

revista per a pensar

Filosofia, ara!

MONOGRÀFIC

vol. 8 números 1 i 2 | Desembre 2022

"Meditacions sobre la tècnica.
De la *poiesis* a la IA"

RECURSOS

*Escape Rooms digitals
de Filosofia*



ARTICLES
ACTIVITATS ACADÈMIQUES
RESSENYES

ISSN 2462-3865



9 772462 386008

CONTRAPORTADA
Filosofia a l'ESO?

FILOSOFIA A L'ABAST

Master Class de Filosofia

Filosofia a l'abast

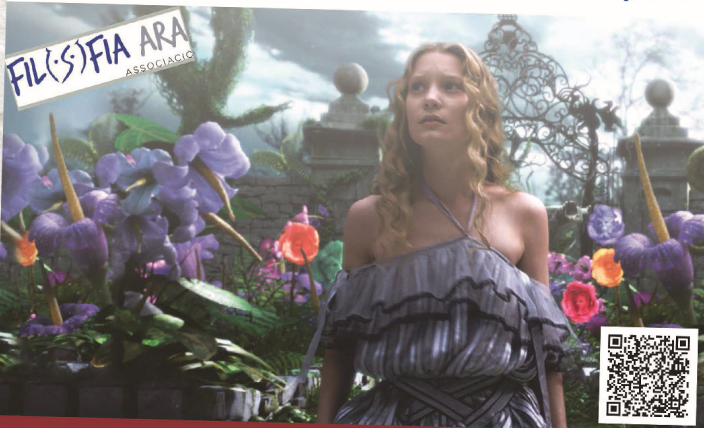
**Ser o no ser: el suïcidi
des d'una perspectiva filosòfica**

Oriol Ponsatí-Murlà, UdG

Filosofia a l'abast

Alícia. Més enllà de la lògica

Josep-Maria Terricabras, UdG



Dijous, 4 de maig, 18:00 h.

Biblioteca Pública de Girona Carles Rahola - Auditori: Enric Mirambell i Belloc

Inscripcions: girona.cat/cultura - Se'n certifica assistència



Dijous, 20 d'abril, 18:00 h.

Biblioteca Rahola (Girona). Auditori Gran

Inscripcions: www.girona.cat/cultura - Se'n certifica assistència



- Gratuïtes
- Certificables
- Inscripció prèvia
- Accessibles online

filoara.cat/fa

SUMARI

MONOGRÀFIC

- 05 **Apunts sobre identitat i intimitat en la nova cultura digital**
Carlos Ruano Díaz
- 08 **De la impossibilitat d'una etologia digital**
Marc Oriol Crespi Jiménez
- 10 **El poder tecnològic, el Déu del segle XXI**
Isaac Llopis Fusté
- 12 **Internet, ni salvació ni condemna**
Rubén Rubio Barrera
- 15 **Cíborgs i deesses: un món sense gèneres**
Montserrat Garcia Castelló
- 18 **La irrellevància humana en l'època de l'algoritme**
Manuel Villar Pujol

ARTICLES

- 20 **Quan no hi ha tal cosa com el consens científic**
Òscar Llorens i Garcia
- 23 **El pensar metafòric**
Ferran Teixidor Valle
- 25 **Tècnica digital, alteritat en perill**
Joan Carles González
- 29 **Fenòmens de la nostra contemporaneïtat: Žižek i la Covid-19**
Martí Òdena Trujillo

RECURSOS

- 31 **Escape Rooms digitals de Filosofia**
Isabel Monegal López

ACTIVITATS ACADÈMIQUES

- 33 **Temps de filosofia, a Girona**
Rubèn Molina Cervera

RESSENYES

- 34 **L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica**
Jan Murtra Sabaté
- 37 ***Pandèmia i postveritat no és un assaig***
Martí Òdena Trujillo

CONTRAPORTADA

- 40 **Filosofia a l'ESO?**
Àlex Agustí Polís

EDITORIAL

Aquest editorial conté un paràgraf escrit per una IA. Us atreviu a endevinar quin és?

Quan vam iniciar aquest número de la revista, les Intel·ligències Artificials no ocupaven les pàgines centrals d'alguns diaris, ni es debatia pel futur de l'alumnat i el professorat amb la proliferació d'eines com el GPT-4, d'Open IA, o el Bard de Google, que obliguen a aplicar un test de Turing casolà a tot professor que s'enfronti a la correcció d'un treball.

Però ja fa molts anys que són entre nosaltres. Com a assistents de veu, en vehicles autònoms, en la salut, les finances, i un llarg etc.

I també fa temps de les grans inversions en IA fetes per les grans empreses. Per exemple, Google ha invertit en diversos projectes d'IA, incloent-hi el desenvolupament de la plataforma TensorFlow, una eina de codi obert per a l'aprenentatge automàtic, i la creació de la seva filial DeepMind. Amazon també ha fet inversions importants en IA, especialment en el camp dels assistents de veu i Microsoft ha creat un grup d'IA i ha adquirit diverses empreses especialitzades com ara la start-up mal·lesa Bonsai.

És simptomàtic que, per exemple, a l'últim disc de Rosalía, quan recita *abcdefg*, a la "i" i aparegui la Intel·ligència Artificial. I també ho és que, aquest mateix any 2022, al disc de Mishima, hi aparegui una cançó titulada *God's Move* on es reflexiona sobre la derrota al complex joc del Go per part d'en Lee Sedol —un dels millors jugador de la història— davant de la IA Alpha GO, i hi apareix una tonada on s'afirma que aquell dia, part del misteri de la humanitat —com auguren algunes de les tesis dels llibres de Harari— es va extingir.

Sembla per tant necessari, aturar-se a fer una meditació sobre la tècnica, tractant d'abraçar en les nostres reflexions el passat, el present i el futur d'aquesta habilitat essencialment humana.

En aquest número, hi trobareu cinc articles pertanyents al monogràfic on se'ns parlarà del poder tecnològic, d'internet, d'algoritmes, de cíborgs i d'IA. També hi trobareu, condensada, la ponència que el professor Carlos Ruano Díaz va fer a la jornada Temps de Filosofia, que es va organitzar el passat 17 de desembre al Centre Cultural la Mercè de Girona.

Al marge del monogràfic, hi podreu llegir reflexions sobre la matèria de Filosofia a l'ESO, crítica literària, idees sobre la gamificació a l'aula i una descripció i valoració de la primera jornada de *Temps de Filosofia* organitzada per l'Associació Filosofia, Ara!

I ja ho sabeu: si voleu estar al dia de les novetats de la revista, ens podeu seguir a Twitter @FilosofiaAra i visitar el nostre web filoara.cat, on podeu trobar el *call for papers* pel proper número i on us podeu registrar per rebre notícies de la revista.

Arribats a aquest punt, ens agradaria acabar com hem començat. Heu trobat el paràgraf creat per la IA GPT? Si creieu que sí potser és que encara confieu que no hem perdut allò que ens defineix —o ens definia— com a humans.

L'Equip Editorial



Fotografia portada: Diloka Studio. Freepik
Desembre 2022

Equip editorial

Àlex Agustí Polís, Damià Bardera Poch, Daniel López Díaz, Joan Pastor Ferrer, Anna Sarsanedas Darnés, Xavier Serra Besalú.

Revisors

Joan Comas Miralles, Lourdes Corbera, Román De la Calle, Jesús Gómez Hernández, Ignasi Llobera i Trias, Òscar Llorens i Garcia, Emília Olivé Vidal, Maria Medina-Vicent, Joan Morro Delgado, Jaume Romero Ruiz i Breogan Tosar Bacarizo.

Suport edició

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

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

FIL(S)FIA ARA
ASSOCIACIÓ



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



MONOGRÀFIC

MEDITACIONS
SOBRE LA TÈCNICA.
DE LA POIESIS A LA IA



Fotografia extreta d'Unsplash.

APUNTS SOBRE IDENTITAT I INTIMITAT EN LA NOVA CULTURA DIGITAL¹

Carlos Ruano Díaz

Institut Alexandre Deulofeu (Figueres)



«Segurament és
exagerat afirmar
que el món digital
deshumanitza l'ésser
humà però és evident
que ens força a
pensar-ho tot de nou,
per poder denunciar
també els nous modes
d'alienació.»

En el marc de la 2^a edició de Temps de Filosofia (celebrada el passat 17 de desembre de 2022) que va comptar la participació com a ponent del filòsof Jordi Pigem, vam tenir el plaer de gaudir d'una taula rodona amb els professors Jaume Romero, Paula Tubert i Carlos Ruano. Aquest últim ens va plantejar les interessants reflexions que us oferim condensades en aquest article.

L'ésser humà és un animal cultural; la cultura conforma en ell una mena de *segona naturalesa*. Els invents (humans) ens permeten superar les nostres limitacions naturals. Borges, com sempre, ho expressava millor²: el microscopi, el telescopi, són extensions de la nostra vista; el telèfon, el megàfon, de la veu i de l'oïda; l'espasa transforma el nostre braç. Tots aquests estris són extensions del cos, però l'invent més fascinant, deia el poeta, és el del llibre, extensió de la nostra memòria i imaginació. Borges fabulava també, com nosaltres, amb la idea de mapes coincidents amb els territoris, mapes de la grandària dels imperis. Eren fantasies (n'era conscient) com potser ho és actualment la de digitalitzar la realitat d'aquest món (o dels nostres mons); una "utopia metafísica" perquè, com sabem, la realitat no té contorns delimitats o, com deia Antonio Escohotado³, té infinits detalls, "infinits pormenores". Marina Garcés adverteix del perill de què en l'època de la condició pòstuma, en el temps dels col·lapses, en la d'aquest present on s'ha instal·lat l'emergència (crisis econòmiques, emergència climàtica, mil·lenarisme), col·lapsi també la imaginació i declini en fantasia⁴.

¹ Article realitzat a partir de la intervenció a *La Mercè de Girona*, el 16 de desembre de 2022.

² BORGES, J. L. (1979). *El libro*. En *Borges oral*. Barcelona: RBA.

³ SEAGRAN'S ESPAÑA (2019): *¿Quién decide la verdad?*.
https://www.youtube.com/watch?v=XjMKV_mYRmg, l'1 de desembre de 2022

⁴ GARCÉS, M. (2022): *Imaginación crítica*. En: GARCÉS, M.(coord.). *Ecología de la imaginación*. Artnodes, no. 29. UOC. <https://doi.org/10.7238/d.voi29.393040>

Això és el que explica també que assistim, durant la darrera dècada, a un augment inusitat de l'oferta i la demanda de distopies. La del sotmetiment de la humanitat a les màquines, a l'algoritme, n'és una. Tanmateix sembla important assenyalar que les màquines són un producte cultural i, com ha succeït en altres episodis de la història humana, lluny de deshumanitzar-nos, transformen, revolucionen, la nostra humana manera de viure. Afirmar, així mateix, que la tecnologia ens deshumanitza implica l'acceptació d'alguna mena de naturalesa humana, d'alguna essència que ha estat alterada, i aquest "a priori", el de l'essència humana, és una qüestió més que controvertida en la tradició filosòfica.

És indiscutible que les noves tecnologies digitals estan precipitant transformacions en tots els ordres. Internet està en l'arrel d'un canvi de paradigma que ens obliga a revisar moltes de les nocions que, fins ara, ens havien ajudat a pensar i a pensar-nos. La mateixa noció d'identitat, o la possibilitat de dotar-la de sentit, no es pot desvincular avui de la manera com publiquem, exhibim o "editem" la nostra imatge, de com consumim imaginaris canviants i els posem en relació amb els fragments de nosaltres mateixos (opinions, vincles afectius, informes mèdics, fotos, vídeos, aficions, obres) dispersos a la xarxa. De la recerca filosòfica d'un subjecte (d'un centre), aquesta consigna de la modernitat, a la proliferació de l'excentricitat a les xarxes ha mediat una tecnologia molt potent que permet la connexió de tothom amb tothom i de forma ininterrompuda. És encertat el terme "extimitat" per significar com la xarxa ha revolucionat la manera d'acostar-nos a la pròpia subjectivitat. Els imaginaris la saturen i s'actualitzen diàriament. Suspesos l'espai i el temps, en el ciberespai una mena de "presentisme" ens arrossega per un corrent de consignes, missatges, informació, "inputs", que capturen de forma molt eficient la nostra atenció. Milions de dòlars són invertits per segrestar-la legalment. El negoci de la xarxa s'alimenta de condicionar la necessitat d'estar sempre connectats. Ens convida a participar de l'exhibicionisme desinhibit, a confeccionar una personalitat en constant avaluació. Les noves "tècniques d'autoedició" ens tornen una imatge nostra que sembla molt lluny d'aquella que requeria de la recerca introspectiva continuada i d'una narració per dotar-la de sentit. Instagram, Tik-Tok, Youtube, Facebook, i les nombroses aplicacions del mercat, ens imposen, sense ser-ne del tot conscients, noves formes d'autonarració.

Conceptes com el de vida pública, vida privada o intimitat semblaven claus per pensar i regular la nostra relació amb els altres i amb nosaltres mateixos, almenys des de la modernitat. Però quines són les fronteres en l'era digital entre la vida pública, la vida privada i la vida íntima? Podem referir-nos-hi de la mateixa manera? La cultura de la xarxa sembla difuminar aquests dominis. La xarxa travessa les nostres llars. Ja en tenim

experiència. El confinament va decretar la conversió de les nostres habitacions en oficines, en classes, i va trencar també les parets que, teníem entès, separen la vida pública de la privada tot consolidant un nou espai, estrany, inèdit, públic-privat, on ja sembla molt difícil establir límits precisos.

La intimitat, entesa com ordre del que és estricta i exclusivament personal, només es pot pensar en relació amb aquells que anomenem "els nostres" i amb la societat i les seves lleis. Que sigui *interior* la protegeix de la potencial ignomínia a la que podria ser sotmesa. Seguint aquest discurs, la llibertat i la dignitat són el més preuat d'aquesta *inner life*. La modernitat, en el seu intent de limitar el poder de l'estat, va convertir aquest espai en sagrat. El que considerem sagrat ja no té relació amb la veneració d'allò que supera els nostres límits (els déus, la natura, el destí). Potser la desconfiança en les noves tecnologies, la percepció del risc que comporten, es justifica perquè qüestionen i amenacen aquell *reducte interior* que hem defensat des de la modernitat i al qual avui, en el després de la postmodernitat, ens hi referim ja amb altres termes: vulnerabilitat, fragilitat, allò que protegim de la vergonya de ser sotmès a la mirada i al judici dels altres.

Ara bé la intimitat, com dèiem, té una dimensió política. Sembla impossible entendre-la sense posar-la en relació amb els límits que la societat imposa mitjançant les seves



institucions. És impossible ni tan sols pronunciar el que és íntim sense fer ús del llenguatge que sempre és públic o sense l'ajuda dels imaginaris simbòlics que són culturals. Percebem les xarxes com espais públics on compartim voluntàriament la nostra vida privada i íntima però internet no és un àgora. No podem desvincular la xarxa del marc capitalista i és un error identificar-la amb la plaça o la societat. A la xarxa un no té vida pública, en tot cas fa publicitat de la pròpia vida. El ciberespai no és la *societat oberta*, és un mercat on un s'exposa, encara que no ho sàpiga, i on la seva "subjectivitat" es descomposa, es digitalitza, es computa, es perfila, i reduïda a dades, es mercantilitza. Podem dir que l'espai públic és el que és interromput constantment per les xarxes privades que imposen formats, tempos, instruments de comunicació, que condicionen el curs de la vida pública i, sense distància, descentrats, desconcentrats, saturats d'informació, és fàcil que ja no siguem capaços de diferenciar els mateixos dominis com ho fèiem abans. La colonització dels espais públics no deixa de ser una versió sofisticada, més eficient, de l'extracció capitalista. La mina ara són el que anomenem "les nostres dades".

Com diu Han⁵ aquest ciberespai, la xarxa, no hauria de ser considerat un teatre on representem i fem pública la nostra identitat sinó, com dèiem, un mercat, el mercat global, on exhibim, venem i consumim identitats de tota mena. Oficina i centre comercial: la pantalla és el treball i la botiga sempre

oberts, sense horaris. El ciberespai ha inaugurat una dimensió nova en la qual, suspès l'espai i el temps, es pot produir i consumir ininterrompudament. Sempre accessibles, la nova tecnologia també està produint noves formes de precarització laboral i també, de retruc, la precarització de la vida quotidiana. Que cadascú esdevingui la seva pròpia marca és el que és nou. També que l'habitació pròpia⁶, aquella que reivindicava Virginia Woolf, estigui connectada a la xarxa. En aquest nou context no només sembla impossible poder construir i habitar un món propi sinó també que la noció d'intimitat tingui sentit i serveixi per pensar-nos.

Les noves eines, les noves tecnologies, en efecte, canvien les formes en què ens relacionem amb nosaltres, amb els altres, i amb els conceptes que ens ajuden a pensar aquestes relacions. A les acaballes d'aquest quart de segle ja sabem que internet no farà la revolució però podem dir que ha estat una eina fonamental per posar en contacte aquells i, sobretot aquelles, que vivien confinades en una "intimitat" imposada, o domesticada. El feminisme, com observa Remedios Zafra, ha fet xarxa i està modificant imaginaris, normes, hàbits i formes de vida. La intimitat compartida també demostra que hi ha formes d'intimitat que han estat històricament imposades a l'espai privat de la casa, l'espai on l'home exercia tradicionalment la *potestas*, al marge de la vida pública. Compartir aquesta "intimitat" a les xarxes, connectar-la amb altres "intimitats" confinades, ha estat un instrument d'emancipació. Potser la possibilitat d'una vida pròpia, de tractar de manera adequada amb la intimitat requereix, tot seguint Remedios Zafra, tenir la clau de l'habitació o *consciència de les parpelles*, per poder deixar de fixar la mirada a les pantalles, i tenir l'oportunitat d'obrir i tancar accessos i portes. És el coneixement que ens ha llegat la tradició feminista: que allò que és alliberador en la intimitat és no haver d'habitar-la sempre. I que la intimitat pot ser també una presó.

Segurament és exagerat afirmar que el "món digital" deshumanitza l'ésser humà però és evident que, en tant que motor d'aquest nou paradigma, d'aquesta nova cultura, ens força a pensar-ho tot de nou, a detectar com muten els conceptes i es tornen de nou problemàtics i per tant ens obliga a atendre a la necessitat de prendre distància, d'aprendre a desconnectar-nos, de "conquerir distància reflexiva", per poder denunciar també els nous modes d'alienació. Conquerir distància per fer *vida offline* i poder reformular les condicions que ens permetin preservar la nostra capacitat crítica sense la qual no seria possible, precisament, imaginar nous horitzons de vida i resistència.



D'esquerra a dreta: Jaume Romero, Carlos Ruano, Paula Tubert i Dani López

5 HAN, B. (2013) *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

6 ZAFRA, R. (2019). Conferencias Aranguren *¿Fin de la intimidad? La (im)posibilidad de un mundo sin párpados. Ensayo sobre la intimidad conectada. Isegoría*, (60), 51–68.

<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.03>

DE LA IMPOSSIBILITAT D'UNA ETOLOGIA DIGITAL

Marc Oriol Crespí Jiménez

Institut Can Roca (Terrassa)

Cada vegada és més comú el tractament de les eines digitals com si fossin entitats amb vida pròpia, el comportament de les quals fos lícit que regulés el de les espècies amb qui interactuen. D'aquesta perspectiva, que podem anomenar etologia digital, en tenim diferents exemples, des dels més innocents (quan diem que l'ordinador està pensant) fins a més rebuscats (com quan assumim que certa intel·ligència artificial ha confeccionat un quadre o ha guanyat una partida de go).

Com identifica per primera vegada Joseph Weizenbaum en un article publicat el maig de 1972 a la revista *Science* amb el títol "On the Impact of the Computer on Society", aquesta manera de prendre's la tecnologia digital parteix de certa mala comprensió de la metàfora tecnològica. La metàfora tecnològica, a la base de la qual Weizenbaum situa certa «idea de la computació i llenguatges de programació»¹, podria ser exemplificada de la següent manera: un avió vola com un ocell (obviem aquí la diferència entre metàfora, comparació, símil i analogia). Tot i que sabem que no és així, ja que un avió és incapaç de fer les giravoltes, frenades o diferents piruetes que podem observar que fan els ocells, entenem que la frase indica que un avió es desplaça a través de l'aire, acció que també fan els ocells (a part de fer moltíssimes altres coses, com saltironejar per terra, o capbussar-se a l'aigua, menjar, barallar-se i reproduir-se).

La interpretació d'aquesta metàfora de forma estricta és el primer pas cap a la seva inversió: primer, assumim que no només un avió vola com un ocell, sinó que, fins i tot, hi ha coses que un avió pot fer i un ocell no, com volar a la velocitat del so. Si això és així, de fet, el que té mancances és l'ocell, que no pot equiparar-se, ni de lluny, amb aquest aspecte de l'avió. I, per tant, no sembla tan desassenyat afirmar, finalment, que l'ocell és el que vola com un avió. Aquí, ja s'ha invertit la metàfora tecnològica, base de la possibilitat d'una etologia digital.

¹ WEIZENBAUM, Joseph (1972). "On the Impact of the Computer on Society. How does one insult a machine?" en *Science*, vol. 175, maig 1972, pàgs. 609-614.

Aquest procés de generalitzacions indegudes encadenades es produeixen per diferents motius -de fet, a nivell social, els humans tenim la tendència a projectar les nostres dèries a la resta del planeta: si controlem l'electricitat, pretenem electrificar-ho tot, encara que sigui aplicant un electroxoc al cervell; si controlem l'àtom, ho nuclearitzem tot, fins i tot les llars o els cotxes, com aquest prototip de Ford Nucleon².



Imatge Ford Nucleon

Un d'aquests motius és el llenguatge amb el qual estan escrits els processos digitals: al tractar-se d'un llenguatge formal, tendim a projectar la universalitat i objectivitat de les fórmules matemàtiques a les capacitats inherents als algorismes, oblidant que un algorisme no és més que un conjunt d'instruccions per aconseguir una fita, i que aquesta fita no ha estat establerta objectivament, sinó per un subjecte, és a dir, un programador (o la persona que li encarregués el programa). Un altre motiu d'aquesta esbiaixada comprensió de la metàfora tecnològica és la facilitat amb què allò digital es deixa estendre a qualsevol àmbit en un procés que Casati

² https://en.wikipedia.org/wiki/Ford_Nucleon#/media/File:Ford_Nucleon-en.jpg

anomena colonització digital³; el procés segueix els següents passos: en la mesura que s'ha pogut simular digitalment un fenomen natural concret amb èxit (com ara la simulació del comportament d'un virus a partir d'indicadors com l'Rt), i això s'ha fet amb un llenguatge amb característiques objectives (similar al matemàtic), i les matemàtiques ens han permès descriure diferents fenòmens de l'univers (Galileu), llavors hauria de poder-se digitalitzar qualsevol fenomen natural i no fer-ho va en detriment del progrés (aconseguit, de forma evident, en la simulació del comportament del virus, per exemple). Aquest raonament conté una estructura similar al de la fal·làcia naturalista descrita per Hume: en la mesura que s'ha fet, s'ha de fer (en aquest cas, en la mesura que es pot fer, s'ha de fer). És aquesta digitalització de qualsevol fenomen natural que porta, als seus defensors, a tractar-lo com una etologia específica, una etologia digital.

Només que parem una mica d'atenció al nostre entorn, especialment el laboral, trobarem exemples d'aquesta inversió de la metàfora tecnològica en el seu vessant digital (per això l'anomenem metàfora computacional). L'exemple més trivial es pot veure en la implantació d'un nou *software* de comptabilitat (o de qualsevol altra especialitat) en una empresa: arribats a cert punt, el consultor que fa la implantació ha de reconèixer que un determinat procés que hauria de fer el seu *software*, no el fa (o bé el fa d'una altra manera), i que no es pot canviar (o no fàcilment), que cal que l'empresa s'adapti a la nova manera de treballar (normalment, la nova manera està recolzada per totes les altres empreses que fan servir aquell *software* i consisteix en una simplificació del mateix que venia fent l'empresa de forma molt més complexa o, simplement, diferent a la resta). En aquest cas, el *software* simplifica/igualta/reduïx un procés, identificant clarament en què consisteix aquella reducció i què s'hi perd al fer-la (hi ha elements del procés, per exemple, el llistat que abans firmava un directiu si es volia fer un pagament, que ara ja no caldrà/no es podrà obtenir, però es podrà simular, es podrà fer veure que s'obté, per exemple, tot marcant una casella). Aquí podem veure com l'element digital és com un element analògic (com l'avió vola com l'ocell; com el *software* simula un llistat firmat). Això és un exemple de metàfora computacional. La inversió d'aquesta es produeix quan, un cop implantat el programa, cal imprimir, per seguir amb l'exemple, aquell llistat que ja no és possible obtenir amb aquest nou *software*. La resposta és «això no s'ha de fer perquè el programa no ho pot fer», que és la versió negativa d'«això s'ha de fer perquè el programa ho pot fer» que es produeix quan un usuari s'obsessiona a utilitzar totes les opcions que hi ha al menú d'una aplicació.

3 CASATI, Roberto (2013). *Elogio del papel. Contra el colonialismo digital*, Barcelona, Ariel, 2015, pàg. 19.

Aquest exemple trivial té el mateix patró que altres amb conseqüències més greus, com quan s'apliquen propietats d'objectes digitals a l'educació, per exemple, en el concepte de *multitasking*. Des de l'àmbit de la psicologia cognitiva, es va posar de moda fer servir aquest concepte per descriure l'habilitat que té qualsevol humà de fer més d'una operació intel·lectual aparentment alhora⁴. Aquest concepte havia aparegut anys abans en el camp de la informàtica quan es van plantejar els primers ordinadors amb més d'un processador⁵. Ara bé, des del camp de la neurociència aquest concepte ha quedat força desacreditat: el cervell només pot fer una operació intel·lectual en cada moment i, quan n'ha de fer diverses, simplement en posa una darrera l'altra i intenta arribar a totes⁶. En el camp de la pedagogia, es va fer servir aquest concepte per estendre la idea que els nadius digitals (un altre concepte desmuntat) eren, no només capaços de ser multitasking, sinó que se'ls havia d'estimular a fer-ho més, en detriment del nivell d'excel·lència de les tasques resultants.

El cor de la inversió de la metàfora computacional reproduceix el mateix problema que de qualsevol procés de reducció-ampliació o compressió-descompressió⁷: mentre que el procés de reducció, si s'entén clarament com una simplificació (metàfora computacional, i.e., l'avió vola com un ocell), permet explicar aspectes del món que ens envolta de forma sintètica i pràctica, el procés d'ampliació deixa en mans de la imaginació del subjecte la descompressió (inversió de la metàfora computacional, i.e., l'ocell vola com un avió). Així, cadascú a la seva manera, interpreta el significat d'aquesta frase sense acabar d'entendre que, tot i que no hi hagi una única forma vàlida de descompressió, el que segur que hi ha són formes invàlides. Saber identificar aquestes formes invàlides és una manera de marcar els límits a la digitalització per evitar digitalitzar elements que no ho requereixen o, fins i tot, que pot ser contraproduent fer-ho. És una manera d'aturar una etologia digital.

4 Per exemple P. H. LINDSAY, M. M. TAYLOR & S. M. FORBES (1968). "Attention and multidimensional discrimination" en *Perception & Psychophysics*, volum 4, 1968 pàgs 113–117.

5 El concepte de "multiprogramming" i "multitask" apareix a mitjans dels anys 60 en el que, posteriorment, va ser considerat el primer gran fracàs del software: el OS/360 d'IBM. Veure CAMPBELL-KELLY, Martin (et ali.) (2014). *Computer. A History of the Information Machine*, Routledge, Nova York, 2018, pàgs. 178-192.

6 DEHAENE, Stanislas (2019). *¿Cómo aprendemos? Los cuatro pilares con los que la educación puede potenciar los talentos de nuestro cerebro* (títol original: *Apprendre! Les talents du cerveau, le défi des machines*), SigloXXI Editores, Buenos Aires, 2019, pàg. 219.

7 DENNETT, Daniel C. (1987). *La actitud intencional*, Gedisa Editorial, Barcelona, pàgs. 50-82. Veure l'aplicació dels conceptes de Reichenbach *illata i abstracta* per analitzar si és possible la reducció de la psicologia popular a una neurociència.

EL PODER TECNOLÒGIC, EL DÉU DEL SEGLE XXI

Isaac Llopis Fusté

Doctor en Física i Professor de l'ISCREB

(Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona)

La tecnologia implica un gran poder, però es pot anar més enllà i afirmar que ha esdevingut el Déu del segle XXI? A través de la fenomenologia religiosa i del pensament de Jacques Ellul (1912-1994), entre altres autors, assenyalarem que el poder que hi ha darrera la tecnologia abraça les característiques del sagrat i suposa una fascinació que es pot categoritzar de religiosa.

EL SAGRAT TECNOLÒGIC

Històricament, l'ésser humà ha estat sotmès a diverses idees abstractes que han com portat un poder rellevant. D'entre totes aquestes idees destaca la de Déu, la d'una deïtat superior que no es troba limitada per les coordenades en les que ens trobem la resta d'éssers. Per aquesta magnificència, en les diferents cultures, les religions han ostentat i exercit un gran poder, a la vegada que han orientat als pobles.

La mort de Déu pregonada per Nietzsche va comportar una realitat diferent. El fet de desaparèixer l'ésser necessari i, a la vegada, superior, implicava la caiguda no només del Déu cristià sinó també d'altres utopies i ideals (com el comunisme) que havien vertebrat la societat en diverses èpoques i que havien ocupat el lloc del sagrat. Aquest fet va donar lloc a que la única sortida fos el nihilisme, és a dir, el no creure en res, l'era del buit, del consumisme i l'entreteniment, amb indiferència i una certa desorientació per la manca de valors suprems. Lipovetsky ho resumeix a la perfecció:

“Déu ha mort, les grans finalitats s’apaguen, però a ningú no li interessa gens ni mica; aquesta és l’alegre novetat” (Lipovetsky 2003: 36).

Paradoxalment, donat aquest buit existencial, han anat emergint un gran nombre de nous sagrats; d'entre ells

destaca la tecnologia, entesa com la forma particular que pren la tècnica sota el capitalisme neoliberal. La tecnologia transcendeix les pròpies màquines; consisteix en una forma de pensar i actuar, ha esdevingut un *logos* amb uns valors propis, com l'eficiència i la velocitat entre d'altres. És un fet que aquest nou sagrat ha conduït a la humanitat a una realitat diferent, dominada per les noves tecnologies digitals, i les grans corporacions que hi ha darrera, que tenen seduïda a la major part de la població mundial.

“Ya nada pertenece al dominio de los dioses o al dominio de las potencias naturales (...) Nada queda de espiritual (...) El hombre no puede vivir sin lo sagrado, y concede este sentido a esto mismo que ha destruido todo lo que constituía su objeto: la técnica. En el mundo actual, la técnica se ha convertido en el misterio esencial” (Ellul 2003,148-149).

Ellul afirma que el sagrat és un requeriment humà que ja no omplen les religions oficials sinó aquell agent que les ha desbancat, la tecnologia. L'àmbit del sagrat és una realitat o un marc ontològic especial, superior i perfecte, tal i com descriuen Otto (2021) i Eliade (1998), en contrast amb l'àmbit del profà, que és imperfecte i inferior. És un fet que la tecnologia transcendeix i supera l'escala humana, no és un conjunt d'instruments al nostre servei sinó que se situa en un pla preeminent.

TECNOLATRIA

“Nuestra adoración moderna de la técnica es una derivación de la adoración ancestral del hombre ante el carácter misterioso y maravilloso de la obra surgida de sus manos” (Ellul 2003,28).

La fascinació que manifestem avui per la tecnologia va en continuïtat amb la que els nostres predecessors mostraven pels ídols a la prehistòria, i més tard pels déus de les grans religions. Aquesta set de transcendent no ha desaparegut, sinó que ha mutat en una confiança absoluta en el progrés tecnològic. Riechmann anomena aquest nou encantament religiós com *messianisme tecnològic* i *tecnolatria*, referint-se a la cega idolatria que es disposa a les noves tecnologies, que esdevenen la única salvació possible (Riechmann 2016: 13-14). Afirmar Ellul que, per la major part de la població, la tecnologia s'identifica amb Déu, per això es considera bona per essència: tot el que prové de la innovació tecnològica és vist com a progrés, en el sentit de millora i, fins i tot, és allò que ofereix esperança d'un futur pròsper. Al cap i a la fi, la tecnologia aporta prodigis que, a diferència dels miracles que s'enumeren als textos antics, són visibles i, a més, van en augment (Ellul 2003: 149).

La tecnologia prové de la més estricta racionalitat científica, però comporta una mística evident. Com qualsevol fe religiosa, la tecnolatria esdevé una creença irracional: es té confiança absoluta en què tot anirà bé, malgrat que en el present ens trobem en un atzucac. És per aquesta credulitat que Ellul titlla la tecnologia de *bluff*, que significa desvergonyiment, o tirar-se un "farol", com als jocs de cartes. Aquest *bluff* comporta una creença generalitzada que la tecnologia té la capacitat de solucionar tots els problemes que van sorgint (Ellul 1988) i esdevenir la resposta definitiva a qualsevol qüestió (Almazán 2021: 129), però la realitat és molt més complexa.

Amb la tecnologia s'ha creat un món nou, que és artificial i, per tant, difereix del món natural, també pels imperatius alternatius que comporta. Aquest nou medi tècnic, ha anat agafant terreny del medi natural, fins al punt de separar-nos irreversiblement d'ell (Ellul 2003: 85). Només cal veure les grans ciutats, que s'han superposat als paratges naturals sense deixar-ne pràcticament ni rastre. Com a resultat de l'apantallament del medi natural, la tecnologia ha resultat omnipresent; avui dia absolutament tot és tècnic, no hi ha els afores de la tecnologia, res roman més enllà del *bluff*.

El Déu tecnològic té moltes semblances amb la imatge que es percep de Déu a l'Antic Testament. En primer lloc, es tracta d'un Déu creador que engendra una nova civilització (Ellul 2003: 139). A més, la tecnologia es presenta com un Déu amb un poder desorbitat que fragmenta, és a dir, disgrega les comunitats, fent que l'ésser humà perdi el sentit

social i comunitari (Ellul 2003: 130-131). Aquesta capacitat destructiva és paral·lela a la que va ocasionar el diluvi universal o la devastació de Sodoma i Gomorra.

Aquesta nova religió tecnològica és de tipus gnòstic, i el seu resultat més visible és el transhumanisme (Riechmann 2016: 89), segons el qual l'ésser humà, a través de diversos tipus de tecnologies, augmentarà les seves capacitats per tal de prevenir l'envelliment, la malaltia i tractar d'esquivar la mort (Cortina; Serra 2015).

▶▶ CONCLUSIÓ

L'ésser humà ha creat un nou Déu, la tecnologia, amb una capacitat de creació i destrucció que ens supera. Els reptes ètics que tenim per davant són infinits i cal començar a plantejar-los seriosament des de ja.

BIBLIOGRAFIA

- ALMAZÁN, A. (2021). *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*. Salamanca: Taugenit.
- CORTINA, A.; SERRA, M.A. (2015). *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta.
- ELIADE, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- ELLUL, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro. Traducció de: *La Technique ou l'enjeu du siècle*. París: Economica, 1954.
- ELLUL, J. (1988). *Le bluff technologique*. París: Hachette.
- LIPOVETSKY, G. (2003). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- OTTO, R. (2021). *El sagrat*. Barcelona: Fragmenta.
- RIECHMANN, J. (2016). *¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista? Para una crítica del mesianismo tecnológico*. Madrid: Catarata.

INTERNET, NI SALVACIÓ NI CONDEMNNA

Rubén Rubio Barrera

Enginyer informàtic i professor associat a la Universitat Autònoma de Barcelona

Fa més o menys al voltant d'un quart de segle que es van començar a popularitzar les tecnologies digitals, amb l'extensió dels ordinadors personals. Això no obstant, és durant la darrera dècada, amb l'aparició i adopció dels telèfons intel·ligents, que tothom a la nostra societat ha esdevingut usuari d'Internet¹, ja sigui per pròpia voluntat, ja sigui per obligació. Durant tot aquest temps no han deixat de sorgir veus defensant que Internet és el futur i ens salvarà o bé el contrari, que Internet ens destruirà.

En qualsevol cas, sigui parlant-ne a favor o en contra, aquestes opinions acostumen a estar fonamentades en el que es coneix com a *determinisme tecnològic*. El determinisme tecnològic és «la idea que la inclusió d'una nova tecnologia a la societat tindrà uns efectes específics sobre les persones en canviar les seves accions, hàbits i creences d'una forma concreta»² (Casacuberta, 2021, p.97). Això no obstant, aquestes opinions basades en el determinisme tecnològic són massa simples per explicar l'efecte de l'expansió d'Internet a la societat. Vegem-ne algunes opinions i els seus contraarguments, tant a favor com en contra.

Per una banda, trobem la idea que l'ús dels telèfons intel·ligents per part dels menors genera addicció i augmenta l'ansietat social. Si bé és cert que sembla haver-hi correlació entre l'ús del mòbil i l'augment de l'ansietat social (Ran, G., Jun L., Qi Z., i Xiang N., 2022), no està demostrat que un sigui la causa de l'altre. És a dir, és possible que l'addicció tingui un altre origen, i l'ús del telèfon mòbil no faci sinó agreujar el problema dels menors: «s'ha comprovat que els individus amb ansietat social tenen més risc de desenvolupar una addicció al telèfon intel·ligent a causa de l'accés directe a contingut gratificant i a la seva preferència per interaccions en línia»³ (Annoni, A. M., Petrocchi, S., Camerini A-L. i Marciano, L. 2021).

1 Fem ús del mot «Internet» en la seva accepció general, tot i que no és un concepte estable i definit, sinó que és un conjunt de serveis, tecnologies i sistemes que es connecten entre ells. No hi ha res que sigui Internet com a tal: hom pot muntar-se un conjunt de xarxes a casa seva i això també seria una internet segons l'especificació original (Cerf, V., Dalal, Y i, Sunshine, C., 1974).

2 La traducció és meua.

3 La traducció és meua.

Succeeix igual amb la gent que té dificultats i les agreuja amb el consum de drogues. El que cal realment és resoldre'n la font, del problema, posant més recursos a l'abast dels menors, siguin psicòlegs, mestres o educadors socials.

Un altre dels contres que s'atribueixen a l'expansió d'Internet és el de la postveritat: l'augment de notícies falses que, segons el determinisme tecnològic, en darrera instància mena a la destrucció de la democràcia. Aquesta idea pressuposa que tothom és crèdul i que no hi ha ningú capaç de discernir el que és veritat del que no ho és. Però, és que això és cert? De debò tothom creu tot el que veu i llegeix acríticament? Quan certs polítics diuen que el seu partit no ha manllevat diners públics i hi ha crítics que els contradueixen mostrant les sentències judicials, no s'està posant en dubte el concepte de veritat, sinó que s'evidencia que el polític que diu això és un mentider. I pel que fa a la destrucció de la democràcia, no hem d'oblidar que el feixisme va sorgir a principis del segle XX, quan faltaven dècades per a la invenció d'Internet. Que tothom tingui accés a la tecnologia i a expressar la seva veu dona llibertat en l'àmbit polític, però alhora també dona peu a què qualsevol pugui parlar i dir ximpleries. Internet ens ha de fer, en tot cas, més crítics, per no creure en tot el que es diu.

El darrer dels suposats problemes que genera Internet que analitzarem és el de la privacitat: la majoria de serveis són gratuïts perquè les companyies que els proporcionen venen dades a empreses que, suposadament, construeixen models amb els quals poden predir i influenciar el comportament humà per vendre el seu producte. Pel que fa a la predicció del comportament, el cert és que aquests models són terribles en aquesta tasca: quan hom compra una tassa de vàter per Internet, durant un mes no deixen d'aparèixer anuncis sobre tasses de vàter. Qui en necessita tantes? I pel que fa a influenciar el comportament per intentar que la gent compri, no és això el que fa des de molts anys la indústria de la publicitat? És cert que som el producte en aquests serveis gratuïts, igual que ho som a la televisió, on els anunciants paguen quantitats ingents de diners per mostrar el seu producte a l'horari més adient pels seus potencials clients.

Passem ara als suposats beneficis que genera Internet segons el determinisme tecnològic. El primer que analitzarem



Imatge de Joshua Sortino extreta d' Unsplash

és el de la democratització del coneixement i de la cultura: tothom tindrà accés a tot el saber disponible de manera immediata. Si bé és cert que Internet permet accedir a quantitats inabastables de coneixement, també ho és que suposa una barrera d'entrada per aquells que no disposen de connexió: «durant el confinament absolut, el 18% dels infants i adolescents en situació de vulnerabilitat no segueix el curs escolar a distància (la llar no disposa de les eines digitals)» (Institut Infància i Adolescència de Barcelona, 2020). També hi ha una tanca d'accés per a la gent gran, que no sap fer servir Internet per realitzar les gestions necessàries, cosa que es veu molt ben il·lustrada amb la reclamació que fa el Síndic de Greuges contra el tancament d'oficines bancàries: «El Síndic és coneixedor dels problemes d'accessibilitat als serveis de bancs i caixes que pateixen moltes persones grans arran de la progressiva supressió d'oficines bancàries al territori i la necessitat d'operar en línia» (Síndic de Greuges, 2022).

L'altre benefici que analitzarem és el de la suposada descentralització de l'economia gràcies a les criptomonedes, que fan servir la tecnologia de blocs⁴. Segons el determinisme tecnològic, aquestes criptomonedes, entre altres coses, permetrien operar al marge dels estats, ja que les operacions que es fan són anònimes. Això no obstant, les criptomonedes només serveixen per a convertir diners, de manera que, a la fi, cal interactuar amb un banc. Així doncs, no és possible fer-les servir al marge dels estats, com ha quedat palès amb les sancions

a Rússia a causa de la guerra amb Ucraïna: «Les dreceres que les criptomonedes ofereixen no semblen ser suficients pels evasors d'impostos experts»⁵ (Sindreu, 2022). Això per no parlar del consum d'energia que suposen aquestes tecnologies, ja que cal tenir granges de servidors amb refrigeració per mantenir aquests sistemes, que fan càlculs constantment⁶, però que no serveixen per a res. Com a exemples, s'estima que el consum d'energia anual de mineria del Bitcoin (la moneda digital més coneguda) és l'equivalent al consum d'un país com Grècia (de Vries, A., Gellersdörfer, U., Klaaßen, L. i Stoll, C., 2022), i que amb el cost energètic d'una transacció amb Bitcoin, com pot ser pagar un cafè, es poden fer gairebé un milió i mig de transaccions amb Visa⁷ (Digiconomist, 2022).

Com veiem, doncs, el determinisme tecnològic no ens permet explicar la influència que la tecnologia té a la societat. En contraposició a aquesta teoria, hi trobem el que s'anomena mecanisme de bucle, un model més realista per detallar els efectes socials de la tecnologia, que va ser proposat per Kentaro Toyama al seu llibre «Geek heresy» (Toyama, 2015).

Aquest model afirma que la tecnologia no pot obligar els humans a fer coses que no ens resultin atractives o motivadores: tots els dispositius actuals permeten fer operacions matemàtiques complexes, però no veiem els adolescents competint per veure qui calcula equacions de grau més alt amb el seu telèfon mòbil,

⁴ En anglès, *blockchain*. Es tracta d'una tecnologia en la qual totes les transaccions són immutables (no es poden esborrar) i públiques (tothom les pot consultar). Cada transacció està enllaçada a l'anterior i a la posterior, generant, així, una cadena.

⁵ La traducció és meva.

⁶ Aquests càlculs es coneixen com «minar», de *mining*, en anglès.

⁷ En concret, amb el cost energètic d'una transacció amb Bitcoin es poden fer 1.432.828 transaccions amb Visa.

sinó que el que els agrada és pujar fotos de si mateixos. Així doncs, el que succeeix realment és que s'inventa una tecnologia que connecta amb necessitats o interessos humans, tot sovint de manera casual. El que fa aquest interès és ampliar i retroalimentar la tecnologia: un cop han detectat aquesta necessitat, el que fan les companyies és modular el seu producte per a potenciar aquesta necessitat. Els humans, aleshores, potencien encara més aquesta tendència, cosa que retroalimenta la tecnologia, que s'encamina encara més a potenciar aquesta necessitat, i així fins a l'infinit (Toyama, 2015, pp. 17-37).

Així doncs, el que observem és que la tecnologia no té una naturalesa definida, sinó que evoluciona en funció dels interessos humans. La tecnologia, al cap i a la fi, no és estàtica. No hi ha exemple més clar que el del mateix Internet: en el seu origen als EUA als anys setanta del segle XX va ser concebut com un sistema per a mantenir les comunicacions en cas d'un atac nuclear per part de l'URSS. En canvi, ha evolucionat per a tenir infinitat d'usos que els seus creadors ni tan sols podien imaginar.

Internet suposa un perill i alhora una fascinació. Com explicava Heidegger a la seva conferència «Serenitat», el que cal fer és acceptar la tecnologia, però sense deixar que ens domini:

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. (...) Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento.(...)

Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos (...) Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. (...)

Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad para con las cosas. (Heidegger, 2002, pp. 27-28)

Més que destruir-nos o salvar-nos segons l'esquema del determinisme tecnològic, el que ha de provocar Internet és fer-nos raonar, convertir-nos en persones més crítiques. Necessitem no deixar-nos endur i adoptar una actitud de serenitat envers el món que ens envolta.

BIBLIOGRAFIA

Institut Infància i Adolescència de Barcelona (2020). "COVID-19 I INFÀNCIA A BARCELONA: Què ens diu la recerca social d'urgència sobre els impactes de la covid-19 en les vides i drets de la infància i l'adolescència? Quina resposta hi ha donat el govern de la ciutat?" Article en línia: <https://ajuntament.barcelona.cat/premsa/wp-content/uploads/2020/12/Informe-pobresa-infantil.pdf#page18> (Data de consulta: 8 de maig de 2022).

ANNONI, A. M., PETROCCHI, S., CAMERINI A-L. I MARCIANO, L. 2021. "The Relationship between Social Anxiety, Smartphone Use, Dispositional Trust, and Problematic Smartphone Use: A Moderated Mediation Model" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 5: 2452. <https://doi.org/10.3390/ijerph18052452>

CASACUBERTA, D. (2021). *La era de Casandra. Una apologia del no saber*. Bellaterra: El espejo y la Lámpara.

CERF, V., DALAL, Y. I SUNSHINE, C. (1974). "Specification of Internet Transmission Control Program". RFC 675. Article en línia: <https://datatracker.ietf.org/doc/html/rfc675> (Data de consulta: 8 de maig de 2022)

Digiconomist(2022). Bitcoin Energy Consumption Index. Article en línia: <https://digiconomist.net/bitcoin-energy-consumption> (Data de consulta: 8 de maig de 2022).

HEIDEGGER, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

RAN, G., JUN L., QI Z., I XIANG N. (2022). "The association between social anxiety and mobile phone addiction: A three-level meta-analysis." *Computers in Human Behavior*, vol. 130. Article en línia: <https://doi.org/10.1016/j.chb.2022.107198> (Data de consulta: 8 de maig de 2022).

Síndic de Greuges (2022). "El Síndic investiga d'ofici les afectacions que pot tenir en la població vulnerable el tancament progressiu d'oficines bancàries d'atenció presencial". Article en línia: <https://www.sindic.cat/ca/page.asp?id=53&ui=8349&prevNode=561&month=0> (Data de consulta: 8 de maig de 2022).

SINDREU, J. (2022). "If Crypto Can't Be Used to Evade Russian Sanctions, What Is the Point?". *The Wall Street Journal*. Article en línia: <https://www.wsj.com/articles/if-crypto-cant-be-used-to-evade-russian-sanctions-what-is-the-point-11649763827> (Data de consulta: 8 de maig de 2022).

TOYAMA, K. (2015). *Geek heresy: rescuing social change from the cult of technology*. Nova York: PublicAffairs.

DE VRIES, A., GALLERSDÖRFER, U., KLAASSEN, L. I STOLL, C.(2022). "Revisiting Bitcoin's carbon footprint" *Joule*. Article en línia: https://www.researchgate.net/publication/358861058_Revisiting_Bitcoin's_carbon_footprint (Data de consulta: 8 de maig de 2022).



Imatge extreta de Freepik.

CÍBORGS I DEESSES: UN MÓN SENSE GÈNERES

Montserrat Garcia Castelló
Institut Alfons Costafreda (Tàrrrega)

«Prefereixo ser un ciberneta que una deessa». Així és com la filòsofa americana Donna Haraway acaba el seu *Manifest Ciberneta*¹. Per Haraway, és evident que l'avenç en la implantació de dispositius d'Intel·ligència Artificial (IA) suposa el sorgiment de serioses amenaces, com les noves formes de control i allò que anomena «informàtica de la dominació». Però el seu manifest és una crida a no girar-se d'esquena a l'avenç imparabile de la IA, sinó a aprofitar la seva embranzida per treure profit del seu potencial alliberador en l'àmbit social i, més concretament, en la superació de les categories que han estat productes i a la vegada causes de la dominació i la desigualtat, com la raça, la classe i, principalment, el gènere.

En aquest sentit, el *Manifest Ciberneta* és una oda a la realitat ciberneta com a forma d'imaginar un món sense gèneres. Segons diu la mateixa autora «l'imaginari del ciberneta pot suggerir una sortida del laberint de dualismes en què ens hem explicat els nostres cossos i les nostres eines a nosaltres mateixes.»² Això ens diu molt de l'aposta de Haraway per un feminisme lluny de les teories essencialistes («universals i totalitzadores»³) del feminisme radical i pel rebuig d'una metafísica anticientífica, en vistes a poder reconstruir la vida quotidiana muntant i refent connexions amb altres, recodificant les comunicacions, per somniar «un llenguatge feminista que infongui por dins els circuits dels «supersalvadors» de la nova dreta»⁴.

1 HARAWAY, D. (2020). *Manifesto Ciberneta*. 2a edició. Màlaga: Kaótica Libros, pàg. 117.

2 ídem, pàg. 117.

3 ídem, pàg. 116.

4 ídem, pàg. 117.

Però, anem a pams. Què és el feminisme radical i per què Haraway s'hi posiciona en contra?

Segons el feminisme radical, l'arrel de totes les opressions és el sexe-gènere. Es diuen radicals perquè volen anar a l'arrel, més enllà de les aspiracions de la primera onada feminista, protagonitzada per les sufragistes, que s'acontentaven amb la igualtat formal (de tipus legal) sense aprofundir en l'origen de les relacions de poder.⁵

El feminisme radical pretén anar també més enllà de l'anàlisi marxista, que determina l'origen de la dominació en la lluita de classes. Autores del feminisme radical com Sulamith Firestone, Kate Millett, o Katherine McKinnon retornen a Engels i situen en el patriarcat la font d'on emanen totes les altres opressions, i és per això que analitzen aspectes no merament econòmics, sinó culturals: la sexualitat, la pornografia o la prostitució. És a partir d'aquesta anàlisi que cal entendre la seva denúncia d'aquestes pràctiques, ja que són un producte del patriarcat i cal abolir-les, fet pel qual són sovint titllades de conservadores i puritanes.

El centre de la teoria feminista radical rau, doncs, en la categoria de «la dona» com un concepte que està al principi i a la vegada al final d'aquestes relacions de dominació i, segons la nostra filòsofa ciborg, cau en un cercle viciós: ens exploten perquè som dones (per tant el concepte dona és previ al patriarcat), i som dones perquè ens exploten (i llavors la categoria «dona» seria un producte del patriarcat).

La crítica de Haraway es basa en el convenciment que «no hi ha res en el fet de ser dones que uneixi de manera natural les dones»⁶. En aquest sentit, el feminisme radical cau en la seva pròpia trampa, en la temptació de definir una essència de «dona» com una negació: una experiència definida a partir de l'altre, del dominador, respecte del qual la dona és la víctima. Per Haraway, aquesta teoria condueix a la imposició universalista d'una experiència que acaba dibuixant la «dona» com un no-subjecte.

Pel seu caràcter presumptament conservador/purità, el feminisme radical és un blanc fàcil per la «nova dreta», liderada avui per veus com Trump, Bolsonaro, LePen,...

5 PULEO, A. (2010). «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. Kate Millet.» A: Mujeres en red. El periódico feminista. [article en línia]. [Data de consulta: 9 agost 2022]. A: <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article2061>

6 HARAWAY, D. Íbid. (2020), pàg. 33.

tot i que no és un fenomen nou.⁷ Aquesta «nova dreta» passa per ser rebel i transgressora, brandant com a principal arma, per una banda, un to burleta amb la correcció política de l'esquerra (feminista, ecologista, etc) i, per una altra, un discurs victimitzador dels botxins. Aquesta gesticulació antisistema, però, és una mera fórmula retòrica per assegurar la continuïtat del mateix sistema. És per això que Haraway diu que cal curtcircuitar aquests discursos enganyosos i fal·laços de nova dreta.

Amb la pretensió de descodificar aquests discursos ideològics de la dominació o, al contrari, de la victimització, Haraway es proposa construir sobre la realitat/ficció ciborg un mite polític que li permeti imaginar un món sense gèneres.

Per què un ciborg?

El ciborg ens permet pensar-nos d'una manera diferent, i és aquest el seu potencial transformador. No és que Haraway faci un al·legat a favor del trans-humanisme. Un ciborg és un híbrid de màquina i organisme, un ésser intermedi entre la realitat social, per una banda, i la ficció que canvia el món, per una altra. És també una criatura sense sexe, ni raça, ni classe en un món post-genèric, no heterosexual ni binari, ja que per la seva reproducció no requereix d'un acoblament orgànic.

Més enllà de la superació home/dona, el ciborg encarna la superació d'altres dualismes com el d'humà/animal, humà/màquina, físic/no físic, que ja fa temps han començat el seu declivi.

La divisió entre humà i animal s'ha anat desdibuixant des de l'aparició de la biologia evolucionista, més tard amb l'emergència de pràctiques de connexió entre éssers humans i altres éssers vius per part de cultures eco-feministes, animalistes i antiespecistes. Aquests moviments enceten el discurs sobre els drets dels animals i anuncien la fi de l'antropocentrisme clàssic, el qual dota l'ésser humà d'una naturalesa especial i qualitativament diferent de la resta de la «creació».

7 Els exemples de productors de pensament de la «nova dreta» es remunten a principis dels anys 80 del segle XX. En aquest sentit, el següent article fa un estudi del populisme de dretes, en referència a les experiències de Margaret Thatcher a la Gran Bretanya i Ronald Reagan als EUA, i analitza la seva estratègia de «batalla cultural», que consisteix a transformar el sentit comú en una lluita per l'hegemonia del discurs, equiparant l'igualitarisme amb el totalitarisme. «El propósito de este ataque ideológico es transformar el sentido común, que se conforma en torno a valores socialdemócratas, y reducir así las expectativas de la gente, destruir su sentido de solidaridad y responsabilidad hacia los desposeídos y prepararla para aceptar la sociedad de corte más autoritario que se está implantando en muchos lugares.» MOUFFE, C., TURNER, G. (1981). «Democracia y nueva derecha.» A: Revista mexicana de sociología, Vol. 43, Universidad Autónoma de México. Pàgs. 1.829-1.846.

Pel que fa a la divisió entre l'humà i la màquina, ha quedat força obsolet el discurs dualista cartesià segons el qual la màquina és un mecanisme purament material, regit per lleis mecàniques, sense autonomia ni moviment propi. En aquest esquema, l'ésser humà apareix com un compost de cos («una màquina de carn i ossos»⁸) i ànima (la part immaterial que dona vida i domina aquesta màquina). Però la ciència i la tecnologia del segle XX ha posat aquest dualisme en tela de judici, en part degut a les dues qüestions que tot seguim comentarem.

Per una banda, les màquines cibernètiques i l'estudi del cervell ens porten a pensar que ni la nostra ment és tan autònoma, ni el nostre cervell tan mecànic. Neurofilòsofs com Daniel Denett o Patricia Churchland parlen fins i tot de cervells morals⁹. El lliure albir i la presa lliure de decisions, patrimoni exclusiu de l'ànima segons l'esquema cartesià, sembla que també és cosa del cervell, i la consciència, tradicionalment reservada a l'espiritualitat immaterial, s'explica com una mena de reflex del que passa en el nostre cervell.

Per altra banda, la biologia genètica ha interpretat el cos com si d'un text codificat es tractés. Des d'aquest punt de vista, entre màquines i organismes no hi ha una diferència qualitativa, sinó que tot és reduïble a una sola realitat textual, a combinacions de símbols que encripten la informació que permet el desenvolupament dels organismes/programes.

D'aquesta manera, aquesta dissolució del límit entre l'humà i la màquina ens porta a la dissolució del límit entre allò físic i allò no físic. Curiosament, la biologia s'ha atansat a les tesis de la teoria post-estructuralista, la qual esmicola la realitat mental i social en sistemes de signes i desconstrueix el mite de la *comunicació perfecta*: «el codi que tradueix a la perfecció tots els significats, el dogma central del falogocentrisme»¹⁰

8 DESCARTES, R. (2008). *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions 62.

9 Per exemple, Patricia Churchland estudia en quina mesura la biologia juga un paper clau en l'establiment dels valors socials, basant-se en els avenços més recents en psicologia i biologia. En aquest sentit, l'autora defensa que l'evolució del cervell dels homínids ha estat possible per la interrelació entre diferents processos biològics i cerebrals, com el de la percepció del dolor i el plaer, o el de l'aprenentatge, donant lloc a conductes de cura cap als congèneres més pròxims, fins a comportaments de cooperació i empatia. CHURCHLAND, P. (2020). *El cervell moral*. Lo que la neurociència nos cuenta sobre la moralidad. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica SA.

10 HARAWAY, D. Íbid. (2020), pàg. 101. En aquest passatge, Haraway tracta sobre el poder de l'escriptura i la ficció per inventar i recodificar noves formes de ser i pensar-se, escapant així de la idea d'un sol codi universalment vàlid. El falogocentrisme és un terme creat per Jacques Derrida usat en lingüística i sociologia, que fa referència al privilegi del masculí en la construcció del significat.

Però què té d'alliberador la dissolució d'aquests dualismes?

Per Haraway, les feministes necessiten una contínua reinvençió cultural, una crítica post-modernista que trenqui velles categories i un materialisme històric com a motor de lluita. En clara referència a l'obra de Foucault *El naixement de la clínica*, la filòsofa diu: «Ja va essent hora d'escriure *La mort de la clínica*. Els seus mètodes requerien cossos i treballs. Nosaltres tenim textos i superfícies. Les nostres dominacions no requereixen medicalització i normalització, sinó la creació de xarxes, disseny de noves comunicacions i gestió de l'estrès.»¹¹

En aquest sentit, el fet d'imaginar-nos cíborgs ens pot donar l'oportunitat de curtcircuitar les velles denominacions, de veure que eren noms i no coses. Ens permet no aferrar-nos a la nostra realitat biològica per construir la nostra identitat, i a la vegada ser el nostre cos amb tota plenitud. Ens permet desaprendre a ser *Homes* a partir de les nostres fusions amb animals i màquines.

Com es tradueix aquest imaginari cíborg en transformacions concretes de la nostra realitat social?

És evident que la introducció de la tecnologia en el món laboral ha causat una radical reestructuració del treball. Les característiques que abans tenien les feines reservades a les dones s'han fet extensives a tot el món laboral, causant la crisi dels llocs de treball «privilegiats» dels sindicalistes blancs. Això afecta també les dones en la pèrdua del salari familiar masculí i en la precarització del seu propi treball. Això en el millor dels casos, ja que la «dona negra» és una categoria encara més baixa de l'escala, exclosa fins i tot de les categories «autoritzades» d'oprimits. Fins i tot, en determinades situacions, la militarització de la vida en alguns països fa que siguin les dones les úniques a portar un sou a casa. És per això que, segons Haraway, són necessàries relacions intergenèriques i interracials per construir una ciència feminista aliada amb moviments socials i grups d'acció antimilitar.

El cíborg, doncs, ens proposa una aliança: recodificar-nos i unir forces contra el determinisme tecnològic i la informàtica de la dominació. Ens repta a codificar de nou la comunicació i la intel·ligència per subvertir les formes de control apuntalades en la «comunicació perfecta», desconstruir el gènere, la raça, la classe, i reescriure les relacions socials en xarxa amb dones i altres cíborgs il·legítims que rebutgen els discursos ideològics de la dominació o, al contrari, la victimització.

11 ídem, pàg. 25.

LA IRRELLEVÀNCIA HUMANA EN L'ÈPOCA DE L'ALGORITME

Manuel Villar Pujol

Institut Poeta Maragall (Barcelona)

Nassim Nicholas Taleb¹, Daniel Kahneman² i d'altres investigadors actuals han descobert científicament el geni maligne dintre de les mateixes entranyes de la ment humana. L'anècdota del gall dindi de Russell els ha anat de perles per airejar les molèsties que el pensament causal està generant en el complex món en el que vivim: *la mateixa mà que t'ha donat de menjar serà la que et retorçarà el coll el dia de Nadal*. No els ha calgut demostrar l'existència d'un Déu benvolent i veraç per fer fora l'ombra de l'escepticisme; amb una comparativa minuciosa entre els resultats de les decisions i les prediccions humanes i els de les màquines n'hi ha hagut prou per justificar la substitució de les primeres per les segones.

Víctor Gómez Pin en un parell d'articles³ es fa ressò de dos casos en què ens maquinals demostren la seva superioritat predictiva davant dels científics. Tanmateix, diu el filòsof, *preveure no és explicar, és a dir, entendre la causa d'allò que es preveu*. El desenvolupament d'aquesta capacitat no necessàriament depèn del coneixement de la seva raó: el sistema newtonià, per exemple, preveia molt però explicava poc. Pel que sabem fins ara les màquines no ens expliquen el *per què*, només mostren el *que fan*, però això no treu que algun dia puguin afegir la capacitat explicativa a la seva capacitat predictiva.

Per als dos autors de *Big Data. La revolución de los datos masivos*⁴ la clau de l'èxit d'aquests artefactes ha estat justament haver renunciat a les explicacions, a la causalitat. Si milions de registres mèdics electrònics revelen que els malats de càncer prenent una barreja d'aspirina i suc de taronja experimenten una millora, la causa exacta de la millora pot ser menys important que el fet que sobrevisquin, addueixen.

Sovint amb saber *que*, n'hi ha prou. Les prediccions basades en correlacions són el cor de les dades massives, serveixen per informar més que per explicar: et diuen que el motor es reescalfa, no que la causa és la corretja del ventilador en mal estat. Abans de l'aparició de les noves tecnologies de recollida de dades, la ciència prioritzava la qualitat de les dades per aconseguir l'exactitud de les seves previsions. En l'actualitat, la quantitat emmagatzemada compensa la qualitat i l'exactitud. La IA no pretén ensenyar una màquina a pensar com un humà, més aviat al contrari, el que vol és deslliurar-se el més d'hora possible d'aquest llast tan feixuc de la intel·ligència orgànica. El que la IA fa, aplicar les matemàtiques a enormes quantitat de dades per poder inferir probabilitats, està molt lluny de la potència computacional humana. Amb les correlacions, insisteixen, s'esvaeix la certesa, però a vegades és més útil que 2 mes 2 sigui igual a 3,9, que 4.

Plantegem la situació següent: qui és capaç de decidir si una nena que ha estat maltractada ha de tornar o no amb la seva família⁵. Normalment la decisió en aquests casos havia estat confiada a professionals d'experimentada solvència. Ara, amb l'aparició dels algorismes, la decisió pot dependre d'una màquina. Al cap i a la fi, un algorisme, a més de la seva rapidesa, pot prendre una decisió més justa i objectiva perquè actua sense la influència de biaixos ni sorolls, que és la que pot condicionar la decisió d'un ésser humà, tingui o no una experimentada solvència, afirma Kahneman⁶.

Contra l'aparent neutralitat dels algorismes, la matemàtica Cathy O'Neil ha escrit *Armas de Destrucción Matemática*⁷. Un ADM (arma de destrucció matemàtica) és un model matemàtic que es caracteritza per la seva manca de transparència. Els seus veredictes, fins i tot quan estan equivocats o són

1 TALEB, N.N. (2008): *El cisne negro*. Barcelona: Círculo de Lectores.

2 KAHNEMAN, D. (2012): *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Círculo de Lectores.

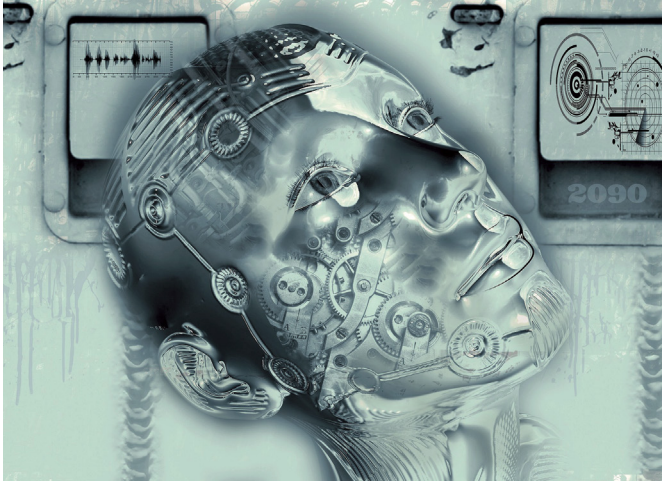
3 GÓMEZ PIN, V. (2022): "El hombre cuenta", *El Cultural* 29/03/2022; "La máquina heredera: trasposición de un suceso real", *El Boomeran(g)* 30/03/2022.

4 CUKIER, K. ; MAYER-SCHÖNBERGER, V. (2013): *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Madrid:, Turner Publicaciones.

5 PEIRÓ, K.; BAEZA-YATES, R. (2022): "¿Pueden los algoritmos ser más justos que las personas?", *lab.ccb.org* 18/01/2022.

6 KAHNEMAN, D. (2016): "Ruido: cómo superar el alto costo oculto de la toma decisiones incoherentes", *Harvard Business Review*, octubre 2016.

7 O'NEIL, C. (2018), *Armas de destrucción matemática: cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Madrid: Capitán Swing.



Fotografia extreta de Pixabay.

perjudicials, són indiscutibles inapel·lables i, a més, solen castigar la població més pobre i oprimida de la societat.

Un model, segons la matemàtica nord-americana, és una representació abstracta de processos reals: un partit de bàsquet, l'assistència del públic al cinema, la cadena de subministrament d'un supermercat ... Ja sigui en un cervell humà o en un programa informàtic, el model recull un seguit de dades i les utilitza per predir o decidir respostes en diferents situacions. Tot model, humà o maquinal, per la seva pròpia naturalesa és una simplificació de la realitat. Cap model pot incloure tota la complexitat del món, és el resultat d'una tria selectiva del seu creador. Reflecteix, per tant, valors i ideologies, inclosos els models sobre els que es creen els algorismes tot i la seva reputació d'imparcialitat.

Imaginem que un model matemàtic es construeix a partir de la correlació $A = \text{solvència creditícia}$ i $B = \text{bon professional}$, o bon conductor, o bon alumne ... per aplicar-lo a una selecció de personal, una concessió d'una assegurança o l'admissió a una universitat. Quin serà el resultat? Si la solvència creditícia ha de ser la condició per accedir a un treball, aconseguir una bona assegurança o entrar a una bona universitat, l'algoritme no afavoreix als pobres, obligats a entrar en una espiral que es retroalimenta. Cada cop més aquestes persones estaran més lluny d'un bon treball, una assegurança justa i una universitat de qualitat. Si amb això no hi ha prou per entendre la seva funció discriminatòria, afegeix O'Neil, cal tenir en compte que els ADM estan dissenyats per avaluar grans quantitats de persones. Els rics, en canvi, queden exonerats d'aquestes proves perquè acostumen a rebre un tractament més personalitzat.

La societat està delegant cada cop més les decisions més importants a algoritmes dissenyats a partir de suposicions esbiaixades. Aquests algoritmes, afirma O'Neil, no són més que opinions expressades en llenguatge matemàtic. Com hem

vist, els models no es construeixen únicament amb dades, sinó amb decisions sobre quines són les dades a les que hem de parar atenció. Aquestes decisions no obeeixen a qüestions exclusivament logístiques, sinó que fonamentalment són decisions morals. Un algoritme un cop creat roman congelat fins que algun enginyer decideix actualitzar-lo. Si a la dècada de 1960 un programa creat per accedir a les universitats nord-americanes fos vigent avui, la presència femenina a les aules actualment seria insignificant. La raó maquinal és indiferent a les víctimes que pugui generar. Si volem inventar el futur, conclou la matemàtica, cal imaginació moral i això no és una cosa que les màquines poden oferir... encara.

*Sully*⁸ és una pel·lícula que narra un fet real. El 15 de gener de 2009, un avió comercial amb 155 persones a bord ameritza sobre el riu Hudson a New York. El comandant, així que la seva nau impacta amb una bandada d'aus, pren aquesta decisió, en comptes de tornar a l'aeroport d'origen o buscar un altre proper on aterrar, per evitar el desastre. Després que l'opinió pública lloés l'acció com a heroica, la companyia aèria per a la qual treballava i la Junta Nacional de Seguretat del Transport Nord-americana el culpen de negligència. En aquesta ocasió, no s'examinava el resultat, passatge i tripulació sortiren il·lesos, sinó la decisió que va prendre perquè no s'ajustava al protocol que en un cas similar un pilot havia de seguir. Els representants de l'acusació addueixen que els resultats de innumbrables simulacions de vol delataven la incompetència del comandant.

En una època de totalitarisme cibernètic⁹, no hi ha cosa més perillosa que un ésser humà deliberant¹⁰. Davant d'una ment sospitosa de produir estralls vagi on vagi, se'ns ofereix com alternativa una intel·ligència que protocolitza, quantifica, monitoritza, algoritmitza qualsevol decisió. El concepte crepuscular últimament està associat amb un gènere fílmic que exemplifica la mateixa definició de crepuscular, el western, que de mica en mica va desapareixent de les pantalles i del nostre imaginari. Clint Eastwood, director de la pel·lícula, ha dirigit i protagonitzat com actor alguns d'aquests films. Considero que *Sully* pertany a aquest subgènere, tot i que una gran ciutat no sigui l'escenari amb el que acostumem a associar aquestes pel·lícules. Crepuscular perquè parla d'una figura humana en perill d'extinció. Crepuscular perquè parla implícitament també d'altres professionals amenaçats de desaparició per unes polítiques educatives que confien més en el botó "reinicia"¹¹ d'un ordinador que en l'experiència humana a les aules.

8 LANIER, J. (2007): "La mitad de un manifiesto", El nuevo humanismo. Y las fronteras de la ciencia, Barcelona: Editorial Kairós.

9 CAPARRÓS, M. (2018), "Esperando a las máquinas", El País Semanal 04/11/2018.

10 MATEU, A.; HERRERA, A.; PARRAMON, M., "Reiniciar les aules", TV3: Sense ficció, 16/02/2022.



Fotografia de JHDT extreta de Stock Images LLC

QUAN NO HI HA TAL COSA COM EL CONSENS CIENTÍFIC

UNA RESPOSTA A MANEL PAU

Òscar Llorens i Garcia
Institut Vall d'Alba (Castelló)

1. PRAGMATISME O PRINCIPIS

Al darrer exemplar de Filosofia Ara, Manel Pau (2022), defensa una pertinent forma d'afrontar el pensament crític i epistemològic de cara al ciutadà pla. Tal defensa no suposa sotscavar el pensament crític ni "l'argumentació racional pública", sinó una mena de guia més pragmàtica per a la ciutadana del carrer per informar-se adientment.

Una filosofia il·lustrada, la del *sapere aude* kantiana, és una premissa amb principis l'autonomia, l'anàlisi crítica de la pròpia raó i la responsabilitat tant de cara a la descripció teòrica com a l'acció. Naturalment no podem renunciar a aquests principis sense renunciar a fer filosofia, per tant, entenem que no és el que ens demana Manel Pau.

Tampoc se'ns demana que ens traguem la fal·làcia d'autoritat que, tot i intents provinents del naturalisme anglosaxó (Irwin et al., 2020), segueix sent la fal·làcia d'autoritat. No hi ha cap problema en reconèixer el valor de confiar en la ciència... però convé recordar que confiar és qüestió de fe i això no casa bé amb l'esperit científic; altrament tal valor podria atorgar, amb Descartes, una certesa moral... però no pas metafísica. (Descartes, 2009).

2. DESENVOLUPANT EL PRAGMATISME

Nihil obstat fins aquí. No crec que els principis adès exposats siguin objecte de renúncia per una visió més social, més pragmàtica, psicològica, com la defensada per Pau. L'assumpte que ens du aquí és la guia de saber en quins experts i expertes cal confiar és, no sé si intransitable, si més no plena d'entrebancs. Vegem-ho.

a) Quan no hi ha *La Ciència*. Si no restava clar crec que, amb aquesta epidèmia hem vist clara i distintament que no hi ha tal cosa com *La Ciència*. Mascaretetes sí i no, oritge a dintre d'un laboratori o no, vacuna infantil sí o no, Omicron més benigna o no... han estat opinions defensades en nom de la ciència i hom pot considerar les hemeroteques. Però no cal anar tant prop; en física quàntica hi ha, si més no, onze interpretacions diferents: no interpretació, Copenhague, Von Newman, Penrose, Everet, GWR, de coherència, modal, Bohm, Einstein o fins i tot que el problema de la medicació és un artefacte. En biologia evolutiva hi ha també les interpretacions darwinista, sintètica, de l'equilibri puntuat, neolamarquisme, catastrofisme i segurament alguna altra que ens deixem. No hi ha una entitat que es diu ciència a la qual recórrer. En tot cas podríem refinar-nos del consens científic.

b) Quan no hi ha consens. Hi ha, al meu parer, tres ciències empíriques que en destaquen a l'hora d'apropar-se al model hipotètic deductiu de la ciència natural: l'astronomia de posició, la física newtoniana i la química inorgànica. Fora d'ací, me costa imaginar alguna àrea científica on hi haja tal cosa com el consens. Fins i tot a les ciències formals hi ha severes discrepàncies entre logicismes, constructivismes, intuicionismes... Si ens n'anem a les ciències biomèdiques i socials, el somni de Feyerabend sobre la necessitat de la proliferació de teories és un lloc comú. Hi ha qui diu que la memòria està ací més que allà, altres que esta quimioteràpia és millor que aquella, altres que al revés... triem un tema i hi ha tantes o més discrepàncies que les que denunciava Descartes per al seu temps.

c) Quan el consens és desconfiable. Però és que és el consens una eina fiable? Segurament. Quan hom parla de consens científic no es tracta pas de uns senyors o senyores que decideixen què és penal dins l'àrea, sinó persones, profundament formades, que arriben a acords, després d'una profunda deliberació i que arriben a uns mínims que respecten, en la mesura del que és possible els fets dins un determinat marc teòric. Això no esgota, amb tot, que el consens és, epistemològicament, una ferramenta fluixa, que, com ara veurem, no sols s'ha mostrat històricament desconfiable sinó que, tot i el tarannà acadèmic i expert del conjunt de científiques i científics que el desenvolupen, no s'escapoleix de la fal·làcia ad *populum* ni la fal·làcia ad *verecundiam*. Certament, en apel·lar a aquestes fal·làcies sembla tornar als principis i no pas al pragmatisme promès per a aquest punt, de manera que ho traduirem en quelcom més pràctic: el consens d'experts és un assumpte aliè a la fonamentació del saber científic, és un tema de sociologia de la ciència i, de seguir-lo cauríem en diferents problemes. Hi havia consens amb Aristòtil, amb Newton, amb Darwin... però després ha

vingut Copèrnic, Einstein i la teoria sintètica. No recorde massa avanços científics que hagen contat amb un suport immediat i menys encara amb una bona dosi d'entusiasme. Ni per principis ni sobre el que la història de la ciència ens alligona, el consens és quelcom fiable.

d) Quan el consens canvia. Hi ha una qüestió que la filosofia de la ciència amb autors com Lakatos, Toulmin o, sobre tot, Kuhn, ha ficat de manifest: el canvi de model, de paradigma. És una conseqüència directa de c); en efecte: si hi ha models científics que contradiuen el consens, en la mesura que aquestos models vagen estant acceptats, necessàriament tindrem un canvi en el consens. Si la ciència ens ha de dir quelcom paregut a què és la realitat, no podem acceptar que la realitat canvia amb els consensos.

e) Quan el consens du a l'autorefutació. Una volta, a la UNED, van decidir concedir-me el títol de master en lògica, història i filosofia de la ciència. Tècnicament sóc un expert en filosofia de la ciència. Jo opine que la confiança en els experts no és una bona estratègia. De manera que confiar en els experts, (confiant en què hi haja doctors i doctores afins al meu punt de vista) sovint du a que no hi haja que confiar en els experts. La contradicció no crec que pugui obviar-se ni apel·lant a la praxi.

f) Quan el consens en fa acceptar l'astrologia. Des de temps d'Aristòtil fins l'actualitat, hom pot descobrir un grup d'experts en disciplines, els enunciats positius (més enllà de la hipòtesi nula) de les quals, duria a acceptar el geocentrisme, l'homeopatia o l'astrologia per dir tres de les disciplines



Fotografia d'andresr extreta de Gettyimages.



Fotografia d' ISAPP.

que contenen, al meu parer, amb pitjor base teòrica i suport experimental de qualitat. Però, tot i el dissens, qualsevol persona, que, naturalment, tindrà més publicacions en astrologia pot argumentar que la persona que disentesca, no conta amb l'adient grau d'experta; com també serà raonable trobar-se amb que la majoria de persones que afirmen que hi ha una correlació entre la posició dels astres al cel a una determinada data influeix de forma no causal ni estocàstica en el destí que quan ocorre en la Terra, tot amb llurs publicacions revisades per parells i alcançant amplis consensos.

g) La psicologia no serveix. A l'article de Manel Pau, se recull el suport de la psicologia social com a criteri de veritat. A banda d'una circularitat lògica que pertanyiria més aviat als principis, la sociologia de la ciència i la psicologia social no estan, ara per ara, en condicions de donar-nos una bona idea, menys encara consensuada, sobre com funciona la ment o de com evitar biaixos. L'humà és, hores d'ara, quelcom massa complex i, si hi ha consens en alguna cosa en CCSS és la manca de consens sobre qüestions bàsiques, com ara la consciència i la forma de deliberar d'aquesta.

h) A 2007 va haver-hi un incendi, principalment a la comarca de l'Alcalaten que va obrir una sèrie de problemes com ara què fer davant la devastació. Si una cosa va quedar clara arran una sèrie de ponències que vam organitzar des de l'IES Vall d'Alba, va ser la impossibilitat en trobar expertes o experts en com s'ha de viure. Els valors, fins i preferències de cada persona no són objecte d'investigació científica i no es pot pas decidir per una comunitat d'expertes o experts perquè tal comunitat no existeix. Tal assumpte s'ha manifestat amb l'assumpte de la pandèmia on autodeterminades expertes i autodenomiant experts s'han arrogat el dret a exigir-nos quins riscos són els que hem d'assolir i com hem de viure al respecte. La successió vergonyosa de contradiccions, prediccions incomplides i diversos fracassos més no ha alterat aquest comportament sino que ha estat apropiat per la comunitat política... però això dona per a una tres o quatre tesis doctorals.

i) Una dictadura d'experts? Finalment i relacionat amb h), dins el terreny de la praxi on estem, atorgar com s'ha de viure a una comunitat d'experts, els interessos dels quals no es poden desvincular en la praxi de llurs enunciats, com va ficar Habermas de manifest, així, la confiança en el consens científic alhora de prendre decisions que afecten a la vida quotidiana, és una idea que pot derivar en la dictadura de les companyies que financien la investigació científica, sense menyscar l'honoradesa de científiques i científics que, al llarg de la història, hom ha pogut verificar.

▶▶ CONCLUSIÓ

Tot i la renúncia a principis fonamentals d'epistemologia en vistes a un cert pragmatisme, la proposta de Pau de confiar amb el consens científic té un difícil recorregut.

BIBLIOGRAFIA

- DESCARTES, R. (2009): *Discurs del mètode*. València: Diàlogo.
- IRWIN, W. et al. (2020): *Los Simpson y la filosofía*. Barcelona: Blackie Books.
- LLORENS, O. et al. (2007): *Programa educatiu incendi de l'Alcalatén*. La Vall d'Alba: Institut Vall d'Alba.
- PAU, M. (2021): "La crisi de confiança en la ciència i com es pot combatre". *Filosofia, Ara!*. Vol. 7, Núm. 1-2, pàg. 16-17.



Imatge extreta de Freepik.

EL PENSAR METAFÒRIC

Ferran Teixidor Valle

Institut Montgrí (Torroella de Montgrí)

Del llibre *Metàforas de la vida cotidiana* de George Lakoff i Mark Johnson¹, ja amb sis edicions en castellà, em crida l'atenció un aspecte que considero important: el pensar metafòric.

Les metàfores inunden el llenguatge quotidià, formen una espècie de xarxa que afecta a totes les representacions internes i determinen la visió del món del que parla, vivim en elles però no en som conscients. Impregnen la vida quotidiana, no únicament el llenguatge i el pensament sinó també l'acció. Per exemple: el concepte *discussió* i la metàfora *una discussió és una guerra*. No ens limitem a parlar de discussió en termes bèl·lics sinó que volem guanyar quan discutim. Molt del que fem durant el discurs està estructurat pel concepte guerra. Imaginem una cultura on el discutir no fos una guerra sinó una dansa, on els participants, com ballarins, busquessin la forma de executar-la de manera equilibrada i estèticament agradable. L'essència de la metàfora dansa, en comptes de guerra, ens faria experimentar una cosa totalment diferent.

El llenguatge també s'estructuraria de manera diferent. Fins i tot podria variar la forma de concebre la vida.

Només cal recordar la metàfora que va proposar el govern del PSOE, ara fa un any, al començament de l'epidèmia del Covid-19: una guerra. Recordeu els informatius estatals per televisió on tots els informadors sortien amb uniforme militar excepte el ministre de sanitat. Totes les forces unides en la lluita contra l'enemic comú: el virus.

Pensar metafòricament fa que veiem la realitat d'una manera ja interpretada, filtrada, distorsionada, alterada, interessada...:

*En nuestra cultura 'el tiempo es dinero' de muchas maneras: las unidades de las llamadas telefónicas, los salarios por horas, los precios de las habitaciones de hotel, los presupuestos anuales, los intereses de los préstamos ...*²

¹ LAKOFF, G; JOHNSON, M. (2020). *Metàforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

² Ídem, pàg. 40.

Qualsevol metàfora que assumim o fem nostra ha d'estar fonamentada en l'experiència o a la inversa: qualsevol experiència només la comprenem metafòricament; així les metàfores són (es converteixen en) la vida.

Perquè s'entengui:

“La metàfora es una manera de concebir una cosa en términos de otra y su función es la comprensión.”³

Sobre el matrimoni s'han fet moltes metàfores: és un matrimoni una societat mercantil?, un viatge conjunt per la vida?, un refugi front al món exterior? Segons quina metàfora triem la veritat serà molt diferent. Segons quines inferències em fem variarà molt com vivim les nostres vides. I a més, es fa difícil parlar el matrimoni sense recórrer al joc de metàfores.

Però aquests autors ens fan posar atenció en un aspecte clau:

La gente que está en el poder consigue imponer sus metáforas.⁴

Aquí la cosa canvia: imposar una metàfora vol dir donar preferència a una determinada perspectiva, interpretar uns fets d'una determinada manera o establir uns valors per sobre uns altres. Aquestes metàfores imposades defineixen la realitat social i política de la manera més convenient per ells i fan que ens fixem en els aspectes que més convé als poderosos.

Ara bé:

En una cultura donde el mito del objetivismo está vivo y la verdad es siempre verdad absoluta, la gente que consigue imponer sus metáforas sobre la cultura consigue definir lo que es verdad, lo que consideramos que es verdad -absolutamente y objetivamente verdadero-.⁵

Caldrà, doncs, repensar la definició de veritat per evitar les veritats interessades.

De totes maneres és difícil detectar expressions metafòriques falses, per això el discurs polític sol utilitzar més les metàfores que les afirmacions literals, ja que si la font original de la metàfora és certa, la tendència inconscient, és aplicar aquesta veritat a l'objecte associat per analogia.

Repassem el que portem fins ara:

Ens imposen metàfores i ens defineixen què és *veritat*. Ens donen les eines per a pensar i ens diuen el què és correcte.

Continuem amb les explicacions.

Estem immersos dins uns *marcs mentals/conceptuals* que ens possibiliten entendre la vida. Aquests *marcs mentals*⁶ (visions peculiars de la realitat) estan vinculats amb el llenguatge, són estructures mentals que conformen la manera de veure el món, de fer-lo comprensible. Tot joc de metàfores crea *marcs* que ens permeten pensar. Aquests *marcs* són l'inconscient cognitiu i determinen allò que serà el sentit comú. Segons Lakoff són els que justifiquen la nostra manera d'actuar i organitzar la realitat.

Un camp important on això es fa evident és el de la política.

La política és la lluita per la construcció de relats, jocs de metàfores, d'emocions, de sensacions i d'històries personals en les quals l'individu es troba vinculat. Són maneres d'utilitzar el llenguatge, de mostrar els valors representats pels candidats però si els fets no casen amb els *marcs mentals* que posseïm, ignorem els fets, en comptes de canviar el *marc*. Són els relats els que ens desperten la curiositat, els que ens fan actuar.

Senyala Lakoff que discutir amb un adversari polític usant el seu marc mental (i no el propi) porta, inevitablement, a la derrota.

Des de principis del 2000 Lakoff va teoritzar que existeixen estructures conceptuals i metafòriques profundes que actuen sobre les eleccions que fem en política. Com estan vinculats els vots i les emocions s'ha convertit en un camp d'estudi molt important en societats democràtiques⁷.

Recordo que George Lakoff va assessorar Bill i Hillary Clinton en les seves campanyes electorals i va assessorar, també, en la campanya electoral d'en José Luís Rodríguez Zapatero al 2008.

Crida l'atenció constar que hi ha molts interessos a limitar el nostre espai de llibertat, assenyalant-nos les veritats que hem de pensar, les metàfores que hem d'utilitzar i a saber com estan relacionades les emocions i els vots. Caldrà vigilar i estar a l'aguait.

³ Ídem, pàg. 69.

⁴ Ídem, pàg. 189.

⁵ Ídem, pàg. 192.

⁶ LAKOFF, G. (2017). *No pienses en un elefante*. Lenguaje y debate político. Barcelona: Península.

⁷ www.alcoberro.info



Fotografia extreta de Freepik.

TÈCNICA DIGITAL, ALTERITAT EN PERILL

Joan Carles González Caldito
Institut Pere Vives Vich (Igualada)

Ús regular dels telèfons mòbils, experimentar ansietat i nerviosisme davant la idea de perdre'l o que no es pugui utilitzar, mantenir-lo sempre encès, anar al llit amb ell o monitorar constantment la seva pantalla per a veure si hem rebut missatges o trucades, o fins i tot verificar que no s'esgotarà la bateria, són alguns dels símptomes més evidents de la *nomofòbia*. Aquesta patologia addictiva, identificada per primera vegada el 2008, ha augmentat any rere any amb l'increment de les xarxes socials i el seu ús, modificant la nostra manera de viure. L'ús de les pantalles digitals en general i els *smartphones* en concret han esdevingut una extensió del nostre cos, cedint part de la nostra intel·ligència

(memòria, orientació, càlcul...) a aquests aparells digitals, fent-nos esdevenir *cíbors*. Però han fet una passa més enllà: la *nomofòbia* que patim evidencia que la tecnologia digital ha esdevingut, també, una eina fonamental per a l'estímul de les nostres emocions, condicionant fins i tot la nostra concepció existencial.

Segons la psiquiatra Marián Rojas Estapé, la fascinació que ens generen l'ús de pantalles digitals anul·la el nostre esforç per descobrir la realitat, perquè ens inhibeix de l'admiració, la concentració i atenció que ella ens requereix. Igualment, defensa que la tensió que ens genera la realitat ens porta

a fer un ús constant dels smartphones per alleugerir-les. El problema d'això, assenyala la psiquiatra, és que com més ús en fem de les pantalles per distensionar els fets de la realitat que ens envolten, menys resistents ens fem a la frustració i a l'avorriment de la mateixa realitat. Com si fos una droga, l'addicció al nihilisme de l'entreteniment digital i de les xarxes socials ens recorda a la distòpia huxleyana de *Brave new world* on la droga soma curava temporalment de la melancolia i controlava els sentiments, en la mesura en que l'ús dels *smartphones* actua com a pal·liant de la realitat. És en aquest sentit que podem dir que l'addicció a les pantalles afecta, inevitablement, a la concepció antropològica i ontològica del que entenem per ésser humà contemporani perquè modifica la nostra quotidianitat.

A *No-coses*, un dels darrers llibres publicats pel filòsof sud-coreà Byung-Chul Han, es porta a la pràctica filosòfica la denúncia que la psiquiatra Rojas mostra científicament, i es pregunta fins a quin punt les eines digitals ens estan fent oblidar que som éssers en la mesura en què coexistim amb l'alteritat. Han es centra en l'ús dels *smartphones* i argumenta que aquests ja no són una tècnica per a ser usada, sinó que ens usa a nosaltres, fins al punt que han esdevingut un *pornòfon* perquè ens despullem voluntàriament davant d'ells: els nostres secrets queden revelats a una xarxa capaç de mostrar-nos contínuament el que ens agrada, conduint la nostra voluntat i monitorant la nostra existència. Aquesta denúncia, que també apareix en llibres seus com *Psicopolítica*, es torna a repetir al recent assaig publicat de Han *Infocràcia*, però posa l'accent en el perill que suposa l'ús de la tecnologia de les pantalles i de les xarxes socials per a l'alteritat i la democràcia, en la mesura en què els *smartphones* tenen la capacitat d'abstracte'ns de la realitat fora de la nostra individualitat, com si aquesta fos una mera extensió de la nostra voluntat.

La digitalització i amb ella l'ús dels *smartphones*, sosté Han, ens fa esdevenir ésser depressius perquè perdem la relació amb el món, és a dir, amb els altres. En aquest sentit, l'ús de les pantalles i les xarxes reforça el nostre egocentrisme perquè quan les utilitzem el món queda a la nostra disposició. L'ús repetitiu i poc creatiu dels actuals telèfons mòbils entretenen i eviten l'avorriment, quelcom que ens permet abstracte'ns i eliminar la dimensió de l'alteritat a través del plaer de la distracció. Amb només els dits, podem creure que allò que passa al món és allò que nosaltres pensem, quelcom que ens tanca en nosaltres mateixos perquè oblidem que això és degut a un sistema algorítmic que ens mostra el que la tecnologia digital ha espia i descobert de nosaltres. Aquest tancament solipsista contribueix a tronar més sospitós l'altre i el seu discurs, augmentant així el nostre narcisisme. Així,



l'ús dels *smartphones* posa en evidència que el pensament discursiu i representatiu que es centrava en l'escolta de l'altre, es fa cada vegada més difícil quan l'altre no coincideix amb el nostre punt de vista. Per aquest motiu, assenyala Han, la nostra opinió és sovint més autista, doctrinària i dogmàtica, quelcom que dificulta l'ètica de la cura i, en conseqüència, la política de la democràcia. En conseqüència, la cura de l'altre, el gran paradigma filosòfic occidental posat en voga per al filòsof alemany Martin Heidegger i explotat per d'altres com Foucault o el nostrat Esquirol, està en perill a causa de l'abstracció dels individus provocada per l'ús de les pantalles, el que en paraules del filòsof alemany Martin Heidegger implica l'ocultament del ser.

Llegir Byung-Chul Han és, d'alguna manera, actualitzar la crítica a la tècnica de Heidegger a través de la tecnologia digital actual, perquè evidencia que aquesta és capaç de fer-nos obviar el món. Cal recordar que, segons Heidegger, podem definir el "jo" a partir de la seva existència, concepte que defineix com a *Dasein* i que traduïm com a "ser-aquí", és



Fotografia extreta de Freepik.

a dir, com un ésser que és en un lloc i moment determinat, evidenciant que la nostra existència es fa amb els altres: el "ser-aquí" és "ser-en-el-món". Ara bé, la vida amb els altres del "ser-aquí" el pot fer difuminar, diu Heidegger, en una unitat homogènia, més coneguda com a "quotidianitat" que sotmeti el "ser-aquí" en una interpretació del "ser-en-el-món" que no correspongui amb la seva experiència, esdevenint una dictadura de la unicitat sobre el "jo" a causa de les "enraonies". En aquest sentit, la "parla" esdevé l'estructura existencial fonamental del "ser-aquí" heideggerià, ja que és l'articulació de la comprensibilitat en la qual el *Dasein* es troba en el "ser-en-el-món": a través de la interpretació de la "parla", el "ser-aquí" s'apropia de la realitat. Heidegger, però, fa una distinció entre la "parla" i les "enraonies", ja que parlar és apropiat-se del que es diu, és a dir, donar la pròpia interpretació, mentre que les "enraonies" fan referència a una apropiació que no és pròpia de l'individu, sinó d'allò que s'entén com a "comú". Les "enraonies", per tant, poden fer creure al *Dasein* que ha assolit la comprensió d'allò que es parla sense posar-ho en discussió, impossibilitant així una

nova interpretació i apropiació del món. Per això el filòsof alemany sosté que les "enraonies" són el desarrelament del "ser-aquí", el que a la vegada constitueix la seva "caiguda".

Pel fet que el "ser-aquí" viu sempre "en un món", viu "posseït" per aquest món que habita, és a dir, que el *Dasein* viu "caigut" en un món en el qual és. Però l'estat de "caiguda" també implica la fugida del "ser-aquí" del seu ser mateix, essent "l'angoixa" la consciència d'aquest estat que podria no ser: existir segons la interpretació comuna i no pròpia. Dit d'una altra manera, "l'angoixa" és la conscienciació del "ser-aquí" de la seva llibertat ontològica, adonar-se'n que es viu una vida no apropiada si aquesta no és viscuda a través de la seva pròpia "parla". Així, viure immers en les "enraonies" del comú dificulta la llibertat ontològica de poder ser segons la pròpia interpretació del món. És per aquest motiu que podem dir que el "ser-aquí" és una possibilitat llançada al món en el qual d'ordinari i regularment s'ha perdut, però que es pot trobar si viu autènticament projectant el seu ser al món independentment de les "enraonies".

Conseqüentment, apropiat-se del món a partir de la pròpia interpretació és la condició de possibilitat del *Dasein* de viure la vida autènticament, quelcom que no es pot fer si no és amb l'alteritat. Tot i que la coexistència amb l'alteritat ens pot fer "caure" en el món de les "enraonies", també ens posa en el món qüestionant-nos la nostra existència, quelcom que possibilita la pregunta sobre el que som i, per tant, la nostra llibertat ontològica: només a través de la tensió de la realitat provocada per la pregunta de "qui som" esdevé la identitat del "jo". És en aquest sentit que Heidegger considera la "cura" com el caràcter essencial del "ser-aquí", ja que consisteix en "pro-jectar-se" en el futur procurant per al món en el qual el "ser-aquí" està sent amb l'alteritat. Per tant, la "cura de si mateix" consisteix a cercar l'existència autèntica que es separa de la "unicitat" que brinden les "enraonies", paradigma filosòfic del segle XX i hereu de la Il·lustració. Actualitzat amb les paraules de Han seria constituir el *Dasein* més enllà de la tecnologia de les pantalles dels *smartphones* i de les xarxes socials que ens separen de l'alteritat: les "enraonies" avui són constituïdes per al món imaginari de la tecnologia digital.

El problema de la tècnica ha esdevingut el problema fonamental de l'ontologia i antropologia filosòfica actual. L'ús dels *smartphones* col·labora en l'oblit del món constituït en la interacció entre l'individu i la coexistència amb els altres. L'entreteniment i el no avorriment que ens ofereixen les pantalles ens permeten abstraure la realitat que, com diu Rojas, pot provocar-nos tensió. D'aquesta manera, els *smartphones* funcionen com el *soma* de la nostra era, una

addicció que va en augment després de la pandèmia de la Covid-19. Si bé és cert que s'ha fet un progrés en l'ús de les tecnologies digitals en l'àmbit social, a escala ontològica i antropològica està suposant uns canvis dels quals potser encara no en som conscients: l'oblit de l'altre, del món i, per tant, la dominació dels individus a través de l'ús de les pantalles. D'alguna manera, la concepció de l'ésser humà com a coexistent amb els altres està en perill de mort, i possiblement està naixent un nou ésser humà que, lluny de superar a l'anterior en qüestió de llibertat, acabi sent més esclau de la seva pròpia concepció ontològica. Però aquest oblit no només posa en perill la concepció d'humanitat contemporània com a una alteritat que cal escoltar i atendre en tant que existenciarista i, per tant, tenir cura d'ella en tant que constitutiva dels individus, sinó que també pot posar en perill la democràcia, en la mesura en què aquesta es fonamenta en l'escolta de l'altre. És per aquest motiu que ens podem preguntar si amb les tecnologies digitals som més lliures o si, contràriament, constitueixen els nostres pensaments sense la necessitat de l'alteritat, com si les ombres de la caverna de Plató mai haguessin desaparegut.

BIBLIOGRAFIA

ESQUIROL, J.M. (2011) *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Editorial Gedisa; (2015).

HAN, B.-C. (2014): *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder Editorial; (2021): *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial; (2022): *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

HEIDEGGER, M. (1951) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica; (1997): *La pregunta por la técnica. A: Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

ROJAS ESTAPÉ, M.: *Entender la mente, las emociones y el comportamiento en un mundo de pantallas*. A: *Marián Rojas Estapé psiquiatra* [en línia]. [Consulta: 13 de juny de 2022] Disponible a la web: <https://marianrojas.com/2021/10/25/entender-la-mente-las-emociones-y-el-comportamiento-en-un-mundo-de-pantallas/>



Fotografia extreta de Freepik.



Fotografia de Martin Sanchez en Unsplash.

FENÒMENS DE LA NOSTRA CONTEMPORANEÏTAT: ŽIŽEK I LA COVID-19

Martí Òdena Trujillo
Universitat de Barcelona

L'activitat filosòfica de Slavoj Žižek en el llibret *Pandèmia: la Covid-19 trasbalsa el món*, ens evoca les extravagants genialitats del món d'*El món d'en Beakman*. Tots dos apareixen en escena amb el histrionisme juganer i provocador del Dionís entremaliat, i alhora amb la destresa i la solvència d'un intel·lectual amb recursos. Si en Beakman agafava un estri domèstic per dur a terme un experiment sobre l'efecte de la força centrípeta i fascinava a l'audiència, Žižek pren de l'evangeli de Joan una cita per sorprendre el lector amb la idea que la pandèmia ha capgirat l'expressió de la solidaritat: *l'amor cap als altres es demostra aïllant-te d'ells*.

El llenguatge informal i directe del filòsof eslovè mai és gratuït, en tot moment cerca desvetllar el lector de l'atordiment per posar-lo ràpidament en situació. És així, que escriu: *el virus com un element minúscul que cerca reduplicar-se en un mecanisme estúpid, passant de gola a gola. L'ésser més ínfim de la societat ha provocat un trasbals*. En el moment d'analitzar el paisatge trasbalsat que ens ha deixat la pandèmia, Žižek argumenta que reduir la solució del problema pandèmic a la responsabilitat individual és un gest que en comptes de solucionar-lo, l'encobreix. Adoptant aquesta posició, per una banda, salva amb agilitat l'Escil·la de

la moral cívica, que posa el pes de la pandèmia en l'individu i l'examen sever dels comportaments socials, i per l'altra, evita la Caribdis de les teories de la conspiració, que ho relaciona gairebé tot amb la planificació minuciosa d'un grup relativament petit d'individus immensament rics i poderosos.

I ja som dins el tema per excel·lència de Žižek: la crítica a l'economia capitalista. En aquest punt del trajecte podria començar el tedi del discurs refregit o bé una avassalladora allau de pensaments més o menys unilaterals i feixucs, però no és així, enraona desimbolt. Žižek posa a cavalcar una reflexió de ritme lleuger i enfocaments ben perfilats. En cap moment s'esforça en analitzar allò que acaba de presentar al lector, simplement ho glossa en una breu reflexió, perquè en l'habilitat per seleccionar l'anècdota, el retall cultural o l'episodi polític i la destresa per endinsar-s'hi per un angle peculiar que n'extregui un missatge esclaridor i de gran abast, ja hi ha resumit tot l'anàlisi que un altre pensador hauria fet en dues pàgines. Aquesta fina habilitat, que en l'actualitat comparteix amb Giorgio Agamben, converteix aquest llibret en un punt de partida idoni per pensar molts fenòmens de la nostra contemporaneïtat.

Així, entre apreciacions eloqüents i acudits filosòfics, Žižek es dedica a identificar paradoxes, definir aspectes rellevants i fer observacions diverses que son inseparables als nostres temps. Per exemple, assenyala la paradoxa que el control social que permet a la Xina apaivagar els contagis és el mateix que silencia a en Li Wenliang, el científic que la va descobrir. I, en relació a aquest assumpte, assenyala que si la gestió de la dictadura xinesa és un èxit en comparació amb les democràcies occidentals, quin destí espera a aquests últimes? Però també observa que en el camp polític els conservadors han pogut fer maniobres progressistes perquè no eren percebuts com una amenaça, com és el cas de De Gaulle pel que fa a la independència d'Algèria. I, puntualment deixa caure aforismes que amenacen en despertar el lector independentista de la còmoda lectura: *la marca de pertinença a un país és avergonyir-te'n d'ell*.

Žižek, la superestrella mundial de la Filosofia, no es conforma a signar aquest trajecte fecund, encara ens planteja l'existència de dues realitats últimes i contradictòries, que s'eixamplen en paral·lel i que no entren en conflicte, ens referim a l'oposició de la barbàrie de la privatització amb el col·lectivisme de la civilització. En el primer terme, la cruesa capitalista, immersa en una llarga i profunda crisi, però dirigida per unes elits astutes, encamina el món cap a formes socials i polítiques cada cop més robustes de signe medievalitzant. En el segon, les situacions de crisi econòmica comporten el que anomena el comunisme del desastre, és



Fotografia de Slavoj Žižek.

a dir, la introducció necessària de mesures socialistes, com van ser la nacionalització temporal del ferrocarril per part de Boris Johnson, la renda universal garantida o ara el topall del preu del gas per part d'Espanya i Portugal. El resultat provisional, cada cop més manifest en el nostre dia a dia, és el progressiu enfortiment dels Estats destinats a complir una doble funció: la protecció de les oligarquies per mitjà del domini digital sobre la ciutadana i la salvaguarda de la viabilitat del sistema capitalista a través de la intervenció socialista de l'economia.

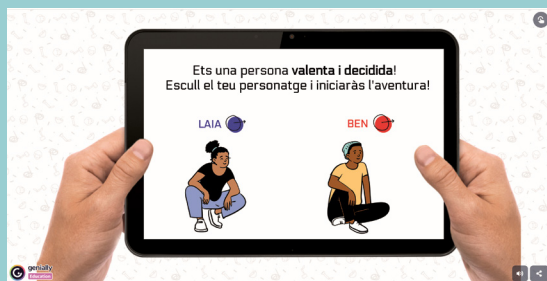
En els darrers compassos del llibret la velocitat de creuer en la que navegava Žižek es relaxa. Tot parlant de Lacan i la seva distinció entre la *realitat* i el *real* baixa el to i proporciona al lector un consell més propi de la psicologia d'autoajuda que d'un dinamitador de consciències petitburgeses com és ell, llegim-ho: *no és el moment de cercar cap mena d'autenticitat espiritual. És el moment d'identificar-te amb el símptoma per a estabilitzar la vida quotidiana amb rituals, fórmules, peculiaritats, etc.*

BIBLIOGRAFIA

ŽIŽEK, S. (2000). *Pandèmia: la covid-19 trasbalsa el món*. Barcelona: Anagrama.

RECURSOS

- ▶▶ 1. LA LLIBRETA FILOSÒFICA PER A 4T ESO:
<https://cutt.ly/R8R43Au>



- ▶▶ 2. EL VIATGE D'HIPÀTIA PER 1R DE
BATXILLERAT: <https://cutt.ly/i8R46yx>



ESCAPE ROOMS DIGITALS DE FILOSOFIA

Isabel Monegal
Professora de filosofia,
Institut Llobregat (Sallent)

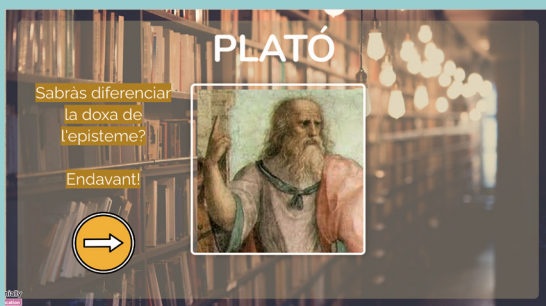
El curs 2022/23 unes quantes professores i professors de Filosofia hem dut a terme un treball conjunt per elaborar Escape rooms digitals centrats en continguts de la nostra matèria i destinats a l'alumnat de 4t d'ESO i de Batxillerat. Aquestes activitats en línia i asincròniques les vam començar a gestar quan la situació sanitària no permetia fer jornades presencials de filosofia amb adolescents i creiem que poden ser un recurs durador per ser utilitzat a les aules.

Com va sorgir la idea de dur a terme aquesta activitat? El curs anterior, el Grup de Treball de Professorat de Filosofia de la Catalunya Central va començar a elaborar un Escape Room de Filosofia, tot i que finalment el projecte no va arribar a bon port. Un curs acadèmic més tard, el Centre de Recursos Pedagògics (CRP) del Gironès ha acceptat la proposta de creació d'un grup de treball de professorat de Filosofia per desenvolupar activitats en línia, propostes que no es veiessin afectades per la pandèmia. Així ha estat com professorat interessat i procedent de diverses comarques de Catalunya hem començat a col·laborar virtualment en unes activitats de filosofia i d'aprenentatge basat en el joc i la gamificació: els Escape rooms digitals de filosofia.

Què és un Escape room? Aquest recurs, que gaudeix cada cop de més popularitat, consisteix en una activitat d'oci. Normalment, un joc en equip en el qual cal resoldre una sèrie de proves, trobar determinats objectes o codis, amb l'objectiu comú de fugir d'una habitació o espai tancat abans que s'acabi el temps de la partida.

El nostre grup de treball ha format tres comissions encarregades cadascuna d'un Escape room digital diferent. L'elaboració ha estat amb l'eina de creació de continguts

▶▶ 3. SORTINT DE LA CAVERNA PER A 2N DE BATXILLERAT: <https://cutt.ly/D8R7wNO>



digitals interactius Genial.ly. N'hem fet un per a l'alumnat de l'optativa de Filosofia de 4t d'ESO que proposa reptes relacionats amb un dels blocs del currículum i on l'alumnat ha de ser capaç de salvar la filosofia d'un terrible geni maligne; un altre per 1r de batxillerat que se centra a descobrir les aportacions de les dones filòsofes; i un darrer per 2n de batxillerat, que ofereix uns reptes relacionats amb els temaris d'autors de les PAU tot jugant amb el mite platònic de la caverna.

Hem treballat conjuntament trobant-nos en reunions mensuals virtuals, inicialment en gran grup per poder compartir idees i temes d'interès comú i posteriorment passant a reunions de cadascuna de les comissions per treballar en la creació dels tres productes. El nostre treball i els resultats, sempre provisionals, revisables i millorables, van passant pel nostre propi sedàs per anar corregint tot allò que detectem que cal reformular. Vam tenir també una reunió virtual i posterior feedback per escrit amb en Pere Cornellà, docent a la UdG, pedagog i expert en temes de gamificació. Les idees que ens va aportar ens van servir per poder llimar i millorar alguns dels seus aspectes. Ens va donar eines i idees relatives a reforçar la narrativa de cada escape room i a lligar-la amb els reptes, a argumentar el sentit de cada prova o repte, a deixar clars els objectius i els perquè de cada activitat, etc. Totes les seves idees van servir per millorar els productes i per això li enviem des d'aquí el nostre sincer agraïment.

El resultat d'aquestes sessions i del nostre treball és la creació dels tres escape rooms digitals dels quals us deixem els enllaços perquè qualsevol professora o professor de filosofia pugui utilitzar i executar autònomament a classe:

1. La llibreta filosòfica per a 4t ESO:

<https://cutt.ly/R8R43Au>

2. El viatge d'Hipàtia per 1r de batxillerat:

<https://cutt.ly/i8R46yx>

3. Sortint de la caverna per a 2n de batxillerat:

<https://cutt.ly/D8R7wNO>

Esperem que aquests materials virtuals siguin una eina útil perquè l'alumnat s'ho passi bé i alhora aprengui i treballi diferents continguts i conceptes del temari de Filosofia de 4t d'ESO i dels dos cursos de batxillerat. A més a més, volem que serveixin per reivindicar la nostra disciplina i per ampliar els recursos que podem utilitzar a l'aula per ajudar al seu aprenentatge.

TEMPS DE FILOSOFIA, A GIRONA

Rubèn Molina

Professor de filosofia, Institut Montsacopa (Olot)

El passat dissabte 26 de març un grup de prop de vuitanta persones format per estudiants universitaris, alumnat de segon de batxillerat, professorat de secundària i ciutadania d'arreu, va ser partícip de la 1a edició de *Temps de Filosofia, a Girona*.

Gràcies a la col·laboració directa de la Càtedra Ferrater Mora i al Centre Cultural de la Mercè –sense elles la jornada no hagués estat possible– l'Associació gironina *Filosofia, ara!* va organitzar aquesta jornada enmig del teixit social amb una clara vocació de prendre partit.

La jornada, que portava per títol *Drets i llibertats*, promovia la presència, la divulgació i la defensa de l'esperit crític més enllà de l'aula universitària o de l'institut i demostrava que és possible dur la reflexió filosòfica al carrer. Vivim un temps que pot semblar (és) estrany, ple d'incertesa, líquid i canviant. Però aquesta trobada posava de manifest que hi ha esperança, ganes de pensar i vocació de progressar en tant que societat.

Drets i llibertats, individuals i col·lectius és una temàtica de primer ordre. I és que la conferència que vertebrava la jornada va anar a càrrec del Dr. Josep-Maria Terricabras, expert i compromès amb tot allò que va relacionat amb el saber filosòfic, l'esperit crític i el món de l'educació. La jornada comptava, a més, amb una dinàmica de treball per grups en què els assistents es reunien, treballaven uns textos i les idees exposades per Terricabras i posteriorment cada portaveu se n'ocupava d'exposar les conclusions obtingudes. Seguidament, un servidor, professor de filosofia de l'INS Montsacopa, va moderar una taula rodona formada per persones expertes i compromeses totes elles amb l'educació i la filosofia. Mereixen una menció destacada els doctors Joan Vergés (Director de la Càtedra Ferrater Mora), Toni Muñoz, Albert Piñero Subirana i Pau Rubert Vilar.

La cloenda de la jornada va ser protagonitzada per l'artista Tània Matas qui va interpretar "La Reina de la Nit" (*La flauta màgica, Mozart*), "Saper Vorreste" (*Un ballo in maschera, Verdi*) i "Never enough" (*The greatest showman*), respectivament.

En definitiva, la jornada constituïa un matí de debat filosòfic sobre qüestions d'actualitat en què els assistents van poder establir lligams entre ells, compartir experiències, gaudir d'un esmorzar molt complet i escoltar les ponències de persones compromeses amb la justícia i amb la llibertat. D'això se'n diu prendre partit!

L'Associació *Filosofia, ara!* va promoure la 1a edició de *Temps de Filosofia, a Girona* com a una activitat perquè joves i no tan joves poguessin pensar i argumentar en un espai de maduresa i de civisme. L'activitat era gratuïta i calia inscriure's no només per facilitar les coses a l'organització sinó també perquè els assistents poguessin obtenir un certificat d'assistència. L'Associació agraeix profundament la col·laboració dels ponents Josep-Maria Terricabras, Joan Vergés Gifra, Toni Muñoz, Albert Piñero, Pau Rubert i la de l'artista Tània Matas. També el suport rebut per part de la Càtedra Ferrater Mora i del Centre Cultural de La Mercè.



Fotografia : Monument Walter Benjamin de Portbou

L'OBRA D'ART EN L'ÈPOCA DE LA SEVA REPRODUCTIBILITAT TÈCNICA

Jan Murtra Sabaté

Universitat de Barcelona

Quan per correu electrònic em van dir que li havia de fer l'amic invisible al meu amic cineasta vaig pensar regalar-li un llibre sobre les sèries d'humor dels 2000 fins avui, però la idea no em satisfieia. Tenia ganes de regalar-li alguna cosa amb més gràcia. Per això em vaig decidir a comprar dos exemplars de *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica*. En vaig comprar dos perquè la meva mare sempre diu que si vols fer un bon regal has de regalar el que t'agradaria que

et regalessin a tu. Després de llegir-me'l no sé si aquest amic tindrà ganes de tirar-me'l pel cap o de fer-me un petó.

La idea general del llibre de Walter Benjamin ens l'exposa ell mateix al pròleg. Pròleg que, per altra banda, ha estat molt desestimat en diverses ocasions per diferents intèrprets. Tant de bo tots els autors ens expliquessin què estan intentant fer. El cas és que el propòsit de l'obra és eminentment polític.

Des d'una perspectiva marxista Benjamin ens vol explicar l'evolució de l'estructura cultural i ideològica que està determinada pel desenvolupament tècnic i productiu de la societat capitalista. Aquest desenvolupament tècnic, segons ell, canvia el paradigma sobre el qual hem d'entendre l'obra d'art. L'obra d'art ja no es produeix enfocada al culte del suprasensible, sinó que es produeix políticament. El feixisme, com a moviment polític reaccionari, utilitza conceptes estètics desfasats, com si l'obra d'art contemporània no tingués com a principal característica la seva capacitat de reproduir-se. Utilitza conceptes estètics de la societat passada que vol recuperar, els d'un art que cada cop existeix menys.

L'obra d'art, que sempre ha estat reproduïble però que ara per primer cop té la seva principal característica en aquesta capacitat, està perdent la seva aura i la seva unitat, "la seva existència irrepètible en el lloc on es troba". L'aura és l'aparició única d'una llunyania, per molt propera que pugui ser" i allò que és "essencialment llunyà és l'inacostable" per això l'aura dona a l'obra d'art un valor cultural, de culte. La pèrdua de l'aura suposa un capgirament de la tradició i d'allò que es transmet. Ara l'obra es pot adequar a les necessitats del receptor.

El més interessant del llibre és com aquestes noves característiques converteixen l'art en l'element perfecte per connectar amb les masses. L'art reproduïble tècnicament prioritza la recepció i una capacitat expositiva. El fet d'estar completament determinat per la tècnica i la conseqüent pèrdua de l'aura, de la unitat misteriosa, fa de l'obra d'art una cosa centrada en el seu objectiu, en transmetre un idea concreta. L'obra d'art perd la seva autonomia com a quelcom interpretable i la tècnica li imposa una exposició i imposa al receptor una interpretació. El fet que l'art tendeixi cap a una interpretació més unívoca fa que tothom sigui un petit expert, un petit crític. El cas paradigmàtic de tot això - i el motiu pel qual li vaig regalar el llibre a aquest amic meu- és el cinema. "Respecte la pintura, la major capacitat d'anàlisi del treball representat en el film queda determinada per la presentació incomparablement més precisa de la situació."

En tot això podem veure perquè l'art es converteix en quelcom polític. Les masses davant el film critiquen (reacció progressista), davant la pintura obeeixen (actitud reaccionària). Benjamin a través d'una conceptualització particular de la distracció com a costum acaba el llibre mostrant-nos com opera aquest caràcter polític de l'art. "Mitjançant la distracció tal com l'art l'ofereix es pot controlar de sotamà fins a quin punt l'apercepció és capaç de resoldre noves tasques."



Fotografia : Monument Walter Benjamin de Portbou

Per acabar, a l'epíleg trobem la comparativa d'aquesta situació amb la reacció feixista la qual el que fa, en lloc de polititzar l'art, és estetitzar la política. Això vol dir entendre la política com una obra d'art, com un espectacle que convenç amb els mecanismes de l'art. La qüestió de fons és la voluntat del feixisme de mantenir les relacions de propietat i, per tant, utilitzar la tècnica per la guerra que és el que permet aquest manteniment i és allò que en última instància esteticitzen. Això ens sona molt actual, però avui més que feixistes trobem pallassos. No sé què fa més por.

Per qui després de veure una mica de què va el llibre s'estigui animant a llegir-lo és interessant tenir en compte algunes qüestions. Una cosa que m'agrada de Benjamin és que escriu capítols curts en llibres curts. Això fa que el seu llenguatge crític -per profund- no sigui un problema. A cada capítol hi ha una idea i la curta extensió et permet rellegir el text un parell de vegades com a mínim, cosa que recomano molt.

Per altra banda, Benjamin és un filòsof que -a la seva manera- és marxista, és crític amb la societat del seu temps, amb el sistema econòmic i en el futur que aquest ens promet. Això pot derivar en una lectura amb molts



Fotografia : Walter Benjamin

prejudicis, pressuposant que criticarà unes coses que no critica i que en defensarà unes altres que tampoc defensa. A mi m'ha passat i m'he encallat en més d'un fragment per aquest motiu. Contra una interpretació d'intel·lectual d'esquerra que parla castellà i amb paraules estranyes, s'ha d'entendre que aquesta obra és eminentment constatativa. Pràcticament no hi ha judicis de valor i els que ho poden semblar en la seva majoria no ho són. El que vull dir és que no s'hi troba una "crítica del sistema" ni una posició crítica amb la tecnologia; s'hi troba una anàlisi estètica i política d'un moment determinat. Cal dir, però, que també en això hi ha un dels problemes del llibre. Per mi el principal.

L'anàlisi em sembla d'una precisió quasi mil·limètrica. Com capta els canvis socials i polítics que genera la tècnica en general fent la retrospectiva a l'aparició de la impremta o de la ràdio i com això influencia a les masses, com canvia la relació de l'individu amb el món i com guanyant autonomia a la vegada en perd convertint-se en massa. Com també analitza el cas concret del cinema, l'aparició dels actors com a ídols, etc. Tot plegat qüestions justament molt actuals. I és que realment Benjamin l'encerta. L'art s'ha convertit en un instrument polític, des de la propaganda del segle XX fins a la publicitat. El problema però és que en aquest anàlisi no

trobem les eines per fer alguna cosa respecte res. L'anàlisi s'ha complert i se segueix complint, i ara què? L'objectiu de l'anàlisi era evitar o promoure alguna cosa? Ens trobem igual que als anys 40. Gràcies a Benjamin tenim aquest tros de la realitat analitzat, però seguim pensant què fer.

Si l'art i la tècnica són τέκνη, que implica l'acció conscient d'algú, potser Benjamin el que ens diu amb el títol d'aquesta obra és que deixem de marejar la perdiu i que posem les coses al seu lloc. Potser per això es va limitar a ubicar la situació. Però sabem que el més difícil de qualsevol situació és fer-hi alguna cosa interessant, per això la política exigeix més art i més geni que qualsevol pintura. L'art i el geni que potser a Benjamin li van faltar i que aquest llibre ens demana a nosaltres.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, W. (2021). *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica* (Creus, J.; trad.) Girona: Ela geminada. 72 pàg. (Edicions de la ela geminada; 21).

PANDÈMIA I POSTVERITAT NO ÉS UN ASSAIG

Martí Òdena Trujillo

Universitat de Barcelona

El petit llibre de Pigem, *Pandèmia i Postveritat*, és un robust baluard que s'alça contra tot allò que amenaça de deteriorar l'experiència humana. L'autor posa a desfilar un compendi de fenòmens produïts pel complex tecnocapitalista que tenen en comú l'empobriment de l'ésser humà des de dos grans flancs: el capitalisme de la vigilància que anuncià Orwell a 1984 i el capitalisme de la distracció i l'entreteniment alienador que novel·litzà Huxley a *Un món feliç*. Llàstima que Pigem, enlloc d'utilitzar aquestes novel·les com a punt de partida per a noves reflexions, es conformi a demostrar l'acompliment de les dues distopies en el món actual.

Al llarg de les pàgines hi batega un perill força evident i que probablement és darrere del ressò públic de què ha gaudit, a saber: si les dades i exemples que esmenta cauen en mans d'un públic més o menys conspiranoic, és fàcil que les opinions de bar insuportables amb les quals ja castigava a amics i familiars es converteixin ara en veritables al·legats plens de vehemència desfermada i antisocial, on cada fet sona a l'oient com un cop de martell. Aquest comportament, típic del ciutadà histriònic que consagra la vida a detectar senyals apocalíptiques arreu, no queda tan lluny de l'actitud que Pigem exhibí en l'entrevista concedida a en Xavier Grasset al



Imatge extreta de Freepik



Imatge extreta de Freepik

Més 3/24. Assegut en aquella butaca, ferit per la manipulació del que és víctima la societat en mans dels interessos del poder tecnofinancer, i alhora impacient per poder pronunciar la mena de veritats que cal dir, s'esmerçava en despertar en el menor temps possible a l'audiència televisiva de l'amnèsia que la condemna, així com el predicador s'esforça a voler convertir a la fe el pecador encegat pels béns temporals abans que no li arribi la mort. Més exactament, durant el llibre es traspua l'actitud d'un Pigem dividit en dues parts que es complementen, per una banda la convicció messiànica de voler salvar l'ésser humà de les urpes del monstre tecnofinancer, i per l'altra la impotència trasbalsadora que comporta trobar-se sobrepasat per les forces a les quals s'enfronta. La conseqüència de tot plegat és un sentiment d'angoixa temporal característic del messianisme dogmàtic, és a dir, d'aquell que pensa que posseeix una veritat capaç de salvar l'ésser humà, però al mateix temps és conscient que si no aconsegueix convèncer els altres aviat el curs de la història els liquidarà.

Al nostre entendre, és el poder d'aquests sentiments el que explica el to expeditiu i l'obsessió amb la que Pigem sobreanalitza el poder tecnofinancer. Això crea un biaix

filosòfic, i és que en concentrar-se en exclusiva en una aspecte de la realitat —encara que sigui el més important— i oblidar els altres simplifica i redueix l'assumpte filosòfic a un enfrontament cos a cos entre dos contrincants: la defensa per la plenitud de la vida humana, representat per Pigem, i l'impacte dels interessos tecnofinancers en l'experiència humana, representat pel Fòrum Econòmic Mundial. Hi falten, doncs, preguntes que eixamplin el camp de la reflexió, per exemple: per què la tecnologia ha envaït les nostres vides amb facilitat i nosaltres l'hem abraçat sense gaires reticències? L'engany i la manipulació d'uns determinats interessos és suficient per a explicar la situació actual o hi ha en la cultura, una naturalesa humana i unes determinades formes d'organització social i política i social que hi ha influït de forma més o menys decisiva? Més enllà de la omnipresent trama dels diners, el poder i l'ambició desmesurada, per què el relat del món tecnofinancer i no un altre ha esdevingut la realitat dels nostres temps?

En el cos a cos que lliura Pigem contra el complex tecnofinancer és un lloc comú l'ús de la dicotomia humanisme-deshumanització, que repeteix un cop darrere l'altre i de mil maneres diferents per demostrar que el desplegament de la

tecnologia pilotada per Apple, Amazon i Microsoft imposa una negativitat devastadora en tots els terrenys de la vida humana. L'opressió que exerceix el progrés tecnològic cap a un hipotètic desenvolupament natural de l'home arriba a tal extrem que fa la vida humana incompatible amb la tècnica; i no dramatitzem amb les nostres paraules, el propi Pigem subratlla l'adveniment d'un increment de suïcidis derivats de la progressiva anul·lació que l'ésser humà pateix a mans de la tecnologia.

Ara bé, l'abús de la dicotomia humanitat-deshumanització fa que el text poc a poc es desplaci de la reflexió filosòfica al clixé. I el fet que pressuposi de forma axiomàtica i inqüestionada un a un els conceptes de Vida, persona o consciència, tampoc hi ajuda. En certa manera, en aquest punt Pigem ens fa un joc de mans, primer ens presenta una sèrie de conceptes bons, nobles, aproblemàtics i innocents, com són els de persona, vida, consciència, persona, etc. I després, des del punt de vista d'aquests conceptes avalua el impacte d'avenços tecnològics que per definició no tenen cap marca d'humanitat. El resultat és que qualsevol dispositiu tecnològic a la vista d'aquests conceptes roussonians mostra amb facilitat un rostre hostil i nociu per a la realització de la humanitat de l'individu. Però, que potser la vida, la consciència i la personalitat dels superics que governen les empreses tecnològiques no es realitza de la mateixa manera que amb les conseqüències d'aquesta realització es destrueix la vida, la consciència i la personalitat d'altres individus? Dit en altres paraules, la concepció antropològica que posa en moviment Pigem és uniforme, plana i senzilla,

sense contradiccions ni parts fosques, ara bé, la realitat de l'ésser humà ho és?

Amb l'aclaparador diagnòstic d'en Pigem damunt la taula, tot apunta que l'única sortida per tornar a omplir de sentit els esmentats conceptes humanistes passa per desmantellar el món tecnològic i d'aquesta manera recuperar per a l'experiència humana els camps de la realitat que havien estat colonitzats pel complex tecnocapitalista. Dit això, és realista la recepta de dipositar la tecnologia a les deixalles de la Història el més aviat possible per restablir un horitzó humanista? És viable l'alternativa que l'ésser humà ocupi un paper protagonista que garanteixi una certa humanitat mentre la tecnologia queda relegada a un accessori útil? Es poden dissociar tecnologia i sistema capitalista o bé són dues arrels que formen part del mateix arbre?

El text de Pigem podria haver posseït la virtut de ser un excel·lent punt de partida per a reflexionar sobre qüestions fonamentals de les nostres societats, però malauradament aquesta possibilitat ha estat enterrada per una creativitat assagística limitada pel gregarisme intel·lectual cap a Huxley i Orwell, un enfocament de les qüestions simplificat i reduccionista per les dicotomies i un treball conceptual que sovint s'extravia en el clixé i l'estereotip. La tasca del lector consisteix en desenterrar del llibre la possibilitat de llegir les qüestions espirituals, socials i polítiques que planteja en Pigem en tota la seva nua radicalitat.



Imatge de Pandèmia i postveritat

En els darrers mesos hem passat de ser testimonis de la mort de la filosofia a l'ESO a ingressar-la a la unitat de cures intensives, amb pronòstic descoratjador. Com va passar tot això? En les següents línies descriurem i explicarem com s'ha desenvolupat la lluita per frenar un dels atacs més virulents que les matèries filosòfiques de l'ensenyament no-universitari de la filosofia han rebut fins a la present data.

Abans de res, ens cal destacar l'aprovació de la nova llei educativa. La coneguda com a *Ley Celaá* —per ser la ministra Celaá la cara visible d'aquest projecte— i també com a LOMLOE —per esgotament de les sigles més intuïtives de “Llei orgànica d'educació”— assesta un cop mortal a la filosofia en l'educació bàsica. En concret, la LOMLOE acaba amb els quatre cursos de Cultura i valors ètics que tenia l'ESO, això són 140 h totals, i també amb l'optativa de Filosofia de 4t d'ESO, de 105 h totals.

En aquest punt, van ser moltes les organitzacions de filosofia, liderades per la Red Española de Filosofía (REF) que van intentar fer veure a la ministra Celaá l'error de suprimir totes dues matèries del currículum. Moltes comunitats autònomes van generar moviments de defensa de la Filosofia a l'ESO: la nova plataforma *En defensa de la Filosofía*, a Madrid i a Castella la-Manxa, n'és un esplèndid exemple. De totes maneres, malgrat els titànics esforços de totes dues organitzacions per mantenir vives les assignatures filosòfiques a la LOMLOE, la seva sentència de mort va ser irrevocable.

La *Ley Celaá* erradicaria així la Filosofia (105 h totals) i la Cultura i valors ètics (140 h totals), però també faria apareix una assignatura titulada Educació en valors cívics i ètics d'una hora setmana. Aquesta matèria obligatòria en el cas de Catalunya es farà a 4t d'ESO. Contràriament a altres comunitats autònomes que han decidit doblar-li la càrrega horària, només tindrà 35 h totals. Si bé podria tenir certes reminiscències amb l'extingida Cultura i valors ètics, no es preveu que ens l'estimem gaire perquè ha nascut amb la finalitat d'apropar-se més a l'ensenyament del civisme que no pas de l'ètica.

A Catalunya, des del grup de defensa de la filosofia Adhoc es va aconseguir recollir 10.000 signatures per frenar la mort de les matèries filosòfiques. Tot i que el resultat ha acabat essent el mateix que a totes les comunitats autònomes: que l'optativa de Filosofia de 4t d'ESO s'ha rescatat. De totes maneres, a

Catalunya l'optativa passaria de les 3 h setmanals actuals a les 2 h, fet que ocorreria també amb totes les altres optatives que es fan al quart curs de l'etapa secundària obligatòria.

Finalment, queda tractar el darrer tema, i segurament el més espinós, que no és altre que desaparició de la matèria de Cultura i valors ètics i el buit que genera. Per regla general, fins ara aquell alumnat que no cursava Cultura i valors ètics feia Religió, o, dit d'una altra manera, qui es matriculava a Religió ja no feia Cultura i valors ètics. L'eliminació dels Valors ètics farà que l'alumnat que no es matriculi a Religió tingui unes hores que no se sap molt bé què farà.

La proposta del Departament d'Educació és intentar reviuir les hores de Cultura i valors ètics amb el nom d'Activitats cíviques i culturals (ACC). Aquesta opció, tot i que pot afavorir que es mantinguin dinàmiques ja arrelades, no garanteix que les ACC les imparteixin el professorat especialitzat, el de filosofia. I dic això perquè en una enquesta realitzada pel Grup de Treball de Filosofia de la Catalunya central a més d'un centenar de professorat de filosofia de Catalunya vam notar que més del 90% de les hores de Cultura i valors ètics les impartien professorat no-especialitzat. Res fa predir que el que passava amb la Cultura i els valors ètics, que només un 10% del professorat de filosofia la imparteix, no es repetirà amb les ACC.

Finalment, les matèries de filosofia a l'ESO en el context català queden de la següent manera: Filosofia de 4t d'ESO perdrà una hora setmanal respecte al que hi havia fins aquest curs (perd 35 h totals) i a nivell curricular s'ha optat per treballar qüestions de filosofia pràctica, tant que el currículum prescindeix de l'estètica i la metafísica; Cultura i valors ètics perdrà l'única hora setmanal que tenia als quatre cursos d'ESO (perd 140 h totals); la recent introducció de l'Educació en valors cívics i ètics farà guanyar 1 h setmanal (per tant, 35 h totals a 4t d'ESO), però tot fa pensar que l'orientació serà més cívica que ètica; i les Activitats cíviques i culturals que tot i que pugui semblar que són un gran augment d'hores (140 h totals) podem predir que només un 10% seran impartides pel professorat de filosofia, com determina l'enquesta esmentada. Així que sense un currículum marcat, si s'hi desenvolupen continguts filosòfics serà per l'amor a la filosofia que tingui el professorat que la imparteixi.

Àlex Agustí Polís
Institut de Palamós