

# revista per a pensar **Filosofia, ara!**

MONOGRÀFIC  
"La crisi de la veritat"

vol. 7 números 1 i 2 | Desembre 2021

## DOCUMENTACIÓ

*Christine Korsgaard sobre  
l'estatus moral dels animals*

ARTICLES  
RECURSOS  
EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

ISSN 2462-3865



9 772462 386008

**CONTRAPORTADA**  
*La Filosofia al Programa del  
Batxillerat Internacional*



# Master Class de Filosofia

## Filosofia a l'abast

Em menjaré el gos per sopar:  
tabús, llengua, identitat  
Prof. Joan Vergés, UdG

## Filosofia a l'abast

Ètica, democràcia i pandèmia

Prof. Joan Manuel del Pozo, UdG



Dijous, 19 maig, 18:00 h.  
Biblioteca Rahola (Girona). Auditori Gran  
Inscripcions: [www.girona.cat/cultura](http://www.girona.cat/cultura) - Se'n certifica assistència



Dijous, 17 de març, 18:00 h.  
Biblioteca Rahola (Girona). Auditori Gran  
Inscripcions: [www.girona.cat/cultura](http://www.girona.cat/cultura) - Se'n certifica assistència



- Gratuïtes
- Certificables
- Inscripció prèvia
- Accessibles online

[filoara.cat/mcf](http://filoara.cat/mcf)

# SUMARI

## MONOGRÀFIC

- 05 **Possibles tesis sobre la crisi de la veritat**  
Joan Ordi Fernández
- 10 **Relativisme i decadència informativa en l'actualitat: Problemes epistemològics de vanguardia**  
Francesc Coloma Molina
- 13 **La insolència essencial de la veritat**  
Manuel Villar Pujol
- 16 **La crisi de confiança en la ciència i com es pot combatre**  
Manel Pau
- 18 **Recordem la teoria de la veritat com a correspondència**  
Joan Manuel Segura

## ARTICLES

- 20 **Faust o l'immanent convit filosòfic**  
Joan Morro Delgado
- 23 **Una altra història de la filosofia?**  
Joan Carles González Caldito
- 26 **Individuant accions: Davidson vs Goldman**  
Adrian Solís Peña
- 29 **La criminalització del moviment feminista a l'Estat espanyol durant la COVID-19**  
Maria Medina-Vicent

## DOCUMENTACIÓ

- 33 **Christine Korsgaard sobre l'estatus moral dels animals**  
Trad. Pol Pardini Gispert

## RECURSOS

- 38 **Educar en la veritat en el món de les xarxes socials**  
Breogan Tosar Bacarizoa

## EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

- 41 **El fantasma de la soledat**  
Rubèn Molina
- 41 **Reflexions entorn de la soledat**  
Maria Rubio Puigverd
- 42 **La paradoxa de la soledat, condemna o opció vital?**  
Júlia Crivillés i Orensanz

## CONTRAPORTADA

- 44 **La Filosofia al Programa del Diploma del Batxillerat Internacional**  
Montse Martí Linares



# EDITORIAL

En aquesta nostra època de postveritat i *fake news*, resulta urgent visitar la tradició filosòfica perquè ens ajudi a posar llum a la foscor: què és la veritat i per què està en crisi? Quines implicacions pot tenir aquesta crisi de la veritat?

Per això volem que aquest número de la revista sigui un lloc de trobada per reflexionar conjuntament sobre aquestes qüestions des de diverses perspectives: des de la gnoseologia fins a la filosofia política, passant per l'ètica, la lògica o la retòrica.

En aquest exemplar hi trobareu 5 articles sobre el monogràfic de "La crisi de la veritat"; 4 articles sobre altres temàtiques igualment interessats; la traducció d'una entrevista a l'acadèmica Korsgaard; un article de caire més pedagògic sobre l'educació en el marc de les xarxes socials; 2 articles escrits per estudiants de l'Institut Montsacopa (Olot); i la contraportada dedicada a l'assignatura de Filosofia del Batxillerat Internacional.

Cal reconèixer la tasca dels autors, dels revisors i de totes les persones implicades en fer realitat aquesta revista. També volem agrair a Christine Korsgaard, Nigel Warburton i David Edmonds per donar-nos el permís de traduir l'entrevista "Christine Korsgaard sobre l'estatus moral dels animals" que aparegué en primer lloc al Podcast *Philosophy Bites*. També volem agrair-ho a Suki Finn, editora del nou llibre de *Philosophy Bites*, *Women of Ideas*, i a Peter Momtchiloff, editor a Oxford University Press.

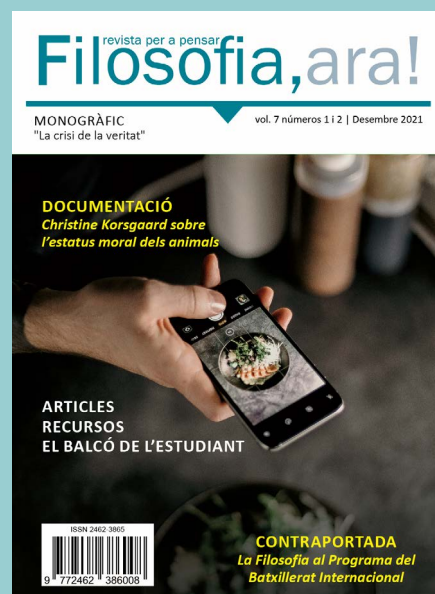
I si voleu estar al dia de les novetats de la revista, ens podeu seguir a Twitter @FilosofiaAra i visitar la nostra web [filoara.cat](http://filoara.cat), on podreu trobar el *call for papers* pel proper número i on us podeu registrar per rebre notícies de la revista.

A més, també us recomanem les conferències que l'Associació "Filosofia, Ara" ha organitzat pel primer semestre del 2022 a Girona sobre diverses temàtiques d'actualitat i amb la col·laboració de professors com Ramon Alcoberro, Nemrod Carrasco Joan Manuel del Pozo o Joan Vergés, entre d'altres.

Volem dedicar aquest exemplar a un dels membres de l'Equip editor i fundador de la revista, que ens ha deixat sobtadament, i abans d'hora, ara no fa pas tants mesos. Una persona fiable, compromesa i estimada, que ens donava força a tots, l'Eduard Casserras, professor de Filosofia i Inspector d'Educació de Catalunya. El nostre record i agraïment.

Esperem que gaudiu de la revista,

L'Equip Editorial



Fotografia portada: Cottonbro de Pexels  
Desembre 2021

## Equip editorial

Damià Bardera Poch, Daniel López Díaz, Ignasi Llobera i Trias, Pol Pardini Gispert, Anna Sarsanedas, Xavier Serra Besalú.

## Revisors

Francesc Coloma Molina, Joan Comas Miralles, Lourdes Corbera, Daniel Ferrer Morata, Jesús Gomez Hernández, Daniel Inglada i Carratalà, Francesc López Aparicio, Óscar Llorens i García, Maria Medina-Vicent, Rubèn Molina Cervera, Adrià Montalbán Figuerola, Joan Morro Delgado, Jaume Romero Ruiz, Josep Ramon Suñé Gasull.

## Suport edició

Associació "Filosofia, ara" ([a.filoara.cat](http://a.filoara.cat)), entitat sense ànim de lucre (Reg. 62188 i CIF G55301410). Contacte: [associacio@filoara.cat](mailto:associacio@filoara.cat)

Amb el suport de l'Associació "Filosofia, ara"  
Amb l'ajuda de la Diputació de Girona



Llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional de Creative Commons



MONOGRÀFIC

LA CRISI DE LA VERITAT

TRUE  
FALSE

Fotografia extreta d'AdobeStock

# POSSIBLES TESIS SOBRE LA CRISI DE LA VERITAT

Joan Ordi Fernández

Doctor en Filosofia i Llicenciat en Teologia. Professor de Filosofia a l'ISCR de Vic



«...consistiria, doncs, en un fenomen de la part econòmicament i tecnològicament privilegiada del planeta, que pot jugar a imposar el seu poder sobre la veritat.»

## PUNT DE PARTENÇA

Suposem aquí que en l'actualitat es produeix efectivament el que es vol indicar amb el titular cridaner *crisi de la veritat*. Intentar, però, explicitar-ne el contingut resulta més difícil i opinable. Personalment, em decanto pels següents elements: a) seria una crisi del nostre temps, com una prolongació o ressò, conseqüència o seqüela dels plantejaments deconstructors i relativistes de l'anomenada postmodernitat, època de què ningú sap dir si encara perdura o ja ha perillat; b) restaria circumscrita a les societats occidentals o del Primer Món en general, en què la colonització e tots els mitjans de comunicació per part de les tecnologies més avançades permet deformat la veritat, emmascarar-la o directament canviar-la pels relats que interessin als grups i empreses que controlen la difusió de la informació; c) consistiria, doncs, en un fenomen de la part econòmicament i tecnològicament privilegiada del planeta, que pot jugar a imposar el seu poder sobre la veritat; i així no caracteritzaria la geografia pobra del globus, on la veritat és tan crua que jugar amb ella es mereix l'acusació d'una veritable immoralitat; d) recorda, en aquesta línia, les crisis recurrents d'un Occident o Primer Món autosatisfet que es permet el luxe de posar-ho tot en qüestió i fins i tot de malmetre-ho: crisi de la religió, crisi dels valors, crisi de la modernitat, crisi de la política, crisi del sentit de la vida, crisi de l'humanisme, crisi de la filosofia, crisi ecològica, crisi de la veritat... Quina serà la propera crisi? Potser el Papa Francesc acaba d'avançar-se a tothom amb l'encíclica *Fratelli tutti*: crisi de la fraternitat i de l'amistat social. Ara bé, les crisis ofereixen oportunitats de creixement, si les sotmetem a anàlisi filosòfica i els apliquem el correctiu que necessiten. Les tesis que segueixen volen ajudar en aquesta direcció.

## 1. SI EXISTEIX AQUESTA CRISI, NOMÉS POT SER VERIFICADA VERITATIVAMENT

Té sentit dubtar de l'existència de la crisi, perquè la seva extensió sociològica no sembla mostrar la situació d'un crebant generalitzat de la veritat en la mentalitat i la conducta de la gent. Sí que es tracta, però, d'una tendència prou perceptible, per exemple, en el tractament de la informació pública, on la manipulació de les dades, la distorsió del sentit de les coses i la retòrica interessada dels relats imposats enfosqueixen i contradiuen l'ideal de l'objectivitat al servei de la veritat. Sigui suficient, doncs, aquesta realitat per reflexionar-hi, car en si ja és prou preocupant com a tret tendencial del nostre temps i societats.

Què significa poder parlar de la crisi de la veritat? Entre altres coses, que la seva realitat només pot ser verificada en el pla de la veritat mateixa, veritativament. Si és veritat que campta entre nosaltres com a tendència i en fets, llavors no és la veritat en si la que està en crisi, sinó la nostra relació amb ella. L'expressió *crisi de la veritat* no es refereix, per tant, al genitiu subjectiu, sinó al genitiu objectiu. En altres paraules, no es pot parlar de crisi de la veritat si no és veritat que no tractem adequadament la mateixa veritat. La crisi expressa així una forma criticable en el tractament de la veritat. L'existència de la crisi d'un valor només es pot dictaminar com a realitat si el valor que es considera qüestionat és justament el que es necessita per verificar si la crisi és real. Per això no es podria parlar de crisi de la veritat si no tinguéssim cap accés a la veritat en si, si el nostre coneixement no estigués orientat a la veritat i si no poguéssim comparar fets observables o tendències perceptibles amb la veritat en ella mateixa. ¿Com es poden fer discursos sobre la crisi de la veritat al marge de la possibilitat d'assolir la veritat amb unes proclamacions que pretenen ser tan lúcides i il·luminar en veritat la comprensió del nostre moment? No podem qüestionar la veritat si no és des de la veritat, suposant-la clarament, perquè la veritat és el medi en què un enunciat é sentit. Pot semblar, aquest, un resultat elemental. Però no reflecteix un argument circular i, a més a més, té la virtut de desdramatitzar el suposat crebant general de la veritat: de manera precedent a les tendències d'època o d'ambients socials, les persones mostren una confiança connatural en la possibilitat de comprendre alguna cosa de la realitat i atènyer així el mínim de veritat indispensable per donar sentit a les seves vides. Per consegüent, la crisi de la veritat pot ser remuntada tornant a descobrir, valorar i exercir la capacitat humana de sentir la veritat de les coses, l'orientació de la nostra raó a la veritat i l'anhel del nostre cor d'una veritat que dignifiqui l'existència. El Tercer Món es troba tristament en condicions de mostrar-nos millor el camí que la veritat en si també segueix: el de la justícia.

## 2. SI EXISTEIX AQUESTA CRISI, HA DE TENIR ALGUN SENTIT, I AQUEST SENTIT HA DE FORMAR PART DE LA SEVA VERITAT

La raó és òbvia: ¿com podria requerir i atraure la nostra atenció un fenomen sociològic mancat de sentit? Cal atribuir precisament a la sensació que algun sentit ha de tenir el factor real que mobilitza la curiositat i la reflexió. Fins i tot en el cas que al capdavall no li trobéssim cap sentit, ja hauria satisfet la necessitat primordial de comprensió que ens caracteritza: pacificaríem la ment en saber que res d'intel·ligible s'hi podria descobrir objectivament. La realitat de les coses com són ens obliga a reconèixer que no podem experimentar cap fenomen important sense que ens resulti mínimament clar en algun sentit. Si vivim, doncs, una època en què una crisi de la veritat, en el sentit del genitiu objectiu de l'expressió, comença a disparar les alarmes de les persones honestes i d'institucions desinteressades i amigues de la veritat, llavors té tot el sentit del món preguntar-se pel sentit del fenomen. Ara bé, en seu de filosofia aquest sentit no podrà ser únicament ni principalment sociològic. No es tracta, en efecte, *primo sensu* de furgar en els factors explicatius del sorgiment del fenomen en el pla dels canvis en la mentalitat general d'una



societat, dels valors d'una cultura o de la forma d'afrontar la vida de col·lectius o èpoques històriques senceres. Aquest tipus d'explicació fa llum – i tant que sí! – sobre la gènesi social d'un fenomen i ajuda a descriure'l més acuradament. Però la filosofia té un registre propi de comprensió: pretén descobrir precisament el contingut de veritat universal en si del fenomen, com a exponent de la transcendència de les qüestions fonamentals de l'existència, i com a indicador per ajustar el capteniment humà a un ideal de vida raonable. Com és sabut, tot i que també sovint oblidat, la composició del mot *filo-sofia* ja expressa aquesta doble missió del pensament pròpiament filosòfic. I no se'n pot renunciar sense abandonar la mateixa activitat filosòfica, cosa que realment sí que no tindria cap sentit: la filosofia només pot ser superada per una millor filosofia, no pel no a la filosofia.

¿Com expressar, per tant, el possible sentit filosòfic de la suposada crisi de la veritat? De manera temptativa es podrien formular les tres idees següents. 1) Si es tracta d'una crisi referida a la veritat, el fet ja suggereix per si mateix que la veritat en si precedeix tota crisi que li pugui advenir. 2) Si en la història de la humanitat es registren crisis culturals o

d'època respecte de la veritat, això ens indica com n'és, de fràgil i inestable i inconstant, la relació de l'ésser humà amb la veritat. 3) Si malgrat tot cal parlar de la veritat per diagnosticar una crisi sociològica i per constatar fallades històricament recurrents en la relació de l'ésser humà amb la veritat, llavors ens veiem forçats a reconèixer en la qüestió de la veritat una temàtica fonamental i imprescindible, tant per comprendre la realitat i donar-li sentit com per viure-hi segons un ideal la raonabilitat del qual es pugui verificar veritativament.

Breument a 1). En un cert sentit, a la veritat li poden advenir crisis (genitiu subjectiu), i no només a nosaltres en relació amb ella. En la realitat finita de la història i de la materialitat del cosmos, la veritat no se'ns entrega mai completa i cristal·lina. Si, com han assenyalat força filòsofs, exerceix un protagonisme propi, sempre ens surt a l'encontre de manera mediatitzada: per la visió del món d'una cultura, pel tipus de coneixement predominant en una època, pels valors que cohesionen una societat, pels descobriments tecnològics i la mentalitat científica actual, etc. Les mediacions donen realitat tangible i eficaça a la veritat, però mai l'exhaureixen ni la col·lapsen. Tot sovint entren en crisi les veritats que s'han fet accessibles a la comprensió humana i s'obren camí altres veritats encara no prou experimentades. La crisi històrica de la veritat pot ser llegida com el desplegament de la mateixa veritat en la història. Però no pas en el sentit historicista de l'expressió, com si no hi hagués més veritat que la inventada per cada època i cultura. Sense ser hegelians, es pot dir que a la veritat li correspon un paper real en la història, car la historicitat constitueix una dimensió del nostre ésser. El relativisme, en canvi, indica una relació problemàtica amb la veritat. Per tant, una cosa són les crisis que la veritat mateixa genera atesa la finitud de la realitat i una altra cosa les crisis que nosaltres vivim a conseqüència de desconfiar, renunciar i voler manipular la veritat, cosa que paradoxalment no podem fer si la veritat no constitueix el teló de fons o referència ineludible. Per consegüent, si la crisi actual de la veritat ho fos d'ella mateixa (genitiu subjectiu), ja es veurà el fruit nou que portarà i que estaria gestant. Però sociològicament sembla que la crisi cau de la banda de l'ésser humà. Si és així, la crisi de la veritat pot ser remuntada mitjançant l'autocrítica que verifiqui veritativament l'error i/o la mala intenció que ens encega.

També breument a 2) i a 3) Efectivament, la relació de l'ésser humà amb la veritat és fràgil i inestable i potser també inconstant. I la crisi actual ho tornaria a fer palès. Tant és així que, un cop abandonat el nivell en què veritablement ens orientem de manera habitual pel desig de descobrir i integrar el sentit i la veritat objectius de les coses, acabem lliurant-nos també a alguna forma de justificació aparentment raonable i



Fotografia creada per rawpixel.com





Fotografia creada per Markus Winkler de Pexels

erudita de la nostra defallença de la veritat. Els procediments més freqüents semblen ser l'esmentat historicisme, el nominalisme i el nihilisme, o una certa forma d'ells difusa en la mentalitat sociològica. El primer és constructivista: considera que la veritat és el producte d'una manera col·lectiva de situar-se en la realitat, una mena de convenció cultural i històrica que no té més realitat en si que el disseny de les regles de convivència i cohesió socials. El segon entrega el cor a les realitats particulars, perceptibles, materials, i desconfia dels termes abstractes com ara *justícia, amor, veritat, dignitat...*, ja que no se'ls pot assignar cap referent concret i no serien res més que generalitzacions de la nostra ment dutes a terme amb l'ajut del llenguatge quan s'allunya de la realitat individual. I el tercer ens porta a l'extrem de declarar irreal i mancats de valor els suposats referents objectius de l'ésser, de la veritat, del coneixement, del llenguatge, dels valors, del sentit, de la saviesa... Equipats, doncs, amb algun d'aquests plantejaments o amb una mena de barrija-barreja de tots ells, resulta fàcil justificar una relació defallent amb la veritat. Però així no fem res més que entrar en el repte filosòfic, car caldria mostrar-se disposats a continuar la batalla de les idees en què consisteix la filosofia i examinar la base i la raonabilitat dels nostres posicionaments de fons. Tristament, però, succeeix ben bé el contrari: ens blindem amb una actitud subjectiva d'autodefensa absolutista i ens neguem al combat dialèctic.

Serà justament aquest el sentit de l'expressió *crisi de la veritat*? I no serà la crisi de la veritat la crisi filosòfica del nostre present? I com podríem remuntar-la si no és tornant a la filosofia en si, per fer justícia a la necessitat de veritat, de sentit i de plenitud que *velis nolis* ens guia malgrat les nostres deficiències? La crisi de la veritat posa sobre la taula el fet que la qüestió de la veritat en si és irrenunciable.

### 3. SI EXISTEIX AQUESTA CRISI, EL SEU SENTIT POT SER EXPRESSAT LINGÜÍSTICAMENT

No és tan sols que el sentit de les coses apunti al llenguatge o reclami el llenguatge per ser expressat, sinó que probablement no podem arribar al sentit de res si no és en la mediació i l'àmbit del llenguatge. No cal citar autors com Heidegger, Gadamer i Wittgenstein per reforçar aquesta idea: l'experiència diària de la vida ja la confirma prou. Efectivament, sense la introducció prèvia dels infants en la llengua de la seva comunitat al llarg de molts anys, no disposaríem de la base indispensable per assolir la comprensió dels sentits que experimentem en la relació amb les coses que vivenciem en el si d'una cultura. Tampoc podríem entendre els altres "llenguatges" no verbals o creats per a àmbits específics del coneixement, ja que ens mancarien les categories conceptuals primeres que vehiculen



les paraules i expressions d'una llengua apresada. Fins i tot la negació d'aquesta tesi només es pot verificar lingüísticament: com a enunciat que en negar suposa i utilitza els recursos del llenguatge. La filosofia del llenguatge del segle XX ens ha convençut que la naturalesa del coneixement humà és essencialment lingüística: ja ha quedat superada la concepció merament instrumental del llenguatge, que el convertia simplement en un recurs per a l'expressió de les idees. Més aviat cal dir que les mateixes idees se'ns formen en el medi del llenguatge: no ens resulta possible substituir el llenguatge per una intuïció eidètica pura, sense mediacions constitutives i no merament procedimentals o instrumentals.

En aquest sentit, la crisi de la veritat constituïria una crisi del llenguatge. Però no tant des del punt de vista massa evident que en l'actualitat – i en quina època no? – es tendeix a manipular el llenguatge i que amb l'ajut poderós de la tecnologia digital i telemàtica s'aconsegueix provocar una impressió multitudinària de certesa, veracitat i reproducció fidel de la realitat, quan el que es comunica en el fons és en si incert, inversemblant i fins i tot directament i tot sovint fals, deformat, esbiaixat, construït i conscientment enganyós i encaminat a confondre la ciutadania i a suscitar un estat d'opinió generalitzat c palesament erroni. Més aviat es podria cercar un sentit més filosòfic, i no tan sociològic només, a la crisi del llenguatge present en la crisi de la veritat. I així es podria formular la tesi que la defallença en l'ús correcte del llenguatge per apartar-lo de la veritat constitueix un atemptat contra la mateixa dignitat epistemològica i metafísica del llenguatge.

Justifiquem breument aquest intent de formular el sentit lingüístic de la crisi de la veritat. El lligam estret i recíproc entre llenguatge i accés a la veritat o coneixement ens fa pensar de seguida que la defallença de la veritat és *eo ipso* defallença del llenguatge. És cert que veritat i llenguatge no s'identifiquen o cobreixen del tot; altrament, el llenguatge ja seria la veritat. Però hem recordat que la veritat se'ns fa accessible en el medi del llenguatge. Per tant, si errem en trobar-la, errem també en el desplegament de les potencialitats filosòfiques del llenguatge. I al revés: tot intent de constrènyer el llenguatge a un instrument al servei dels nostres interessos constitueix un atemptat contra seva dignitat i automàticament un bloqueig en l'accés a la veritat o, pitjor encara, una renúncia, velada o explícita, a la mateixa veritat. En aquest sentit, la crisi de la veritat seria l'exponent de la crisi de la confiança en la veritat del llenguatge: é gràcies a ell que podem arribar a comprendre veritablement alguna cosa de la realitat, ja que la mateixa veritat se'ns va fent accessible en la història i pot ser vivenciada i enunciativa categorialment en el medi del llenguatge. Per dir-ho gràficament, no podem lliurar l'ànima a la mentida, la distorsió, la falsedat i l'error sense cremar el llenguatge en la foguera de les nostres vanitats. Qui no està disposat/da a acollir plenament la veritat del llenguatge (dignitat i sentit), probablement ja ha cedit a la temptació de desconfiar també de les exigències de la veritat objectiva. Si la dignitat del llenguatge apunta molt més enllà de la d'un simple instrument, la dignitat de la veritat ens adreça cap a la realitat en si i cap a l'ésser real. ¿Podria ser que el nostre moment cultural revelés en realitat una fallida del llenguatge de naturalesa filosòfica, i no simplement tendències sociològiques i psicològiques de distorsió interessada dels mitjans de masses?

## ▶▶ CONCLUSIÓ: LA CRISI DE LA VERITAT POT SER REMUNTADA

Ja ho ha fet la humanitat en altres èpoques. I sempre estem confrontats a la temptació de mal interpretar la nostra finitud com tancada en ella mateixa, i no pas com a xifra del que la transcendeix. Per això cal una vigilància contínua i el recurs de la reflexió de naturalesa pròpiament filosòfica: la mort o la fi de la filosofia en cedir el seu espai a altres àmbits de coneixement implicaria en el fons el suïcidi de la humanitat com a tal, en el sentit d'una renúncia injustificada a la dignitat d'éssers que no podem experimentar la vida sense reflexionar sobre la seva veritat i el seu sentit últims, no merament culturals, ni sociològics o psicològics o científics. A partir, doncs, de la indignació psicològica en constatar la deformació del llenguatge i la manipulació de la veritat, i tenint a la vista l'extensió i les característiques sociològiques de la crisi de la veritat, cal fer un pas més enllà i atrevir-nos a tornar a la filosofia. En la qüestió de la crisi de la veritat ressonen les temàtiques fonamentals que van donar origen al pensament filosòfic i que han motivat diversos plantejaments en la història de la filosofia. Resseguir-los, analitzar-los i comentar-los ens aportaria un cabal de reflexions i suggeriments inestimable per afrontar la nostra situació i les seves crisis. Sense menystenir gens ni mica les anàlisis sociològiques, polítiques i psicològiques de la nostra societat, recuperem el coratge de retornar a la filosofia, mare de tots els sabers i aspiració a la saviesa, que ens pot ensenyar com remuntar les crisis. Repetim-ho: *Sapere aude!* Atrevim-nos a pensar filosòficament! Deixem de jugar amb la veritat i amb el llenguatge: el clam de justícia dels països pobres de la Terra també ens ho exigeix.

# RELATIVISME I DECADÈNCIA INFORMATIVA EN L'ACTUALITAT: PROBLEMES EPISTEMOLÒGICS DE VANGUARDIA

Francesc Coloma Molina

Llicenciat en Filosofia

Tenint en compte que el concepte de *veritat* –nucli de diverses branques de la Filosofia, principalment de l'Epistemologia– ha estat un dels principals fonaments dels més grans reptes intel·lectuals i acadèmics de la història de la humanitat, d'aquesta trajectòria en podem deduir el fet de que el concepte de *veritat* és precisament allò més complicat d'esclarir o definir en l'àmbit del coneixement.

Per endinsar-nos en aquesta complexitat amb la cautela que requereix tal exercici, plantejarem **quatre aspectes** a tenir en compte abans d'intentar enfocar el concepte de *veritat* amb mínimes garanties per obtenir-ne un registre adequat. Seguidament, n'extraurem les **conclusions** que ens permetin aproximar-nos, ja no al propi concepte de *veritat*, sinó a una metodologia analítica que ens permeti apropar-nos-hi i utilitzar-lo d'una manera més adequada.

## 1. PARMÈNIDES I L'OBJECTIVITAT DE L'ÉSSER

Segons considera el rellevant pensador eleata, l'ésser és quelcom perfecte i invariable al que ell atribueix una geometria conceptual esfèrica, atesa la seva perfecció i completesa. Per entendre amb major profunditat les implicacions epistemològiques d'aquesta consideració, basarem el desenvolupament d'aquest anàlisi en una cita en la que Parmènides exposa les connotacions entre aquest concepte d'esfericitat i els relacionats amb el de perfecció, que esmenta de la següent manera:

*En conseqüència, (l'ésser) ha rebut tots els noms que els mortals, convençuts de que eren vertaders, li van imposar: néixer o perir, ser i no ser, canvi de lloc i alteració del color resplendent. Però atès que és el darrer límit, és perfecte, com la massa d'una esfera ben rodona en la seva totalitat, equilibrat des de el centre en totes les seves direccions; (...).<sup>1</sup>*

Si atenem al concepte d'esfericitat que Parmènides atribueix a l'ésser com a absolut, perfecte i invariable, a més de tenir en compte que al principi del text contempla la diversitat de predicats que les persones imperfectes i limitades li adjudiquen, podem interpretar d'aquestes paraules que en el coneixement existeix una necessària imbricació entre dos fets que refereixen i constitueixen al mateix: l'acte de conèixer; el primer d'aquests dos fets és l'existència de l'ésser en si, que com a *substantia* se sustenta a si mateix i és, per tant, independent i invariable. Aquesta perfecció indicaria la seva constitució esfèrica, que implica una mateixa i sola forma sigui vist des del punt de vista des del que sigui vist. Però aquí intervé el segon factor constitutiu del coneixement, el qual és la única opció que ens permet adjudicar-li la variabilitat de qualitats –sovint contradictòries– vistes en un mateix ésser per part de diversos subjectes observants.

Cal aclarir que, en aquesta cita, Parmènides fa referència a l'ésser com a absolut, com a existència general còsmica, però atès que l'existència de cada ésser particular, com a tal existència, ha de gaudir de la mateixa transcendentalitat, accedim a considerar una relació cognitiva entre subjecte i ésser fonamentalment idèntica a la esmentada pel pensador eleata.

En conclusió, quedaria així assumit que la variabilitat informativa sobre els éssers sorgeix inevitablement de la diversitat perspectiva dels subjectes, que constitueix tant mateix la base de la seva subjectivitat.

Per entendre amb major profunditat com es du a terme aquesta relació cognitiva entre subjecte i ésser, passarem a interpretar dues cites també rellevants al respecte, procedents de Kant i de Nietzsche.

<sup>1</sup> KIRK, GS; Raven, J.E.; Schofield, M. (1957, 1983). *Los filósofos presocráticos griegos. Historia crítica con selección de textos* (García, J; trad.). Madrid: Gredos, pàg. 363.



## 2. KANT I LA RE-PRESENTACIÓ DELS FETS

En la mateixa direcció que el que venim exposant, Immanuel Kant planteja la percepció dels éssers com una *re-presentació* dels mateixos en base a les disposicions cognitives del subjecte que es troba davant la presentació original d'aquests.

En la Crítica de la Raó Pura ho descriu amb les següents paraules:

*(...) Suposant que el nostre coneixement empíric es regeix pels objectes en tant que coses en si, es descobreix que allò incondicionat no pot pensar-se sense contradicció; per contra, suposant que la nostra representació de les coses, tal com ens són donades, no es regeix per aquestes en tant que coses en si, sinó que més aviat aquests objectes, en tant que fenòmens, es regeixen per la nostra forma de representació, desapareix la contradicció.<sup>2</sup>*

D'aquesta cita en podem extreure, com a base del fenomen cognitiu, l'afirmació de que en l'acte de conèixer succeeix fonamentalment un re-coneixement, en l'objecte, de les qualitats que la ment del subjecte projecta en aquell, així com una manca de re-coneixement d'aquelles que, un cop projectades, no són enregistrades en l'objecte en qüestió. D'aquest cribratge de conceptes projectats, el subjecte en reconeix a l'objecte; però aquest objecte que reconeix dista força de l'ésser que és en si mateix, ja que l'ésser és en si complet, il·limitat i alterable, mentre que el reconeixement que en fa el subjecte es basa en una definició limitant, en un enregistrament dins uns paràmetres conceptuals limitats, llur conjugació és, a més, subjectiva i relativa a l'anterior aprenentatge que el subjecte hagi tingut en relació al reconeixement dels objectes.

Tant mateix succeeix que amb el pas del temps les opinions canviïn, atesa la constant ampliació dels paràmetres i continguts cognitius que té cada subjecte en la seva evolució natural.

Es per aquest motiu que el concepte de *veritat* és tant fugitiu dels processos intel·lectuals que tracten d'enregistrar-lo mitjançant conceptes definitoris, doncs l'ésser, com a veritable i transcendent existència, defuig per excedència ontològica a les limitades i limitadores adjudicacions que puguin fer-li aquells els conceptes definitoris; i atès que el procés de definició cognitiva està necessàriament basat en tals conceptes i les relacions que hi té associades cada subjecte en qüestió, els diversos actes de coneixement seran necessàriament diferents entre si, aparentant així estar referint a objectes diferents, tot i que en realitat estiguin podent referir-se a un mateix ésser. Arribats a tals consideracions, ens ve de Nietzsche un plantejament que ens durà al final d'aquestes reflexions de base, a partir de les quals passarem a extreure les conclusions d'aquest article.

<sup>2</sup> KANT, I. (1781). Crítica de la Razón Pura (Ribas, P.; trad.). Madrid: Santillana, pàg. 22.

## 3. NIETZSCHE I LA INTERPRETACIÓ COM A ÚNICA BASE COGNITIVA

Si fins ara havíem esclarit que la funció de l'ésser en l'acte del coneixement és només possibilitant en tant que és, cognitivament, allò en base al que l'intel·lecte pot exercir les seves funcions cognitives relacionant conceptes mitjançant la relació causal de necessitat, anem a parar al fet de que, com deia Friedrich Nietzsche en els seus Fragments Pòstums, cognitivament en la necessitat "no hi ha fets, sinó interpretacions"<sup>3</sup>.

El professor Nietzsche, en defensa de la seva revolucionària idea del Súperhome, considerarà l'herència moral com una privació de noves i més lliures visions de la realitat. Les creences en veritats invariables de caràcter metafísic suposen, des de la seva visió, una forma radical de fonamentació moral, tal com resulten ser els determinants conceptes de bé i mal.

Així, l'ésser humà només podria assolir la seva genuïna naturalesa si era capaç d'alliberar-se d'allò que l'alienava en veritats que no li eren pròpies, doncs aquestes, per les seves transcendentalitats ancoraven l'esperit humà en un quietisme que li impedia evolucionar d'acord amb les seves pròpies exigències creatives: quedava, així, l'ésser humà condemnat a repetir les circumstàncies anteriors a fi de seguir fidel a les veritats d'aquelles, que procedien igualment de les de les anteriors.

En La Genealogia de la Moral Nietzsche ens exposa, amb les següents paraules, com per damunt d'aquest ancorat en les herències conceptuals i morals s'hi ha d'imposar una voluntat de poder que refaci la realitat en cada experiència, sense reproduir en ella els fonaments de les anteriors.

Aquesta idea ens acostaria a un reconeixement conscient de la nostra realitat subjectiva, que no seria la percepció objectiva i alliberada de prejudicis de l'ésser esfèric proposat per Parmènides, que és, com digué Kant, inaccessible a la cognició humana, sinó un acte de coneixement alliberat de condicionants externs al propi subjecte, és a dir, només condicionat per aquells fonaments genuïnament propis d'aquest.

Així ho exposa el pensador alemany en la seva esmentada obra:

*(...), totes les finalitats, totes les utilitats són tan sols indicis de que una voluntat de poder s'ha ensenyorit de quelcom menys poderós i ha imprès en això, partint de sí mateixa, el sentit d'una funció; (...)<sup>4</sup>*

En aquesta cita podem veure-hi el concepte d'emancipació, d'establiment d'una realitat pròpia en front a l'ésser, que permet una relació genuïna del subjecte amb aquest, ja que no està condicionada per veritats externes heretades, alienants respecte a aquesta genuïnitat relacional.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F. (1886). *Fragmentos póstumos*, Vol. IV. (Vermal, J.L.; Linares, J.B.; trad.). Madrid: Tecnos, Cap. 7, Mp XVII 3b.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F. (1887). *La Genealogia de la Moral* (Sánchez, A.; trad.). Madrid: Alianza, pàg. 100.

## ▶▶ CONCLUSIONS

Partint de la trajectòria analítica proposada amb la selecció i la interpretació dels textos exposats fins aquí, arriba el moment de fer i intentar respondre la pregunta clau d'aquest article: **Perquè el concepte de veritat ha estat tant esmicolat i desvirtuat en les darreres dècades i especialment en l'actualitat?**

La resposta no rau tant en la diversitat perspectiva que constitueix al concepte de subjectivitat, sinó en una utilització perniciosa i precipitadament variant d'aquest perspectivism a fi d'apropriar-se de l'opinió aliena per part de qui vol exercir poder sobre la resta.

Si hi ha quelcom que s'ha pogut comprovar sobradament en infinitat de fets històrics, és que la persuasió és més efectiva per al domini que la dominació forçosa. Aquest coneixement és el que porta a infinitat d'entitats i organitzacions a divulgar informació que primerament nodreixi l'intel·lecte i els principis morals de l'espectador de contingut basat en els interessos de cada entitat o organització en qüestió, per a continuació oferir-li repetidament informació similar hibridada amb incentius que indueixin a aquell a actuar d'acord amb els interessos circumstancials que en cada moment tinguin aquestes entitats.

Per enriquir aquesta reflexió, és força adequada la concepció que David Hume<sup>5</sup> té del procés de constitució dels continguts cognitius. Segons Hume, les relacions entre dos fets o ens s'estableixen en el contingut cognitiu a partir de l'observació repetida de les mateixes, de manera que qui vulgui induir a l'espectador, per exemple, a assimilar com a certa la relació entre una ètnia, un col·lectiu o una ideologia política i certs inconvenients com la delinqüència o la pobresa, divulgarà repetida i únicament notícies o informació de casos concrets en els que es doni aquests tipus de relacions, de manera que, un cop l'espectador hagi assimilar aquests inconvenients com a factors directament relacionats no amb casos particulars, sinó amb una ètnia, col·lectiu o ideologia política en general, centrarà aquests mals en aquesta figurada causa, eludint-ne d'altres de les que no n'ha estat informat. Així, el seu vot, la seva opinió o la seva forma d'actuar anirà enfocada als interessos de que l'ha nodrit d'aquest contingut cognitiu.

El mateix passa amb interessos simplement econòmics i mercantils, doncs convèncer a l'espectador de que segons quines relacions entre inconveniències per al seu desenvolupament personal i l'absència de segons quins productes a la venda per part de qui li ofereix aquesta informació tendenciosa, induirà a aquell a consumir tals productes.

En definitiva, el problema d'aquest model de desenvolupament social de la selecció i la divulgació d'informació és que aviat sorgeixen infinitat de casos en els que no es compleixen les expectatives assimilades per l'espectador, el que du a aquest al desengany i a un escepticisme desorientador.

Seguint a Nietzsche, la clau per evitar aquesta alienació mental que converteix al subjecte en objecte de l'alienació personal és l'emancipació, una emancipació que ha de venir per la superposició de la pròpia voluntat i del propi criteri respecte als conceptes i les relacions conceptuals subministrades per fonts alienes. El que ve a ser la base de la reflexió, la base del pensament filosòfic.

És per aquest motiu que la Filosofia pren especial rellevància en temps de crisis epistemològiques com la que estem vivint, el que podria explicar perfectament que els darrers anys (en destacable mesura en l'any 2016<sup>6</sup>) hi hagi hagut un augment en el nombre d'estudiants que opten per la carrera de Filosofia, així com un altre notable augment en les vendes de llibres de contingut filosòfic.

5 HUME, D. (1738-40). *Compendio de un tratado de la naturaleza humana* (Carmen García, C.; García A.; trad.). Valencia: Teorema, pàg. 31-32.

6 IBÁÑEZ, M.J.; LERÍN, O. (2016). "La filosofía està de moda". *El Periódico*, 10 de novembre de 2016.





Fotografia extreta de [www.freepik.es](http://www.freepik.es)

# LA INSOLÈNCIA ESSENCIAL DE LA VERITAT

**Manuel Villar Pujol**

Catedràtic de Filosofia. Institut Poeta Maragall (Barcelona)

Possiblement no anava gaire desencaminat el jove Nietzsche quan en *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral* ens advertia que l'ésser humà experimenta un cert sentiment ambivalent davant la veritat i la mentida. L'ésser humà no fuig tant de ser enganyat com de ser perjudicat per l'engany. Només desitja les conseqüències agradables, però és indiferent o fins i tot contrari a la veritat, sobretot, quan pot tenir efectes perjudicials o destructius.

Tanmateix, també tingui raó qui opina que la realitat (la veritat) és un estat que té un valor superior a la fantasia (la mentida). Sentim que la veritat no és una simple propietat abstracta dels nostres judicis, sinó una cosa essencial per viure bé (Julian Baggini). Per exemple, fins i tot aquells que acostumen a actuar dintre de paràmetres postmoderns segurament podran sentir-se commoguts amb les peripècies del protagonista de *El show de Truman* quan decideix

abandonar la seva plàcida vida dins de l'escenari que l'havien construït expressament perquè passés la totalitat de la seva existència. Si s'hagués deixat convèncer pel director del programa, s'hagués interpretat la seva decisió com un signe de debilitat. En canvi, es valora la fermesa amb què encara el seu futur, una situació plena d'incerteses, una actitud amb la que és difícil no reconèixer un heroi autèntic. El grau del seu coratge es calcula en relació directa al grau de dificultat dels entrebancs que ha de superar per alliberar-se de la mentida. Són entrebancs emocionals, psíquics i socials els que ha de fer front, que l'encadenen a un món il·lusori. Christof, el creador del programa, afirma que el normal és acceptar la realitat tal com se'ns presenta. Aquesta és la raó que explica perquè Truman mai no havia sospitat fins a aquell moment seriosament que tot el seu entorn era una farsa. Tenim una natural disposició a creure en el que els altres ens diuen i més el que ens diuen els nostres pares, la nostra parella o els

nostres millors amics. El nostre saber, les nostres veritats, són fonamentalment creences; poques coses d'allò que prenem com a verdader les hem comprovat per nosaltres mateixos. Som crèduls per naturalesa. Confiem en els altres i en el que ens diuen. Per què ens haurien d'enganyar? (Volker Sommer). A més, la mentida és més perfecta, més mentida, quan més sembla veritat. Tanmateix, com diu un dels personatges de *El llibre del Manel i la Camil·la* (Ernst Tugendhat): "a ningú no li agradaria que la seva vida estigui basada en un miratge, tot i que mai no ho sabés".

Però aquesta veritat a la que aspirem, pot ella sola lluitar contra la mentida organitzada? La veritat sense ajut extern pot desemmascarar l'engany estructural si la mentida s'alimenta de l'opacitat i la manca de transparència? En situacions com aquestes aplicar l'imperatiu categòric kantian resulta excessiu. Una mentida quan és dominant desqualifica les altres mentides perquè ella ha esdevingut l'única veritat. En aquestes situacions, la veritat autèntica només pot combatre la veritat falsa fent servir la mentida o l'engany. Truman enganya els seus guardians i només així pot alliberar-se de la mentida. Com si no, es pot conèixer l'interior d'organitzacions que socaven la societat? Infiltrant-se, fent-se passar per un integrant d'elles, guanyant-se la seva confiança. Perquè també per als fabricants de mentides, la veritat és un valor important, no els fa cap gràcia que ningú els enganyi, són ells qui tenen el monopoli del frau i per això persegueixen amb ràbia a qui els ha defraudat. La traïció es paga cara entre aquells que fan de la mentida la seva professió, amb la seva vida. La mentida triomfa perquè en el fons la veritat és la regla (Michael F. Lynch).

Hi ha qui va més enllà a l'hora de valorar els efectes benèfics del compliment dels nostres compromisos i la veritat. La promesa complida va més enllà dels seus valors sociològics, perquè els transcendeix. Té a veure amb un acte fundacional. Un acte que canvia la manera de concebre l'ésser humà. És ni més ni menys el pas de l'espècie humana de l'univers natural a un univers propi, exclusiu, específicament humà: l'univers moral. Aquest acte coincideix en el temps amb el fet de donar *valor a la paraula*. Quan algú se li reconeix com a "home de paraula" significa que aquest ésser s'identifica amb el que ha dit. Ser home de paraula o tenir paraula significa mantenir-la peti qui peti, aguantar-la malgrat les adversitats i que semblaria millor cedir als nostres impulsos vitals. En el moment en què *la carn es va fer verb, paraula*, la humanitat va aconseguir alliberar-se de les determinacions de la naturalesa. Aquesta emergència, inexplicable encara avui en dia per la ciència, donà lloc a la singularitat humana: un ésser que és capaç de contrariar les exigències naturals. Cap altre ésser viu és capaç de fer callar durant uns moments els seus instints vitals. Només l'ésser humà gràcies a la paraula donada pot



resistir-se a la biologia. La fermesa en expressar allò que es pensa i fer allò que s'ha dit implica no una continuïtat sinó una ruptura, un salt en l'evolució de l'espècie on els imperatius naturals deixen pas als imperatius morals. La paraula forma i estructura el caràcter i la consciència morals. Quan la paraula deixa de ser pura xerrameca apareix el sentiment moral, justament en el moment en què el darwinisme comença a afluir-se, afirma Víctor Gómez Pin.

Per a aquest filòsof, la veritat no tracta només de com poder construir un llenguatge que parli de la manera més precisa, objectiva i fidel de la realitat sinó de l'obligació d'usar-lo sense necessitat d'enganyar l'altre. La filosofia en general s'ha centrat en esbrinar quins són els criteris que ens permeten distingir els enuncisats veritaders dels falsos. En aquest article, com veieu, intento explorar el problema de la veritat de la mà d'autors que l'aborden des d'òptiques diferents a l'hegemònica.

Un enfocament de la veritat també diferent és el que ens proporciona Michel Foucault (1984) quan planteja el tema de la *parrhesia*. El pensador francès entén aquest concepte com "el coratge de la veritat en qui parla i assumeix el risc de dir, malgrat tot, però és també el coratge de l'interlocutor que accepta rebre com a certa la veritat ofensiva que escolta". Foucault destaca dos elements essencials en la *parrhesia*: d'una banda,





Fotografia extreta d'AdobeStock

la coherència i d'altra la valentia. Per distingir al *parrhesista* del xerraire o demagog cal que hi hagi una harmonia entre el que es diu i el que es fa. A més, la valentia, l'altre signe distintiu, implica un risc, no només per a aquell que emet la veritat, perquè pot rebre les reaccions violentes d'aquell que es pot sentir perjudicat, sobretot si és una comunitat (democràcia) o d'aquell que té el poder (tirania), sinó també per a aquell que accepta escoltar-la. Podem considerar Truman un *parrhesista* modern? El que és cert és que reconeixem el seu coratge i la seva coherència en el moment en què decideix trencar amb tota la seva vida desconeixent les conseqüències de la seva decisió.

En un altre enfocament, el d'Ernst Tugendhat (2002), l'enfrontament entre provocador i provocat, entre el cínic Diògenes i el poderós rei macedònic Alexandre deixa pas a un tipus de virtut, que pot produir-se dins de la consciència de cada individu, anomenada *honradesa intel·lectual*. Aquesta virtut, segons aquest filòsof, no s'ha de considerar tant com una condició per ampliar el saber com una disposició del subjecte per enfrontar-se a les opinions, sobretot, a les opinions que poden contradir la veritat de les opinions pròpies. Si Foucault veia la *parrehsia* com una manifestació de coratge en un marc de polaritat, Tugendhat creu que per a l'*honradesa intel·lectual* només cal un ego potent.

En 1943, Alexandre Koyré deia: "l'home modern es banya en la mentida, respira mentida, està sotmès a la mentida en tots els instants de la seva vida"; una descripció que resulta molt familiar per a la gent que habita en una època de postveritat. Actualment, els estudis neurològics confirmen que el cervell ens enganya i des dels laboratoris de la psicologia experimental s'insisteix que un munt de biaixos cognitius conspiren contra la veritat.

En el pròleg d'*Ecce Homo*, un Nietzsche més madur clamava que la vàlua d'un home es pot mesurar per la quantitat de veritat que pot suportar. La veritat acostuma a jugar-se en camp contrari, amb una gespa descuidada, davant d'un públic hostil i sota l'escrutini d'àrbitres poc fiables. Sorpren que encara hi hagi algú que s'entesti a jugar en circumstàncies tan adverses. Tanmateix, sense aquest punt d'insolència, de ben segur que la veritat hagués desaparegut fa molt de temps de les nostres vides.

## BIBLIOGRAFIA

- BAGGINI, J. (2018). *Breve historia de la verdad*. Barcelona: Ático de los libros.
- FOUCAULT, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ PIN, V. (2005). *El hombre, un animal singular*. Madrid: La esfera de los libros.
- KOYRÉ, A. "Reflexiones sobre la mentirà". <https://kaosenlared.net/reflexiones-sobre-la-mentira/>
- LYNCH, M. F. (2005). *La importancia de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Ecce homo*. 6a edició. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. València: Editorial Diálogo.
- SOMMER, V. (1992). *Elogio de la mentirà*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- TUGENDHAT, E. (2001). *El llibre del Manel i la Camil·la*. Barcelona: Gedisa.
- TUGENDHAT, E. (2002). "Retractaciones sobre honestidad intelectual". A: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- WILLIAMS, B. (2006). *Verdad y veracidad*. Barcelona: Tusquets.

# LA CRISI DE CONFIANÇA EN LA CIÈNCIA I COM ES POT COMBATRE

Manel Pau

Investigador independent

Un dels aspectes de la crisi de la veritat és la desconfiança en la ciència. En els seus resultats i en la mateixa institució científica com a font fiable de coneixement. La pandèmia de la Covid-19 ha donat l'ocasió de veure la circulació d'opinions contràries al consens científic sobre l'origen del virus o sobre el funcionament de les vacunes, per exemple. Fins i tot sobre l'existència mateixa de la pandèmia. A nivell més general, és encara més preocupant l'actitud de negar la realitat de la crisi ecològica causada pel model de creixement econòmic actual.

En aquesta exposició dono per bona la idea que la ciència és una forma fiable de coneixement. Per tant, deixaré de banda la discussió amb les posicions relativistes o escèptiques que posen en dubte la noció de veritat o que la institució social de la ciència proporcioni coneixement fiable, tot i que fal·lible, sobre el món. També m'adhereixo a la convicció que la veritat importa. És a dir, que ajuda les persones i les societats a prendre les decisions correctes. Des d'aquest punt de partida, la desconfiança en la ciència, el negacionisme en relació als consensos científics, les creences falses, la ignorància o directament la mentida, són factors negatius de la vida social. Conseqüentment, és important saber per què es donen aquests fets i com es poden combatre o contrarestar.

Què ens diu la investigació científica de la ment humana sobre l'origen, la difusió i la modificació de les creences? El científic cognitiu Hugo Mercier en el seu últim llibre (2020) examina les aportacions de la psicologia social a l'estudi de la credulitat: en qui confiem i què creiem. La seva conclusió és que no som tan crèduls com sembla. Com exposa aquest autor, la ment s'ha desenvolupat en un ambient social. Això ha fet que durant tota la seva història evolutiva —transcorreguda en gran part en societats petites, d'unes 200 persones— hagi sigut molt important per als humans saber distingir quins individus mereixen confiança. S'explica així la tendència a voler saber coses dels altres, a voler saber què pensen, quines intencions tenen. En resum, a voler llegir la seva ment. Per tant, segons això, en principi no és veritat que estiguem mal equipats per jutjar allò que ens proposen els altres.

Com s'explica, doncs, la difusió i persistència de les mentides, els rumors falsos, les creences extravagants, les teories conspi-

ranòiques, etc.? Mercier examina en el seu llibre algunes possibles explicacions. Vegem-ne algunes, sense voler ser exhaustius.

· *Algunes creences falses són inofensives, no tenen conseqüències pràctiques per a la persona que les té. Aleshores és més fàcil creure-hi sense donar-li més importància. Per exemple, podem creure un rumor sobre una celebritat sense aturar-nos a pensar-hi gaire perquè no ens fa canviar en res en la nostra vida. Però segurament afinem més quan es tracta d'avaluar la reputació professional de l'operari que ens ha de fer una reparació.*

· *L'actitud, conscient o inconscient, és sovint anterior a l'acceptació de la creença. No és el bombardeig de mentides el que ens fa ser partidaris de Trump, sinó que com que som fanàtics de Trump ens creiem les seves mentides. Les propagandes polítiques que tenen èxit són les que amplifiquen o donen suport a creences ja molt difoses entre la població.*

· *Les informacions falses s'escampen més quan no hi ha una retroalimentació ràpida i fiable. Confiem en els meteoròlegs perquè l'endemà podem comprovar la predicció i la majoria de vegades es compleix. Mantenir la reputació com a bon informant depèn de la veracitat de la informació. I mantenir la pròpia reputació és un mòbil important en la vida social. Per tant, no ens convé escampar falsedats que siguin fàcilment rebutjables.*

· *La majoria de les creences falses serveixen per a algun objectiu social. Per exemple, sostenir algunes opinions és una manera de mostrar la integració en un grup, el compromís en una acció col·lectiva, etc. O simplement, d'entretenir l'audiència.*

En la mateixa línia naturalista, l'antropòleg Pascal Boyer remarca que la ment humana ha evolucionat per adquirir

coneixement *útil* (Boyer 2018, capítol 2). És a dir, creences veritables sobre el món exterior que augmenten l'adaptació al medi. Es pot dir que en general la informació és útil quan és veritat, quan correspon a característiques del món real. Però hi ha creences falses que poden ser evolutivament útils. Per exemple, creure que les espècies animals o vegetals tenen una essència fixa ha sigut més útil, durant la major part de la història humana, que pensar que han evolucionat. La ciència actual és la institucionalització de capacitats cognitives comunes. Però la majoria de les branques de la ciència d'avui estan tan allunyades de l'experiència quotidiana que no hi ha una retroalimentació. És a dir, saber si una planta és verinosa o remeiera té conseqüències pràctiques immediates. Si tenim creences falses o si ens fiem d'algú ignorant o mentider pot resultar fatal. Però tenir creences falses sobre biologia bàsica, per exemple, no implica cap canvi en la vida de cada dia. Per tant, no hi ha un incentiu eficaç per tal que la ciutadania mantingui una vigilància sobre la veritat d'algunes creences científiques de la ciutadania general.

Com es pot augmentar la confiança de la ciutadania en la ciència? La resposta més comuna és que cal una millor educació científica i una millor divulgació. Segons Arnon Keren (2018), hi ha dos tipus d'enfocament pel que fa a la manera de millorar la comprensió de la ciència per part dels ciutadans. En un, es fa èmfasi en els continguts de la ciència: el problema és d'ignorància. En el segon, en entendre més bé el funcionament de la ciència.

Harry Collins (2014), sociòleg de la ciència, sosté que l'expertesa dels especialistes es construeix en bona part al voltant de coneixements tàcits que s'adquireixen amb la interacció social amb altres especialistes. Les persones llegendes que obtenen coneixement científic a través d'obres de divulgació o d'internet —o fins i tot llegint fonts primàries— no tenen la veritable expertesa que només s'assoleix formant part de la comunitat dels especialistes, en el dia a dia, amb el treball en comú i la comunicació oral. El llec científicament informat té una falsa seguretat en el seu propi criteri i tendeix a posicions més polaritzades, a favor o en contra d'alguna teoria, que les que es

donen dins de les comunitats científiques. Des d'aquest punt de vista, l'educació científica no hauria de proposar-se fer que el llec esdevingui una "mica més" competent en matèries científiques, sinó que entengui la divisió del treball epistèmic entre científics i llecs. I també entre els científics de diferents especialitats (per exemple, en les controvèrsies sobre la pandèmia no s'hauria de donar el mateix valor a les opinions d'un epidemiòleg o d'un viròleg que a les d'un metge o biòleg d'una altra especialitat).

Tot això remet a la qüestió de l'autoritat científica. Quan té sentit ajustar les nostres creences al consens general de la ciència? Quan té sentit la crítica i el dissens? Podem dir que en general el dissens, la discussió i el debat ajuden a fer avançar la ciència quan es donen a l'interior de la comunitat científica. En canvi, per a la ciutadania en general, quan s'ha arribat a un consens científic té sentit acceptar-lo. L'educació científica hauria de fer entendre que l'actitud científica, el sentit crític, l'examen de les evidències per un mateix no són contràries sinó complementàries de l'acceptació del consens i de la divisió del treball epistèmic. El ciutadà no cal que sigui expert especialista, sinó que li cal saber de quins experts es pot refiar.

## BIBLIOGRAFIA

- BOYER, P. (2018). *Minds make societies: How cognition explains the world humans create*. New Haven: Yale University Press.
- COLLINS, H. M. (2014). *Are we all scientific experts now?* Cambridge: Polity.
- KEREN, A. (2018). "The public understanding of what? Laypersons' epistemic needs, the division of cognitive labor, and the demarcation of science". *Philosophy of Science*. Núm. 85, pàg. 781-792.
- MERCIER, H. (2020). *Not born yesterday: The science of who we trust and what we believe*. Princeton: Princeton University Press. (Resum disponible a <https://press.princeton.edu/ideas/what-do-you-really-know-about-gullibility>, i traduït al castellà a <https://carnaina.medium.com/qu%C3%A9-sabes-realmente-sobre-la-credulidad-91506fa117f7>. (Data de consulta: 11 d'abril de 2021).



## CONCLUSIÓ

La conclusió que hem de treure del que s'ha dit més amunt no és que no calgui educar en el pensament científic, sinó que potser cal fer-ho d'una altra manera, tenint més presents els aspectes socials que influeixen en les creences. Encara menys, això no representa menystenir la importància de la veritat, ni menystenir la necessitat de fomentar el pensament racional, especialment l'ús públic de la raó. És a dir, això no representa menystenir l'argumentació racional pública i la deliberació política.

Si volem combatre les falsedats, les teories negacionistes, les actituds anticientífiques... no n'hi ha prou amb denunciar que són irracionals. Cal dissenyar les estratègies educatives i divulgatives prenent com a base el que la psicologia social ens ensenya sobre com funciona realment la ment i el que la sociologia de la ciència mostra sobre com la institució científica produeix coneixement fiable. En definitiva, a partir d'una concepció més social de la racionalitat.



# RECORDEM LA TEORIA DE LA VERITAT COM A CORRESPONDÈNCIA

Joan Manuel Segura Guiscafré

Professor de Filosofia a l'IES La Ribera (Palma) i Tutor de Filosofia a la UNED

Enguany es compleixen vint anys de la publicació de l'article de David Lewis "Forget about the 'correspondence theory of truth'". En ell Lewis convidava a deixar de considerar la teoria de la correspondència com una teoria de la veritat acceptable; per a que pogués ser presa seriosament hauria de complir quatre condicions: 1) hauria d'anar més enllà de la teoria de la redundància (o teoria deflacionista), 2) hauria d'entrar en conflicte amb la teoria coherentista i la teoria pragmatista, 3) s'hauria de poder resumir amb l'eslògan "la veritat és correspondència amb els fets", i 4) hauria de parlar sobre el concepte de veritat. El que intentarem fer aquí és presentar una teoria que compleixi les quatre condicions i que, a la vegada, impliqui la menor quantitat possible del que Quine anomena "compromi-sos ontològics".

Els orígens de la teoria de la correspondència es poden remuntar a Aristòtil («Dir d'allò que és que és és vertader, mentre que dir d'allò que no és que és és fals»), i es troba també en autors com Tomàs d'Aquino («Veritas est adaequatio rei et intellectus») o Hume («Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact»). És conegut també l'intent que Tarski va dur a terme per trobar una formulació més precisa d'aquesta idea, alineada amb la concepció aristotèlica. I de fet, tan conegut com la definició d'Aristòtil és l'exemple que Tarski fa servir com a punt de partida:

**"La neu és blanca" és vertader sii<sup>1</sup> la neu és blanca.**

L'expressió entre cometes a l'esquerra del bicondicional és el *nom de l'enunciat*, mentre que el que es troba a la dreta és l'*enunciat com a tal*. En general: si P és un enunciat i X és el nom de l'enunciat en qüestió, quina relació hi ha entre "X és vertader" i P? És palès que són equivalents. Així doncs:

**X és vertader sii P.**

Si aquesta expressió s'ha de considerar una síntesi apropiada de la veritat com a correspondència, és natural que hi hagi dubtes sobre si aquesta transcendeix la mera redundància; al

cap i a la fi, "X és vertader" i P són equivalents, diuen el mateix. Sembla que hi ha un seriós risc d'incomplir la primera condició imposada per Lewis...

Per tal de veure si la correspondència transcendeix la redundància, caldrà posar atenció a la part dreta del bicondicional, la que, en principi, es refereix a "la realitat" o "als fets". En la seva defensa de la correspondència com a criteri de veritat, Russell va arribar a postular l'existència platònica de les relacions o les propietats, tot afirmant que si Otel·lo creu que Desdèmona estima Casio la creença d'Otel·lo versa sobre un tot complex format per Desdèmona, Casio i la relació "x estima y"; un tot complex altrament dit "fet". Una postura similar és la defensada per Wittgenstein al *Tractatus*: el món està dividit en fets, les pro-posicions representen estats de coses, si l'estat de coses que la proposició representa és el cas (és un fet), aleshores la proposició és vertadera. Aquesta posició respecte de la veritat porta implícita la noció de "representació", que Wittgenstein, de manera similar a Russell, entén com un isomorfisme lògic: la proposició i l'estat de coses que aquesta representa tenen una mateixa estructura interna. L'estat de coses que la proposició representa és el sentit de la proposició; i el que fa que la proposició en qüestió sigui vertadera és l'ocurrència efectiva de l'estat de coses que aquesta representa. Així doncs, la Convenció T es pot expressar de la següent manera:

**Una proposició P és vertadera sii P representa l'estat de coses E i E és el cas.**

O equivalentment:

**Una proposició P és vertadera sii representa un fet.**

La versió de la veritat com correspondència de Russell i Wittgenstein comporta un compromís amb l'existència d'un cert tipus d'entitat: els fets; així com isomorfisme entre aquests i els enunciats. Què passa, però, amb els enunciats negatius, els condicionals o els contrafàctics? Hi ha fets negatius, fets condicionals i fets contrafàctics? És més, on comença i on acaba un fet? Què són exactament? Com s'identifiquen? Els compromisos ontològics poden semblar del tot punt inassumibles; i el nostre objectiu és trobar una versió de la teoria

1 Faig servir "sii" com a forma abreujada de "si i només si".

que n'impliqui la menor quantitat possible. Val a dir, per cert, que Lewis contempla (una reconstrucció de) la versió wittgensteiniana de la correspondència i con-clou que no compleix les quatre condicions; no entrarem a valorar aquesta afirmació.

És possible, doncs, una correspondència feble? Al final de la seva obra *La construcció de la realitat social*, Searle es mostra crític amb la metafísica de Wittgenstein tot articulant una defensa de la veritat com correspondència. Searle considera que «en general, els enunciats són intents de descriure com són les coses en el món, el qual existeix independentment de l'enunciat. L'enunciat serà vertader o fals depenent de si les coses en el món són realment tal com l'enunciat diu que són». O dit més breument: «un enunciat és vertader si i només si es correspon amb els fets».

Ara bé, tot i que la veritat depèn de la correspondència amb els fets, «els fets no són objectes complexos, ni són tampoc entitats lingüístiques, sinó que són condicions, concretament, són condicions del món que satisfan les condicions de veritat expressades pels enunciats». Així doncs, «qualsevol cosa que basti per fer vertader un enunciat és un fet». «Vertader» és, per tant, un adjectiu per avaluar els enunciats; de la mateixa manera que les ordres són *obeïdes* o *desobeïdes*, i les promeses són *mantingudes* o *rompudes*, els enunciats són *vertaders* o *falsos*. Els enunciats s'avaluen com a vertaders en virtut de com és la realitat, en virtut de que la realitat sigui com l'enunciat diu que és. Així mateix, un fet no és més que allò que ha de passar a la realitat per a que l'enunciat en qüestió sigui vertader, «el correlat no-lingüístic de l'enunciat en virtut del qual, o a causa del qual, l'enunciat és vertader». Finalment, cal un verb que expressi la relació entre l'enunciat i el fet en qüestió, i aquest és “correspondre”.

Segurament resultarà palès que la proposta de Searle compleix les condicions (3) i (4) que Lewis estableix, car, es pot condensar en la idea que un enunciat és vertader quan es correspon amb els fets i, naturalment, parla de la veritat. Ara bé, què passa amb les dues primeres condicions?

Pel que fa a la condició (1), la referent a la redundància, certament, podria semblar que “vertader” és simplement una dreuera lingüística per evitar haver de repetir aquells enunciats amb que hom està d'acord i que «“La neu és blanca” és vertader» és simplement una manera més llarga de dir «la neu és blanca». Però si aquesta idea fos encertada, quina diferència hi hauria entre «la neu és blanca» i «la neu és negra» o entre «Barcelona és al nord de València» i «València és al nord de Barcelona»? Sembla que la resposta en ambdós casos és que el primer enunciat té una propietat que el segon no té; en paraules de Searle: «necessitem paraules per descriure l'èxit i el fracàs a l'hora d'ajustar-se per part dels enunciats. [Aquestes paraules són] “vertader” i “fals”». La teoria de la

correspondència va més enllà de la mera redundància, tot i que, necessàriament, implica totes les instàncies particulars de la teoria de la redundància.

Finalment, hem de veure si es compleix la condició (2): si la correspondència feble de Searle entra en conflicte amb la teoria coherentista i la teoria pragmatista. Lewis entén que dues teories de la veritat entren en conflicte quan, si unim en un mateix bicondicional la definició de veritat que cada d'elles ofereix, el resultat és “manifestament no a priori”. Assumint que la teoria coherentista es pot sintetitzar amb:

**Un enunciat P és vertader sii P és coherent amb un sistema de creences previ.**

I que la teoria pragmatista es pot sintetitzar amb:

**Un enunciat P és vertader sii és útil creure P.**

Podem observar que ni

**P es correspon amb els fets sii és útil creure P.**

Ni tampoc

**P es correspon amb els fets sii P és coherent amb un sistema de creences previ.**

Són a priori, de manera que, la teoria de la correspondència entra en conflicte amb la teoria coherentista i la teoria pragmatista. Queda pendent la qüestió del compromís ontològic: a què ens compromet la correspondència en la versió de Searle? Per dir-ho condensadament, i amb permís de Gòrgies, ens compromet a acceptar que existeix una realitat, que existeix algú que en té (algun) coneixement i que existeix un llenguatge amb que aquest algú es pot comunicar. Això no demostra, naturalment, que aquestes tres coses existeixin realment, és possible que per a molts això ja sigui un compromís ontològic extraordinari, però, si més no, és necessari fer-lo per llegir aquest article.

## BIBLIOGRAFIA

- DAVID, M. (2004) “Don't forget about correspondence theory of truth”, *Australasian Journal Philosophy*, Vol. 82, pàg. 42-47
- LEWIS, D. (2001) “Forget about the ‘correspondence theory of truth’”, *Analysis* Vol. 61, pàg. 280-289.
- RUSSELL, B. (2001) *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- SEARLE, J. (1995) *The Construction of Social Reality*, Nova York: The Free Press.
- TARSKI, A. (1944) “The Semantic Conception of Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, pàg. 341-376.
- VISION, G. (2003) “Lest We Forget ‘The Correspondence Theory of Truth’”, *Analysis*, Vol. 63, pàg. 136-142.
- WITTGENSTEIN, L. (2003) *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Tecnos.
- YOUNG, J. (2009) “Truth, correspondence and deflationism”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 4, pàg. 563-575.





Artista: Eugène Delacroix (francès 1798–1863)

# FAUST O L'IMMANENT CONVIT FILOSÒFIC

Joan Morro Delgado

UNED-UPF

Faust és un personatge mític d'origen germànic que ha inspirat grans autors europeus, de Christopher Marlowe a Thomas Mann. Si bé no té una única versió, l'essència del mite en qüestió rau en un pacte amb el diable mogut per alguna mena d'inconformisme terrenal. Amb Goethe, aquest mite esdevé una tragèdia moderna ben viva que ens convida a la filosofia.

El Faust de l'obra homònima de Goethe prefigura l'ésser humà que experimentem a les nostres societats. A més de ser una producció literària, és una aproximació a qui tendim a ser. L'experimentem tard o d'hora, tot i no anar a cercar-lo, perquè hi és malgrat no el vulguem. Amb això no pretenc negar que la sociabilitat i la psicologia humanes són complexes. Tampoc estic suggerint que hi hagi un Faust dintre de nosaltres, ni menys encara de qualsevol membre de la nostra espècie, com si fos una mena de gen que s'ha d'acabar activant. Faust no és cap destí.

El plantejament que proposo és just a la inversa: la civilització capitalista s'ha configurat polèmicament durant segles i actualment ens aboca a reconèixer en l'esmentat personatge adaptat per Goethe la projecció del gruix de les nostres convivències, d'allà on neixen i culminen les preguntes radicals que ens fem.

Un contemporani de Goethe com Puixkin advertí que *Faust és la Iliada de la vida moderna* (Lukács 1968: 157). Així ho recordava György Lukács tot matisant que, a diferència de l'obra homèrica, a aquesta obra no hi ha cabuda per projectar la realitat des de l'experiència d'un individu singular. Faust no és res únic o aïllat, ni estàtic o simple. Tampoc és només un prototip alemany o protestant. Fou imaginat per primer cop a les acaballes del segle XVI, en un moment de crisi irreversible de la Cristiandat i quan cases financeres germàniques com els Fugger i els Welser bastien el que serà



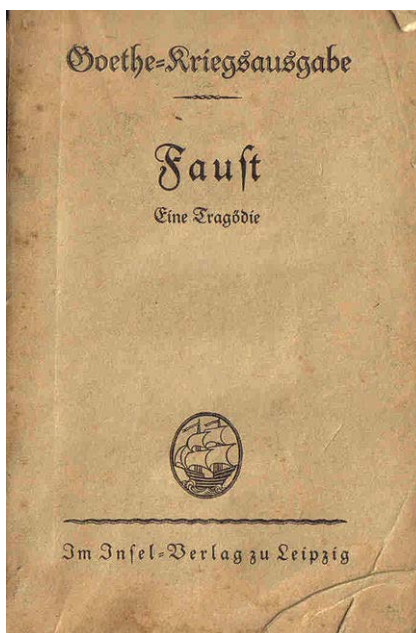
el capitalisme. De llavors ençà, amb presència creixent, ha protagonitzat narracions en totes les llengües i per tots els mitjans. Gairebé tothom qui n'ha fet una versió, barrejant-lo amb llurs circumstàncies, se l'ha fet seu. Però amb Goethe hi ha un punt d'inflexió.

El poeta alemany redacta la seva versió del Faust entre 1770 i 1831. Aquest període abasta des de l'esclat de la Revolució Industrial a les configuracions nacionals i liberals del món postnapoleònic; l'inici, l'expansió i les crisis de les anomenades revolucions burgeses; i del naixement a la mort de Hegel, potser el filòsof que més apassionades i esgarrifoses divisions ha provocat des del segle XIX a l'hora de concretar com fer filosofia. En aquest període, Goethe participa de la que es coneix com a "polèmica del panteisme"<sup>1</sup>, per la qual l'escolàstica cristiana -encara determinant en filòsofs com Kant- manifesta una decadència irreversible i on presenta plantejaments ontològics que prendran força amb la crisi del marxisme escolàstic (Morro 2020: 38, 40). L'economia, la societat i el pensament llavors trontollen de dalt a baix.

Com digué Marshall Berman, Goethe elabora *Faust* tot al llarg d'una de les eres més turbulentes i revolucionàries de la història (Berman 1988: 39). Al capdavant, l'era bressol dels nostres dies. Seguint el matís que Lukács feia a Puixkin, Berman no només remarca l'originalitat de Goethe respecte de les versions precedents del Faust, sinó que sosté que la seva versió és la primera i la millor "tragèdia del desenvolupament". Què volia dir?

Penso que el que tenia en el cap aquest filòsof tan vergonyosament oblidat es pot resumir en tres idees clau. Primera, es tracta d'una "tragèdia" perquè el personatge principal repta els déus, l'ordre còsmic, allò inqüestionable. Segona, el seu genitiu, "del desenvolupament", apunta a què aquest repte, en comptes de marcar-lo ell, com un heroi grec, està determinat per forces històriques -i no pas divines- que el superen. Finalment, com a síntesi, Faust es veu fatalment obligat a escollir un únic compromís entre dos mons que s'estima i que s'exclouen mútuament, el de la Margarita (el seu amor de joventut) i el del Mefistòfil (el diable), tot

transformant-se arran de comprometre's amb aquest últim. Això no obstant, la transformació no és merament personal.



Lukács i Berman subratllaren que la transformació inherent al Faust de Goethe arran del seu compromís amb Mefistòfil és la de tota la humanitat. Faust no és algú, no és pas especial: és l'humà del capitalisme constituït; no pas un dels seus defensors, sinó el membre d'una civilització que és i serà tan mortal com ho han estat els déus. No és estrany que, a diferència de les versions anteriors d'aquest personatge, no vengui l'ànima al diable per diners, sexe, poder, fama o glòria, sinó per a modificar l'experiència humana tot desitjant la creació contra la repetició mentre n'assumeix la destrucció. Dit això, per entendre'l com la imatge de l'humà que de cop i volta esdevé universal cal conèixer el

significat dels compromisos incompatibles amb la Margarita i el Mefistòfil.

El compromís amb la Margarita representa el desig pel "petit món" [*little world*] (Berman 1988: 51 i s.). Aquest no és un altre que el dels valors estables, els equilibris socials, les certeses més o menys ingènues, la vida preindustrial, l'esperança pietosa, els vincles sòlids, una realitat on l'aclaparadora divinitat mana. Per contra, el compromís amb Mefistòfil comporta allò que aquest li ofereix al jove Faust com "l'ampli món" [*die Welt weit*] (Goethe 2010: 122). És tot el contrari del petit món, pel qual aquest esdevé un vestigi i un ideal, allò que va ser i que, malgrat ésser desitjat, en la situació present només pot projectar-se com un paradís perdut. En poques paraules: l'ampli món és el de la crisi, el de la civilització capitalista encapçalada per la triomfant burgesia europea.

"Tot el que és sòlid s'esvaeix en l'aire". Berman reprèn aquesta frase del *Manifest Comunista* per connotar el món que s'obre pas en enfonsar-se el de Margarita. L'ampli món genera ambigües innovacions constants i unes relacions per les quals hom sobreviu tendencialment com a treballador o emprenedor sota els prosaics mandats del capital i d'infidels adoradors del càlcul, quan la tècnica i la burocràcia se sofisticuen contínuament tot penetrant qualsevol forat i els horitzons de l'economia, la societat i el pensament i on es pretén justificar cada moviment amb un contracte, un acord entre individus alliberats del vincles estrets i comunitaris. El canvi impera pertot arreu. Tot canvia, res no s'atura i la bellugor remena vestigis i ideals, com els del petit món, fins

<sup>1</sup> Amb Herder, es posicionà com a panteïsta, defensor d'un immanentisme vitalista. En aquesta polèmica, entre d'altres, també hi participaren Mendelssohn i els germans Reimarus com a deïstes, Jacobi i Wizenmann com a teïstes i Kant com a teïsta moral (AAVV 2013).



Imatge de la pel·lícula Faust. 1994

al punt de no garantir-se res. Ni tan sols el que s'esdevé. És aquesta una situació genuïnament fàustica; de fet, després de la mort de Margarita, Faust acaba sent servidor públic, fa una família, pateix angoixes i trenca el seu pacte signat amb Mefistòfil. Cap poder diví -o diabòlic- el pot sotmetre.

No és estrany que Berman comentés que probablement el gran paradigma de la nostra realitat fàustica el trobem en els científics nuclears vinculats al Projecte Manhattan: per primera vegada a la història, van arribar a saber i poder esmicolar el món i, malgrat mentides i pressions dels amos de torn, tingueren la força per lluitar pel control civil de l'energia atòmica, per les restriccions de proves nuclears i pel control internacional d'armament (Berman 1988: 84). Heus aquí la raó per la qual la tragèdia del desenvolupament és una condició, ja projectada per Goethe, però no pas una condemna.

Berman deia que el segle XX era més fàustic que el XIX. Nosaltres podem dir que el XXI ho és més encara que el XX. I no només això: Faust és ben implícit en la reflexió filosòfica actual. Ens permet transitar de l'experiència al personatge i, des d'aquest, a l'esforç del concepte. La prova la tenim en què neutralitza i desborda els infecunds maniqueïsmes que s'han configurat, si fa no fa al voltant de les tòpiques preguntes kantianes<sup>2</sup>, arran de la Postguerra Freda.

<sup>2</sup> Què puc saber? Què he de fer? Què puc esperar? I com a resum de totes tres: Què és l'humà?

Per acabar aquest assaig, formulo tot seguit la transició fàustica com a convit filosòfic, el qual ha de ser immanent:

Per què mantenim la diferència entre epistemologies "realistes" i "antirrealistes" davant situacions constitutives dels nostres compromisos, la qual cosa ens arrossega cap a debats bizantins mentre no qüestionem de forma pública i efectiva els interessos dels qui manen?

Com és que seguim reverenciant ètiques "deontològiques" i "utilitaristes" si ambdues subordinen, quan no obvien, les determinants i permanents transformacions socials arran de les innovacions tecnoeconòmiques que exigeixen responsabilitats públiques com a condició efectiva de l'ètica?

Quin sentit té parlar encara de "modernitat" i "postmodernitat" com si no s'impliquessin mútuament i quan l'ample món que Goethe va intuir segueix envigorint una tragèdia del desenvolupament que avui ja és pràcticament global?

On és la presumpta esclatxa original entre "humanisme" i "posthumanisme" si *Faust* és una tragèdia específicament moderna perquè el protagonista no mor, sinó que es transforma, tot dramatitzant la fi del petit món envers l'ample món?

## BIBLIOGRAFIA

AAVV (2013). El ocaso de la Ilustración. *La polémica del spinozismo* (Solé, M<sup>a</sup> J.; ed.). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

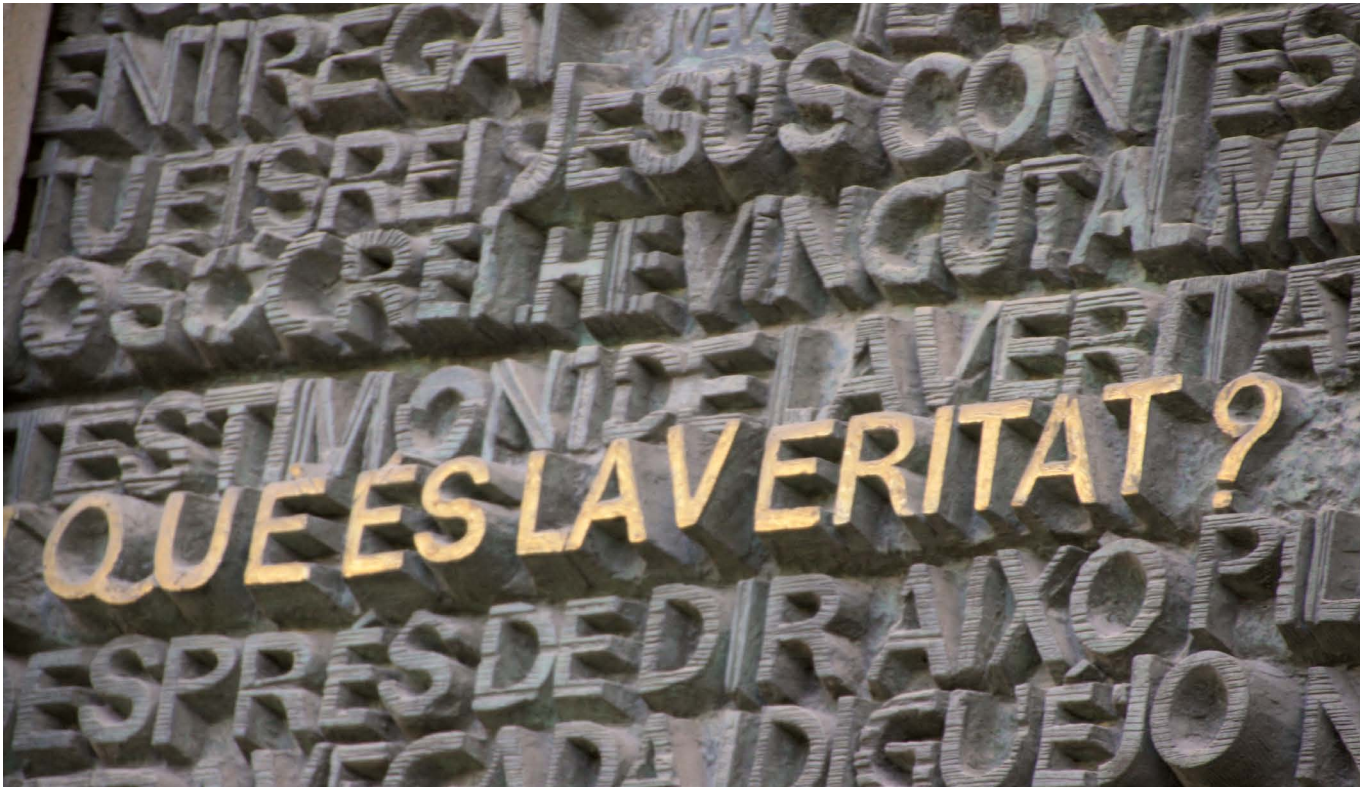
BERMAN, M. (1988). *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York: Penguin Books.

GOETHE, J. W. V. (2010). *Fausto* (Cortés Gabaudán, H.; trad.). Madrid: Abada.

LUKÁCS, G. (1968). *Goethe and his age* (Anchor, R.; trad.). London: Merlin Press.

MORRO, J. (2020). "El reciclaje francés de Spinoza en 1968: repensando la expresión y el individuo". En: R. Gutierrez y A. Mosquero (eds.). *Devenires de un acontecimiento: Mayo del 68 cincuenta años después*, Viña del Mar, Chile: Cenaltes, pàg. 37-54.





# UNA ALTRA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA?

Joan Carles González Caldito

Llicenciat i Màster en Filosofia

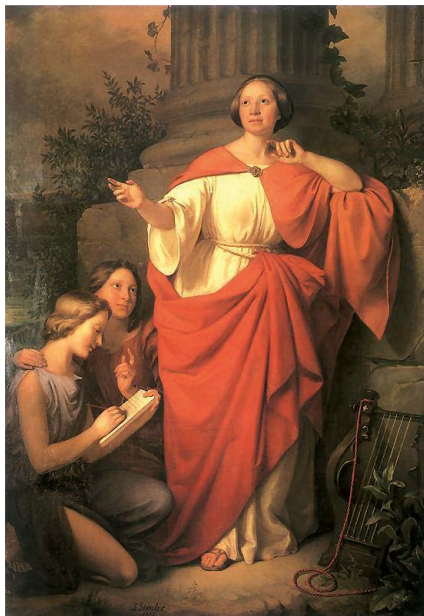
Des de Plató, el problema de la veritat ha estat analitzada com la correspondència o coherència entre les paraules i les essències dels objectes. Però durant el segle XX hem arribat a la conclusió que l'anàlisi de la veritat és una relació encara més senzilla feta amb les coses mateixes: la veritat és el resultat de la connexió entre les paraules i les coses. Així ens ho va mostrar Michel Foucault quan explicava que les "coses" no tenen una essència que les fa ser verificables, sinó que les hi atribuïm, motiu pel qual en tota societat les relacions de poder múltiples travessen, caracteritzen i constitueixen el cos social, i aquestes relacions de poder no poden dissociar-se, ni establir-se, ni funcionar sense una producció, una acumulació, una circulació i un funcionament del discurs que fa esdevenir la veritat.

Les seves reflexions sobre les presons, en les que mostrava com el poder d'empresonar genera la veritat sobre la presó i aquesta, al seu torn, fa possible el poder d'empresonar, van permetre a Foucault defensar que la veritat i el poder estan íntimament lligats, fins al punt que les coses són allò que les fem ser. Així, tota veritat és un producte del poder i, a la vegada, tot poder és possible gràcies a la veritat, motiu pel qual estem sotmesos a la producció de la veritat des del poder i no podem exercir el poder més que a través de la producció de la veritat. Si apliquem aquesta reflexió foucaultiana a la nostra matèria d'història de la filosofia de batxillerat veurem com la relació veritat-poder és un fet: qüestionar-nos sobre la *veritat* d'estudiar als set autors de filosofia que apareixen a les PAU ens porta a la qüestió sobre quin és el poder que ho



fa possible. No estem deixant massa elements al marge per considerar-la "història"? I si només fem un *rondalla*?

Cada any els i les alumnes de segon de batxillerat han d'estudiar el "Dream Team" de la història de la filosofia occidental, bàsicament perquè a les PAU els preguntaran la filosofia d'un d'ells. Però per què aquests autors i no altres? En primer lloc, Plató és, no només el responsable del nostre temari de filosofia perquè és el gran sistematizador del pensament filosòfic que inclou tots els temes – antropologia, metafísica, epistemologia, ontologia, ètica i política –, sinó qui inicia el castell del món de les idees que constituirà la nostra història de la filosofia. Després d'ell i amb un salt de dos mil·lennis, Descartes apareix com el primer gran filòsof modern que inicia una ruptura radical amb tot l'anterior entenent l'ésser humà com a subjecte que pensa i que per això existeix: el seu "*cogito ergo sum*" posa al subjecte humà en el centre de la filosofia. Esdevé, conseqüentment, el responsable d'un nou inici en filosofia, sorgint després d'ell els empiristes: Locke i Hume.



En aquest sentit, la matèria d'història de la filosofia és com una gran *rondalla* absurda en la que comencem construint un enorme castell de les idees que acabem destrossant a martellades filosòfiques, una història que podria ser perfectament una altra i que, malgrat tot, els autors esmentats seguirien sent rellevants. És potser en aquest sentit que el matemàtic Alfred Whitehead sentenciés que tota la filosofia occidental consisteix en una sèrie de notes a peu de pàgina de la filosofia platònica. Ara bé, aquesta història nostra de la filosofia deixa en la inexistència, no només a altres grans pensadors, sinó i sobretot a totes les

pensadores (petites i grans): des de Diotima de Mantinea fins a Rosa de Luxemburg, passant per Hipatia d'Alexandria, Christine de Pizan o Mary Wollstonecraft, entre moltes d'altres, les filòsofes o bé no passen per les nostres aules o bé les exposem un dia per a que els i les alumnes tinguin constància al menys de la seva existència.

La filosofia política de Locke deixa de fonamentar-se en el món de les idees per a fer-ho amb el pacte social realitzat empíricament entre els individus de la societat, i Hume ens mostra que no existeixen les idees innates, que la relació causa-efecte no és tan evident i, encara més important, que no podem demostrar l'existència de Déu. El castell de les idees de Plató comença a destruir-se al segle de les llums, i amb Kant, ja despert del somni dogmàtic en el que es trobava gràcies a Hume, esdevé una de les figures més importants del moviment il·lustrat tot i ser un os dur de rosegar. Potser per això és dels filòsofs més detestats entre els i les alumnes, però la veritat és que Kant no només sistematitza una epistemologia de la qual ja mai ens desprendrem del tot, sinó que resulta ser el pare de la possibilitat de tenir una moral pròpia i autònoma, així com de fer possible èticament la filosofia política d'autors com Locke i Rousseau a través del seu imperatiu categòric.

La filosofia política és una constant en la matèria d'història de la filosofia, des de Plató amb la seva *República*, fins a Kant i Locke, i després d'ells Mill torna amb la seva reflexió utilitarista: ha de regir-se l'Estat idealment o a través dels plaers dels individus? Contràriament a Plató, per a Mill els plaers es converteixen en l'útil per a mesurar les decisions i accions de l'Estat. Les PAU no ho contempen i sens dubte la seva "inexistència" és digna de crítica, però això ho

Certament, la *veritat* de la filosofia no es concentra en els set autors de les PAU, però tenir només a aquests set autors sembla que ens permeti concloure que la història de la filosofia sigui una rondalla de la construcció i destrucció de la filosofia platònica. Aquesta *veritat* que hem generat fa possible el poder de les PAU, però a la vegada el *poder* de les PAU fa possible la veritat d'aquesta història de la filosofia: com, si no és reduint la història de la filosofia d'occident a *aquesta* rondalla construïda, podrien els i les alumnes entendre més de dos mil anys de pensament en només un curs? Però potser és que no estem entenent el problema de fons, doncs no es tracta de falsejar aquesta rondalla que expliquem, sinó d'introduir tants elements com siguin possible per fer-la esdevenir *història*.

Darrerament la professora de filosofia de secundària Lola Cabrera Trigo ha elaborat un manual obert i col·laboratiu<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El llibre, gratuït, es troba en obert per rebre aportacions en el següent enllaç: <https://drive.google.com/drive/folders/1k2cqfGO-l7a3bhaqjdVcDkNltAShN2WX>



Imatge extreta d'AdobeStock

titulat “*Dialogo con... el pensamiento femenino en plural*”, un treball que posa en diàleg les filòsofes amb els grans pensadors del seu temps, dibuixant una història del pensament molt menys lineal a la qual estem acostumats, obrint la possibilitat a una *altra* història de la filosofia. La nostra tradició masclista vers el pensament femení és un dels elements que impossibilita el coneixement de la filosofia d'autores femenines, però de la mateixa manera que el patriarcat s'ha aliat amb el capital per a cosificar a la dona, la manca de temps s'ha aliat amb el patriarcat invisibilitzant a les filòsofes. No sabem si la introducció de pensadores femenines mantindria la *veritat* de l'actual rondalla que expliquem, però si introduíssim més personatges en aquesta història segur que esdevindria en una altra que l'actual.

Concentrar els més de dos mil anys de pensament occidental en un curs de batxillerat és una tasca indiscutiblement titànica, tasca que seria del tot impossible si afegíssim les imprescindibles filòsofes amb les tres hores setmanals que fem durant el curs de segon de batxillerat. En conseqüència, no es tracta de treure autors per afegir autores, sinó d'ampliar el *temps* que dediquem a la matèria història de la filosofia, en la mesura en que les tres hores setmanals que dediquem a les aules catalanes és, ja sense les filòsofes, insuficient. El model

italià, per exemple, contempla també tres hores setmanals de filosofia, però durant tres anys, quelcom que els permet no només introduir a les filòsofes, sinó també altres possibles històries de la filosofia. Hem de reivindicar més temps per la matèria d'història de la filosofia per fer-la esdevenir en *història*, perquè potser no necessitem la filosofia per viure la vida, però segur que la necessitem per entendre-la, i sense la meitat del pensament filosòfic difícilment ho podrem fer.

## BIBLIOGRAFIA

CABRERA TRIGO, L. (2020). *Dialogo con... el pensamiento femenino en plural*. Creative Commons.

FOUCAULT, M. (2000). "Clase del 14 de enero de 1976". A: *Defender la sociedad. Curso en Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, pàg. 33-47.



Fotografia de Burak Kebapci de Pexels

# INDIVIDUANT ACCIONS: DAVIDSON VS GOLDMAN

Adrián Solís Peña

Master en Filosofia. Universitat de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓ: PUZLE CLÀSSIC SOBRE LA INDIVIDUACIÓ D'ACCIONS

Com individuem les accions? De quina manera determinem, en una situació concreta, quines accions són diferents d'unes altres? El present treball té com a objectiu exposar i avaluar els reptes de dues posicions que considerarem extremes degut a l'anàlisi que fan d'un puzle clàssic sobre la individuació de les accions.

Considerem la situació -parcialment modificada- que ens planteja Davidson<sup>1</sup> on una persona en una habitació, mou el seu dit accionant l'interruptor, el qual encén la llum, que alhora sense voler alerta a un rondaire que la casa és ocupada. Quantes accions s'han realitzat en aquest escenari?

<sup>1</sup> DAVIDSON, D. (1963) "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy* 60, 686-7.

## 2. DAVIDSON: TEORIA DE LA IDENTITAT

Davidson considera que en aquest escenari el nostre agent només ha realitzat una acció, però podem donar quatre descripcions diferents del mateix esdeveniment. Depenent de la descripció que oferim podem determinar que l'acció era intencionada o inintencionada. Si la descripció que donem ofereix els desitjos i creences de l'agent, ens permetrà racionalitzar l'esdeveniment, del contrari no ho farà. Tot i que per la forma en què està redactat podria semblar que hi hagi més d'una acció, només hi ha una. Per exemple, la descripció:

(D1) va accionar l'interruptor perquè volia encendre el llum

ens racionalitza l'acció perquè ens diu de l'agent el seu *desig* d'encendre la llum i la *creença* en que accionant l'interruptor ho aconseguiria . Ara bé, en la descripció:



(D2) encenent el llum va alertar al rondaire de que la casa era ocupada

com l'agent no tenia ni la creença ni el desig d'alertar al rondaire per mitjà d'encendre la llum, podem dir que l'acció és inintencional, però això no és motiu per considerar aquesta descripció una acció diferent de l'anterior acció intencional<sup>2,3</sup>. La proposta de Davidson<sup>4</sup> per individualar els esdeveniments<sup>5</sup>-per tant, les accions- és: siguin E i E' dos esdeveniments, solament seran idèntics si i només si ocupen la mateixa regió espai-temporal<sup>6</sup>. Donat aquest criteri, no hi ha relació jeràrquica entre el que semblen accions diferents, perquè només hi ha una acció, expressada en quatre descripcions distintes, depenent quina s'escull ens racionalitza i ens mostra la intencionalitat de l'acció.

## 2.1. PROBLEMA

La proposta de Davidson és prou atractiva, però no està exempta de crítiques. Ell ens proposa que en l'escenari descrit, només hi ha una acció, és a dir que totes són idèntiques, però aleshores haurien de complir la Llei de Leibniz, per la qual dues entitats són idèntiques si i només si comparteixen totes les seves propietats.

No obstant, això resulta un problema, si considerem l'exemple proposat per Goldman<sup>7</sup> en el qual John està estrenyent el gallet, on alhora està matant a Smith. Segons Davidson, ambdues accions serien idèntiques, però hi ha dues formes distintes de descriure-la. Ara bé, comparteixen totes les propietats aquestes dues "descripcions"? Goldman considera que no. Considerant l'esdeveniment de matar a Smith, i el de disparar l'arma, mentre que no seria correcte dir que l'esdeveniment de matar a Smith causés que l'arma es disparés, sí que té sentit dir l'esdeveniment d'estrenyer el gallet causés que l'arma es disparés. Per això, 'John estrenyent el gallet' i 'John matant a Smith', no tenen les mateixes propietats, ja que el primer té la propietat de fer que l'arma es dispari, mentre que el segon no.

2 Cf. Ídem, nota 2.

3 Ídem, pàg. 686-7.

4 Davidson, D. (1985) "Reply to Quine on Events" in Ernest Lepore and Brian McLaughlin (eds.), *Actions and Events: Essays on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, pàgs.172-6

5 Seguint a Quine en: Quine, W. V. (1950) "Identity, Ostension, and Hypostasis," *Journal of Philosophy* 47, pàg. 621-33.

6 Cf. Evinne, Simon (1991) *Donald Davidson*. Cambridge: Polity Press, per veure la discussió sobre aquest i l'anterior criteri d'individuació d'accions de Davidson.

7 Goldman, A. (1970) *A Theory of Human Action*. Englewood Cliff: Prentice-Hall, pàg. 2.

Així, aquestes dues accions no tenen les mateixes propietats, podem dir que no són idèntiques, contra-Davidson<sup>8</sup>.

## 3. GOLDMAN: NIVELLS-DE-GENERACIÓ

Diferentment respon Goldman a l'escenari anteriorment plantejat. Ell ens diu que no hi ha quatre descripcions d'una acció, sinó quatre accions: moure el dit, accionar l'interruptor, encendre la llum i alertar al rondaire. Per donar-nos aquesta resposta, ens introdueix el que ell denomina *nivells-de-generació*, que és una relació entre un parell d'esdeveniments que no són idèntics, com en:

(G1) va encendre el llum en accionar l'interruptor<sup>9</sup>

on cada acció exemplifica una propietat distinta<sup>10</sup>.

Ara bé, per a que dos esdeveniments estiguin en una relació de *nivell-de-generació*, és a dir no siguin idèntics, han de complir:

- (a) Existir durant el mateix espai temporal, no que una acció sigui subseqüent de l'anterior<sup>11</sup>.
- (b) No ser una part temporal de l'altre<sup>12</sup>.
- (c) Que no siguin només co-temporals, que no diguem simplement que una existeix mentre es realitza l'altre<sup>13</sup>.

A l'escenari plantejat, Goldman ens diu que l'agent que encén el llum en virtut d'accionar l'interruptor, compleix els requisits per estar en una relació de *nivell-de-generació*. Ara bé, aquesta estructura és molt més rica que només complir aquests tres requisits. Goldman distingeix quatre tipus de *nivell-de-generació*:

- (I) *Generació causal*: es dona quan l'agent A realitza X que té un efecte E, i en virtut d'aquest efecte E es que realitza l'acció Y i exemplifica aquesta propietat. L'acte d'X de l'agent genera causalment l'acte Y si i només si (I) X genera E i (II) Y consisteix en A causant E. Que A accioni l'interruptor, genera l'efecte de que la llum s'encengui, pel que per la primera es realitza una acció diferent de la primera, la d'encendre la llum<sup>14</sup>.

8 Ídem, pàg. 2. Les següents pàgines contenen més crítiques a Davidson.

9 La meua traducció de l'anglès: 'she turned on the light by flipping the switch', Goldman atribueix molta importància a l'estructura 'by+gerundi' però he escollit 'en+infinitiu' en català. Gràcies a Josep L. Prades pel suggeriment de traducció.

10 Ídem, pàg. 20-1.

11 Ídem.

12 Ídem, pàg. 22.

13 Ídem.

14 Ídem, pàg. 22-3.

(II) *Generació convencional*: donades certes regles/pràctiques socials determinen que quan A està fent X, hi ha una regla social R que ens justifica a dir que A fa un altre acte Y. Com quan conduint traiem el braç per indicar que donem pas<sup>15</sup>.

(III) *Generació simple*: no es basa en (I) ni (II), però realitzar X sota certes circumstàncies, assegura que s'ha realitzat Y. Com quan algú assegura P, podem inferir que menteix<sup>16</sup>.

(IV) *Generació augmentativa*: quan la realització de l'acció generada Y, implica la realització de l'acció generant, però no la inversa. Quan un agent diu 'hola' en veu alta, implica que l'agent diu 'hola', però no la inversa. Un acte augmenta l'altre degut a la circumstància<sup>17</sup>.

Ara que tenim els *nivells-de-generació*, quins són els involucrats en l'escenari plantejat? Evnine, analitzant la proposta de Goldman, considera que en totes les accions de l'escenari es donen *generacions causals diferents*. Ja que, *A-alertant-al-rondaire* és generat causalment per *A-encenent-el-llum*, perquè quan A encén el llum, causa que el rondaire sigui alertat. Per altre banda, *A-accionant-l'interruptor* és causalment generat per *A-movent-el-dit*, perquè quan A mou el dit, causa que l'interruptor s'encengui<sup>18</sup>. Cadascuna d'aquestes accions per l'efecte que generen, comporta que es realitzi una acció distinta de la que la causa.

La forma que té Goldman d'individuuar accions, és a través de l'exemplificació de propietats. Dos esdeveniments seran idèntics si l'agent exemplifica la mateixa propietat en un mateix temps<sup>19</sup>.

### 3.1. PROBLEMA

La proposta goldmaniana pretén analitzar l'escenari plantejat dient que hi ha quatre accions diferents que estan en un *nivell-de-generació*, el de la *generació causal*. És a dir, considera que les quatre accions estan sota el mateix tipus de relació. Ara bé, aquest anàlisi és adient? Com veiem amb la proposta davidsoniana, sembla ser que existeix una diferència entre G1 i:

(G2) va alertar al rondaire de que la casa era ocupada en encendre la llum

<sup>15</sup> Ídem, pàg. 25.

<sup>16</sup> Ídem, pàg. 26-7.

<sup>17</sup> Ídem, pàg. 28. <sup>18</sup> Evnine, S. (2016), pàg. 217.

<sup>19</sup> Ídem, pàg. 235.

mentre que G1 és clarament intencional, G2 és inintencional. No obstant, la proposta goldmaniana sembla no acabar de capturar aquesta distinció entre G1 i G2 perquè analitza de la mateixa forma les quatre accions, no pot explicar aquesta diferència entre acció intencional i inintencional al·ludint només als *nivells-de-generació*.

Evnine<sup>20</sup> critica a Goldman que en l'acció G2, l'assignació de la propietat d'exemplificació d'*alertar-al-rondaire*, no és suficient per considerar a *A-alertant-al-rondaire* una acció distinta de *A-encenent-la-llum*, ja que en l'acció d'encendre la llum no hi ha intenció de realitzar-la amb la finalitat d'alertar al rondaire.

## ▶▶ 4. CONCLUSIÓ

Hem presentat i discutit dues respostes extremes a un escenari clàssic sobre la individuació de les accions, ambdues postures responen adequadament a algun aspecte de les accions, però tenen algun problema. Mentre Davidson explica bé la diferència entre intencional i inintencional, el fet de considerar que només hi ha una acció resulta problemàtic. I mentre que Goldman explica la idea intuïtiva de que hi ha més d'una acció amb proposta prou rica, no és capaç d'explicar satisfactòriament la diferència entre acció intencional i inintencional.

## BIBLIOGRAFIA

DAVIDSON, D. (1963). "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*. Núm. 60, pàg. 685-700.

DAVIDSON, D. (1985). "Reply to Quine on Events". A: LEPORE, E.; McLAUGHLIN, B. (eds.), *Actions and Events: Essays on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford; Blackwell, pàg.172-6.

EVNINE, S. (1991). *Donald Davidson*. Cambridge: Polity Press.

EVNINE, S. (2016). *Making Objects and Events: A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions and Organisms*. Oxford: Oxford University Press.

GOLDMAN, A. (1970). *A Theory of Human Action*. Englewood Cliff: Prentice-Hall.

QUINE, W. V. (1950). "Identity, Ostension, and Hypostasis," *Journal of Philosophy*. Núm. 47, pàg. 621-33.

<sup>20</sup> Cf. Ídem, pàg. 221-2.

# LA CRIMINALITZACIÓ DEL MOVIMENT FEMINISTA A L'ESTAT ESPANYOL DURANT LA COVID-19

Maria Medina-Vicent

Universitat Jaume I (Castelló de la Plana)

Les mesures derivades del control de la COVID-19<sup>1</sup> han afectat la forma en què organitzem les nostres vides a causa de l'acompliment dels confinaments, les restriccions de reunió i les limitacions en la mobilitat, mesures que configuren noves realitats que han transformat la nostra quotidianitat i que limiten també les possibilitats de mobilització social. A més, la por a un possible contagi per COVID-19 comporta una disminució en les trobades físiques amb altres persones, cosa que irremeiablement suposa la reducció de les protestes als carrers, ja que s'estreny allò que entenem per espai públic. Per a un moviment social i ciutadà com el feminista, aquesta realitat es torna patent, tenint en compte a més, que durant el primer confinament a Espanya van augmentar el nombre de casos de violència contra les dones, ja que moltes es van veure atrapades a casa amb els seus maltractadors. Així doncs, en un context en què les dones veuen augmentats gran part dels seus problemes quotidians, hi ha diferents reptes als quals s'ha d'enfrontar el moviment feminista que es vol fer present a les places i als carrers.

En aquest article tractarem de reflexionar sobre com han afectat les mesures restrictives derivades de la gestió de la pandèmia a l'Estat espanyol, a l'organització de les mobilitzacions del 8M, d'una gran visibilitat des de l'any 2018. En dit any, sota el lema "Si ens aturem, el món s'atura", es va organitzar una vaga de dones de 24 hores en l'àmbit laboral, educatiu, de cures i de consum, que va tenir un impacte sense precedents en dit territori (Campillo, 2019). Entenem que el moviment feminista com a moviment ciutadà i polític va més enllà d'aquesta data, no obstant, per acotar la nostra reflexió a un espai clar i definit, tractarem d'identificar quines alternatives s'han organitzat des de les assemblees feministes, i també com l'argument sobre la necessitat de "cuidar-nos" en aquest context pandèmic ha estat utilitzat, sobretot per part

de la dreta política, per restringir les mobilitzacions feministes i criminalitzar aquest moviment. Al mateix temps, cal assenyalar que aquesta reacció i resistència cap al moviment feminista a l'Estat espanyol la situem no tant en el marc de prevenció real dels contagis per coronavirus, com en la confrontació directa dels partits de tall conservador amb l'arrel política interseccional, intergeneracional, anti-capitalista, anti-racista, decolonial, pro-cures, etc. del moviment 8M.

## REACCIONS POLÍTiques FRONT A LA CONVOCATÒRIA DEL 8M 2020 I DEL 8M 2021

Els dies previs a la declaració de l'estat d'alarma a l'Estat espanyol, que va donar inici el 15 de març de 2020, es van caracteritzar per la incertesa. Es desconeixia quins serien els passos que donaria el govern i, des dels moviments feministes, es plantejava el dubte sobre si es podrien o no organitzar les concentracions i manifestacions anuals del 8M. Finalment



1 Aquest article s'emmarca en el projecte d'investigació XXX.



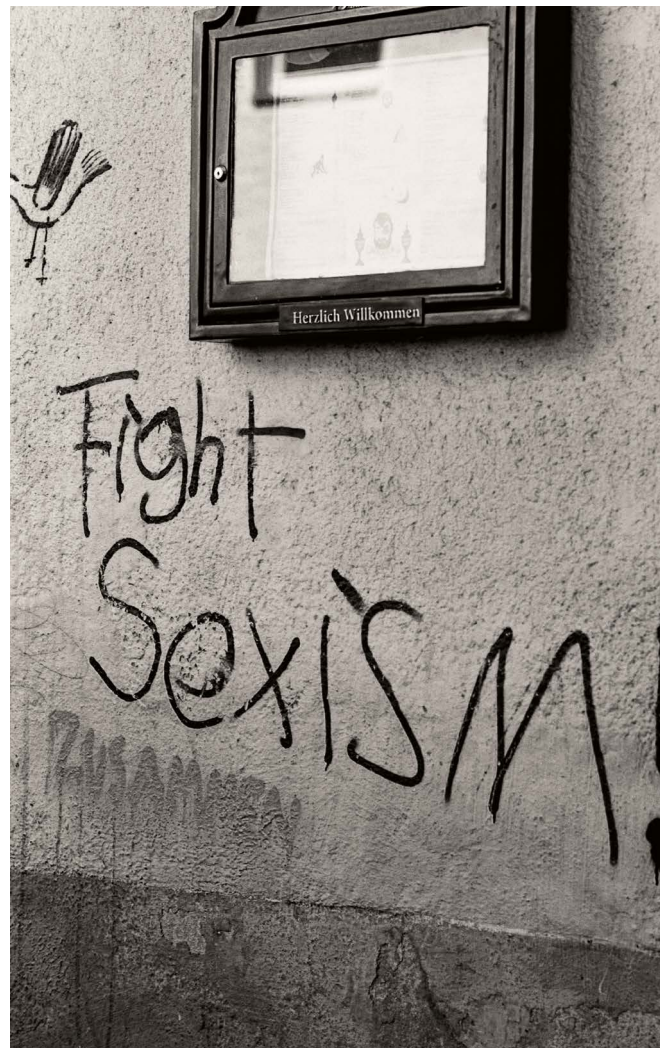
totes les convocatòries es van poder desenvolupar amb normalitat i uns dies després va començar el confinament total de la societat espanyola. En aquest context, podem rastrejar l'inici d'una sèrie de missatges provocadors llançats a través de les xarxes socials de partits polítics com PP i VOX, sent aquest últim el més incendiari (Guerrero-Solé i Olivier, 2020). Gran part d'aquests missatges apuntaven a una suposada "incompetència" del govern PSOE-Unidas Podemos respecte a la gestió de la crisi sanitària, però també es dirigien a culpabilitzar a dit govern per haver deixat que es produís la convocatòria de vagues feministes el dia 8 de març de 2020. Començava així també la criminalització del moviment feminista a Espanya, com un dels principals "culpables" de la ràpida expansió de virus.

Des de l'inici de la pandèmia, el moviment feminista ha estat en el punt de mira de la dreta política. Aquest és un debat que s'ha repetit en la convocatòria del 8M de l'any 2021, on des de la dreta s'ha buscat la prohibició de les concentracions feministes, mentre que en els partits d'esquerres s'ha mantingut una posició més moderada o favorable. En relació, la portaveu del govern, María Jesús Montero, ha assenyalat que: "Hay que celebrar y reivindicar el feminismo con voz alta, con voz clara, pero tenemos que hacerlo sin poner en riesgo ni en duda, ni la seguridad ni la salud de nuestros compatriotas"<sup>2</sup>. En cap moment es va decretar ni recomanar la prohibició de concentracions, però sí la recomanació de respectar les mesures de seguretat. Es va fer doncs, una crida a la creativitat de les associacions feministes a l'hora d'organitzar aquesta data. El que resulta evident és que l'organització del 8M de 2021 a Espanya, ha donat lloc a tot un seguit de debats en els mitjans de comunicació i els partits polítics sobre la conveniència de prohibir o no les reunions en aquesta data. Finalment, i després de la recomanació del Ministeri de Sanitat d'evitar les manifestacions massives, la Delegació del govern espanyol va decidir prohibir les concentracions en el cas de Madrid, sent una de les comunitats amb major nombre de contagiats per COVID-19 en eixe moment. D'aquesta manera, les convocatòries van sumar un total de 637 accions reivindicatives de les quals 83 van ser prohibides<sup>3</sup>.

En gran mesura, les crítiques de l'oposició dirigides al 8M en particular, però al moviment feminista en general, emmascaren l'articulació d'estratègies per desvirtuar el moviment feminista (Juárez, Calvo, i Sánchez, 2021), que

<sup>2</sup> Veure: <https://www.rtve.es/noticias/20210302/declaracion-8m-gobierno-pandemia/2079994.shtml>

<sup>3</sup> Veure: Mapa | Consulta todas las convocatorias para este 8M marcado por su adaptación a la pandemia. <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/mapa-8-marzo-2021-huelga-feminista>



ha sabut adaptar-se als requeriments sanitaris en aquesta convocatòria del 8M de 2021. De fet, resulta com a mínim paradoxal que sigui el partit polític (VOX) encarregat de fer una crida ciutadana als carrers per protestar contra les mesures de govern, desafiant les mesures sanitàries i el confinament amb diverses manifestacions, el que s'afanyi a criminalitzar el moviment feminista per precisament sortir al carrer. Per exemple, el 23 de maig de 2020 VOX va convocar mobilitzacions en diferents ciutats espanyoles, perquè els ciutadans protestessin des dels seus cotxes contra la gestió del govern en la crisi sanitària, social i econòmica per la pandèmia de coronavirus, advertint que aquest govern estava utilitzant la crisi per impulsar una "agenda sociocomunista". A més, en diverses ocasions s'han produït mobilitzacions de ciutadans que es neguen a fer servir mascareta i a seguir altres directrius de govern en aquest sentit, que en molts casos són animats i motivats per dit partit a través de les xarxes socials i fins i tot de les intervencions que es produeixen en el congrés.

Des de la nostra perspectiva, es pot identificar darrere d'aquesta polèmica suscitada al voltant del 8M, una intenció major de presentar a les feministes com temeràries i

desconsiderades amb la salut dels altres. De fet, l'argument de les cures, de cuidar els altres en un context d'alta perillositat per a la salut de la ciutadania, s'ha utilitzat en contra del moviment feminista, quan la reclamació pel reconeixement de les cures com un sector clau de les nostres societats ha vingut sent un dels pilars centrals de reivindicació dels feminismes des dels seus orígens. És a dir, la crida a "cuidar les unes de les altres" no sortint als carrers, ha estat utilitzada per criminalitzar, per exemple, en els mitjans de comunicació, a aquells grups que sí que han continuat amb les convocatòries. Aquesta lògica discursiva pot resultar molt perillosa, quan sí que hi ha maneres de convocar i mantenir vives les protestes als carrers sense posar en perill a la població, perquè pot contenir la intenció implícita de la desmobilització d'un moviment que està adquirint gran força a l'Estat espanyol en els últims anys.

Apuntant a aquest procés de criminalització del moviment feminista en dit territori per part de la dreta política, diferents associacions i partits polítics (Asociaciones Vecinales Federación Regional Madrid, Podemos Madrid, Equo, PCE Madrid, CCOO Madrid, Más Madrid, Izquierda Unida Madrid, UGT Madrid) van signar un comunicat conjunt davant la prohibició de les mobilitzacions del 8M per part de la Delegació de Govern de Madrid en què declaraven: "Las organizaciones que suscribimos este comunicado no compartimos ni entendemos dicha prohibición, al entender que responde a una cuestión política y no sanitaria como se quiere hacer ver". A més, en aquest comunicat es pot llegir la paradoxa referent a que sigui també la Comunitat de Madrid la que hagi prohibit les concentracions feministes, quan la gestió de la pandèmia per part de la seva presidenta en dit període (Isabel Díaz Ayuso, PP), s'ha caracteritzat per una resistència general a imposar confinaments perimetrals, tocs de queda i altres mesures sanitàries en pro de la reactivació de l'economia de la comunitat.

## **MOBILITZACIONS FEMINISTES DURANT LA PANDÈMIA COVID-19**

Evidentment, sent el moviment feminista un moviment heterogeni que té diferents posicions respecte a certs temes, tampoc el context de pandèmia i el debat sobre la pertinència o no de convocar concentracions ha estat unànime. Hi ha hagut diferents experiències i aproximacions a la problemàtica. Algunes de les assemblees han mostrat la seva preocupació pel que consideren una creixent persecució cap al moviment feminista a Espanya, emmarcat en l'auge dels discursos anti-feministes (Àvila Bravo-Villasante, 2020). I és que durant aquests mateixos dies del 8M es van mantenir actives moltes

altres activitats en altres espais que, vistos des dels mateixos arguments que s'esgrimien contra el moviment feminista, podien contenir també "riscos" per a la salut. Per exemple, a l'Assemblea 8M de Ceuta van assenyalar: "Hemos podido observar que, para determinados sectores, este día ya no debería llamarse así, sino Día de la persecución a cualquier acto feminista. Parece ser que cierta parte de la sociedad tiene como objetivo perseguir, cuestionar y aconsejar sobre las manifestaciones o concentraciones de representación feminista en la que tenemos como objetivo principal enaltecer y reivindicar los derechos y libertades conseguidas, así como los que aún no se han alcanzado y continuamos reclamando"<sup>4</sup>.

No obstant això, el moviment feminista a Espanya ha sabut adaptar-se a aquests contratemps i limitacions, organitzant diferents alternatives a les concentracions massives d'altres anys. Per començar, moltes accions van passar al format en línia, tenint en les xarxes socials la seva via de comunicació i connexió amb les dones al voltant de mapa (Millán, 2021), reforçant la tendència dels últims anys pel que fa a l'ús de les xarxes socials per part del feminisme (Autor/a, 2020). D'altra banda, es van produir concentracions immòbils i amb limitacions d'aforament, cassolades i pancartes des dels balcons. En aquelles concentracions físiques que es van mantenir, es va optar per iniciar el recorregut des de diferents punts de les ciutats per evitar aglomeracions i marcar a terra la distància de seguretat a mantenir entre les participants. També es van organitzar bicicletades per promoure la distància de seguretat i aprofitar els espais a l'aire lliure. En resum, es va apostar per la deslocalització de la mobilització i per aforaments menors a 500 persones en els quals es van tenir molt en compte la distància, l'ús de màscares i gels hidroalcohòlics, els cordons de seguretat i les propostes d'accions simbòliques en lloc de grans mobilitzacions.

Cal remarcar ací de nou que el moviment 8M al marc de l'Estat espanyol adquireix de forma general un tint de base anti-capitalista, anti-racista, anti-imperialista, interseccional i eco-conscient (entre d'altres bases de caire transformador), que s'oposa a les premisses d'un feminisme liberal<sup>5</sup> o neoliberal que es centra en l'apoderament psicologicista e individualista de la dona particular (Rottenberg, 2018; Autora 2019). En aquest sentit, cal remarcar que existeix una diferència clau entre la concepció del subjecte transformador que té la primera vessant anomenada i la de la segona, on passem d'una concepció col·lectiva dels problemes socials a una concepció

4 Veure: <https://www.ceutaldia.com/opinion/mail-al-director/8-marzo-reivindicacion-podia-faltar/20210302120736229194.html>

5 Veure: *Manifiesto del Feminismo Liberal* (Ciudadanos, 2019): <https://www.ciudadanos-cs.org/manifiesto-feminismo-liberal>

merament individualista que situa la responsabilitat individual per damunt del col·lectiu. En aquest sentit, moviments com el 8M permeten rearticular la consciència d'un subjecte feminista que es sap heterogeni i combatiu, mentre que aquell feminisme liberal o neoliberal (possiblement defensat per partits del mateix caire) pretén desarticular la base combativa i col·lectiva de dit moviment. De fet, es pot considerar que la criminalització del moviment feminista a l'Estat espanyol per part de certs partits polítics en esta etapa pandèmica es deu, no tant a la perillositat amenaçant del virus, sinó al caràcter declaradament transformador del moviment 8M, que fica en entredit no només la desigualtat generada per qüestions de gènere, sinó de classe, raça... i que, en definitiva, fica en dubte la pròpia lògica del sistema econòmic neoliberal incidint sobre la precarietat de les dones en una accepció àmplia, i superant la visió de la dona com un subjecte neoliberal preparat per a ser explotat en el mercat.

## ▶▶ CONCLUSIÓ

Resulta com a mínim paradoxal que siguin els partits polítics que han demostrat una major oposició i desconfiança cap a la gestió que el govern espanyol ha fet de la pandèmia, així com de les directrius procedents de la comunitat experta, els que s'afanyen a promoure la prohibició de les concentracions i manifestacions del 8M de 2021 esgrimint l'argument del necessari compliment de les mesures sanitàries. Sobretot quan especialment partits com VOX repeteixen amb insistència el mantra de la necessària flexibilització de les mesures com a tancament de restaurants, tocs de queda o confinaments perimetrals. En certa mesura, aquesta reacció ens diu molt sobre la veritable posició de la dreta sobre el moviment feminista a Espanya, una oposició que té por de la reclamació de transformació social que esgrimeixen aquests moviments. A més el 8M és un espai de trobada de diferents corrents i associacions feministes, amb diferents aproximacions a la desigualtat de gènere, però amb punts en comú que marquen una reclamació d'un feminisme per al 99%. Un feminisme de base anti-capitalista, anti-racista, interseccional i d'esquerres (Arruzza, Bhattacharya i Fraser, 2019), un feminisme llunyà a les edulcorades declaracions d'intencions "en defensa de la igualtat" que es fan des de partits com PP, VOX i Ciudadanos, blanquejant i creant un fals feminisme de dones privilegiades amb una perspectiva individualista i doblegada als interessos neoliberals.

## BIBLIOGRAFIA

- MEDINA-VICENT, M. (2020). *Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista*. Albolote (Granada): Comares.
- MEDINA-VICENT, M.; REVERTER, S. (2020). *El feminismo en 35 hashtag*. Madrid: La Catarata.
- ARRUZZA, C., BHATTACHARYA, T. i FRASER, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- ÁVILA BRAVO-VILLASANTE, M. (2020). *La máquina reaccionaria. La lucha declarada a los feminismos*. València: Tirant Lo Blanch.
- CAMPILLO, I. (2019). "If we stop, the world stops": the 2018 feminist strike in Spain". *Social Movement Studies*. Núm. 18 Vol. 2, pàg. 252-258.
- FLORES PAREDES, B. (2021). *Ciberactivisme feminista a Catalunya. El cas del 8M a Catalunya*. Barcelona: Fundació Josep Irla.
- GUERRERO-SOLÉ, F., i P. OLIVIER. (2020). "La toxicidad de la política española en Twitter Durante la pandemia de la COVID-19". *Hipertext.Net*. 21, pàg. 133-39.
- JUÁREZ, J., CALVO, P. e. I. E. SÁNCHEZ. (2021). "Políticas de incomunicación ante la COVID-19 en España: estrategias de manipulación para la culpabilización de las manifestaciones del 8M". *Historia y Comunicación Social*. 26, (Número especial), pàg. 31-40.
- MILLÁN, M. (2021). "El 8M ebrenca es reinventa". *Diari de Tarragona*. 27. [21 d'abril de 2021].
- ROTTENBERG, C. (2018). *The Rise of Neoliberal Feminism*. Oxford: Oxford University Press.



# CHRISTINE KORSGAARD SOBRE L'ESTATUS MORAL DELS ANIMALS

Christine Korsgaard

Nigel Warburton i David Edmonds (entrev. i introd.)

Tr. Pol Pardini Gispert  
Boston University



*A continuació, podeu trobar una entrevista a Christine Korsgaard, professora de filosofia a Harvard University des de 1991. Aquesta entrevista va ser realitzada el 2014 per Nigel Warburton a Philosophy Bites, un podcast on s'entrevisten filòsofs contemporanis prominents. La introducció és de David Edmonds.*

*Christine Korsgaard està especialitzada en filosofia moral i també ha escrit sobre la raó pràctica, la identitat personal, l'agència humana i les relacions entre els éssers humans i els animals no humans. Una de les seves obres més influents és Les fonts de la normativitat (en l'anglès original: The Sources of Normativity). Korsgaard és una filòsofa constructivista que fonamenta les seves tesis sobre la moral en la filosofia d'Immanuel Kant.*

*En l'entrevista que us oferim, Korsgaard presenta la seva teoria sobre l'estatus moral dels animals no humans. En el número anterior de la revista Filosofia, ara!, vam traduir l'article de Peter Singer "A favor del veganisme", on Singer argumenta quines responsabilitats morals tenim respecte els animals no humans. Us animem a contrastar les tesis de base kantiana que Korsgaard defensa en aquesta entrevista amb les tesis de base utilitarista que Singer defensa en l'article que vam traduir en el número anterior.*

*Des Filosofia, ara!, volem agrair sincerament a Christine Korsgaard per donar-nos el permís de traduir aquesta entrevista. Un agraïment molt especial també a Nigel Warburton i David Edmonds, productors de Philosophy Bites, també per donar-nos el seu permís. Philosophy Bites és un podcast que, com la nostra revista, té com a objectiu portar la filosofia a totes les persones. Us animem a donar-hi una ullada! Finalment, volem agrair a Suki Finn, editora del nou llibre de Philosophy Bites, Women of Ideas, i a Peter Momtchiloff, editor a Oxford University Press. L'entrevista a Korsgaard que hem traduït aquí està inclosa, en l'anglès original, en el llibre Women of Ideas, junt amb les entrevistes a moltes altres filòsofes contemporànies, totes realitzades per Philosophy Bites.*

Fotografia extreta de [www.kianavgi.gr](http://www.kianavgi.gr)

**Edmonds:** Molts filòsofs morals defensen que és realment important la manera com tractem els animals. No podem justificar ni les granges industrials, ni gran part de la nostra experimentació amb animals, ni moltes altres de les nostres accions. La professora de Harvard Christine Korsgaard comparteix aquesta posició. Però ho fa per raons poc habituals.

**Warburton:** Christine Korsgaard, benvinguda a *Philosophy Bites*.

**Korsgaard:** Gràcies per convidar-me.

**Warburton:** El tema en el que ens centrarem és l'estatus moral dels animals. Des de Darwin, sabem que biològicament els animals no humans són molt pròxims a nosaltres. Tot i això, encara estem desenvolupant una noció clara de quin és l'estatus moral dels animals no humans. ¿Quina és la teva posició sobre aquest tema?

**Korsgaard:** Doncs, a diferència de molts defensors dels drets dels animals, jo sí que penso que hi ha grans diferències que distingeixen els éssers humans dels altres animals. Tradicionalment hem utilitzat la paraula 'racional' per descriure aquestes diferències. Però no crec que aquestes diferències impliquin que els éssers humans tinguin un estatus moral superior.

**Warburton:** Només per aclarir-ho: ¿Què significa ser racional en aquest context?

**Korsgaard:** Ser racional és tenir una certa forma d'auto-consciència. És a dir, consciència dels fonaments de les nostres creences i accions, de tal manera que som conscients de les coses que ens inciten a creure i actuar tal i com ho fem. Ser racional és tenir la capacitat d'avaluar aquests fonaments, i jutjar i decidir si aquests fonaments condueixen a que tinguem bones raons quan actuem o formem una creença.

**Warburton:** En l'àrea dels drets dels animals, en les consideracions sobre el benestar dels animals, penso que és just dir que hi predomina l'utilitarisme. En un sentit, el que fa que sigui incorrecte fer mal a un animal té a veure amb les conseqüències: el dolor que l'animal sent, és a dir, el fet que es generi més sofriment en aquest món del que es generaria en cas contrari.

**Korsgaard:** En general, jo defenso una visió sobre el bé i el mal que consisteix en que res és bo si no és bo per a algú, i que res és dolent si no és dolent per a algú. I que el valor, de fet, està connectat a aquest algú, i no als estats de plaer i dolor

en si mateixos. L'utilitarisme d'alguna manera malinterpreta la consciència com un lloc on es genera el valor<sup>1</sup>. Per contra, la filosofia kantiana es focalitza en les criatures en si mateixes i en el seu valor com a fins en si mateixos.

**Warburton:** Així doncs, ser un fi en si mateix... ¿Què és?

**Korsgaard:** Ser un fi en si mateix és tenir cert valor en si mateix, no ser una cosa que es pot utilitzar simplement com a un mitjà pels fins d'algú altre. Això és el més important. Implica diverses obligacions. En el cas dels humans, significa tenir la possibilitat de prendre les nostres pròpies decisions: no ser coaccionats, enganyats ni forçats a perseguir els fins d'alguna altra persona; no ser abusats de cap manera; i que els nostres drets han de ser respectats. En el cas dels animals, significa que la manera en què són utilitzats ha de ser sempre compatible amb el seu propi bé.

**Warburton:** Això és molt interessant, perquè Kant mateix no va estendre als altres animals la noció de tenir el dret a ser tractat d'una certa manera. I, tot i això, tu vols fonamentar el respecte als animals en aquesta terminologia kantiana i en aquestes tesis kantianes.

**Korsgaard:** Així és. Kant va formular l'imperatiu categòric de diverses maneres. Una d'elles és la formulació de la humanitat com a fi en si mateixa<sup>2</sup>. I, a l'hora d'argumentar la formulació de la humanitat com a fi en si mateixa, penso que Kant va passar per alt una cosa important sobre les implicacions d'aquest argument. Kant va dir que una de les característiques de l'elecció humana és que ens representem a nosaltres mateixos com a fins en nosaltres mateixos; que això és un "principi subjectiu", va dir, de l'acció humana. Jo interpreto que el que ell vol dir és alguna cosa així: el que sabem quan fem una elecció és que alguna cosa és bona per a nosaltres. Però, com a éssers racionals, només perseguim un fi si pensem que aquella cosa és bona de forma absoluta. Així doncs, està incorporat en la nostra naturalesa, com a éssers que som capaços d'escollir, que prenguem les coses que són bones per a nosaltres com a coses que són bones de forma absoluta. El fenomen paral·lel en el que Kant es va centrar va ser que, en fer això, nosaltres en efecte fem lleis els uns pels altres. Perquè si jo escullo una cosa i dic "d'acord, escullo això ara, és bo de forma absoluta", el que he escollit es converteix en una cosa que tots els éssers racionals han de percebre com a una font de raons, de la mateixa manera que jo. Així,

<sup>1</sup> A través dels plaers i els dolors, s'entén.

<sup>2</sup> La fórmula de la humanitat com a fi en si mateixa diu que s'ha de tractar la humanitat sempre com a un fi i mai només com a un mitjà.



Fotografia de Dương Nhân de Pexels

quan faig una elecció, estic creant una llei per a tots els éssers racionals. En altres paraules, Kant pensava que, quan fem eleccions, involucrem tots els éssers que poden seguir lleis, i també el nostre estatus com a éssers que fan lleis els uns pels altres. Però hi ha alguna altra cosa que succeeix quan fem una elecció d'aquest tipus, que no és entre nosaltres i els altres éssers humans, sinó entre nosaltres i nosaltres mateixos, individualment; que és simplement que estem prenent allò que és bo per a nosaltres com a bo de forma absoluta, i per tant que ens estem declarant a nosaltres mateixos ser un fi en si mateixos en aquest sentit, simplement com a éssers que tenen un bé. I jo entenc que això té la implicació que tots els éssers que tenen un bé són fins en si mateixos.

**Warburton:** Així doncs, la racionalitat no és un requisit per tenir un bé per a nosaltres mateixos.

**Korsgaard:** No, sens dubte la racionalitat no és un requisit per tenir un bé per a nosaltres mateixos. El requisit per tenir un bé per a nosaltres mateixos és només que siguem la mena d'organismes que perseguim el nostre propi bé –en cert sentit funcional de bé: salut, benestar...– a través de les nostres accions, és a dir, a través de trobar aquelles coses que són bones per a nosaltres, atractives, i aquelles coses que són dolentes per a nosaltres, aversives. Això és el que ens dona un bé.

**Warburton:** ¿Com determines què és el bé per a un animal, però, més enllà dels seus mers interessos en termes de salut? Perquè, per a qualsevol membre d'una espècie, hi ha moltes

maneres diferents de viure i de sobreviure d'una manera raonablement saludable. ¿Però què és el bé dels gats, per exemple?

**Korsgaard:** No tinc una opinió detallada sobre aquesta qüestió. Penso que el bé d'un animal és bàsicament viure algun tipus de vida saludable en un entorn que el condueixi a que visqui una vida saludable. Hi ha complicacions especials en els casos d'animals que estan fora del seu entorn natural. Determinar el bé d'un animal de companyia, per exemple, és una mica més complicat perquè, per a un animal salvatge, el seu bé és generalment sobreviure i reproduir-se. Això és el que als animals els agrada fer! Els agrada sobreviure i reproduir-se. Però quan portes un animal al món humà, una de les primeres coses que et diuen quan et converteixes en el seu amo és: "Castrat la teva mascota. És el millor per a l'animal." Els impedim reproduir-se perquè d'aquesta manera s'adaptin millor al món humà. Per tant, hi ha algunes diferències quan treus un animal del seu entorn natural.

**Warburton:** És interessant el que comentes sobre l'adaptació dels animals al món humà perquè en moltes versions de les nostres relacions amb els animals el que importa és el que ells són per a nosaltres, no el que ells són per a ells mateixos.

**Korsgaard:** I penso que això és un error. Però sí que penso que és possible tenir un animal com a company i estar tan interessat per la qualitat de la seva vida com per la qualitat de la nostra pròpia vida.



**Warburton:** ¿La teva teoria arriba a conclusions diferents que les d'un utilitarista com Peter Singer, un exponent molt famós del benestar animal? ¿Aconseguim conclusions diferents per tractar els animals com a fins en si mateixos que tractant els seus interessos com si fossin tan rellevants com els nostres propis?

**Korsgaard:** Sí que arribem a conclusions diferents en alguns casos. Peter Singer, en algunes ocasions, ha dit que ell pensa que és correcte matar un animal sempre que ho facis humanament. Ell s'imagina una escena on està parlant amb la seva filla sobre el seu gos Max, i la seva filla li pregunta sobre la vida i el valor de la vida d'en Max. I Singer més o menys diu: "Bé, si en Max mor, podem criar un altre gos i posar aquest gos en el lloc d'en Max, i llavors aquell gos tindria plaers de gos i en el món es continuarien generant plaers de gos." Aquest tipus de raonament no està permès en la teoria kantiana, perquè l'animal és un fi en si mateix, no només una consciència on es generen plaers.

**Warburton:** El que dius... ¿Té implicacions controvertides en termes de combatre animals que són plagues? Per exemple, per tal de conrear un hort hem de matar algunes rates i alguns llimacs, per així poder produir aliments que puguem menjar.

**Korsgaard:** Sí, té implicacions molt controvertides per a aquestes qüestions. De fet, em sembla important reconèixer que els estàndards morals humans i la naturalesa estan en conflicte. Els estàndards morals humans exigeixen que busquem solucions als nostres problemes que, en la mesura del possible, siguin bones per a tothom involucrat, i en canvi la naturalesa ens posa en conflicte els uns amb els altres, en tant que els nostres interessos moltes vegades entren en conflicte amb els interessos dels altres. Penso que simplement hem de fer el millor que puguem en aquesta qüestió. De fet, per tal de pensar que no es hi ha conflictes greus en aquest sentit, hauríem de pensar que el món natural té ja una estructura moral. I jo això no ho penso.

**Warburton:** Algunes persones poden pensar que tenir una vaca per produir llet és una cas bastant evident d'utilitzar un animal com a un mitjà per a un fi. ¿Aquest ús estaria prohibit des de la teva perspectiva?

**Korsgaard:** Bé, pots utilitzar fins i tot persones com a un mitjà per a un fi... sempre que actuïs de tal manera que aquestes persones puguin donar-te el seu consentiment. No podem utilitzar exactament el mateix criteri en el cas dels animals, ja que els animals no són capaços de consentir en el sentit rellevant. Però sí que penso que pots utilitzar un animal com a un mitjà si ho fas d'una manera que sigui compatible amb el



seu propi bé. Dit això, si tenir vaques per la seva llet, o ovelles per la seva llana, o gallines pels seus ous, són compatibles amb el bé d'aquests animals, és una qüestió empírica sobre la qual no ens posem d'acord avui dia. I no crec que jo tingui la resposta. De l'única cosa que sí que n'estic bastant segura és que si tinguéssim animals pels propòsits esmentats de manera que fos compatible amb el seu bé, la llet, els ous, la llana, serien molt més cars del que ho són ara.

**Warburton:** Em puc imaginar algú volent utilitzar la teva argumentació més enllà dels animals: a les plantes i també al medi ambient. ¿Hi ha alguna raó per la qual no hauríem de tractar un bosc com a un fi en si mateix en el mateix sentit?

**Korsgaard:** Penso que tenir un bé en el sentit rellevant a la moralitat implica consciència i experiència. Bàsicament, penso que el bé és alguna cosa com l'experiència positiva de la vida d'ella mateixa. Les plantes tenen un bé en un sentit funcional, és a dir, les coses que són bones per a elles les permeten sobreviure i reproduir-se. Però no tenen un bé en el que jo anomeno el sentit final, el sentit moral, perquè no tenen experiència del seu propi bé com a una cosa positiva per a elles mateixes.



Fotografia de Kevin Bidwell de Pexels

**Warburton:** Quan parlem del bé per a éssers humans, això involucra racionalitat, a diferència dels animals no humans. I tot i així sabem que alguns éssers humans no tenen la capacitat de pensament racional a causa d'alguna tragèdia, d'algun tipus de defecte genètic, o del que sigui. ¿Quin estatus tenen aquestes persones en la teva teoria?

**Korsgaard:** Penso que a aquests éssers humans... potser els falta la capacitat de pensament racional en el sentit que no tenen la capacitat de pensar racionalment de forma correcta. Però no els falta la capacitat de pensament racional en el sentit més fonamental, que implica tenir la capacitat de ser conscients de les raons del que fan; un cert tipus d'autoconsciència que els fa conscients dels fonaments a partir dels quals creuen i actuen. Així doncs, la racionalitat té més a veure fonamentalment amb l'habilitat de preguntar un cert tipus de preguntes, que amb respondre-les correctament. Així, penso en éssers racionals que per diferents motius són incapaços de raonar bé... sigui com sigui, són éssers racionals. Són éssers racionals en una condició anòmala. La seva condició ens imposa obligacions de cura. Però penso que és important recordar sempre que tot organisme és una

unitat funcional, on les seves parts i els seus sistemes treballen conjuntament per habilitar el tipus de vida que és característica de la seva espècie. Un organisme no és simplement una pila de capacitats. Així doncs, no és com si poguéssim treure una capacitat d'un organisme i tenir una espècie totalment diferent d'ésser. Sincerament, no és com si poguéssim eliminar la racionalitat d'un ésser humà i el que quedés fos un gos. Penso que hi ha una diferència metafísica important entre un ésser humà anòmal racionalment i un animal no humà.

**Warburton:** Això és realment interessant perquè debilita aquell tipus d'argument que diu: "Mira, hi ha alguns simis que són més intel·ligents, més capaços en l'ús del llenguatge, millors solucionant puzles, que alguns nens petits desafortunats que pateixen dany cerebral", per dir alguna cosa.

**Korsgaard:** Sí que debilita aquest tipus d'argument. Penso que aquest tipus d'argument no és una bona manera de pensar aquesta qüestió.

**Warburton:** ¿Seria just caracteritzar el que estàs dient com que necessitem retornar a una noció de drets animals i no només de benestar animal, i que això hauria d'estar fonamentat en un reconeixement que tots els animals, o quasi tots els animals, són fins en si mateixos, i que no haurien de ser utilitzats pels éssers humans de cap manera sense reconèixer el bé per a aquell animal particular?

**Korsgaard:** Sí, és correcte. També penso que hi ha fonaments pels drets dels animals en el sentit més específic de 'dret', on un dret significa una declaració que hauria de ser ratificada per la llei. Penso que són drets d'un tipus especial. La majoria de drets sobre els quals ordinàriament pensem són o bé drets de cada individu davant cada individu (com els nostres drets civils), o drets d'individus específics davant individus específics (com quan fas un contracte o una promesa). Penso que els animals tenen drets davant l'espècie humana col·lectivament, en base a que de fet hem pres el control de les seves vides, i ara exercim una autoritat sobre ells que no podem exercir legítimament si no els protegim al mateix temps.

**Warburton:** I protegir-los a través de la llei, no només a través de les regles morals.

**Korsgaard:** Sí, protegir-los a través de la llei, no només a través de les regles morals. No hi ha realment cap altra forma efectiva de protegir-los. Vull dir... no podem esperar fins que tothom tingui impulsos morals, després de tot.

**Warburton:** Christine Korsgaard, moltes gràcies.

**Korsgaard:** Gràcies.





Fotografia Cristian Dina de Pexels

# EDUCAR EN LA VERITAT EN EL MÓN DE LES XARXES SOCIALS

**Breogan Tosar Bacarizo**

Professor de Didàctica de les Ciències Socials de la Universitat Autònoma de Barcelona

Fa poc es va fer viral la imatge d'un ànec de goma davant de la Porta de la Mort del camp d'extermini d'Auschwitz. L'autor era un rodamons que difonia fotografies d'aquesta joguina en diversos paisatges. Aquesta publicació va arribar al Museu d'Auschwitz. «Què passa quan algú que viatja amb un ànec de goma i el fa servir com una convenció artística a Instagram arriba a @AuschwitzMuseum?», van preguntar a l'àgora virtual de Twitter des del compte del museu. «És irrespectuós un ànec de goma davant de la Porta de la Mort, encara que no sigui intencionat? O és un efecte secundari del món visual que hauríem d'acceptar / ignorar?». La majoria d'usuaris van condemnar aquesta publicació. L'autor va respondre que no era la seva intenció faltar al respecte o generar controvèrsia, i es va disculpar.

Aquesta polèmica sobre la imatge de l'ànec de goma a Auschwitz em va servir per treballar a classe diversos temes de caire filosòfic. D'una banda, vaig convidar l'alumnat a

reflexionar sobre la responsabilitat de fixar els límits de la llibertat d'expressió. De l'altra, es va debatre sobre l'ús de les xarxes socials en aquesta societat de la «postveritat», de l'espectacle de les pantalles on sembla que tot són interpretacions i no es reconeixen els fets, on la veritat es redueix a allò que diuen els meus, a una qüestió de poder.

D'acord amb McIntyre, «la postveritat no té a veure amb la realitat: té a veure amb com els humans reaccionem davant la realitat» (2020:177). Un exemple són les fal·làcies i mentides que escampen molts polítics perquè saben que la gent sovint compra la veritat que vol escoltar. De fet, la ciutadania s'ha tornat tan poc reflexiva que és capaç de publicar una fotografia irreverent a Auschwitz sense aturar-se a pensar. La manca de coneixement crític és greu. D'acord amb Primo Levi, «si comprendre és impossible, conèixer és necessari perquè el que ha passat pot tornar a passar».



Alguna cosa falla en el sistema educatiu (no només en l'escola sinó en tota la societat que educa) quan una persona ha perdut la capacitat de commoure's a un camp d'extermini. «L'exigència que Auschwitz no es repeteixi és la primera de totes en l'educació», deia Theodor Adorno. Tenim, per tant, una immensa responsabilitat d'educar joves que cerquin i defensin la veritat amb la convicció que el mal no tindrà mai l'última paraula.

Sovint repeteixo als meus alumnes les paraules atribuïdes a Edith Stein, que va morir a Auschwitz: «No accepteu com a veritat res que no tingui d'amor. I no accepteu com a amor res que no tingui de veritat».

L'escriptor Imre Kerstész va advertir que «de l'holocaust no es pot parlar en temps passat». Ni les competències tècniques ni tampoc la cultura humanista van impedir el nazisme al cor d'Europa. Si la cultura «no és garantia en absolut de no caure en la barbàrie», com deia Philippe Meirieu (2007:126), cal reflexionar sobre allò que ens fa humans. Per tant, la qüestió és: quina idea d'ésser humà es postula com a horitzó de sentit perquè l'infern d'Auschwitz no es repeteixi mai més?

La lectura del *Diari* d'Anna Frank i del llibre *L'home en busca de sentit* de Viktor Frankl és fonamental per educar. El seu testimoni obre la porta de bat a bat a l'esperança: «Qui és, en realitat, l'home? És l'ésser que sempre decideix el que és. És l'ésser que va inventar les cambres de gas, però també és l'ésser que va entrar en elles amb pas ferm i mussitant una pregària» (2004:110).

Amb aquest punt de partida vam analitzar la imatge de l'ànec de goma. En primer lloc, l'alumnat va intentar traçar els límits de la llibertat d'expressió. Per això, vam estudiar el problema de la «banalitat del mal» que va definir Hannah Arendt en *Eichmann a Jerusalem*. La pensadora va assenyalar que el nazi no era un monstre sense escrúpols, sinó un buròcrata acrític. En defensa pròpia, Eichmann va afirmar que havia actuat amb una moral kantiana perquè només havia obeït les lleis. Arendt va criticar que ell no va entendre Kant i que va actuar com un autòmat, sense pensar sobre la conseqüència dels propis actes. Així, el perill de la manca d'ètica es tradueix en un «dèficit de pensament».

La qüestió era si aquell que va publicar a les xarxes socials aquesta imatge havia caigut també en una certa «banalitat del mal»: No va pensar en les implicacions de fer aquest tipus de fotografies? No va tenir la sensibilitat de guardar-se el telèfon mòbil i la seva joguina i callar davant la Porta de la Mort?

En segon lloc, l'alumnat va reflexionar sobre el paper de les xarxes socials, per aprendre a llegir el món i transformar-lo a

partir d'una trobada educativa, no des d'una ideologia. Per això, cal fer-se preguntes rellevants amb un esperit socràtic, obert al diàleg amb l'altre i a la sorpresa. Es tracta d'obrir la finestra de la classe i d'interpretar el món que veiem, els seus problemes i conflictes, a partir de llenguatges tan diversos com el de les xarxes socials, com a possibilitats d'aprenentatge (Santisteban i Tosar, 2018:172).

S'ha d'aprendre a analitzar com llegim i escrivim a Internet, on els límits d'allò privat i públic es confonen i on la llibertat d'expressió xoca amb els anomenats «relats de l'odi». Qui pot trobar la veritat en el món digital? Qui fixa els límits d'allò obscè (que està fora de l'escena, que no es pot dir)? Qui interpreta i censura un text per incitació a l'odi? Per no caure en la banalitat o la manca de pensament reflexiu cal aprendre a moure's en el context digital amb esperit crític.

En aquest sentit, Marc Argemí dibuixa «set hàbits de les persones desinformades» per llegir i escriure a Internet. El primer de tots és el «cunyadisme» i es refereix a la vanitat de comptar amb una informació exclusiva i la pressa per ser el primer a difondre-la. Aquest costum porta a escampar rumors i notícies falses. El segon hàbit és la incredulitat crèdula, que es dona quan algú és molt crític amb les fonts oficials però suspèn aquest judici davant altres fonts, com passa en les teories de la conspiració. El tercer hàbit és la indecisió crònica, que implica la manca de coneixement i de voluntat per ser esclau de l'algoritme i dels pescaclics. El següent hàbit és l'ansietat informativa d'aquell que no tolera la incertesa. Per exemple, quan hi ha un esdeveniment de gran impacte es dispara un gran volum d'informació no contrastada. El cinquè és el confusionisme relacional, què és la fal·làcia de creure a ulls clucs el que diu algú famós encara que no tingui ni idea del tema. El següent hàbit és l'activisme visceral que implica l'acció irreflexiva. I l'últim és la precarietat informativa de la persona que no sap pair les informacions, que les consumeix sense aturar-se a pensar. Per això cal preguntar-se: a qui beneficia aquest text i per què? Es tracta de defensar-se primer d'un mateix, de les nostres creences, i ser modest en els judicis i conscient dels nostres límits.

Per cercar la veritat i desenvolupar uns hàbits responsables a les xarxes socials i no repetir accions com la de l'ànec de goma, cal saber educar en la desconfiança i en la confiança. D'una banda s'ha d'aprendre a desactivar l'entramat ideològic per sortir ben parats de l'amenaça de les manipulacions mediàtiques que intoxiquen les pantalles. De l'altra banda, també és important ensenyar que no es pot anar per la vida qüestionant-ho tot constantment. Els alumnes s'apunten ràpidament al carro de la crítica perquè, en la meua experiència, els encanta descobrir falsedats en els discursos, denunciar



Fotografia de Pixabay de Pexels

injustícies flagrants i reivindicar els seus drets. L'important és que aprenguin també a qüestionar les seves creences més arrelades i assumeixin amb responsabilitat els seus deures. En cas contrari, no tindran les eines per fer judicis sincers amb ells mateixos i amb el món que els envolta. «El veritable repte no és desconfiar de tot, sinó aprendre a confiar en algú de nou», com diu Argemí (2019:74). Educar en la veritat, i no en la mentida, és necessari en aquest món de les xarxes socials.

Per acabar, cal recordar la Sophie Scholl<sup>1</sup> com a exemple d'estudiant que llegeix el món per humanitzar-lo. Ella no es va acovardir davant la injustícia i va preferir donar la vida per un bé més gran. Transformar el món no seria possible sense la contemplació d'allò que ens fa humans, com afirma María Zambrano (2020:232), perquè es relaciona amb el misteri, amb allò que s'escapa dels nostres esquemes. Si creiem, com elles, que en el cor humà hi ha una guspira de la divinitat, una educació basada en la lectura crítica del món i en la reflexió sobre allò que ens fa humans servirà, precisament, perquè no hi hagin més holocausts.

---

<sup>1</sup> Sophie Scholl (1921-1943) va ser una jove activista del moviment Die Weiss Rose (La Rosa Blanca) de resistència contra el nazisme a Alemanya. Burlant la Gestapo, ella, el seu germà Hans i una colla d'amics van escriure i repartir pamflets contra Hitler a la Universitat de Munic. L'última distribució va tenir lloc a la sortida de classe dels estudiants, el dia 18 de febrer de 1943, quan la Gestapo va arrestar als joves per difondre aquests textos. Sophie, Hans i Probst van comparèixer davant el tribunal nazi pocs dies després, acusats d'alta traïció i condemnats a pena de mort. La història de Sophie i els altres membres de La Rosa Blanca encara perdura en el nostre temps com a testimoni de joves que transformen el món amb les seves vides per un Ideal.

## BIBLIOGRAFIA

- L. ARENDT, H. (2006). *Eichmann en Jerusalem* (Ribalta, C.; trad). Barcelona: Debolsillo.
- ARGEMÍ, M. (2019). *Los siete hábitos de la gente desinformada*. Barcelona: Conecta.
- FRANK, A. (2010). *Diario* (Puls, D.; trad). Madrid: Plaza & Janés.
- FRANKL, V. (2004). *El hombre en busca de sentido* (Kopplhubber, C.; Insausti, G. trad). Barcelona: Herder.
- MCINTYRE, L. (2020). *Posverdad* (Álvarez, L.; trad). Madrid: Cátedra.
- MEIRIEU, P. (2007). *Frankenstein educador* (Olcina, E.; trad). Barcelona: Laertes.
- SANTISTEBAN, A.; TOSAR, B. (2018). "Los estudios sociales en la educación primaria". En Jara, M.; Santisteban, A. (coord.). *Contribuciones de Joan Pagès al desarrollo de la didáctica de las ciencias sociales, la historia y la geografía*. Comahue: Universidad Nacional de Comahue, pp. 165-175.
- ZAMBRANO, M. (2020). *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza.

## ENLLAÇOS WEB

What if someone who travels with a rubber duck and uses it as an artistic Instagram convention arrives at @AuschwitzMuseum?: <https://twitter.com/AuschwitzMuseum/status/1192165956849717248>

No aceptes nada como verdad si carece de amor. Y no aceptes nada como amor si carece de verdad: <https://twitter.com/benedictastein/status/1207730274475368448?lang=es>

Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario: <https://www.primolevi.it/it/se-comprendere-impossibile-conoscere-necessario>

La educación después de Auschwitz, conferencia del filósofo alemán Theodor Adorno el 18 de abril de 1966: <https://sites.google.com/site/filoeduuner1/la-educacion-despues-de-auschwitz>

# EL FANTASMA DE LA SOLEDAT

Rubèn Molina

Professor de Filosofia de l'INS Montsacopa

Els dos escrits que segueixen, redactats per alumnes que actualment cursen el batxillerat a l'Institut Montsacopa d'Olot, han estat fruit de la seva participació a la 3a edició de la jornada de les Master Class celebrada a la Biblioteca Carles Rahola de la ciutat de Girona. En concret, es tractava de reflexionar a propòsit de la ponència feta pel professor Nemrod Carrasco i que portava per títol *El fantasma de la soledat: de Montaigne al ciberflaneur*. Aquesta era una activitat d'avaluació que tractava de què l'alumnat formulés reflexivament les idees principals d'alguna d'aquestes Master Class incloent-hi, a més, una opinió pròpia i argumentada.

Aquestes ponències han estat impartides a càrrec de persones compromeses amb l'educació i amb la divulgació de l'esperit filosòfic, totes elles coneixedores i expertes en matèria de diverses temàtiques. S'agraeix, moltíssim, l'interès, la participació i la disponibilitat de totes elles (Ramon Alcoberro, Mireia López Amo, Joan Vergés Gifra, Josep Maria Terricabras, Lluna Pineda, Begoña Román, Joan Manuel del Pozo, Nemrod Carrasco, Josep Macià, Francis García Collado, Pol Pardini i Xavier Castellà). També cal agrair a l'alumnat de l'INS Montsacopa que s'hagi engrescat a seguir aquestes Master Class i que s'hagi animat a enviar-nos els seus redactats.

Per últim, el lector podrà trobar informació d'aquestes magnífiques Master Class a <http://a.filoara.cat>, i també podrà accedir a les edicions anteriors i actuals.

---

## REFLEXIONS ENTORN DE LA SOLEDAT

Maria Rubio Puigvert

Estudiant de batxillerat de l'INS Montsacopa

Una vida amb soledat, una vida despullada de la companyia dels altres que només ens portarà a la desgràcia. Aristòtil defensava el lligam entre felicitat i soledat, no podem pensar la felicitat independentment de les altres persones. Per contra, Fernando Pessoa defensava que si a algú li resulta impossible viure sol és perquè és un esclau, deia que sentir-se sol era sinònim de sentir-se alliberat, estar sol és no sentir-me subjectat per la imatge de mi mateix que evidentment em donen els altres.

Després de visualitzar la Master Class realitzada pel Nemrod Carrasco, professor de la Universitat de Barcelona, amb el títol "El fantasma de la soledat: de Montaigne al ciberflaneur", veiem clarament que allò que l'autor ens vol fer veure és la soledat que patim els humans avui dia; la majoria de nosaltres evitem estar sols perquè no sabem estar-hi, ens refugiem connectats virtualment en un món paral·lel, a Internet, fugim de la realitat per evitar-la i sentir-nos menys



sols però realment estem sols. Les xarxes socials són una falsa idea per no sentir-nos sols. Zygmunt Bauman, un sociòleg polonès, defensava la concepció d'una era individualista on les persones havien perdut el sentit de comunitat; la gent es pensa que contribueix a la comunitat a través de les xarxes però el que està fent realment és enganyar-se a ella mateixa, la gent se sent millor perquè creu que evita la soledat. Això, és només una creença, perquè les xarxes socials són una construcció de la realitat, les xarxes no creen a les persones com a tals, sinó que creen substituïts de les pròpies persones. Per tant, podríem dir que les xarxes no són reals i no ens hem de creure tot el que diuen perquè qualsevol persona té accés a penjar-hi informació falsa. A més, utilitzem les xarxes socials com una resolució dels nostres conflictes emocionals, per evitar la realitat, les dificultats de la vida, els problemes..., és a dir, evitar el que està passant a la vida real perquè cada cop que ens connectem encobrim la nostra solitud. Llitem contra el fantasma de la soledat quan els models de vida de la societat actual ens obliguen a familiaritzar-nos amb ell i a patir-lo.

També cal destacar que vivim en una societat desenvolupada tecnològicament, on el progrés tecnològic no s'utilitza amb la responsabilitat política necessària, els avenços de la tecnologia tenen avantatges en molts aspectes, però també cal tenir en compte els desavantatges, un d'ells és el fals sentit comunitari que creen les xarxes socials i la connexió a Internet.

Les tecnologies ens permeten connectar-nos i desconnectar-nos sempre que volem, en canvi, a la vida real això no passa. Degut a la comunicació digital, ens hem acostumat a una forma d'estar junts però en solitari, preferim estar connectats a tots els llocs i temem sentir-nos desconnectats perquè no sabem estar sols, ningú ens ho ha ensenyat mai. Per això, tenim la necessitat de connectar-nos als altres per sentir-nos acompanyats, menys ansiosos i més vius.



Fotografia creada per Pelipoer Lara. Pexels.com

Vivim en un sistema amb canvis constants i diaris, una societat imprevisible i canviant, hi ha mobilitat extrema, i per això la vida dels individus queda alterada. A més, la societat està marcada per la fragilitat de les relacions i els vincles humans, vivim en una societat individualista, on existeix l'egoisme, la inseguretat, l'alienació... També cal afegir que les persones es troben influenciades per les tendències, les modes, la publicitat..., el *Welfare State* provoca unes necessitats induïdes a les persones.

Tenim por de la soledat, d'enfrontar-nos a nosaltres mateixos, però alhora som egocèntrics i ens importa molt la nostra aparença, la imatge que donem als altres. Per contra, una vida sense companyia no tindria sentit, la interacció social és la que crea la societat, un món sense els altres no tindria cap lògica. Per tant, la soledat tant pot ser positiva com negativa, sovint tendim a convertir-la en un factor dolent: pensem que sempre necessitem companyia i que estar sols perjudicarà la nostra vida, però estar sols també ens pot servir per reflexionar, pensar, créixer com a persones; però lògicament que no podríem estar tota la vida sols, necessitem aprendre i ensenyar, necessitem viure en comunitat i relacionar-nos amb els altres per ser qui som.

---

## LA PARADOXA DE LA SOLEDAT, CONDEMNAT O OPCIO VITAL?

Júlia Crivillés i Orensanz

Estudiant de batxillerat de l'INS Montsacopa

*No hi ha pitjor patiment que el que ens condemna a estar sols* és una frase tan colpidora com verdadera per a molts de nosaltres, uns adolescents exposats a les xarxes socials, a les crítiques, però, sobretot, a nosaltres mateixos. Però què significa realment el mot "soledat"? És quelcom que va més enllà de la simple definició? Per respondre les anteriors

qüestions, analitzarem profundament aquesta paraula mitjançant les reflexions exposades per Nemrod Carrasco, el filòsof darrere la famosa sèrie *Merlí*.

La soledat, segons el diccionari, és simplement l'estat d'una persona en trobar-se sola, però allò que realment li dona



Fotografia creada per Cotton bro. Pexels.com

importància i un punt d'inflexió i que, per tant, en divergeix les opinions, és el fet que pot ser percebuda i entesa com a dues coses totalment oposades: una condemna o bé una opció vital. La soledat com a quelcom preuat i valuós és aquella que, tal i com Carrasco ens donà a conèixer, és entesa com un punt d'inici que ens ajuda a sortir d'allò en què els altres ens han convertit. Aquesta seria, doncs, alliberadora, ja que ens deslliuraria de tots els clics als quals ens trobem subjectats des dels primers dels nostres dies, però, a més, també ens alliberaria de la nostra pròpia imatge, la qual indirectament és donada i condicionada pel nostre entorn. Aquests arguments també foren defensats per un dels filòsofs més importants de la nostra història: Montaigne, el qual afirmava que no n'hi ha prou en apartar-nos de la gent, sinó que ens hem d'apartar d'allò que dels altres encara roman en el nostre interior. Altrament, el filòsof francès recalca la necessitat de ser capaços d'arrencar-ho tot de nosaltres, sense arrencar-nos l'ànima.

Tanmateix, la soledat més comuna en una societat on la hiperconnectivitat és tan important és aquella que ens impedeix sentir-nos a gust amb nosaltres mateixos, és aquella que ens fa sentir incòmodes, per tant, és la soledat entesa com un càstig. Les molèsties que ens pot arribar a produir la soledat o l'aïllament no són res més que el resultat del nostre esclavatge i subjecció envers els altres, per tant, demostra la nostra dependència i la nostra verdadera soledat, ja que, revivint les paraules de Bauman, el fet que hàgim d'estar en contacte permanent amb tot allò que passa al nostre entorn només demostra com de sols realment estem. Bauman, a més a més, es qüestiona el que significa estar sols en una societat on la soledat es veu com un fet espectral i acaba constatant que cada cop que intentem connectar amb el món senzillament estem intentant encobrir la nostra soledat.

No obstant això, també caldria subratllar les reflexions de la psicòloga i sociòloga Sherry Turkle, la qual ens presenta la soledat com una divergència immensa que es basa en el fet d'estar sols amb nosaltres mateixos, abandonant allò que dels altres roman dins nostre, per tal de no estar-ho, per tal de poder conviure amb societat i per tal de poder ser més oberts. A més, també al·lega el fet que no sabem estar sols, pel simple fet que ningú no ens ho ha ensenyat i, per tant, no ho volem provar, a causa del temor que ens crea estar amb nosaltres mateixos. Turkle, tenint en compte els avenços tecnològics, afirma que quan no volem fer de la soledat quelcom per pensar, ens aïllem connectant-nos a tot arreu i a la mateixa vegada enlloc. Això no obstant, les conclusions de Sherry Turkle són vàlides només si acceptem, tal i com diu ella, la premissa que internet no és el culpable d'un problema mundial d'identitat i d'incomoditat, sinó que aquest conflicte l'hem rebut com a herència d'èpoques anteriors.

Personalment, després d'haver-hi reflexionat, crec que la soledat és quelcom més complex que el simple estat d'una persona. És una opció vital que s'hauria de respectar i preuar, no criticar o titllar d'estranya. Tanmateix, la soledat no és sempre una condició o situació senzilla, ja que aquesta ens obliga a deslliurar-nos de nosaltres mateixos i del món, per tant, a la gran majoria de la població li provoca una repulsió que els acaba allunyant d'aquesta mateixa.

Tot això em sembla que fonamenta suficientment la tesi que la soledat, tot i haver estat sempre un tema sobre el qual han reflexionat molts dels filòsofs més coneguts de la nostra història, és quelcom del qual encara ens queda molt per descobrir individualment. Arribar a l'entrellat i aconseguir la comoditat pròpia de la soledat només ho podrem fer desarrelant-nos d'una herència nefasta i deslliurant-nos d'unes doctrines i valors imposats per una societat cada vegada més superficial.

# LA FILOSOFIA EN EL PROGRAMA DEL DIPLOMA DEL BATXILLERAT INTERNACIONAL

Un dels principals objectius que he perseguit sempre a l'entrar a una classe de batxillerat, és que els meus alumnes entenguin que la filosofia es connecta amb la realitat i que no els ha de fer por pensar per si mateixos. El problema amb el que em trobo és que la realitat s'imposa, el temps se'm tira al damunt i em veig impel·lida a sacrificar part de l'experiència del filosofar en favor de complir amb un temari que "mana" per garantir que els preparo bé per superar l'examen de les PAU.

Quan em van proposar impartir l'assignatura de Filosofia en el Programa del Diploma del Batxillerat Internacional (fa gairebé 10 anys), vaig veure l'oportunitat de poder fer (sense discussió) allò que volia fer des del primer dia que vaig començar a fer classes. L'objectiu de l'assignatura, segons la *Guía de Filosofía* que publica l'IBO (l'Organització del Batxillerat Internacional, en les sigles angleses): "hacer hincapié en «hacer filosofía»" (IBO, 2014). Ha estat un dels reptes més enriquidors de la meua carrera com a docent de filosofia. Fins i tot diria que he après tot allò que volia aprendre quan vaig decidir estudiar el grau de Filosofia.

El curs de Filosofia s'estructura a partir de tres proves que pretenen assolir els següents objectius:

*"Se alienta a los alumnos a que desarrollen su propia voz filosófica y crezcan como pensadores independientes. (...) aprenden a aplicar sus habilidades y conocimientos filosóficos a ejemplos o situaciones de la vida real (...) la oportunidad de estudiar algunos de los pensadores más interesantes e influyentes del mundo. (...) también se involucran en una exploración de la naturaleza de la propia filosofía."* (IBO, 2014).

La **primera prova** per a la que es preparen els alumnes tracta sobre el **tema central** (l'ésser humà) i sobre un o dos dels **temes opcionals** que cada professor pot triar (epistemologia, ètica, estètica, filosofia i societat contemporània, filosofia de la religió, filosofia de la ciència o filosofia política). Les preguntes a les que s'enfronten els alumnes són preguntes obertes que es responen en forma d'assaig. Se'ls valora que: *"La respuesta brinda argumentos sobre la cuestión desde una postura adoptada de manera coherente"* (IBO, 2014). No s'espera una resposta prefixada ni única.

Pel meu gust, té una especial rellevància la prova sobre l'ésser humà, en què els alumnes, a partir d'un estímul (pot ser una imatge, tira còmica o un text breu), han de ser capaços

d'identificar un problema filosòfic relacionat amb el tema de l'ésser humà, formular aquest problema de manera explícita i avaluar perspectives diferents per acabar definint una postura pròpia coherent amb l'anàlisi prèvia.

La **segona prova** consisteix en l'estudi d'una obra d'un pensador/a rellevant de la història de la filosofia. Segurament és la part del curs que s'assembla més al model d'estudi de la filosofia al que estem acostumats. A banda de demostrar el coneixement de l'obra de l'autor/a, els alumnes també han de ser capaços d'avaluar algun aspecte del pensament del autor/a discutir-lo, enfrontar-lo amb d'altres punts de vista i treure'n les seves pròpies conclusions.

Trobo que, tot i que la tria (com qualsevol altra) és discutible, la llista de textos prescrits per aquesta prova almenys incorpora dones filòsofes com Nussbaum o Simone de Beauvoir, filosofia oriental i autors contemporanis, a banda dels clàssics com Plató o Descartes.

La **tercera prova** (en el cas que s'imparteixi l'assignatura a nivell superior) tracta de la reflexió sobre l'activitat de fer filosofia. Aquesta és una oportunitat excel·lent per tal que els alumnes puguin prendre consciència del que estan fent i d'entendre l'especificitat de la filosofia com a disciplina de coneixement. Això implica que, al llarg del curs, els alumnes no només hauran après a filosofar, sinó a ser conscients de què implica això en comparació amb d'altres maneres de construir coneixement.

Finalment, caldria parlar de l'**assaig** (2.000 paraules) que han de realitzar amb la supervisió del professor/a de l'assignatura. Amb aquest exercici tenen l'oportunitat de fer una de les coses més difícils de fer-los entendre: que la filosofia ens ajuda a reflexionar sobre la realitat i que té actualitat. A partir d'un estímul no filosòfic (anunci, una escena de pel·lícula o novel·la...) han de ser capaços d'identificar un problema filosòfic i analitzar-lo fent ús dels seus coneixements de filosofia i treure'n les seves pròpies conclusions. Resulta estimulants pel professorat de filosofia veure com els alumnes són capaços d'aplicar el pensament dualista, o les teories sobre la justícia o teories sobre la naturalesa humana a situacions tan quotidianes com l'anunci de *Just eat*, una escena d'*Els jocs de la fam* o una cançó de Kanye West & Jay-Z.

**Montse Martí Linares**

Coordinadora del Programa del Diploma i Professora de Filosofia al Agora St Cugat International School

REFERÈNCIES IBO (2014). PROGRAMA DEL DIPLOMA, GUÍA DE FILOSOFÍA.