una ideologia de la consolació davant la dissort. Més aviat al contrari, sense l'afirmació del jo cap aventura moral no té les característiques de maduresa i de llibertat crítica que la fan possible. La feblesa postmoderna de conviccions lluny de ser una dimissió de la racionalitat n'és la seva conseqüència adaptativa a un món plural, que les mateixes Llums van crear.

Intentaré donar algunes raons per les quals em sembla necessari treure la pols al concepte d'amor propi que darrerament molts filòsofs de caire comunitarista han convertit en una mena de "tabú" moral. L'amor propi per als catòlics és pagà, per als comunistes resulta insolidari i per als kantians és la quinta essència del subjectivisme moral. Només veient qui l'ataca, és bastant inevitable que –en conseqüència- l'amor propi caigui simpàtic (o com a mínim, que resulti simpàtic als qui sempre hem preferit els siouxs al general Couster). A més, l'amor propi és la defensa de dret a dir "jo" que no admet ser reduït a un vulgar ressò d'un "nosaltres", sempre anònim i sovint mesell, en el sentit que Fabra donava a aquest mot (és a dir: "d'una insensibilitat absoluta"). L'amor propi és, sobretot, un criteri pràctic i intercanviable d'excel·lència moral. Si els utilitaristes han estat quasi els únics a defensar-lo (amb l'inestimable ajuda d'algun emotivista despenjat i d'algun aristotèlic conseqüent) és precisament perquè dóna la possibilitat d'una moneda de valor universal que ens permet fer valoracions morals. Estem massa acostumats al maquiavelisme innocent que s'amaga en el kantisme que vol presentar una ètica "pura i absoluta", i potser retornar a un principi d'*areté* grega o de individualitat il·lustrada ens sembla fer un pas enrera respecte a l'universalisme. Però, tot i lamentar-ho molt, la hipòtesi kantiana de l'imperatiu categòric ha demostrat (en l'experiència de socialisme) que era de mal casar amb l'autonomia dels individus. No s'ha acabat de veure clar –malgrat la tercera *Crítica* kantiana- com lliguen dos conceptes que porten contradictòriament el primer a la submissió i el segon a l'exaltació de la diferència.

Suggereixo que si l'ètica kantiana ha estat al centre de la crítica postmoderna és perquè malgrat –o potser a causa de- l'exigència de racionalitat pura i absoluta, l'imperatiu categòric no resulta capaç de donar raó de la subjectivitat que constitueix el fonament de l'autonomia moral. En l'origen del distanciament postmodern respecte a Kant hi ha la dificultat d'arrelar el col·lectiu en un individu que sempre trobarem o més enllà o més aquí de les hipòtesis universalistes, però que mai no és capaç de dir "nosaltres" sense caure en la sospita de totalitarisme. L'ètica kantiana fa fallida quan resulta incapaç d'explicar d'una manera convincent com podem ser universalistes i, alhora, continuar essent emotius, és a dir, individus particulars. Kant solia defensar, que la història té astúcies amagades, i usa el mal per a portar-nos el bé, però aquesta consideració no passa de ser –

vista l'experiència terrorífica del segle XX- una considerable ingenuïtat o un maquiavelisme superficial.

No és aquest el lloc per a intentar cap refutació de Kant -que resultaria ingènua des de qualsevol punt de vista- però constato que quan planteja el tema de l'amor propi la crítica kantiana al concepte passa de llarg de l'individu concret per a convertir-lo en una mena de robot del deure, sotmès a un regne dels fins tan inescrutable com purament hipotètic. Contra el que creia Kant, l'experiència postmoderna ha mostrat que l'espai de l'humà no es troba en el "regne dels fins", purament teològics, sinó en el camp més modest dels mitjans. L'imperatiu categòric kantian té una dificultat insalvable a l'hora de confrontar-se a l'amor propi: obliga que cadascú sigui el seu propi policia moral però, com ja van saber veure els romàntics, fa ferum de crueltat i no ens explica tampoc com podríem salvar la subjectivitat (és a dir l'art) en un món que converteix el judici estètic en quelcom totalment separat de qualsevol principi de plaer.

En canvi, si a l'estil de l'avi Bentham considerem que: "tothom compta per un i tan sols per un" trobarem en l'amor propi un criteri que, com a mínim, no cau en el parany d'un imperatiu absolut que fa passar per fonament de la raó pràctica el que, simplement, és l'emoció subjectiva de Rousseau disfressada de llei universal. Com a criteri moral, l'amor propi sempre tindrà l'avantatge de no prometre més del que estrictament pot donar (un autocontrol de les emocions, una harmonia preestablerta dels interessos) L'amor propi d'un individu no val ni més ni menys que el d'un altre i això obliga a tenir consciència de provisionalitat (que no cal confondre amb relativisme). Convé deixar clar que l'amor propi només és pensable en una societat d'humans que se saben a si mateixos deficients i que no se'n fan retret perquè, finalment, ser un individu mancat és l'única perversa condició que ens fa millorables, és a dir, capaços d'arribar a ser morals. La feblesa del subjecte pot constituir una força paradoxal en temps de dogmatismes eixorcs.

Trobarem un altre argument en defensa de l'amor propi com a principi moral en la resistència que el subjectivisme ofereix contra la temptació de l'uniformisme social. Convé redescobrir l'amor propi perquè la societat de la informació porta inevitablement un deix de "legislació universal" i l'amor propi implica la superioritat de la subjectivitat sobre un normativisme fred. Afirmar l'amor propi és tant com afirmar el concret i la sensibilitat sense la

plantilla fàcil d'un universalisme teòric que acaba essent totalitari. Ara que tot és virtual i arreu hi ha xarxes, més que no subjectes, sembla que la negació de l'humà, es dona per suposada. L'home contemporani apareix convertit en peça d'un sistema tècnic i sembla que això tendeix a limitar la seva responsabilitat. Reivindicar l'amor propi significa no oblidar de cap manera que la feblesa és –des del mite de Prometeu- la primera característica humana<sup>11</sup>[11]. L'home és estructuralment un ésser mancat que treu profit de la seva insignificància, però això lluny d'avergonyar-lo constitueix una de les seves avantatges evolutives. El mateix Kant ja havia observat que: *L'home tot ho ha d'extreure d'ell mateix. La cura d'inventar els seus mitjans d'existència, el seu vestit, la seva seguretat i la seva defensa exterior (per a les quals ella (la natura) no li havia donat ni les banyes del brau, ni les urpes del lleó, ni els ullals del gos, sinó tan sols les mans), totes les diversions que poden fer la vida agradable, la seva intel·ligència, fins i tot la saviesa i fins i tot la bondat del seu voler* haurien de ser enterament la seva pròpia obra. *La natura sembla haver-se complagut en la seva més gran economia*<sup>12</sup>[12]. Però el vell savi creia necessari contrarestar aquesta feblesa biològica amb una força moral sobrehumana, que no se sap prou bé com ni d'on havia de sorgir. La teoria de l'amor propi considera que en el plantejament del filòsof de Königsberg hi ha una contradicció; senzillament, si l'home és feble no podrà assolir mai la necessària força moral, ni que se situï com a horitzó tan desitjable com inabastable. Allí on Kant creia trobar elements per argumentar la feblesa de l'home (etern subjecte mancat, víctima de la famosa "insociable sociabilitat"), l'amor propi afirma la vàlua intrínseca de l'humà precisament perquè l'individu pot superar la seva congènita insuficiència. Estrictament, l'amor propi és la legítima satisfacció que experimenta l'home després de constatar que, malgrat que ni la natura ni la ciència no vol donar-li un cop de mà, aconsegueix sortir-se'n raonablement bé. En altres paraules, l'amor propi és una mena de moral *par provision* que si no dona grans seguretats com a mínim evita el desencís moral de les utopies.

***Per a una caracterització de l'amor propi il·lustrat.***

L'amor propi il·lustrat és una conquesta que avança en paral·lel al concepte de progrés. De fet, el progrés de la moralitat és, estrictament, una conseqüència del progrés del jo subjectiu i feble enfront del "nosaltres" compacte i estamental. El triomf de l'amor propi porta implícita, a més, una relectura de la història de la filosofia perquè, des de Plató, el progrés tecnològic era vist com l'origen de tots els mals. Reivindicar l'amor propi significa estrictament afirmar que el món no està acabat i que cal completar-lo amb la tasca de la voluntat. L'amor propi és la conseqüència de la *vita activa*, que els clàssics havien menyspreat però que la modernitat reivindica, ni que sigui ingènument, a través de l'exaltació de la societat de propietaris. Per als clàssics, viure plenament consistia, com al *Fileu* platònic, a recuperar el model proposat per *els antics, que valien més que nosaltres i que estaven més a prop dels déus*<sup>13</sup>[13]. En la modernitat, però, l'amor propi -que reconeix només unes fronteres ambigües al voltant del concepte d'utilitat- proclamarà que el món és lluny de ser complet, i encara més lluny de ser perfecte.

El concepte d'amor propi cal entendre'l en debat amb la concepció estàtica del món. Per als il·lustrats, que articulen la seva comprensió de la societat al voltant del concepte de progrés, l'amor propi és gairebé un concepte-frontissa que lliga, per una banda amb la tradició estamental per la via de la recuperació de l'honor però que, al mateix temps, s'obre a la dinàmica transformadora pròpia de la modernitat. L'amor propi afirma que no hi ha un passat que estigui més proper a l'ésser (o a la divinitat) sinó que són els humans el qui construeixen sentit, negociant la seva subjectivitat i cercant l'harmonia dels seus interessos confessats o inconfessables. La subjectivitat il·lustrada descobreix que allò natural potser no tan sols no és bo, sinó que constitueix la maldat. Contra el naturalisme de Rousseau, -inequívocament titllat de "Diògenes", val a dir de "cínic", pels contemporanis- el nucli central dels il·lustrats del XVIII propugnarà la civilitat i un cert nivell d'arbitrarietat o artifici com a únic àmbit on la reflexió ètica és possible. El subjectivisme refistolat, i àdhuc la hipocresia, tenen un paper a jugar en la vida humana, simplement perquè l'home no sap (o no pot) suportar una veritat massa nua i perquè, a més, el savi il·lustrat és prou escèptic per a intuir que la veritat és, com a molt, un pacte o un punt de trobada provisional i no un destí ontològic.

Només d'una manera temptativa proposarem que l'amor propi implica tres tesis provisionals, cadascuna de les quals està plenament vinculada a la qüestió de l'individu:

1. L'amor propi il·lustrat és un concepte frontissa que mira d'una banda a l'honor, nucli de la vella societat estamental i de l'altra a l'autonomia racional. Si per a Pascal, i els moralistes del barroc l'amor propi té un element trist i prepotent (en la mesura que s'oposa a l'*amor Dei*), les Llums el llegiran –en canvi– com a principi autoafirmatiu. Pascal havia parlat d'un home que *ha perdut el seu veritable bé* que, en conseqüència, no pot assolir una felicitat autèntica<sup>14</sup>[14]. Bona part de l'esforç il·lustrat consistirà a impugnar el pessimisme pascalià i a propugnar una humanitat que consideri l'amor propi no com a finalitat, sinó com a condició prèvia de l'humà.

2. L'amor propi no s'ha de confondre amb l'amor de si que és quelcom purament subjectiu. Mentre l'amor de si aristocràtic consisteix en la lloança i el conreu de les petites diferències –sovint neuròtiques– l'amor propi, en canvi, demana ser universalitzat. En definitiva la societat no seria altra cosa que la negociació ferrenya i continuada entre els diversos amors propis, en una harmonia de les subjectivitats. Com deia Bentham: *hi ha una sola d'aquestes (meves) planes que hagi oblidat l'amor a la humanitat? Mostreu-me-la i serà la meva mà la primera que l'esquinci*<sup>15</sup>[15].

3. L'amor propi redueix el dret al fet en una mena d'aproximació utilitarista a la realitat que, per comptes d'amagar les motivacions més interessades, posa de relleu la retòrica oculta de les relacions humanes. La consideració de la utilitat com a moneda de canvi implica la necessitat de despullar l'home de la transcendència. Assumir l'emotivisme com a criteri –o evitar-lo pel que té de relativisme– serà un fet secundari. L'important és, però que l'amor propi, actua dissolent la ficció altruista. L'amor propi significa una relectura del desig que per comptes de sublimar-lo o reprimir-lo obliga a dir-lo pel seu nom. En una carta al seu gendre, Diderot ho dirà amb franquesa, quasi excessiva: *hi ha sempre alguna cosa que no ens està del tot malament en una injustícia que ens serveix*<sup>16</sup>[16].



En aquestes tesis trobem un individu que per dir-ho com Locke reivindica: *la perfecta llibertat per ordenar llurs actes i disposar de llurs propietats (...)* dins els límits de la llei natural, sense demanar permís ni dependre de la voluntat de cap altre home<sup>17</sup>[17]. Ens sembla significatiu que en la tradició de Locke, Shaftesbury i Mandeville, l'amor propi és una eina de l'estat de natura que tindrà una aplicació essencial en l'àmbit de la cultura. Tolerar totes les opinions i assumir que l'home no és ni àngel ni bèstia ofereix l'única possibilitat de trobar un espai civil; altrament només trobaríem la guerra hobbesiana de tots contra tots. Acceptar el criteri de l'amor propi és tant com assumir la pròpia nuesa, però alhora ofereix un criteri de valoració universal des del qual es fa possible l'autonomia.

Pocs textos són en aquest sentit tan explícits com *La faula de les abelles* del metge holandès establert a Londres Bernard de Mandeville. El filòsof que es va guanyar l'apel·latiu de "l'home-dimoni" (*Man-Devil*)<sup>18</sup>[18] ho va deixar ben clar en el seu poema *El rusc esvalotat* i en els comentaris que en les diverses edicions va anar afegint al text. *La faula...* constitueix un d'aquells documents impagables per a reconstruir una sensibilitat que, àdhuc en la seva brutalitat, reconeixem com a descripció de l'ambient utilitarista creador de la modernitat. Pocs llibres com el de Mandeville són, al mateix temps, tan empipadors i tan atractius per la força de la seva paradoxa. No entrarem ara a detallar l'anècdota d'aquest text prou ben coneguda: unes abelles egoistes, mentideres i preocupades tan sols pel propi profit mantenien un rusc pròsper i creaven riquesa pública mercès als seus vicis privats, per demés abundosos. La *lascívia i vanitat del rusc* esperonava el progrés material a canvi de la degradació moral<sup>19</sup>[19]. Però *Júpiter per l'ira esperonat* decidí restablir la vergonya i l'honestedat. El resultat de la virtut moral fou el desastre econòmic. Quan *la pau i l'abundància regnen a baix preu*, la conseqüència de l'honestedat és la misèria, mentre que anteriorment: *el vici nodria ingenuïtat, / que, combinada amb el temps i el treball, havia dut els confortos de la vida / els seus plaers, joies i benestar, / a tal altura, que els que eren més pobres / vivien molt més bé que els rics abans, / i res més no podien desitjar*. El reconeixement del paper positiu del mal per arribar al bé assoleix en *La faula ...* un punt escandalós, en la mesura es reconeix explícitament que

també les consideracions mercantils tenen el seu àmbit en el camp –fins llavors suposadament pur- de la filosofia moral.

Tres elements que destaquen en la lectura de la *Faula...* són centrals per a la nova comprensió del concepte d'individu. Per una banda se'ns descobreix és la societat és comerç, instrumental i pragmàtic. El mercantilisme més descarnat apareixerà com el model que permet explicar les relacions humanes. Això no significa que la compassió, o l'honestedat no siguin compatibles amb la nova societat, com a ha vist clarament Julio Seoane Pinilla<sup>20</sup>[20], sinó que fins i tot aquests sentiments han de ser valorats sobre el model de la relació comercial consensuada. Que la individualitat (com després la ciutadania) pot i ha de ser negociada com a única manera d'evitar el totalitarisme, és una descoberta que cal tenir present com una dada prèvia. La virtut deixa de ser un concepte ontològic (aristotèlic) per passar a ser quelcom que pot ser posat també al mercat. Els individus fets d'una peça pertanyen, inevitablement, a la època preil·lustrada. Admetre la barreja del mal i del bé constitueix una condició inevitable de la realitat social.

Un segon element obvi en Mandeville és el de la primacia del plaer com a criteri. Posar la passió com un element central de les relacions humanes –i situar l'home no només com un ésser racional, sinó com un individu també passional- és una condició per a comprendre l'individu il·lustrat, que només s'ha pogut copsar prou bé en el context de la crítica postmoderna. I, últim però no pas menys important, Mandeville comprèn que l'Estat al cap i a la fi constitueix un recurs instrumental, sense cap relació amb la suposada "veritat" de la societat que organitza. L'Estat no constitueix cap creació ontològica sinó una necessitat pragmàtica, de mínims, negociada segons el model comercial més clàssic, és a dir, amb la mira posada en els beneficis mutus. Sembla obvi que aquests tres elements han estat reconsiderats per la postmodernitat i constitueixen gairebé el "sentit comú" de l'antropologia i de l'ètica del capitalisme avançat. Els arguments per a justificar l'èxit i el fracàs de les Llums apareixen en la *Faula de les abelles* d'una manera molt òbvia, potser gràcies al que Seoane Pinilla anomena "el primitivisme teòric" del text. Mandeville forneix elements bàsics per comprendre el pas de l'amor propi il·lustrat al subjecte feble postmodern i ens mostra l'individu il·lustrat en la seva grandesa i les seves misèries. En definitiva l'individu de

l'amor propi troba el marc conceptual en una mirada que des d'un escepticisme fort torna sobrerera qualsevol puresa moral.

Allò que l'individu il·lustrat aporta a l'individu postmodern és, estrictament parlant, la confiança en l'amor propi com a motor de l'individualitat i la descoberta que tota moralitat que pretengui evitar el totalitarisme ha de néixer de la feblesa de conviccions i de la profunda ironia de les situacions. Comprendre aquest context cultural –que alguns han titllat de “raó cínica”- és potser la tasca d'una antropologia filosòfica pendent. En definitiva, aquesta passejada pel concepte d'individu des de la il·lustració fins al nostre present complex no ha volgut fer res més que recordar la centralitat del motiu de l'amor propi en la construcció de l'individu. En un món que predica retòricament el “nosaltres” per a difuminar la centralitat i la força transgressora del “jo”, no està de més recordar la força de la subjectivitat que molts, i massa sovint, voldrien passar per alt.