

revista per a pensar

Filosofia, ara!

MONOGRÀFIC

Coneixement: raó i emocions

VOL.2 NO. 3 | DESEMBRE 2016

Articles i Recursos didàctics

BARCELONA PENSA: INFANTS I
JOVES EN EL CAMINAR
FILOSÒFIC

EL BALCÓ DE
L'ESTUDIANT

CONTRAPORTADA

*Commemoració dels 25 anys de
la mort de Josep Ferrater Mora*

ISSN 2462-3865



9 772462 386008

MONOGRÀFIC

- 05 Mira-t'ho així... Unes notes metafilosòfiques de la mà de Wittgenstein i Simmel**
Antoni Defez
- 08 L'obsessió per la veritat des de la racionalitat de la filosofia occidental. Una visió des de l'emoció romàntica.**
Francisco José Fernández Defez
- 11 Ètica, Raó i emoció: ampliant perspectives**
Esther Molina Olivencia
- 13 Angry birds o Sobre la ira**
Francesc Núñez Mosteo
- 16 Conèixer? Conèixer què? Conèixer qui? Conèixer-se?**
Raimon Pàez Blanch
- 19 El coneixement: paper de les emocions i la raó abans i ara**
Glòria Roura Jaulín
- 22 El dubte legítim: breu manual del bon escèptic**
Javier Ruiz Moscardó
- 25 El lloc de les emocions**
Carla Isabel Velásquez Giraldo
- 27 L'algoritme que salvarà la vida d'un ruc**
Manuel Villar Pujol

ARTICLES

- 29 Qui és el demos?**
Enric Fernández Gel
- 31 Més que humans? El debat ètic al voltant de la neuromillora**
Berta Mateos Vivar
- 33 La Filosofia quàntica com a forma d'esoterisme**
Ferran Teixidor Valle

RECURSOS: DIDÀCTICA

- 34 Barcelona Pensa: infants i joves en el caminar filosòfic**
Alba Lafarga Magro i Albert Reverendo Mascort

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

- 37 Evolucionem?**
Zoubida Azfan
- 38 En un futur proper**
Neus Martí Trull
- 39 Com deixem de ser humans?**
Pau Tubert i Mascort

CONTRAPORTADA

- 40 Josep Ferrater Mora: 25 anys**
Joan Vergés Gifra

EDITORIAL

Algun cop has decidit no fer una cosa, però l'has fet igualment? Potser la raó et deia que no, però l'emoció t'ha empès a fer-ho? Per exemple: no m'he de menjar aquest croissant de xocolata perquè estic fent dieta i aviat serà hora de sopar, has raonat, i la següent cosa que saps és que te l'estàs menjant perquè l'emoció s'ha apoderat de tu.

Aquesta és una de les maneres més esteses d'entendre la incontinença o *akrasia* des d'Aristòtil (*Ètica nicomaquea*, VII.2). Plató ho nega: la saviesa i el saber són allò que més poder tenen sobre l'ésser humà (*Protàgores*, 352a). David Hume es mostra contrari tant a Plató com a Aristòtil en aquest punt: la raó per ella mateixa mai pot ser la causa d'una acció de la voluntat, sinó que la causa real d'una acció sempre és una passió (*Tractat sobre la naturalesa humana*, capítol 2.3.3). Així doncs, qui és el jo més autèntic: la meva raó o la meva emoció? La raó em pot moure a actuar? I l'emoció em pot ajudar a entendre?

Potser plantejar aquestes qüestions com una dicotomia perfecta entre raó i passió és ja prendre partit per una determinada posició. Caldria considerar si la raó i l'emoció són contràries o si es complementen, i en tal cas de quina manera.

Aquest és el tema monogràfic d'aquest quart número, Raó i Emocions, en ell s'hi recullen articles que aborden aquesta temàtica des de perspectives diferents: majoritàriament des de la teoria del coneixement, però també de la filosofia política i des de l'ètica, entre d'altres. Es parlarà d'escepticisme i de romanticisme, d'autors com Darwin, Freud, Gardner, Goleman, Simmel i Wittgenstein, de qüestions de gran actualitat com ara les problemàtiques ètiques de la neuromillora humana, i també es parlarà de ciència contemporània.

La revista la completen altres articles rellevants com ara "Barcelona Pensa: infants i joves en el caminar filosòfic", una reflexió a partir del [Festival de Filosofia Barcelona Pensa](#), que enguany ha celebrat la seva tercera edició. També es dona veu a l'alumnat a la secció "Balcó de l'estudiant" amb tres comunicacions premiades a la [Jornada de Filosofia Girona 2016 "Què ens fa humans?"](#). Finalment, la contraportada està dedicada als 25 anys de la Càtedra Ferrater Mora.

Els propers números de la revista seguiran abordant qüestions bàsiques de la filosofia: estètica, metafísica, llenguatge, etc. Si teniu algun suggeriment de tema monogràfic a tractar, feu-nos-ho arribar, com també ens agradaria rebre més experiències didàctiques i bones pràctiques educatives per publicar.

També volem celebrar que *Filosofia, ara!* ja consta referenciada al [Catàleg Col·lectiu de les Universitats Catalanes \(CCUC\)](#), al [Catàleg de la Biblioteca de Catalunya](#), al [Catálogo Colectivo de la Red de Bibliotecas Universitarias \(REBIUN\)](#) i a [Dialnet](#). Aquest és, sens dubte, un pas endavant per la revista.

Finalment, volem agrair el gran nombre d'articles i les moltes col·laboracions que s'han rebut per aquest número. No deixeu d'enviar articles i de fer difusió de la revista: així, entre tots, aconseguirem posar en relleu la filosofia en català. Continuem en contacte a filoara.cat.

Equip editorial



Desembre-2016

Equip editorial

Mercè Balcells Morell
Eduard Casserras Gasol
Ignasi Llobera i Trias
Jaume Romero Ruiz
Anna Sarsanedas Darnés
Xavier Serra Besalú
Xavier Valls

Revisors

Jordi Beltran del Rey
Francesc Coloma Molina
Román De la Calle
Francisco Fernández Defez
Daniel Ferrer Morata
Isidre Ferré Ordóñez
Daniel Inglada i Carratalà
Òscar Llorens i Garcia

Col·laboradors

Ramón Moix Camps
Daniel López Díaz
Esther Vilalta



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



MONOGRÀFIC

EL CONEIXEMENT: EMOCIONS I RAÓ, ARA I ABANS

Mira-t'ho així... Unes notes metafiosòfiques de la mà de Wittgenstein i Simmel

Antoni Defez

Professor de Filosofia a la Universitat de Girona



En efecte: el savi és aquell que proposa un constant mira-t'ho així, o un mira-t'ho d'aquesta altra manera,

En contra del supòsit que existeix un coneixement específicament filosòfic, i en contra també de la idea que la filosofia dóna respostes, el Wittgenstein madur afirmava en més d'una ocasió que ell només pretenia oferir imatges, símls per tal d'ajudar a pensar. És a dir, imatges, símls que permetin mirar-se les coses d'una altra manera, una manera que desfaci els malentesos en què ens fa caure la nostra deficient comprensió del llenguatge. No és d'estranyar, per tant, que les *Investigacions filosòfiques* (1953) no sigui un tractat de filosofia, sinó que, lluny de qualsevol reconstrucció narrativa i discursiva -lluny d'arguments i demostracions-, se'ns presenti com un àlbum d'exemples, descripcions i recordatoris de com usem *de facto* les paraules. I és que la filosofia, només seria una activitat, una activitat que no ens reporta coneixement ni veritats, sinó que es limita a recordar-nos allò amb què estem ja implícitament compromesos o podríem arribar a comprometre'ns: els usos lingüístics existents o els usos que podríem crear.

Amb tot, i a pesar del seu valor no cognitiu, l'activitat filosòfica pot aportar-nos, això sí, saviesa. En efecte: el savi és aquell que proposa un constant *mira-t'ho així*, o un *mira-t'ho d'aquesta altra manera*, perquè ell ja ha fet diverses vegades el viatge entre els usos lingüístics -els conceptes- i coneix les cruïlles que solen despistar-nos. De manera que, a més d'alliberar-nos dels disbarats filosòfics, l'activitat filosòfica propicia també la capacitat de poder deixar de filosofar -deixar els pensaments en calma- i, així, la possibilitat del silenci. Perquè, ben mirat, no hi ha res de què parlar, no hi ha res a dir, res a pensar. No hi ha res ocult, tot és a la vista, i només cal saber mirar... Wittgenstein, en aquest sentit, podria haver escrit que amb raó Sòcrates afirmava saber només que no sabia res, tot i equivocar-se en el diagnòstic. I és que no hi ha res a saber d'una manera filosòfica. Heus aquí per què hauríem de limitar-nos a un *mira-t'ho així* que, malgrat semblar que ho deixa

tot tal com està, no obstant, ho transfigura tot en aportar-nos claredat, una mirada perspícua.

Ara bé, en què consistiria una bona imatge, un bon símil? I com decidir entres unes imatges i unes altres? Que n'hi ha de més o menys correctes? Correctes en quin sentit? Wittgenstein apel·la, ja ho hem vist, als usos lingüístics establerts o als usos que podríem establir. I aquesta seria una resposta que apuntaria potser a alguna mena de transcendentalisme lingüístic o, si més no, a la possibilitat d'arguments conceptuals, tesis sens dubte de fort calat, ja que vistes així les coses, més enllà de les imatges i dels símils que pot promoure el filòsof, cal comptar amb les condicions de possibilitat de la significació de les imatges i els símils, condicions que permetrien establir llur correcció o incorrecció filosòfica, llur sensatesa o insensatesa... Una correcció i incorrecció filosòfiques que estarien, és clar, més enllà de la preferència personal que algú hi pugui sentir, és a dir, més enllà del temperament del filòsof.

Que la filosofia no és aliena al temperament de qui la practica ja fou apuntat en 1907 per William James a les seves lliçons titulades *Pragmatisme*, i molt abans per J.G. Fichte en 1797 a la seva *Teoria de la ciència*. Amb tot, aquests autors tampoc identificaren temperament amb correcció filosòfica. James apel·lava al criteri pragmatista del significat per tal de resoldre les disputes filosòfiques i promoure alhora des d'un empirisme pluralista una imatge del món en la qual tingués cabuda el dret a creure en la llibertat, el millorament moral de la humanitat i el sentit de l'experiència religiosa. Fichte, al seu torn, havia fet de la llibertat que es revela en l'experiència moral l'element determinant en favor de la correcció de l'idealisme metafísic.

James i Fichte, com ha estat norma en la nostra tradició filosòfica, proposaven una *Weltanschauung*, una imatge de la totalitat de l'ésser, una cosmovisió. Wittgenstein, per contra, era un minimalista filosòfic. I no perquè ell simplement es desentengués de l'ésser, sinó perquè, a parer seu, de res hi estaríem parlant: el llenguatge hi fa vacances, i ens movem entre insensates. Dit d'una altra manera: per què la paraula "realitat" hauria de tenir més privilegis que la paraula "taula"? Minimalista i detergent, Wittgenstein no vol oferir una imatge unitària del món, sinó petites imatges, petits símils -i exemples i contraexemples- que sols pretenen alliberar-nos de perplexitats i confusions concretes provocades per la nostra mala comprensió del llenguatge i pels prejudicis que se'n deriven. Per exemple: aquelles perplexitats i confusions relacionades amb l'aprenentatge i significació de les paraules, o la possibilitat de llenguatges privats, la dicotomia ment-cos, o l'essencialisme i l'intel·lectualisme que tendim a abraçar quan reflexionem sobre la nostra conducta, o sobre les nostres certeses i coneixements. En suma: mostrar a la

mosca l'eixida de l'atzucac en què ha caigut, tot aplicant en cada cas la medecina que cada cas requereix. De manera que l'activitat filosòfica no pot constituir-se en teoria -una visió del món- perquè únicament és casuística... Ara bé, seria tot així de simple? Quan filosofem podem defugir de manera absoluta qualsevol imatge del món? No traspuen els petits símils i imatges de Wittgenstein una *Weltanschauung*?

Georg Simmel en 1910, en *Problemes fonamentals de la filosofia*, caracteritzava la filosofia com un intent de copsar la totalitat de l'ésser a través de conceptes, tot i que aquesta totalitat sols és accessible al filòsof fragmentàriament. Aquesta tendència al tot estaria justificada per ser un fet espontani del nostre esperit: el poder totalitzador i unificador de l'ànima - cercar la unitat en la multiplicitat - que és condició de la intel·ligibilitat del món. Simmel no entén per esperit sols una consciència o un jo, sinó sobretot una personalitat i, en aquest sentit, un temperament, una obertura emocional o afectiva al món, de manera que la filosofia sempre és personal: un temperament vist a través d'una imatge del món. Però no en el sentit de l'arbitrarietat subjectiva, sinó, com passa també en l'art, en tant que és la creació d'una personalitat psíquica, l'objectivitat interior d'un tipus de personalitat que obeeix la seva pròpia llei. I aquí la comparació amb l'art no és casual: tal com parlem de veritat artística -profunditat més autenticitat- en el cas de la filosofia també la veritat no seria altra cosa que l'adequada expressió de la personalitat del filòsof, del tipus humà que ell representa. I és que en filosofia l'important no seria l'anomenada veritat objectiva, la veritat de les afirmacions concretes del filòsof, sinó la idea -la imatge- que hi viu i s'hi manifesta.

Doncs bé, precisament aquesta unilateralitat -personalitat- de la filosofia seria resultat del principi formal de constitució de tota imatge filosòfica: la unitat davant la multiplicitat. I tant seria així que fins i tot aquell que afirmés que aquesta multiplicitat és irreconciliable en una unitat estaria fent servir una imatge unitària del món, una imatge unitària d'un món no unitari. I és que la filosofia és un producte de l'ànima, i l'ànima, que es coneix a si mateixa sempre com a unitat, comunica al món la seva pròpia forma, tot reduint la multiplicitat del món a un únic concepte, significat o valor. Només així, només al preu de la unilateralitat, podem copsar la totalitat de l'ésser a través d'afirmacions que no són ni pretenen ser veritats empíriques, però que expressen tipus de personalitats, tipus de reaccions espirituals, maneres de mirar-se el món i actuar.

Crec que Wittgenstein no tindria per què estar totalment en desacord amb Simmel: de fet, per a ell, els malentesos filosòfics no són simples errors tècnics en l'ús del llenguatge, sinó que tenen el caràcter de la profunditat filosòfica i, justament per això, les imatges que propicien i els alimenten ens

embruixen. I aquí, sense dubte, hi ha tota una diversitat de personalitats i temperaments. Ara bé, allò que Wittgenstein no accepta és que les coses s'hagin de quedar en aquesta situació. D'una banda, perquè aquestes imatges serien insensateses filosòfiques -captivadores, sí, però insensates-, i cal desemascarar-les. D'altra, perquè, la filosofia no pot constituir-se en teoria, en una imatge de la totalitat de l'ésser, en un sistema... La filosofia, ho dèiem adés, només pot ser casuística.... Tanmateix, com ens preguntàvem abans, és segur que la filosofia wittgensteiana, tot limitant-se a mostrar com s'han originat les insensateses dels altres, no propicia al capdavant una imatge del món? A més, no contenen les seves anàlisis la seva dosi de teoria? En suma: pot escapar-se Wittgenstein a la idea de Simmel que en la filosofia sempre es manifesta una imatge en conceptes del món?

En efecte, només cal tenir present allò que Wittgenstein rebutja com a insensat i allò que promou per adonar-se que alguna imatge del món hi batega. Així, més enllà del cartesianisme, el referencialisme semàntic, l'intel·lectualisme, l'essencialisme i el realisme metafísic, Wittgenstein sembla parlar dels humans com a éssers biològics que viuen en societat, i que tendeixen a coincidir en les seves maneres de reaccionar i actuar, és a dir, en la seva forma de vida. (Forma

de vida seria un mena d'universal *a posteriori*: allò en què *de facto* ens assemblem i hi coincidim). Uns éssers que, des d'un punt de vista filosòfic, haurien de ser contemplats fonamentalment com a acció: acció espontània, creativa, simbòlica, lingüística, intencional, ritual, amant de regularitats, etc. Uns éssers que han desenvolupat realitats com el llenguatge, els universos de sentit, les institucions, i també el coneixement, les creences, etc. Realitats a dintre de les quals transcorre la nostra vida, i que no tindrien altra justificació -una justificació interna, és clar- que la seva pròpia existència, tot i que altres llenguatges, sentits, institucions, coneixements i creences serien possibles si la nostra forma de vida fos una altra... Doncs bé, aquesta seria la imatge no minimalista que Wittgenstein sembla estar promovent. Sens dubte, no és tracta d'un sistema filosòfic, però és una imatge en conceptes -una imatge amb clares dosis de teoria- sobre el món i la vida humana. Una imatge que ens permet no sols mirar d'una altra manera -un *mira-t'ho així*-, sinó també actuar i viure de maneres alternatives. I això a pesar de la insistència wittgensteiniana en el caràcter no cognitiu ni doctrinari de la filosofia.



L'OBSESSIÓ PER LA VERITAT DES DE LA RACIONALITAT DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL. UNA VISIÓ DES DE L'EMOCIÓ ROMÀNTICA.

Francisco José Fernández Defez

Professor de Filosofia de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM)

La preocupació per la veritat va ser una obsessió per a un gran número de pensadors de la nostra tradició filosòfica occidental. Molts filòsofs van compartir la ferma creença de que resultava possible aprehendre la veritat mitjançant un instrument precís, exacte, poderós i perfecte, és a dir, infal·libre: la raó. De fet, l'exercici filosòfic part de la sospita del propi filòsof de que allò que apareix clar a primera vista no ho és pas, sinó que sempre té traces de falsedat, si més no, d'obscuritat, i per tant s'apropia de la heroica tasca d'aclarir el que resta soterrat i s'erigeix com a buscador d'essències. Imaginem la situació que ens dibuixa Wittgenstein i traiem les nostres conclusions: si trobem en un parc a una persona que li diu a una altra, mentre assenjala un arbre, "allò és un arbre",¹ podem tenir la seguretat de que es tracta de dos homes o dones sense massa capacitat de judici o bé de dos filòsofs. A partir d'aquí no és estrany entendre al bisbe Berkeley quan ens diu que el que fan els filòsofs es aixecar una gran polseguera per ficar el cap a dins i, evidentment, no trobar res.²

1 WITTGENSTEIN, Ludwig. (1998). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, pàg. 44c i ss.

2 BERKELEY, George. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza, p. 33.

Doncs bé, en aquest sentit, podem dir que un dels principals enemics del filòsof i del seu instrument per antonomàsia, la raó, sempre ha estat el sentit comú. L'altre, sens cap mena de dubte, les emocions, obstacle per qui pretengués tenir una comprensió mínimament clara del món. Ja a Plató no se li va fer gens clar aquest món dels sentits i va dir que era una simple aparença, pel que va preferir dirigir la seva atenció cap a un altre molt més clar i real, susceptible de ser captat per la nostra facultat intel·lectual. Com va dir Nietzsche molts segles després, deliris d'un decadent que odiava la vida i que inauguraria una forma de filosofar basada en la renúncia a la realitat múltiple i canviant en el seu essencial esdevenir, a canvi de la mistificació del concepte, insignificant residu de la metàfora, molt més apta per apropar-se a la multiplicitat.³ Des de llavors, la triple corona de la filosofia occidental, conformada pel bé, la bellesa i la veritat, emparada per la il·luminació de la claredat racional, regnaria durant molts segles.

L'enfortiment de l'aliança entre la raó i la claredat va anar agafant cos a principis de la Modernitat passant

3 NIETZSCHE, Friedrich. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. 90 pàg.

VERITAT

RACIONALITAT

EMOCIÓ



La preocupació per la veritat va ser una obsessió per a un gran número de pensadors de la nostra tradició filosòfica occidental.



abans pel Renaixement i també per l'Edat Mitjana, si exceptuem la seva època final, més procliu a manifestacions místiques i ascètiques. Una de les conseqüències més lloades de l'antropocentrisme renaixentista va ser l'enorme poder concedit a l'home per aconseguir, mitjançant la claredat i el poder de la seva raó, tot allò que es proposés. La claredat filosòfica seria el criteri cartesià per l'evidència de qualsevol veritat. El somni de Descartes d'erigir la filosofia com a fonament de tota ciència passava per l'exigència de no donar com a bo cap principi que prèviament no hagués sigut declarat pel tribunal de la raó com a clar i distint.⁴ Però el moment on la claredat va viure el seu major esplendor va arribar amb la Il·lustració. La creença renaixentista de que el món era un llibre escrit en llenguatge matemàtic es va estendre no tan sols al coneixement de l'univers sinó també al dels actes humans a través de la història.

No obstant, les optimistes previsions dels pensadors il·lustrats no trigarien massa en trobar alguns obstacles. Al mateix segle XVIII, un grup de filòsofs i artistes alemanys va irrompre amb força per criticar les restriccions racionalistes, que en la seva opinió no expressaven ni l'essència de l'home ni la de l'univers. Parlem de l'*Sturm und Drang*, que aviat va donar pas al Romanticisme.

Herder va posar en dubte la idea kantiana del subjecte transcendental, d'un subjecte fred i calculador que ordena i pensa el món sense cap influència de les seves facultats volitiva i emocional.⁵ Per Herder, l'ésser humà era més una confluència de distintes facultats inseparables, una totalitat integral impossible de disseccionar a l'estil de l'anatomista. A la realitat de l'ésser humà, el sentiment, va pensar, juga un

paper fonamental. La seva vida va ser un clar exemple del desig de buscar l'esfera d'allò desconegut en la seva vivència més íntima, i per això es va embarcar en un viatge sense un rumb massa fix i ple de sorpreses. Goethe, més jove que ell, el prendria de model pel seu Faust, per figurar l'home que ha dedicat la seva existència al saber teòric però que arribat un punt, se'n adona que no sap res de la vida i del món en la seva realitat. L'apassionat comentari de Herder als antics cants d'Ossian és tota una mostra del càlid però enèrgic tacte del sentiment en oposició a la gèlida tirania de la raó.⁶

Bon compte d'això donarien posteriorment poetes i músics com Haydn, Lenz, Klingler i el mateix Goethe, trencant amb les formes artístiques del neoclassicisme il·lustrat i els seus valors moralitzants. No resulta estrany, en aquest sentit, que Goethe, Schiller i els germans Schlegel es decantessin per una revolució interior a través de l'art abans que pels cants de sirena de la Revolució francesa i els esdeveniments que es van produir al període del Terror, una bona mostra del que la fúria de la raó era capaç de fer. El segle XX ens vindria a donar alguns exemples més d'aquesta racionalitat portada al seu extrem màxim.

Goethe, Schiller, Winckelmann, Hölderlin, Novalis, Heine, els Schlegel i l'home romàntic en general van veure, mitjançant la barreja d'expressió artística i filosofia que va ser el Romanticisme, que al món i a l'ésser humà també té molta importància el costat obscur que és més proper a las emocions i els sentiments que no pas a la raó i que els il·lustrats havien menyspreat i inclús desterrat. *L'individuum est ineffabile* que Friedrich Schlegel pren de Goethe posa al centre la ironia que comporta el fet que els tres àmbits més desconeguts, com

4 DESCARTES, René. (2005). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos. Quarta part.

5 HERDER, Johann Gottfried. (1982). *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*. Alfaguara: Madrid.

6 HERDER, Johann Gottfried. (1982). *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos*. Madrid: Alfaguara, pàg. 235-238.

són l'ésser humà, l'univers i les relacions de convivència entre les persones, no puguin ser compresos, amb la seva infinitud, mitjançant el recurs finit del llenguatge, i a pesar de tot, no en deixem de parlar i escriure mai.⁷

Tota una crítica al poder d'una filosofia feta amb un llenguatge basat en la mentida, com una mica més tard diria Nietzsche, un llenguatge conceptualitzador creat i usat a manera d'engany per uns éssers humans que, adonant-se de la seva insignificança dins la immensitat i la estranyesa del món i de les poques possibilitats de coneixement d'una multiplicitat eterna i mòbil, van preferir, degut a la seva por i covardia, inventar els conceptes i llavors paralytzar allò que per naturalesa és dinàmic, tot el contrari que fan els poetes.⁸

Món desconegut, existència com a misteri, sentiment de finitud davant d'allò infinit i d'allò infinit dins el finit, són elements que la cosmovisió romàntica va utilitzar per criticar la deificació de la raó per part dels il·lustrats i la seva idea d'un univers ordenat amb nosaltres al centre per classificar-lo a la nostra imatge i semblança. En altres paraules, matar déu però no saber què fer amb el seu cadàver, no poder suportar la responsabilitat creadora que va fer de l'home superior degenerar en l'últim home, aquell que ja no té voluntat de res i que després d'haver substituït a déu per la ciència acaba apaivagant els seus instints i els seus sentiments.⁹ I justament, si haguéssim de caracteritzar el Romanticisme amb una paraula, aquesta seria "sentiment" o "emoció", como ens diu Safranski, "el sentiment propi d'un nou començament".¹⁰ En aquest sentit, potser no hi ha hagut mai un període al qual la filosofia i l'art treballessin més conjuntament, entenent la raó i el sentiment com a dos components irrenunciables de l'ésser humà, com a les dues cares d'una mateixa unitat integral.

En última instància, l'intent d'entendre el món i l'ésser humà no té res a veure amb la racionalitat científica, que en el millor dels casos, com deia Wittgenstein, no es dirigeix al què sinó al com.¹¹ En aquest sentit, no diem que la llum de la raó sigui estèril, però potser hauríem de trobar, seguint les paraules d'Eichendorff, la paraula màgica que faci cantar al món.

Referències

BERKELEY, George (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.

7 SAFRANSKI, Rüdiger. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets, pàg. 60-61.

8 NIETZSCHE, Friedrich. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. 90 pàg.

9 NIETZSCHE, Friedrich. (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, paràgraf 125.

10 SAFRANSKI, Rüdiger. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets, pàg. 13.

11 WITTGENSTEIN, Ludwig. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza. 215 pàg.

DESCARTES, René (2005). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.

HERDER, Johann Gottfried (1982). *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*. Alfaguara: Madrid.

HERDER, Johann Gottfried (1982). *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos*. Madrid: Alfaguara.

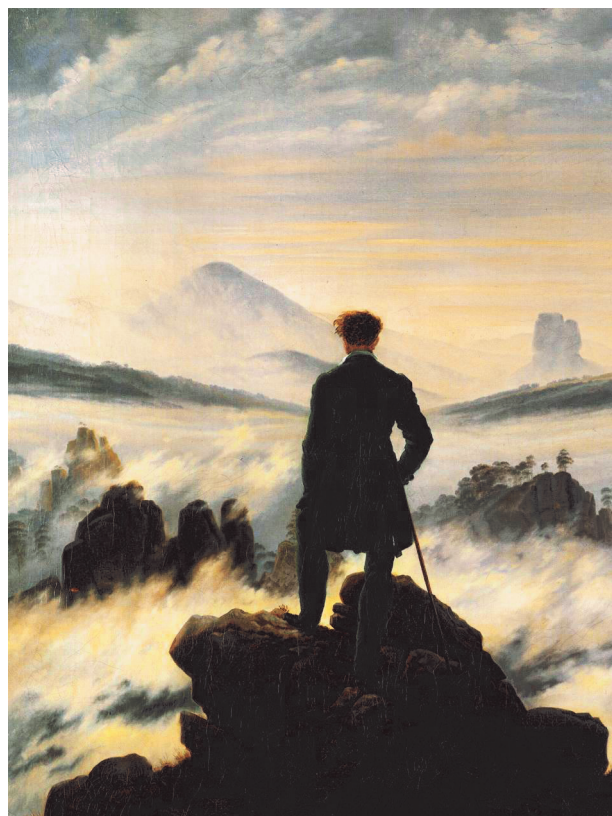
NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, Friedrich (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

SAFRANSKI, Rüdiger (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1998). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.



ÈTICA, RAÓ I EMOCIÓ: AMPLIANT PERSPECTIVES

Esther Molina Olivencia

Doctoranda en Filosofia a la Universitat de Girona i becària de recerca a la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani.

Expressions quotidianes com “posar-se les piles” o “ésser un màquina” són una petita mostra de la petjada que Descartes va deixar en la nostra tradició de pensament, estenent-se al llenguatge col·loquial. Aquest filtre mecanicista que hem aplicat des de mitjans segle xvii dóna per fet que els humans som animals purament racionals i defensa que el paper que puguin jugar les emocions en el nostre fer i desfer diari és negatiu, quelcom a controlar i evitar.

L'oblit, sovint volgut, de les emocions al món acadèmic i científic no rau només en la preferència per l'estudi d'altres temàtiques; quan la psicologia començava a esdevenir una ciència durant el transcurs del segle xx, la cerca de la comprensió de les emocions no acabava d'encaixar-hi. La feina de Sigmund Freud i William James donava el tret de sortida a occident a la recerca d'una psicologia de caire més científic. Les emocions, temàtica que fascinava a ambdós, jugaven un paper important a les seves teories, així com la consciència i l'experiència. Però aquestes es van veure bandejades pel descobriment de la biologia bàsica del cervell. Amb l'arribada de les teories conductistes la psicologia va limitar-se a l'estudi únic de la conducta i llurs causes observables, tot exclouent cervell, emocions i experiències que, en no ésser mesurables ni percebudes més que pel subjecte, es considerava que no podien ésser objecte d'estudi científic. Qualsevol esment a les emocions en el comportament humà va quedar eclipsat, però més encara en parlar dels animals no-humans. Va ser amb la introducció de l'expressió “ments animals” en zoologia que el biòleg Donald Griffin intentava fer una passa endavant, malgrat les fortes crítiques en el seu camp de recerca, on se'l rebatia argumentant que no hi ha manera d'introduir-nos a la ment dels animals per experimentar les seves emocions. I, en la línia de Descartes, però quatre segles més tard, explicaven les conductes animals com a evidències anecdòtiques sense validesa científica. Aquest raonament obviava quelcom ben important, allò que el pare de la biologia, Charles Darwin, feia constar a l'expressió de les emocions en els animals i en l'home i que Griffin reprenia portant més enllà en els seus estudis: d'una banda, el paral·lelisme existent entre les característiques morfològiques entre humans i animals no humans, i de l'altra, el paral·lelisme entre els processos mentals i el comportament, en relació directa amb la coincidència d'estructu-

res a nivell de sistema nerviós central, amb les mateixes funcions i processos neurofísics i neuroquímics, responsables del desenvolupament de les emocions. Malgrat les evidències, la perspectiva conductista era fortament antropocèntrica i no ha estat fins fa ben poc que, de la mà de psicòlegs i primatòlegs com Franz de Waal o Jane Goodall, l'apreciació de la complexitat emocional dels animals no-humans ha pogut gaudir de reconeixement científic.



En el camp de la filosofia també es va fer notar la petjada conductista, especialment amb la corrent de pensament del positivisme lògic, que a les seves darreries va rebutjar tot allò humanístic no subjecte a verificació científica. Això incloïa les emocions però també l'estètica, la religió i l'ètica. La seva màxima expressió va ser la corrent de pensament de mitjans segle xx anomenada emotivisme, que reduïa tots els enunciatets ètics a meres expressions d'emoció, que no ens deien res sobre el món i a més, estaven mancades de contingut cognitiu. Per a Alasdair MacIntyre, un dels filòsofs morals més rellevants del segle xx, l'emotivisme havia estat una concepció demolidora per a l'ètica i, a més, un símptoma d'esfondrament moral general de la societat moderna, davant la qual era necessari un repensar l'ètica en termes de la concepció antiga i medieval en termes de “virtuts”.

Ja al segle iv a.C., Plató mostrava recel envers les emocions, però n'aprojava especialment l'amor, per considerar-lo essencial per a les aspiracions humanes; el seu deixeble, Aristòtil, creia que les passions adients, en les dosis i moments apropiats, eren essencials per a una vida bona. Per als estoics, els seus seguidors, aquestes passions eren perilloses, contraries a la felicitat i el benestar, però també es tractava per a ells

de judicis que podien analitzar-se, discutir-se i comprendre's en detall. Més tard, des del cristianisme se'n feia una divisió entre aquelles dignes d'exaltació (divines) i aquelles denigrades (pecats capitals). La filosofia moderna, fent èmfasi en la raó i la ciència, va tornar a mostrar actituds de fascinació i recel envers les passions. Descartes i Spinoza les prengueren com a centre de la seva filosofia, i David Hume va ser dels pocs en situar la passió per sobre de la raó i afirmar al famós tractat sobre la naturalesa humana que les emocions són per a la racionalitat més crucials que la raó doncs sense elles es troba mancada de finalitat. Al segle XVIII la moralitat consistia de nou en tenir la classe adient d'emocions i a finals del XIX l'estudi de les emocions esdevenia una qüestió científica àmpliament discutida. A mitjans segle XX, però, aquesta temàtica quedava fora dels límits acadèmics i científics. Es va tornar a la suposició de que les emocions són sentiments indescriptibles, no comparables ni comprensibles pels altres.

Actualment les emocions han esdevingut una de les principals àrees de recerca científica i d'interès en àmbits com la filosofia, la psicologia, l'antropologia o la biologia. La tecnologia, mitjançant les imatges cerebrals, ens desvetlla claus valuoses sobre la forma d'experimentar els propis sentiments i les reflexions més recents han transformat la concepció clàssica que en teníem. Ja no són concebudes com a irracionals, com a agents distorsionadors del judici o causants de conseqüències desastroses. Ara, parlar d' "intel·ligència de les emocions" suposa afirmar l'existència de bons arguments per a sostenir que sense les nostres emocions seríem incapaços de prendre decisions racionals. D'altra banda, es posa en qüestió si realment les nostres emocions desvirtuen els judicis sobre el món, o si, més aviat, fan que esdevinguin significatius.

Malgrat el canvi i ampliació de perspectiva respecte de la relació entre les emocions i la raó, la psicologia experimental, la neurologia i els nous mètodes de la ciència cognitiva tendeixen a privar al nostre pensament d'una dimensió clau de la nostra vida emocional: la connexió que té amb la ètica, els valors, amb una vida bona, feliç, saludable, virtuosa, etc. Poc a poc aprofundim més en la descoberta d'aquest caràcter personal i ètic de les emocions. Es tracta d'un procés complex que incorpora molts aspectes diferents de la vida de la persona, incloent les interaccions i relacions amb els altres, així com el benestar físic, accions, gestos, expressions, sentiments, pensaments i experiències afins. Les emocions no són mers sentiments, no són quelcom que s'esdevé, ans al contrari, en som responsables, i tampoc són irracionals en sentit literal, sinó que són judicis que emetem sobre el món i estratègies per a viure-hi. "Vivim la vida mitjançant les nostres emocions i són aquestes les que donen sentit a la nostra vida", "allò que en definitiva ens defineix i conforma el caràcter, la nostra identitat" diu Robert C. Solomon. Són la nostra manera de "sintonitzar-nos" en el món, com va suggerir Martin Hei-

degger. I, com apuntàvem, les emocions constitueixen una preocupació personal, una qüestió ètica: d'una banda, en el sentit de la qüestió moral del bé i del mal, i de l'altra, en el sentit clàssic ja comentat, de viure una "vida bona", que té a veure amb com ser fidels als propis sentiments, com arribar a la integritat emocional, com gaudir i créixer amb les pròpies passions en comptes de sentir-nos turmentats i angoixats per elles.

Repensar i anar més enllà en la reflexió sobre les emocions i la raó és en el fons repensar la naturalesa humana i la relació amb nosaltres mateixos, amb els altres i amb el món. Això ha obert una porta encara més gran a la consideració moral envers els animals no-humans. La capacitat de sentir i experimentar emocions és el punt de connexió que hi tenim, que ens apropa i que posa en qüestió nombroses pràctiques fins ara dutes a terme sense gaire miraments. Si abans ens ateníem a un punt de vista mecanicista i positivista, on les mostres d'emocions per part dels animals no-humans eren fets impossibles d'interpretar i sense evidència científica que ens podien eximir de responsabilitats o de reflexions al respecte, ara, la constatació de la seva experiència d'emocions ens interpel·la en la integritat i ètica que se suposa que cerquem en aquesta vida "virtuosa" i desitjable.



ANGRY BIRDS O SOBRE LA IRA

Francesc Núñez Mosteo

Professor Humanitats a la Universitat Oberta de Catalunya (UOC)

Per què estan tan enfadats els ocells del popular joc *Angry birds*? Sembla ser que un grup de porcs els ha robat els ous i tracten de recuperar-los i destruir els lladres. Davant del que han viscut com una contrarietat i una ofensa, han reaccionat aïradament i volen aniquilar a qui, des d'aquest moment, és el seu enemic.

Podrien haver reaccionat d'una altra manera davant el greuge patit? Hi havia una estratègia millor que la ira per intentar recuperar el que és seu? Podien no haver-se ofès i haver actuat diferentment? De ben segur que sí. Podrien, per exemple, haver-se entristit i afeblit enormement davant de l'atac rebut i de les seves conseqüències; podrien haver reaccionat amb contenció mentre preparen i decideixen una estratègia racional per veure com recuperar els ous; o podrien haver respirat tranquils i sentir-se satisfets perquè, com a mínim, no havien perdut la vida.

En aquest article vull argumentar que l'atac d'ira dels *angry birds* no és només una passió que desborda. L'actitud colèrica dels ocells, com la de tantes persones, no és el resultat d'una emoció que et domina i arrossega i front a la qual no tenim altre recurs que el de sentir-nos culpables d'un "pecat capital". La ira, com tantes altres emocions, respon també a un aprenentatge i a una estratègia racional per aconseguir el que volem i per imposar la nostra voluntat als altres. De fet, que els altres facin el que nosaltres volem és la intenció bàsica que guia les accions en el món de la vida quotidiana (Schutz, 1974).

Robert C. Solomon (2007), en un excel·lent llibre sobre què podem saber de nosaltres a partir de les nostres emocions,

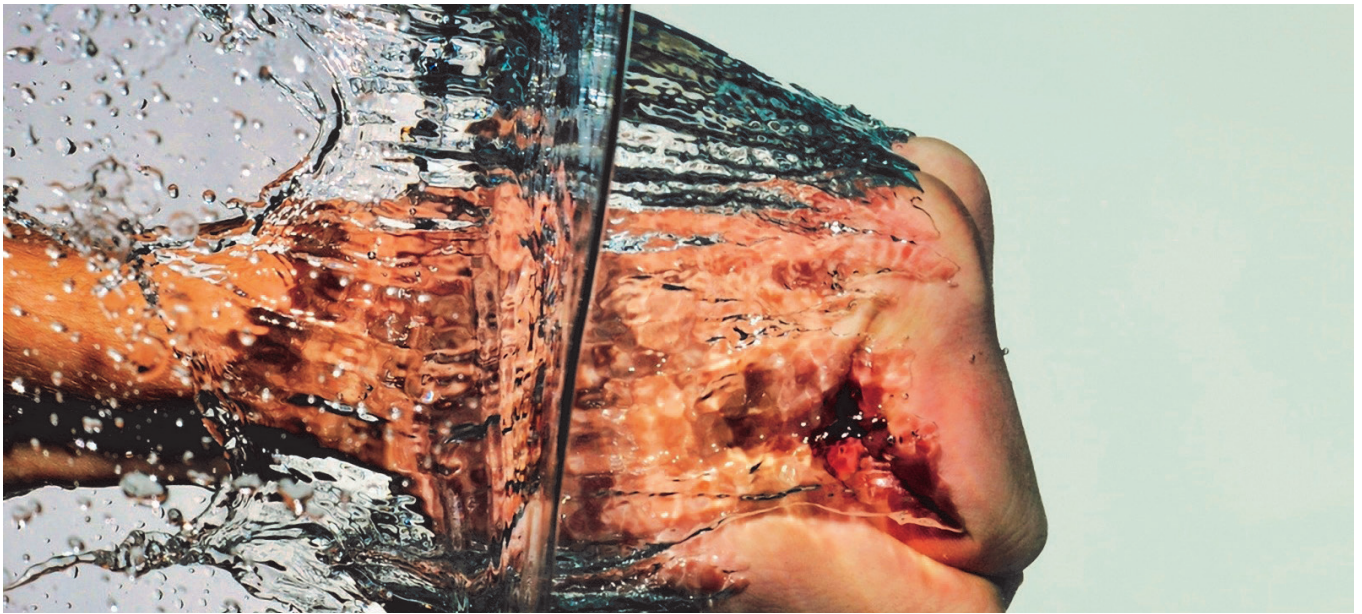
del qual em faré ressò, argumenta que el nostre tarannà emocional respon a estratègies per posicionar-nos en el món davant dels altres. Estem parlant d'allò que també solem anomenar com el caràcter d'una persona, com quan diem d'algú que té molt mal caràcter perquè s'empenya i té males reaccions o quan diem que el té bo perquè sol ser afable i reacciona amb voluntat de conciliació. Les emocions, i el que fem amb elles, són maneres d'estar en el món, de situar-nos en els diferents contextos de la nostra vida, i no pas una condició de víctima davant d'allò que no podem controlar. Per això les emocions que tenim diuen tant de nosaltres. Més enllà de l'interès lúdic que pot tenir el joc dels *angry birds*, la majoria dels que han jugat aquest joc un o mil cops senten simpatia pels enfadats ocells. I si es coneix el motiu del seu enuig, encara és més fàcil solidaritzar-te amb la seva emoció. En principi, ens sembla absolutament normal la seva reacció davant l'ofensa causada pels porcs. Podem encolerir-nos fàcilment, hi ha qui afirmaria que no podria deixar de fer-ho, si ens sentim ofesos. Aristòtil (1971: 1378b) defineix la ira com "el desig, acompanyat d'angoixa (física i mental), de represàlia per causa d'una ofensa (menyspreu) que s'ha dirigit, sense justificació, contra nosaltres o algú proper a nosaltres" (traducció pròpia)¹. La ira sol sentir-se i dirigir-se contra

¹ La ira, com a emoció bàsica negativa, apareix en tots els llibres sobre emocions tant de sociologia com de psicologia. Proposo la definició d'Aristòtil en la *Retòrica* perquè recull els trets bàsics de l'emoció i ens descriu les seves principals causes. A més, l'anàlisi de les emocions en aquesta obra d'Aristòtil té com a objectiu el coneixement de les emocions per poder ser dominades o suscitades per una persona en diferents audiències. En el nostre cas, també ens referim a un ús retòric de la ira, és a dir, en un context social i com a mitja per dominar i controlar les persones que interactuen amb nosaltres.



La ira, com tantes altres emocions, respon també a un aprenentatge i a una estratègia racional per aconseguir el que volem i per imposar la nostra voluntat als altres.





un individu concret, aquell que te l'ha fet despertar, i té una durada temporal limitada. En aquest cas els ocells estan enfadats amb tots els porcs, convertint el seu enuig en una lluita entre espècies. Aquesta situació, que l'acostaria més a l'odi, l'hem d'entendre en el context d'un joc i en l'enfrontament simbòlic entre dos grups oposats, ocells vs. porcs. Sigui com sigui, la ira és una resposta a una ofensa o revés que se'ns ha propiciat sense aparent motiu i que ha estat percebut com a tal. Quan algú se sent ofès d'aquesta manera, és a dir, tractat amb injustícia, sense consideració, etc., sol acusar de culpable a qui així l'ha tractat o per qui així se sent tractat. La reacció/emoció pot ser ben irracional, com quan ens enfadem amb la pluja que sobtadament cau just en el moment que teníem pensat sortir a passejar. La ira, sol anar acompanyada d'un desig de restitució o venjança: "ara veuràs", "això m'ho pagaràs". En el cas de la pluja, no està massa clar cap a on s'ha de dirigir. Però també solem dir que aquest sentiment ens cega, ens obnubila la ment. La força de la ira pot ser tan gran que pot portar-nos a accions desmesurades d'aniquilació real d'aquell o d'allò que ens ha "despertat" aquesta emoció. No és d'estranyar que, com a pecat capital, fos descrit com a possessió demoníaca que ens portava a cometre grans "pecats", com el de matar. La ira enquistada, davant de la impossibilitat de resposta o de l'ofensa repetida, pot convertir-se en odi.

Sigui quina sigui la situació o el fet que encén la nostra ira, la ira és molt més que una emoció bàsica o un conjunt de sentiments, ens diu Solomon (2007, 18). Es tracta del resultat d'una interacció entre persones, de posicionar-se davant d'una situació o d'enfrontar-se a una tasca o de respondre a un estímul d'una determinada manera. No oblidem que una ofensa, o allò que és percebut i viscut com a tal, sempre es circumscriu en un context social i cultural determinat. I tampoc hem d'oblidar, la qual cosa no deixa de ser significativa del seu ca-

ràcter cultural, que la majoria de les ofenses solen ser verbals. Això és així pels humans, és clar, més que no pas pels ocells.

El que ens interessa subratllar aquí, perquè és la tesi que ens sembla més rellevant i atractiva de Solomon, és que una emoció és (com a mínim) una manera autoconscient d'implicar-se, d'estar en el món. Per això, per entendre un enuig, així com als nostres ocells irats, cal tenir present quina classe d'implicació és la ira.

Abans, en aquest sentit, vull fer menció de dues idees sobre la naturalesa de les emocions que ens poden ajudar a entendre el concepte d'implicació en relació a les emocions. Les emocions com a formes d'implicació en el món: allò que fa que el món sigui significatiu i condiona la manera d'estar en el món, com quan diem que una persona és important per nosaltres o que estem molt implicats en una causa.

En primer lloc, preguntem-nos per què són importants les emocions. Per què comptem i pensem que tenyeixen la vida d'un o altre color? "Les emocions són rellevants -diu Jon Elster² (2002: 485, la traducció és meva)- perquè si no les tinguéssim res no comptaria per nosaltres. Unes criatures sense emocions no tindrien cap motiu pel qual viure ni tampoc, en realitat, pel qual suïcidar-se. Les emocions són la matèria de la vida. (...) Les emocions són el ciment o el vincle més important que ens lliga a les altres persones. (...) Des del punt de vista de l'interès, les demés persones són essencialment fungibles; des d'una perspectiva emocional, no". De fet, els porcs són molt més interessants i importants pels enfadats ocells, que la natural indiferència (simpatia o anti-patia) que poden sentir per qualsevol altre animal. Fa molts anys, el cantant Dyango, clamava preferir odi abans

² Segurament, també ho diuen moltes mares

que indiferència en nom de tots els amants abandonats³.

En segon lloc, vull fer-me ressò d'una definició d'emoció, d'Agnes Heller que, justament, posa l'accent en aquesta idea que les emocions són "implicació" en el món. Diu Agnes Heller "Sentir significa estar implicat en alguna cosa (...) Sento que estic implicat en alguna cosa: un altre ser humà, un concepte, jo mateix, un procés, un problema, una situació, un altre sentiment... altra implicació" (Agnes Heller 1982: 17, la traducció és meua). La implicació no és un afegit a la nostra acció, sinó que es tracta d'un factor inherent a l'actuar i pensar humà. La indiferència absoluta, la implicació zero és impossible. Les emocions, conclou Heller (1982: 80), són guia en la preservació i extensió del nostre del nostre Jo. Les emocions informen del que realment som. Som, per dir-ho d'una altra manera, allò que fem amb les nostres emocions, les diferents maneres i intensitats d'implicar-nos en el món i de donar sentit i valor a les nostres accions. No podem imaginar una cultura sense emocions, un ésser humà sense sentiments.

En el cas que ens ocupa, gràcies a la ira, els indefensos ocelllets poden respondre de forma contundent als porcs aprofitats. De fet, gràcies al seu explosiu "cabreig", la reacció furiosa que tenen, poden gairebé invertir la situació de dominació i de víctimes patida i obligar els porcs a haver de recórrer a una estratègia de defensa en la qual només són capaços de reaccionar aguantant els atacs –i les bombes- que els hi cauen a sobre.

En algun moment de la vida dels ocells que el joc no relata, aquests han après que davant d'una situació com la que han patit els hi convé reaccionar àiradament, i que la resposta colèrica és una bona estratègia per sortir-se amb la seva, en aquest cas –com en tants d'altres- espantar l'ofensor i recuperar el que és seu. *Angry birds* i humans aprenem en quins contextos ens convé reaccionar amb ira per tal d'aconseguir el que ens proposem i, d'alguna manera, donar satisfacció als nostres desigs. Ho hem de practicar intensament. És evident que, en aquest cas, l'estratègia dels ocells els ha permès invertir la situació i, com he dit, passar de ser dominats a ser dominadors, de l'ofensa a l'acusació i a l'acció: vosaltres, porcs lladres, pagareu el que heu fet... i recuperarem els ous!

És possible que com a mecanisme de reacció, de defensa i d'atac davant d'una situació d'ofensa, la ira pugui tenir les seves contrapartides i els seus riscos. Potser l'altre, per allò del contagi emocional, respongui de la mateixa manera i ens veiem abocats a un inevitable i violent enfrontament.

És possible, també, que hi hagi estratègies millors i més intel·ligents que la ira, menys agressives i menys perilloses com podria ser implorar el retorn dels ous, posar una denúncia a l'autoritat competent o recuperar-los amb astúcia en algun moment en què els porcs estiguessin badant. Sigui com sigui, ens adverteix Solomon, no hem de qualificar la ira com una emoció negativa, en el sentit que ens pugui perjudicar o fer mal. Com reconeix Aristòtil, la ira comporta un cert plaer a la persona que s'enalteix àiradament (Aristòtil, 1971: 1378b).

Personalment, no estaria molt segur si hem de situar la ira entre les emocions tristes que disminueixen la nostra potència d'existir (com diria Spinoza per boca de Deleuze (Deleuze, 2005: 172)) o entre les emocions alegres que augmenten la nostra potència d'existir i d'actuar. No hi ha dubte que la ira és un motiu per a l'acció i, per a moltes persones, una estratègia de dominació i d'imposició de voluntats i desigs davant d'altres persones. Estem parlant d'una estratègia emocional que han desenvolupat i ensinistrat al llarg de la vida en la mesura que els resultats són positius. No es tracta d'una passió que els domina, sinó del domini d'una passió.

Tampoc m'atreviria a afirmar que hi ha situacions en les quals una reacció àirada està totalment justificada. En qualsevol cas, el cas dels *angry birds* ens ha proporcionat un joc entretingut i un motiu de reflexió sobre el paper de les emocions en la vida humana.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÒTIL (1971). *Retòrica*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- DELEUZE, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- ELSTER, J. (2002). *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós
- HELLER, A. (1982). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara
- SOLOMON, R. C. (2007). *What Our Emotions Are Really Telling*. Oxford: Oxford University Press.
- SHÜTZ, A. (1974). "Sobre las realidades múltiples". A: *El problema de la realidad social*. Amorrortu: Buenos Aires.

³ "Ódiame, por piedad yo te lo pido / Ódiame sin medida ni clemencia / Odio quiero más que indiferencia / Porque el rencor hiere menos que el olvido". Dyango, "Contigo en la distancia" (1977). Es pot escoltar la cançó del disc a: <https://www.youtube.com/watch?v=gSFUI5PijCE>

CONÈIXER? CONÈIXER QUÈ? CONÈIXER QUI? CONÈIXER-SE?

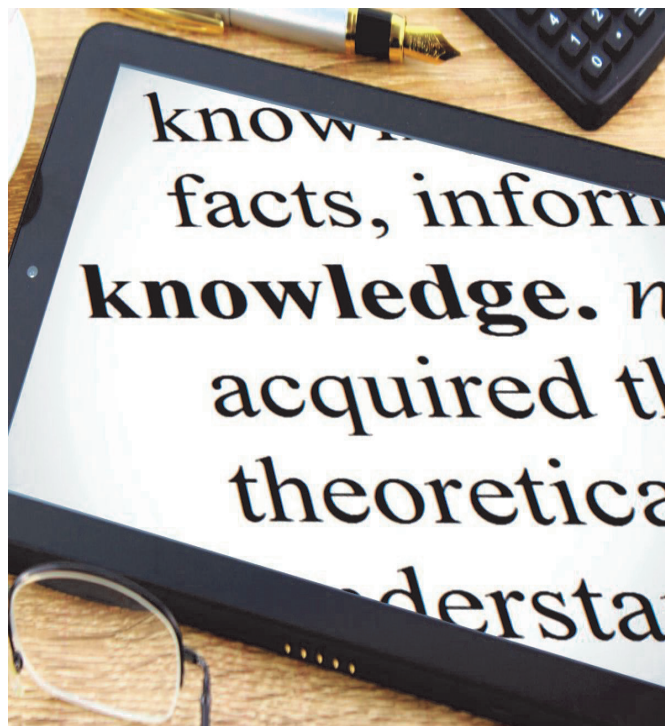
Raimon Pàez Blanch

Professor de Filosofia a l'Institut de Guissona.

Si no ens resignem d'entrada a les respostes tòpiques i acceptades sobre què és el coneixement, com s'assoleix, la seva funció i importància en el viure dels humans, tindrem la possibilitat de plantejar algunes preguntes rellevants filosòficament a l'entorn de la temàtica que planteja el nou número de Filosofia, ara!

Aquells de nosaltres que treballem com a professors de secundària ens les *havem* amb manuals generals de filosofia que exposen, en format de càpsules conceptuals i fascicles temàtics, algunes de les qüestions que la filosofia ha anat remugant, deglutint i regurgitant durant segles amb una parsimònia que necessàriament ha d'exasperar a l'home actual, avesat a un altre *tempo* i abocat a expectatives resultistes —reconeguem la dificultat de plasmar la flexibilitat sinuosa i expansiva del filosofar en el format de la pedagogia dominant i del currículum de torn—. Per altra banda, sabem que, ben sovint, a l'hora d'introduir els nostres alumnes en una temàtica nova per a ells —per exemple, en les qüestions que s'aixopluguen sota el rètol de l'«epistemologia»—, ens trobem emplaçats a complir un paper que pot resultar especialment incòmode. Em refereixo al de transmissor de tòpics, repetidor de llocs comuns que amenacen en cobrir sota un vel de claredat i rigor conceptual qüestions apassionants però d'innegable tendència abissal. Ignoro fins a quin punt és necessària aquesta tasca. Sigui com sigui, per tal de no espantar a l'auditori, hem de fer mans i mànigues per combinar l'exposició elemental del tema i l'estructuració clara de les preguntes fonamentals que el vertebraren amb algunes de les respostes tradicionals en litigi, en una aparença de dialèctica freqüentment més propera als dictats de la pedagogia que no pas a la llibertat del pensament. En la mesura en què els professors també filosofem i no ens limitem a exposar els llocs comuns del taulell de joc filosòfic —la gràcia de la configuració del qual és justament la seva eventualitat—, alguns de nosaltres ens permetem, ocasionalment, de sortir per la tangent, pensar en veu alta i atansar-nos al remolí del pensament. En la millor versió de nosaltres mateixos gosem recollir, amb tot el rigor que som capaços, preguntes diverses —i sovint disperses— dels nostres alumnes, intentant reformular filosòficament, fins i tot, els estirabots que —ni que sigui per instint— s'aproximen a la diana abismal més que els propis manuals amb què carreguem les seves esquenes.

És des d'aquest esperit que vull apropar-me al tema del coneixement. Voldria que ens formuléssim preguntes genuïnes i punyents, i que ens plantegéssim qüestions que, si bé poden haver aparegut anteriorment en la història del pensament, no formen part de la primera pàgina del tractament habitual de la qüestió del conèixer. M'agradaria discutir algunes qüestions que es donen pràcticament com a resoltes, com la identificació aproblemàtica de *coneixement* amb *coneixement objectiu* o la concepció de la *ciència* com a únic model de coneixement. En cap cas s'han de prendre aquestes discussions com una devaluació de la ciència, del seu paper fonamental en la configuració del nostre existir i estar en el món, o del seu rol en l'articulació de projectes polítics i morals.



Abans d'endinsar-nos en aquests viaranys, fixem-nos en l'«aclarament» del tema que apareix en el títol del número actual de la revista. El titular planteja una conjunció clàssica: raó i emocions¹. En la tradició filosòfica, el pes de la raó i de la intel·ligència en la seva accepció més analítica i lògica, ha estat

¹ Aquesta conjunció es llegeix sovint com una disjunció (excloent).



indiscutit fins a la segona meitat del segle XIX. En la història de la filosofia ha tingut lloc una pugna entre el saber racional i altres models de saber basats en elements més sentimentals, imaginatius i intuïtius, com serien els mites i les religions, però també la literatura i l'art. En aquesta pugna, la filosofia i la ciència s'han anat recargolant sobre si mateixes, purificant el discurs racional sobre la realitat fins assolir el destil·lat per excel·lència: allò que anomenariem *proposicions objectives sobre la realitat empíricament contrastades*. Aquesta lluita ha comportat una purga de tot allò sospitós d'emotivitat, fantasia i intuïció —entesa en un sentit no cartesià ni idealista—. Així s'han exclòs les maneres de parlar «subjectives», literàries, metafòriques, massa vagues per un discurs on l'ombra d'equivocitat és, per si sola, una falta greu. Aquest seria un resum molt succint (i certament parcial) del tram que va dels primers «filòsofs de la naturalesa» jonis fins al model modern de coneixement —representat exemplarment per la física matemàtica— dominant sense fissures fins a principis del segle XX. Aquest domini, avui dia posat en entredit per filòsofs i científics, continua determinant el saber comú; és a dir, la «ideologia» de la mitjana de la població. Aquesta manera de veure-hi repeteix sense pudor tòpics d'aquest estil: coneixement equival a ciència; ciència significa ciència (matemàtica) de la naturalesa; les «ciències» humanes i socials són ciències de segona, si és que són ciències en absolut².

Així ja som al cap del camí. ¿Podem acceptar filosòficament l'autocomplaent discurs sobre el coneixement, que el concep com *la* manera de determinar la «realitat» basada en la pura raó desinteressada i en l'observació empírica neutral? ¿Conèixer significa, sense més, produir un discurs «objectiu» sobre el que hi ha? ¿I el discurs «subjectiu»? ¿Que no ens proporciona coneixement? Si això fos així, ¿què estaríem

dient quan parlem de *conèixer* algú, de *conèixer* els Puig, de *conèixer* un institut, de *conèixer* una ciutat o de *conèixer-se* un mateix? ¿És aquest un discurs objectiu sobre aquests «objectes»? No ho sembla. ¿O és que només podem conèixer coses³ i tot l'esmentat no gaudeix de prou dignitat per arribar a ser objecte de coneixement (científic)? ¿O tots aquests usos de 'conèixer' són simplement subjectius, usos metafòrics de l'únic sentit estricte i literal del terme, encarnat per la ciència?

Però considerar una persona —o una ciutat— com un objecte no deixa de ser problemàtic. O són objectes en un sentit molt general, com qui parla de qüestions, fenòmens, àmbits de la realitat, o si no, cal admetre que són *a la vegada* subjectes. Encara més. ¿Què volem dir quan diem que ja *coneixem* els nostres companys de feina? ¿Ens referim a dades objectives (data de naixement, número de telèfon, adreça, pes) o al simple fet que els podem identificar perceptivament i anomenar-los? ¿O volem dir que ja sabem com tractar-los, a cadascun d'ells amb les seves coses, amb els seus alts i baixos, i així ja ens podem comportar nosaltres mateixos, gestionant els nostres alts i baixos, i fent compatibles les nostres coses amb les seves? És a dir, ¿que ja podem treballar amb ells? No és això, també i essencialment, allò en què consisteix *conèixer* les persones —i companys de feina—. Hi ha, evidentment, altres modalitats del conèixer els altres: la família, els amics, la parella, la vida lúdica, els alumnes, els seus pares, les autoritats locals... I tot això, complicat com és, no esgota encara un conèixer tan bàsic que és pressuposat en tots els altres, fins i tot en el coneixement objectiu de la naturalesa o de la societat. Em refereixo a l'enigmàtic «conèixer-se a si mateix». Aquí ens atensem a un pou filosòfic, a l'abisme ja sotjat antigament pels primers dels nostres: Heràclit, Sòfocles, Sòcrates... Aquest embut ha estat reiteradament assenyalat per escriptors, artistes, moralistes, religiosos, polítics i

² Vet aquí la fal·lera actual per presentar la psicologia gairebé com si fos una ciència natural, o la tendència imperant en la psiquiatria de reduir la malaltia mental a una disfunció orgànica.

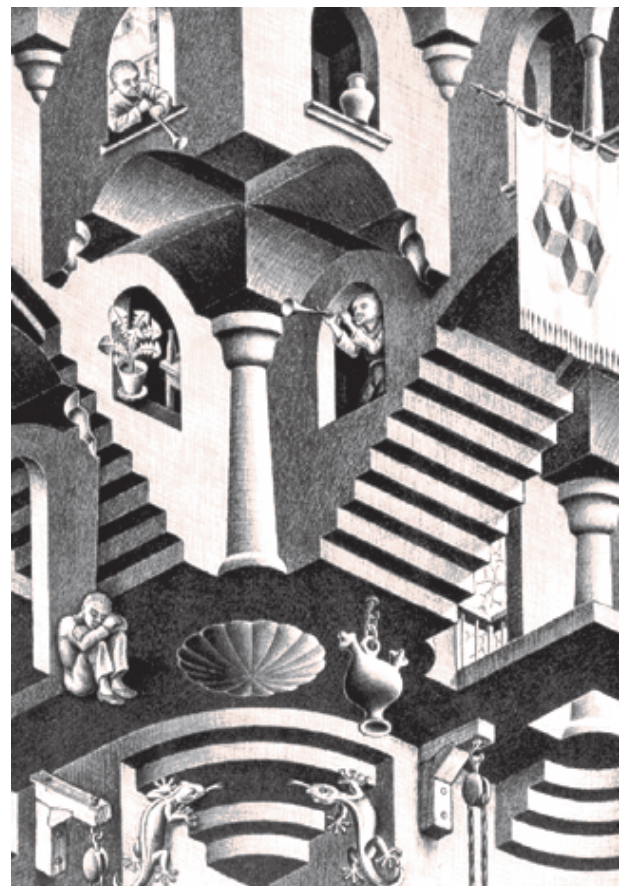
³ Coses, a més a més, en el sentit reductiu de coses materials físiques observables i determinables quantitativament.

filòsofs. De fet, aquest «tema» continua sent fonamental en les discussions epistemològiques contemporànies. Així com cap psicologia seriosa no pot defugir la qüestió, tampoc ho hauria de fer la psiquiatria que encara no s'ha conformat a ser un híbrid entre ciència natural, farmacologia i ajudant policial de l'ordre públic; ni la neurologia que treballa juntament amb la psicologia i la filosofia de la ment⁴. Des del *Center for Subjectivity Research* de la Universitat de Copenhagen s'estan realitzant investigacions potents respecte al si mateix (*self*) en relació constitutiva amb els altres i el món⁵.

Per anar acabant, després de tot aquest enrenou, tornem a un lloc comú: l'oposició entre la raó i les emocions en la concepció mitjana del coneixement. Despleguem, doncs, les nostres incisions filosòfiques. ¿És que la investigació científica està mancada d'estat anímic i drenada de tota passió? ¿No hi ha, precisament, temps afectius més fèrtils que d'altres pel raonament lògic, per la descoberta empírica, per l'autoinspecció o per l'observació social? ¿Les emocions no juguen cap paper en el discurs objectiu? És cert que en la seva versió més suada aquest es presenta com un discurs desapassionat, asèptic i imparcial sobre la realitat. ¿Però, què hi ha de desapassionat en les teories científiques sobre la composició de la matèria, en les investigacions de la genètica i la neurologia, en la recerca d'estructures lingüístiques universals o en el desxiframent dels enigmes de la història antiga i del primitivisme en el qual tenim el nostre origen? Per altra banda, ¿si les emocions fossin el nèmese del coneixement objectiu i l'antítesi de la ciència, podria aquesta investigar-les? ¿No havíem quedat que un dels pilars de la ciència era l'experiència? ¿És possible un coneixement neutre i desapassionat de les passions? Segurament sí, ¿però llavors no se'ns escapa l'essencial de les mateixes? ¿No serà aquest estudi necessàriament parcial i incomplet? ¿Es pot estudiar un fenomen o una emoció que l'investigador no ha experimentat mai? ¿Com s'aproxima el psiquiatra a la malaltia mental? ¿Des de l'observació neutra de la conducta, del discurs i del cos del «malalt»? ¿Des de les seves experiències humanes, personals i subjectivament impregnades amb d'altres pacients, amb persones que coneix, amb si mateix, o obviant tot això? ¿Hem de sacrificar la subjectivitat per obtenir ciència sobre qualsevol tema, fins i tot si volem elaborar un discurs rigorós sobre la subjectivitat mateixa? ¿Encara ens valen aquestes oposicions tan antigament modernes?

El tema mareja i no pretenc pas haver fet avançar la investigació. Tot el contrari. Si he aconseguit que ens aturem

per uns moments i que fem un indecís pas enrere que ens permeti calibrar el caràcter problemàtic de les nostres opinions mitjanes i vagues sobre el coneixement, el discurs objectiu i la ciència, hauré acomplert abastament, per avui, l'objectiu d'aquest escrit.



4 Considero superiors, pel que fa a la seva orientació, els enfocament interdisciplinars dels problemes filosòfics i científics, combinant ciències de tradicions diverses com la neurologia i la psicologia; la sociologia, la demografia, l'economia i la biologia; la lingüística i la genètica.

5 Des del 2002 aquest centre investiga la subjectivitat integrant tradicions filosòfiques diverses i, fins i tot, disperses.



EL CONEIXEMENT: PAPER DE LES EMOCIONS I LA RAÓ ABANS I ARA

Glòria Roura Jaulín

Professora de filosofia a l'institut Josep Brugulat de Banyoles

Davant la qüestió caldrà plantejar-se d'entrada a què ens referim quan parlem de *l'abans* i *l'ara*, on posem la línia entre l'un i l'altre. Tenint en compte i seguint a Nietzsche¹, que a partir de Sòcrates el pensament occidental sotmet la vida a la raó menyspreant altres aspectes humans com les emocions, aquesta línia divisòria es trobaria en primer lloc al segle XIX i en segon lloc a finals del segle XX, entenent que fins al segle XIX el pensament occidental va assumir que la raó ens donava el coneixement, idea que es començarà a qüestionar de manera essencial a partir del segle XIX per, a finals del segle XX, posar en un mateix pla el paper de les emocions i la raó, ja que es va veure a partir de la psicologia humanista (Maslow, Rogers) que la persona té la necessitat de sentir-se bé amb si mateixa, experimentar les pròpies emocions i créixer espiritualment. Aquest coneixement emocional és independent de la intel·ligència lògico-analítica, ja que es refereix a copçar el que sentim i tenir la intel·ligència d'interpretar-ho de manera intuïtiva. Quan es posen barreres a aquest objectiu bàsic poden derivar comportaments desviats, sense conèixer la nostra part emocional la raó pot de manera independent formar idees que no siguin intel·ligents, en el sentir de ser poc eficaces. El concepte d'intel·ligència intenta aclarir i organitzar un conjunt complex de fenòmens, és la facultat d'entendre i comprendre l'entorn, formar idees complexes, raonar i adaptar-se eficaçment a les circumstàncies.

Per a Nietzsche i en l'obra ja esmentada, el presocràtic Heràclit copsa la realitat ja que ens la mostra com esdevenir. Segons el filòsof alemany en el pensament anterior a Sòcrates encara no s'havia fixat la raó com a única via cap al coneixement, la qual cosa si passarà a partir de Sòcrates i Plató.

Aleshores, i situant-nos ja a la modernitat, s'entendrà que les altres vies de coneixement, com els sentits i les emocions, encara que siguin l'origen, possibilitat i límits del coneixement per a tot filòsof empirista, de fet quedaran supeditades a la guia de la raó: els humans no podem conèixer més enllà del que ens permeten els nostres sentits i dins d'aquests límits és la raó la que ens permet obtenir el coneixement. Cal aquí esmentar a Kant i l'època de la Il·lustració per recordar quin és el paper de la raó, amb la qual podem obtenir no només coneixement teòric sinó també el progrés humà: fugir de prejudicis, millorar l'educació, les condicions de vida.

Com he dit abans, és a partir del segle XIX que aquest paradigma començarà a entrar en crisi. A finals del segle XVIII s'inicia a Alemanya a partir del corrent literari Sturm und Drang (Tempesta i impuls) el moviment del Romanticisme alemany que té com a precursor l'escriptor Goethe², el qual influirà en els filòsofs romàntics. El Romanticisme alemany, com a reacció al racionalisme de la il·lustració, donarà importància al sentiment. Pels filòsofs romàntics, aspectes

1 NIETZSCHE, F. (2009). *El crepuscle dels ídols*. València: Diàlogo.

2 GOETHE, J. W. (2011). *Las desventuras del joven Werther*. Barcelona: Alba.

com els sentiments, els somnis, la imaginació, la natura, ens donen més coneixement que la raó.

També les investigacions del científic Charles Darwin³ al segle XIX posaran en qüestió la importància de la raó. Darwin, amb la teoria de l'evolució natural de les espècies, posa en evidència que l'ésser humà no és un ésser diferent dels altres animals, no és un ésser racional creat per Déu a imatge i semblança seva, i la raó a imatge de la raó divina, un ésser en el qual Déu ha posat aquesta raó que li permet justament arribar al coneixement, tal com es pensava segons la teoria vigent del creacionisme. A partir de l'acceptació de la teoria darwiniana, molt controvertida en el seu origen, es posa en evidència que l'ésser humà és un animal més en l'escala evolutiva, que ha evolucionat a partir de primats. Des d'aquesta perspectiva ens podem qüestionar quina és la importància de la raó, i veure-la com una capacitat humana entre d'altres, ja que ara aquesta raó no es veurà com una capacitat posada per Déu sinó com un producte de l'evolució, i per tant pot deixar de tenir un paper primordial per passar a ser una capacitat més entre d'altres, i encara que aquesta capacitat pugui continuar caracteritzant el que és l'ésser humà com a ésser diferent dels altres animals, deixa d'estar fonamentada en Déu i aleshores també es pot qüestionar.

A continuació és rellevant el paper del metge vienès Sigmund Freud, creador de la psicoanàlisi. A més, en el seu treball Freud ens donarà també una visió del que és l'ésser humà i del sentit de la nostra cultura⁴. Freud descriu el psiquisme humà donant més pes a la part inconscient que a la part conscient, és a dir, la part conscient i per tant on trobem la raó seria només un 10% del funcionament psíquic humà, l'altra part, el 90%, desconeguda per a nosaltres, seria el que mouria els nostres pensaments i actes. Per tant, amb Freud la raó agafa un paper molt secundari en els actes humans i per tant en el coneixement, ja que la major part del que som ens és en realitat desconeguda. La teoria freudiana ha tingut una gran importància durant el segle XX en la manera d'entendre el que és l'ésser humà i la cultura, si bé ha estat criticada pel filòsof de la ciència Karl Popper⁵ com a pseudociència perquè viola el principi de la falsabilitat, criteri de Popper per establir la demarcació entre el que és ciència i el que no ho és, de tal manera que el que s'accepta com a ciència ha de poder ser contrastat, refutat amb un contraexemple, i la psicoanàlisi no pot ser falsada.

Però, en definitiva, la teoria de Freud va ser àmpliament

3 DARWIN, CH. (1988). *El origen de las especies*. Madrid: Espasa.

4 FREUD, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.

5 POPPER, K. (2008). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

acceptada com a vertadera explicació del funcionament del psiquisme humà, de tal manera que podem dir que a partir de Freud deixem de ser amos de la nostra pròpia raó, ja que aquesta sorgeix a partir de la nostra part inconscient.

Fets històrics del segle XX faran que la nostra cultura deixi de tenir fe cega en la raó. L'Holocaust serà per a molts, com pel filòsof de l'Escola de Frankfurt Theodor Adorno: *no es pot escriure poesia després d'Auschwitz*⁶, l'exemple definitiu de que la raó no ens porta només al coneixement. La nació alemanya, considerada com una de les més cultes i racionals d'Europa i seu dels principals filòsofs, es torna l'exemple de la barbàrie més radical. Això implicarà pel pensament occidental un abans i un després del que pot ser la raó, la racionalitat. Segons el sociòleg Zigmunt Bauman⁷ l'Holocaust va ser un fenomen estretament relacionat amb les característiques de la modernitat ja que va ser fruit de la racionalitat científica, la burocratització dels sistemes productius i les organitzacions, i és a partir d'aquests elements que es va poder portar a terme.



Com he dit al principi, a finals del segle XX noves teories ens permeten parlar d'un abans i un després pel que fa a com entenem les emocions i la raó en el coneixement. A mitjans del segle XX la psicologia humanista (Maslow, Rogers) defensa el creixement espiritual com una necessitat de la persona. L'any 1995 el psicòleg nord-americà Daniel Goleman escriu

6 ADORNO, T. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad*. Madrid: Akal.

7 BAUMAN, Z. (2010). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.

el llibre *Intel·ligència emocional*. Amb aquest concepte es refereix a la capacitat de l'individu d'identificar el seu propi estat emocional i gestionar-lo de manera adequada. És una forma d'interactuar amb el món a partir dels sentiments englobant capacitats com l'empatia. Aquest llibre, que ha tingut un gran ressò argumenta que no tenim només una intel·ligència racional (lògica, conceptual), sinó també una intel·ligència emocional, ja que reconèixer i saber-se manegar adequadament amb les emocions és un tipus d'intel·ligència que actua de manera independent a la intel·ligència lògico-analítica, de tal manera que podem ser molt racionals però en realitat poc intel·ligents perquè no sabem tenir en compte emocions i això ens fa infeliços perquè en realitat no actuem de manera adequada o millor per a nosaltres. Des d'aquesta perspectiva es creu que la intel·ligència emocional pot ser tant important com la racional per desenvolupar-se a la vida, adaptar-se i ser feliç. També el filòsof i pedagog José Antonio Marina⁸ defensarà la importància de la intel·ligència emocional, creu que la funció de la intel·ligència no és conèixer, sinó dirigir el comportament tot relacionant-ho amb la necessitat de gaudir d'una educació emocional a les escoles i parla del concepte d'intel·ligència executiva com aquella que sap aprofitar les nostres emocions i els nostres coneixements. Segons Marina, els avenços en neurociència i psicologia cognitiva han posat en evidència la importància de la relació entre el coneixement i la conducta humana, i aquest saber cal aplicar-lo a l'educació.



Cal esmentar el model establert per Howard Gardner l'any 1983, la teoria de les intel·ligències múltiples, amb gran ressò actualment. Segons aquest model la intel·ligència no seria un conjunt unitari que agrupa diferents capacitats, sinó que aquestes serien autònomes i mínimament relacionades en xarxa, podent-se activar o no. Tenim vuit tipus d'intel·ligències: visual-espacial, verbal lingüística, naturalista, lògica-matemàtica, interpersonal, corporal i musical. Cada persona pot destacar en alguna o algunes. Per tant, no hauríem de relacionar el coneixement amb només determinat tipus d'intel·ligència, com sol ser la lògica-matemàtica i la verbal-lingüística, les quals es solen mesurar en els tests d'intel·ligència. Aquest model és important com a estratègia didàctica a l'aula. Cal dir però que en l'actualitat diferents autors critiquen la teoria de Gardner perquè no hi ha una evidència científica que la validi (White, 2005)⁹

8 MARINA, J. A. (2013). *La inteligencia ejecutiva*. Madrid: Ariel.

9 WHITE, J. (2005). *Howard Gardner: the myth of Multiple Intelligences*. London: Institute of Education University of London.

EL DUBTE LEGÍTIM: BREU MANUAL DEL BON ESCÈPTIC

Javier Ruiz Moscardó

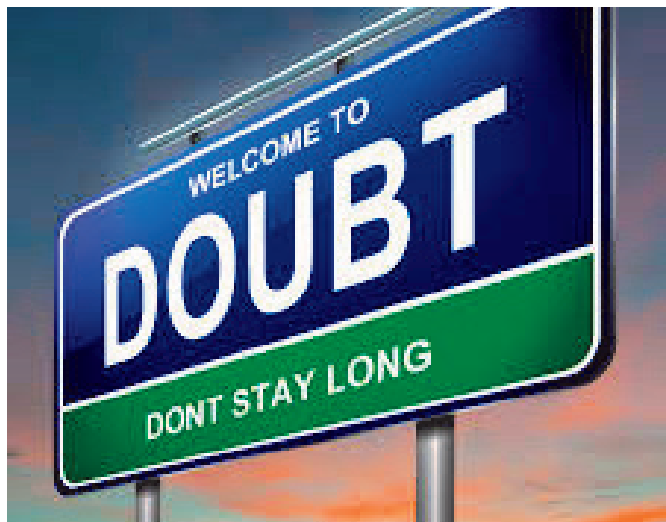
Investigador en Formació al Departament de Filosofia de la Universitat de València

Per dubtar necessitem raons. El nostre estat habitual, simples mortals sense accés a la totalitat, n'és de credulitat constant. El popular eslògan si no ho veig no ho crec – per què no diem, per cert, si no ho escolte, o toque, o olore, no ho crec? - és, com a mínim, una mala orientació que no es correspon amb les nostres inèrcies cognitives. Des de petits creiem, quan ens informen al col·legi, que la torre Eiffel està a París, que dos més dos igual a quatre i que la composició química de l'aigua és H₂O. Al llarg de la nostra vida, de vegades corroborarem empíricament eixes creences; però allò no canvia gaire els nostres esquemes mentals previs. Si viatgem a París i visitem la torre Eiffel dubtosament exclamarem: era cert! Ho veig ergo m'ho crec! Una creença vertadera més per a la meua motxilla de coneixements! Més bé ocorreria el contrari, i si no veiérem el famós monument al posar els peus al Camp de Mart la nostra primera intuïció seria que ens hem enganyat d'adreça. I és que, a poc que reflexionem, el contrari seria inviable. Si haguérem de dubtar cartesianament de tot abans de considerar-lo cert l'acció es ressentiria. El millor antídoto contra l'escepticisme radical – pirrònic, per als iniciats –, i com ja advertira l'escèptic David Hume, és la imperiosa necessitat que tenim de fer coses: la praxis. Si dubtem de l'existència del món real, per què fer un pas rere l'altre fins arribar al nostre destí? El dubte general, així, queda desacreditat a mig camí entre l'absurd i la irrellevància.

Altra forma d'explicar aquest procés consisteix a dir que no creiem a voluntat. O millor: que no podem fer-ho. No decidim individualment i espontània quin conjunt de creences anem a mantindre per tal d'orientar-nos amb sentit dins d'aquest embolic que anomenem vida. La majoria d'elles ens venen donades, i el nostre paper es limita a avaluar-les quan, amb posterioritat, hi apliquem la reflexió. No obstant això no cal desesperar, doncs no es tracta que no puguem corroborar empíricament cap de les nostres creences, sinó només que no hem obrat així amb una gran part d'elles. Però, les creiem amb la mateixa fidelitat que la certa que el foc crema. Comencem per aquí: per molt que jo crega que el foc no crema, em cremaré. Tant és així que hi ha qui prefereix el terme “constatacions” per referir-se a aquest tipus de proposicions¹. Serà a partir d'aquest conjunt de creences constatades com podrem mantindre altres asseveracions de no tan senzilla “demostració”. A més, cal notar que ja en aquestos casos pot concórrer també una intrusió externa a l'hora d'adquirir les creences. “T'ho vaig dir!”, retreuen els pares als fills quan, després d'una advertència, s'entesten a complir les seues perilloses inclinacions. Es fàcil adonar-se que després de ficar els dits a l'endoll i rebre una enrampada, el xiquet guanya també, juntament amb la dolorosa creença en els efectes del corrent elèctric, una relació de confiança en l'autoritat dels seus progenitors. Al cap i a la fi, si volen el millor per a mi, i a més a més han passat abans pel mateix que jo, per què em mentirien? Es perquè hem comprovat la veritat de determinades creences per experiència pròpia per la qual cosa donem crèdit a altres afirmacions que mai corroborarem. Si el foc crema, aleshores la torre Eiffel està a París. Suposarem, doncs, la veracitat de certes veus autoritzades que no tenen motius per enganyar-nos ni mentir-nos. Poden, ara bé, estar equivocades i errar; i quan tinguem indicis d'aquestos errors, dubtarem legítimament.

El corol·lari d'açò és que si no podem creure a voluntat, sinó en base a un difús conjunt d'experiències que barregen la

¹ L'èxit de tal formulació es deu a J.L. Austin, qui va distingir entre enunciat “constatatiu” i “realizatiu” al seu cèlebre *How to Do Things with Words*.



comprobació empírica i la confiança en les autoritats, tampoc deuríem poder dubtar a voluntat. No és només que necessitem evidències per creure alguna cosa, sinó també que eixes evidències estan intervingudes per un llarg procés – primàriament col·lectiu o comunitari – que ens les acaba confirmant com a tals. Per creure un diagnòstic recorrerem a l'autoritat (social) del metge. Per dubtar d'aquest amb solvència necessitarem raons i no pas desitjos, com ara la poca experiència del metge, l'obsolescència de la maquinària mèdica o la saturació de les urgències. Algunes d'aquestes raons seran vàlides i altres no; unes ens justificaran a dubtar i altres haurem de rebutjar-les després de sotmetre-les a prova (de criticar-les!). I, finalment, el nostre dubte raonable obrirà un nou camí per a l'acció: canviar de metge, demanant una segona opinió, o operar-nos. Allò contrari a la veritat, insistim, no és la mentida sinó l'error. Dubtarem quan pot haver-ne, d'errors; creurem quan els reduïm a la seua mínima expressió. En el fons, serà una qüestió de riscos assumibles.

En tot cas, com creure i dubtar no són processos individuals, les intervencions de la confiança i l'autoritat tampoc seran personals i intransferibles. Tornem a l'exemple del doctor: els èxits de la medicina occidental l'envolten d'una aura de confiança que ens fon la cuirassa de la incredulitat. Atribuïm així al metge una autoritat especial, gens democràtica, sobre un determinat camp de fenòmens, i en conseqüència establim una relació social de confiança envers les seues asseveracions. I com açò ens serveix per acomplir certs propòsits (recuperar la salut!), aleshores n'augmenta eixa confiança en l'autoritat, condició per a la presa de decisions. Ens fiem, en suma, com ho férem temps enllà després de comprovar, dolorosament, que no era una bona idea punxar-nos amb eixa agulla. I, després, obeïm.

A l'altra riba, hi ha gent que decideix

de què dubtar sense apel·lar a raons, sinó més aviat seguint una misteriosa inclinació interior, més interessats en reafirmar la seua visió del món que en deixar-se contaminar pels fets. Són escèptics selectius. Els pares que reneguen de les vacunes i els nord-americans proclius al creacionisme en són exemples privilegiats. Però succeeix que aquests partidaris de la teoria de la conspiració estan errant el tir, i pensant-se el summum del pensament crític ofereixen una esmena a la totalitat encara més endeble que la versió oficial. Així, confonen el fet que l'autoritat i la confiança sempre exerciran algun tipus de paper en l'adquisició del coneixement – de fet, moltes vegades seran la seua condició de possibilitat – amb que l'engany serà a la major part dels casos la directriu d'eixes autoritats. Cancen, doncs, la suposició de veracitat per invertir-la alevosament. I això darrer es fer-se trampes al solitari, ja que es nega la situació de partida, a saber: el dubte i el coneixement són al cap i a la fi les dues cares del mateix procediment², fonamentalment social, i que només en última instància esdevé individual. El context roman ineludible, i la xarxa de creences i desitjos que ens conforma està teixida, inevitablement, per moltes mans diferents que ens permeten accedir al coneixement al mateix temps que ens modelen. Ho va dir Sartre de forma cèlebre: som el que fem amb el que van fer de nosaltres!

Recapitem. El coneixement i la veritat son públics i col·lectius o, millor, es construeixen socialment i conformen un patrimoni previ a la nostra caiguda en el món. Ho adquirim durant la nostra socialització i educació; al integrar-nos, per tant, en una determinada comunitat, copçant les seues claus, usos i costums. Un cop equipats amb les creences que ens han constituït necessitarem motius per posar-les

² Devem aquesta idea a l'obra *On certainty* de Ludwig Wittgenstein.



En tot cas, com creure i dubtar no són processos individuals, les intervencions de la confiança i l'autoritat tampoc seran personals i intransferibles.



entre parèntesi, amb la intenció de verificar-les o rebutjar-les. Però en cada un d'aquests casos haurem de trobar un dubte raonable que amenace les nostres creences assumides i interioritzades, mai qüestionades fins que el xoc amb alguna novetat o imprevist les fa tremolar. Després, ja instal·lats en el dubte, posarem també entre parèntesi la confiança en les autoritats i s'obrirà la possibilitat d'actuar d'altra forma. Suspendrem el judici. Ens aturarem, prenent distància, per tal d'avançar amb més força i fermesa. Els llibres de filosofia, en aquest punt, solen ser una bona eina per abandonar no pocs conjunts de creences que ens pareixien, per cànvida ingenuïtat o por a la llibertat, totalment recomanables.

Abans parlàvem de la confiança que, de petits, concedim als pares, les nostres primeres autoritats epistèmiques. Però com ens va ensenyar el doctor Freud hi ha un moment en què cal matar el pare, perquè de vegades – ai, el principi de la realitat! –, els progenitors no fan allò millor per als fills. Pot ser la maduresa il·lustrada siga precisament eixe estat que ens esglaia després de la caiguda dels primers ídols de fang: no creure-ho tot automàticament, reconèixer la fal·libilitat de les nostres fonts, fer malabarismes als límits i aprendre a saber quan i com dubtar. Descobrir, en síntesi, com concedir confiança i autoritat, a qui i per què. Triar les teues veus autoritzades i romandre alerta, perquè l'error és com el pecat i les seues temptacions s'escampen per tot arreu. Tot notant dues aspectes clau: que l'heteronomia venç no quan s'aconsegueix que la majoria accepte les mateixes creences, sinó quan la majoria dóna crèdit a les mateixes veus, i que la pitjor ideologia, i sens dubte la més perillosa, és la que no es percep com a tal. Així, aquest escèptic il·lustrat aconseguirà finalment una espècie de brúixola – fal·lible, esbiaixada, provisional, incerta – que l'orienta a bord d'eixa bassa del coneixement que dibuixà Otto Neurath, navegant sense rumb

enmig de l'oceà obligant-nos a reparar-la sobre la marxa.

A quelcom similar a aquest caràcter – doncs cal notar que, a la postre, estem definint una manera d'ésser i estar al món – l'anomenà David Hume "escepticisme acadèmic"³. L'antídote perfecte, si més no l'únic, per al fanatisme i el dogmatisme, sense caure als excessos infructuosos de l'escèptic tout court que no s'ha adonat de res. L'escèptic il·lustrat, en suma, no dubtarà de tot, sinó que establirà una relació diferent amb les seues creences més íntimes, de ironia i sa relativisme. I quan dubte de si, o pose en dubte als altres, ho farà amb l'alegria polemista del sofista ben entés, amb raons esmolades com espases i la convicció que darrere la veritat nua s'amaga la constatació de què només sap que no en sap res. I pitjor: que morirà sense superar aquesta condició, que n'és la de l'ésser humà, més prop de la bèstia que dels déus.

Bibliografia

Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999

Neurath, O., "Anti-Spengler", dins *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1973, pp. 158-213.

Wittgenstein, L., *On Certainty*, New York, Harper Torchbooks, 1972

³ HUME, David (1999): "Of the academical or sceptical Philosophy", dins *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, pp. 199-211.

EL LLOC DE LES EMOCIONS

Carla Isabel Velásquez Giraldo

Doctora en Filosofia (2015) per la Universitat Autònoma de Barcelona

Malgrat les diverses teories filosòfiques sobre la constitució i naturalesa de l'ésser humà, al llarg de la història hi ha hagut, i encara perdura, una predilecció per diferenciar l'ésser humà dels altres éssers i trobar la *differentia*. Encara ens queda l'herència de voler veure alguna cosa especial en nosaltres, alguna cosa que hi hagi més enllà del nostre cos i d'aquest món, quelcom que marqui sense equívocs la nostra humanitat; i certament no han sigut les emocions. És per això que la raó, el sentit moral, l'esperit, l'enteniment i altres tipus de facultats s'han atribuït a l'ésser humà, totes estàtiques, iguals per a tots els individus, atemporals, universals, sense context i sobretot, d'alguna manera, sempre més enllà del cos. Els atributs estàtics poden haver tingut sentit en el seu moment, però potser no poden continuar com a la millor aproximació a l'ésser humà. En aquest context la «visceralitat» de les emocions és un dels temes que resorgeix.

La importància de profunditzar en la noció de «emoció» és doble: antropològica, perquè contribueix a saber què és l'ésser humà, la seva naturalesa, constitució i estructura ontològica; i ètica perquè ens ajuda a determinar quin rol tenen o haurien de tenir les emocions en la vida humana. L'aclariment d'aquest concepte és necessari per a respondre els següents interrogants: poden els animals, no humans, sentir emocions morals? Són les emocions morals innates o apreses? És possible i legítim separar les valoracions de les emocions? És la raó només una eina de les emocions? L'educació hauria d'intentar suprimir, educar o controlar les emocions? Són les normes morals simples expressions de les emocions? Hi ha emocions més adients a la raó que no pas altres? Són les emocions perturbacions innecessàries de l'ànim? Quina és la relació entre emocions i voluntat? Què va primer, el procés fisiològic o l'emoció? Quina relació hi ha entre l'expressió de l'emoció i l'emoció en si? Fins a quin punt són les emocions un constructe sociocultural? Tenen les emocions un caràcter intencional o no intencional?

Les emocions han tingut un lloc poc important a causa d'una visió estreta de la raó com a raó instrumental, almenys en un sector important de la filosofia. Se les ha vist en el món de la raó així entesa, per esmentar alguns casos: com a unes coses que quasi sempre s'han d'ocultar, o com a un obstacle pel raonament lògic, o com a eina útil per a la manipulació dels altres però destorb personal, o com a residus de

l'animalitat que impedeix assolir objectius intel·lectuals i pràctics, o com superficialitat d'un esperit dèbil (sobretot dónes). Així doncs, la raó ha estat comunament associada amb un allunyament de les emocions: les emocions no són el que ens fa humans, sinó la raó. Dominar-les ha sigut una mostra inequívoca, tant privadament com públicament, de força, poder i superioritat d'esperit. Aquest domini ha sigut un component definitiu del qual ens fa més racionals i en definitiva més perfectes com a éssers humans, perquè entre altres coses, fem el bé perquè en última instància així ho diu la raó. Aquest tipus de visió s'ha vist reptat des de diversos àmbits del coneixement científic. Vegem un exemple.

Fins al segle XIX la teoria més influent sobre els animals entre els científics era encara la *Història dels animals* d'Aristòtil (384 aC-322 aC). La tradició de l'antropologia filosòfica ha tingut quasi sempre com a eina per a definir què és l'ésser humà la comparació amb els animals i el que ens distingeix d'ells. Però avui ens adonem que no sabíem quasi res dels animals. A partir de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) i les seves teories sobre una naturalesa evolutiva es va començar a descobrir el món dels animals, del qual formem part. Les emocions tenen un rol fonamental en aquesta comprensió, per exemple en 1872 Charles Darwin d'acord amb la seva teoria de la selecció natural va escriure *The expression of the Emotions in Man and Animals* (1809-1882). Sobra dir que els desenvolupaments posteriors han sigut cada vegada més nombrosos i més sofisticats. Avui dia, tenim a l'abast més coneixement que mai abans de la contemporaneïtat per entendre què són les emocions: a part de la teoria de l'evolució tenim l'etologia, l'epigenètica, la neurociència, la psicologia social, etc. Totes ciències amb caràcter interdisciplinari. L'enteniment de la nostra fisiologia i el coneixement del sistema nerviós especialment rellevant pel tema de les emocions, no tenen antecedents. Com és lògic, els grans pensadors del passat que han tractat grans temes com la raó, l'acció moral i la naturalesa de l'ésser humà, ignoraven moltes troballes que si haguessin sabut, potser els haurien fet canviar de parer.

No és del tot inconcebible creure que si Aristòtil visqués avui dia i sabés el que se sap avui sobre el cos i el cervell, no continuaria opinant exactament el mateix sobre diversos temes i modificaria per exemple la seva *Història dels animals* i in-



clogués a les dones en la *polis*, de les quals l'exclusió estava fonamentada principalment en la biologia. Més aviat ens preguntaria Aristòtil per què a vegades ens aferrem al peu de la lletra als seus textos de l'antiguitat, i ens aconsellaria que avancéssim. O potser no, potser pel que fa a l'ésser humà la biologia a vegades no serveixi com a fonamentació, sinó com a justificació. En *Història dels animals* diu Aristòtil que la dona és més compassiva, ploranera, gelosa, més dolça, més astuta, menys senzilla, més impulsiva, més queixosa, més apte per reganyar, més propensa a l'abatiment, amb menys esperança, sense vergonya, sense autoestima, falsa i enganyosa, més difícil de despertar a l'acció, menys valenta, d'entre altres.¹ La dona era considerada per ell obertament com a inferior per naturalesa, com a un «mascle mutilat», un «home deformat» en gran mesura a causa de les emocions i de la imperfecció del seu cos. És normal que llegint això tinguem la sensació que moltes coses no han canviat, perquè Aristòtil ha sigut el filòsof més influent en el pensament científic, filosòfic i religiós d'occident i la seva autoritat continua estant molt present. Valorar les intuïcions dels nostres predecessors no vol dir necessàriament considerar-les com si fossin vigents. Si no els llegim a la llum de la ciència contemporània, estariem fent simple historiografia del pensament i perpetuant l'impacte real que ha tingut, per exemple, la implementació de la sentència aristotèlica sobre les dones.

Dit això, l'assumpte és que podem obrir les portes des de la filosofia a replantejar el concepte d'emocions a la llum de les ciències, i per inèrcia el d'altres conceptes adients com sentiments, sensacions, raó, intel·lecte, voluntat i intel·ligència. Per tal de fer aquesta obertura és necessari saber amb quines precaucions hem d'apropar la filosofia i la ciència. Una d'elles és que si ens aventurem a l'estudi de les emocions, hem d'anar amb compte i no caure en cap mena de reduccionisme. El biologisme, l'evolucionisme i el genetisme, per exemple, no són vàlids, ja que no es tenen en compte entre si evidentment, ni tampoc tenen en compte els components

socials i culturals. La sociobiologia és un intent de biologitzar les ciències socials amb el perill de reduir-les sobretot a la genètica. D'altra banda, no convé anar a l'extrem de no sortir del textualisme, el qual tampoc és vàlid perquè la realitat humana no es limita al text ni a l'especulació merament discursiva ni als símbols, que no es refien de res excepte de si mateixos. Qualsevol d'ambdós extrems, el reduccionisme científic o el textualisme, és més còmode que intentar fer una integració, la qual s'ha de fer no pel principi que el punt mitjà és sempre el més desitjable, sinó per un motiu ontològic molt clar: la unitat sistèmica de l'ésser humà que comprèn la seva materialitat, la seva biologia, la seva societat i la seva cultura. Podria dir-se que l'ésser humà és un entravessament de tots els nivells del continu de la realitat. La juxtaposició d'idees filosòfiques i informació científica esmentada però no tinguda en compte de veritat, no serveix a cap propòsit important. En conclusió, ni oposició ni mera juxtaposició, sinó integració.

Per concloure, l'anàlisi d'un nou concepte de raó que no inclogui les emocions i el que és més, aquestes vistes des de la ciència contemporània, queda evidentment incompleta. És incorrecte perquè es perd fora de la seva arrel: un cos material, biològic, en un medi natural, en un medi social, que fa produccions culturals i que viu amb el legat que altres han deixat. Aquest animal biològic amb tot el que és resulta ser el mateix que fa ètica, el mateix que interactua amb altres animals biològics, subjectes a la imminent cessació del cos. Dit això, el contacte acurat entre filosofia i ciència no és suficient, perquè potser es dona sobre unes bases no gaire neutrals, a saber, en quina mesura les emocions són considerades o no com inferiors a l'enteniment. En altres paraules, quin és el lloc de les emocions, quin és el seu «estatus», per posar-ho metafòricament. Aquesta determinació del lloc dins la raó, del qual tots en tenim alguna idea provisional, ja no es tracta de les emocions en abstracte, sinó de com afrontar viure-les i com veure els altres que les viuen.

¹ Vegeu Aristòtil, *Història dels animals*. Text revisat i traducció de Juli Pallí i Bonet, (Barcelona: Fundació Bernat Metge) 1996. 608b. 1-14. Llibre IX, Capítol I. p. 70-71.

L'ALGORITME QUE SALVARÀ LA VIDA D'UN RUC

Manuel Villar Pujol

Professor de Filosofia a l'Institut Guillem Catà de Manresa

En 1983, Xavier Rubert de Ventós publicà *Per què filosofia ?*. Aquest llibret mostrà que en la valentia d'acceptar que no veiem clar trobaríem els senyals d'identitat de la filosofia. Anys després, Josep Maria Terricabras publicava *Fer filosofia avui* (1988), en part com a reacció a la proposta del seu antecessor. Contra la filosofia que Terricabras qualificava de "traumàtica", contra la idea que la perplexitat ha de ser l'objectiu final de la filosofia, Terricabras defensava que la perplexitat només és el punt d'arrencada d'una reflexió que tenia com a objectiu la clarificació dels entrebancs mentals i lingüístics que no ens deixen veure-hi clar.

Tanmateix, la perspectiva traumàtica és la que domina en les més conegudes aportacions de la filosofia. Ja des dels seus inicis el desconcert està present en Parmènides quan nega l'existència del moviment i de la pluralitat, més desconcert encara és el que ens provoca el seu deixeble Zenó quan demostra que l'Usain Bolt grec, Aquil·les, mai no podrà enxampar la lenta tortuga. Desconcert i perplexitat produeix també la lectura del mite de la caverna de Plató. I ja, en el segle XVII, aquest desconcert perdura en Descartes quan afirma que no hi ha raons per creure ni tan sols en els principis matemàtics, ja que la nostra ment podria haver estat creada per una divinitat malèvola que l'ha programat perquè s'equivoqui justament en el moment en què ha arribat al punt més àlgid de certesa.

La melangia i desolació que David Hume (segle XVIII) diu haver sentit, després d'haver aplicat un mètode inspirat en la filosofia experimental newtoniana a l'estudi de la ment humana, és la confessió més sincera que un filòsof ha fet quan se n'adona de quins són els efectes traumàtics que provoca la seva filosofia, no a qui l'escolta o a qui el llegeix, sinó a ell mateix: no hi ha raons sòlides per creure que el curs futur de la naturalesa sigui com el del passat, que existeix un món material extern independent de la nostra ment i que la nostra identitat personal perdura malgrat les intermitents llacunes de la nostra consciència.

Aquests breus apunts d'història de la filosofia il·lustren la preeminència que ha gaudit la filosofia traumàtica i quins han estat els principals estralls mentals que ha generat: remoure totes les seguretats que teníem com inqüestionables. Tanmateix, l'exemple més paradigmàtic, que d'altra banda justifica també per què el nom "traumàtic" defineix tan fidelment

aquest tipus de filosofia, és el de la història de l'ase de Buridan, on s'explica la tràgica mort d'un ruc afamat al bell mig de dos idèntics i equidistants munts de fenc, perquè no troba cap raó convincent que li faci decidir per un o per l'altre.

L'ésser humà quan creu no acostuma a pensar, escriu Ortega y Gasset en *Ideas y creencias* (1934), perquè implica un esforç massa feixuc. Les creences són el subsòl que suporta l'existència humana. El pensament, continua el filòsof madrieny, només és útil quan la terra ferma que han constituït les nostres creences al llarg del temps comença a trontollar. És en aquest moment, i només en aquest, quan la meditació i la reflexió ens resulten veritablement útils. La tasca de l'autèntica filosofia ha de ser, per tant, la d'ajudar a superar el "trauma" no a provocar-lo.

La concepció racionalista, la que hi ha darrera d'aquesta classe de filosofia que hem anomenat "traumàtica", a diferència del que sosté Ortega, és aquella que afirma que "sempre" i "en qualsevol ocasió" resulta imprescindible la meditació racional. No és intel·ligent, per tant, que res del que es faci, es faci prescindint d'una reflexió anterior perquè això significa deixar la nostra vida en mans de la irracionalitat, els instints o les passions.

Daniel Kahneman i Amos Tversky dissenyaren una prova (1983)¹ amb la que es podria demostrar una correlació directa entre racionalitat i assoliment de les millors respostes. La prova es coneix amb el nom "Experiment Linda" i aquesta és la seva versió abreujada: "Linda té 31 anys, és soltera, sincera i molt brillant. Va estudiar filosofia. Quan era estudiant li preocupaven les qüestions de discriminació i justícia socials, i també participava en manifestacions antinuclears." La pregunta és: "Quina d'aquestes dues respostes és la més probable?":

A) Linda és caixera

B) Linda és caixera i feminista activa

El 85% dels individus consultats per Kahneman i Tversky respongueren la B, tot i que segons la lògica, A és la més proba-

¹ Tversky, A. y Kahneman, D. (octubre de 1983). "Extensión versus razonamiento intuitivo: La Conjunción de la Falacia es una probabilidad de sentencia". *Psychological Review* 90 (4): 293-315. doi: 10.1037/0033-295X.90.4.293.

ble. Del que l'experiment es desprèn és que els humans som generalment irracionals, fins i tot els més intel·ligents, quan hem d'avaluar la probabilitat de les situacions.

El neuròleg Antonio Damasio corroborà en *L'error de Descartes* (1995) la conclusió anterior: la racionalitat pura no ens assegura respostes racionals. Tanmateix, les seves pròpies investigacions amb pacients amb lesions cerebrals, que havien conservat intactes les eines cognitives necessàries per comportar-se racionalment, el conduïren a sumar un altre factor en la presa correcta de les decisions humanes: les emocions i els sentiments. Els errors d'aquests pacients en les seves eleccions no s'han d'atribuir a la manca de racionalitat, sinó a la notòria alteració de la capacitat d'experimentar sentiments. Aquests pacients "saben però no sentien", sobretot quan havien d'interactuar en el domini personal i social. La reducció de les emocions pot constituir, segons el neuròleg portuguès, també una causa igualment important de comportament irracional. Els sentiments, les emocions, per tant, cal que siguin considerats com components integrals de la raó.

Damasio contradiu el plantejament racionalista de la decisió amb diferents exemples. Un d'ells ens recorda el de les boles de billar que utilitzà Hume en l'anàlisi de la relació causa-efecte. Presentem l'exemple de Damasio²: "un objecte cau sobre nosaltres", però en clau humeana. Analitzem separatament la idea de la caiguda de l'objecte (causa) i la idea de la nostra reacció (efecte). De cap manera podem deduir demostrativament de la idea de causa quina serà la nostra reacció futura. El principi de contradicció no actua en les qüestions de fet, per tant qualsevol opció té la mateixa possibilitat de realitzar-se: no ens apartem, ens apartem, movem les mans perquè no impacti ... Podem deliberar tot el que vulguem mentre l'objecte va caient. Com l'ase de Buridan, tenim moltes opcions però cap criteri sòlid que ens serveixi per triar la millor resposta. La raó roman muda en el moment més crític. Tanmateix, el que probablement passarà és que ens apartarem. Per què triarem aquesta opció? No és el primer cop que succeeix un fet així. Tenim experiència del fet i un hàbit creat a partir d'aquesta experiència. El que ens impulsarà a apartar-nos és una creença, la creença que el que ha passat abans pot continuar passant en el futur.

Hume definí creença com un "sentiment especial" que susciten determinades idees. La idea de l'opció que vaig triar perquè l'objecte no m'impactés tenia una vivesa molt més forta que les de les altres opcions. La "sentia" d'una forma més intensa que no pas les altres. Fou el sentiment, doncs, i no la raó qui em salvà.

Per descomptat, no totes les situacions són tan simples com

² Damasio, Antonio R. (1995). *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona 2011, pàg.160

aquesta. El domini social sovint implica uns escenaris d'incertesa i complexitat més gran: com escollir una carrera, amb qui formaré parella o com invertir els meus estalvis. Per fer front a aquests problemes, l'escola neoclàssica d'economia va proposar la teoria de l'"homo economicus": l'ésser humà pren les seves decisions de forma racional, les seves accions van adreçades a maximitzar la utilitat i el benefici que pugui treure de cada situació.

Richard H. Thaler fou dels primers en qüestionar la teoria de l'"homo economicus". Segons aquest psicòleg, aquesta teoria es basa en una descripció idealitzada i poc realista del comportament humà. El concepte "econs" l'inventà per referir-se a aquestes criatures fictícies que compara amb l'Spock de la sèrie *Star Trek*. Les persones normals, afirma Thaler, s'assemblen més a Homer Simpson, per això les anomena "Homer economicus"³.



Daniel Khaneman, continuador de la crítica de l'"homo economicus", sense el seu inseparable Amos Tversky, publicà *Thinking, Fast and Slow* (2011) on defensava la idea que tot i que només tenim una ment, tenim dues formes de decidir. El sistema 1 és esclau de les emocions, actua ràpidament i automàticament amb poc esforç i involuntàriament. El sistema 2, en canvi, funciona com un agent racional, és lent, deliberatiu, lògic i requereix esforç i concentració. Si els "econs" purs existissin viurien sense sistema 1⁴. Els "homers", per la seva banda, ignoren la major part del temps el sistema 2 que, tot i que això els permet viure una vida pràctica de forma raonable, els condemna sovint a cometre fal·làcies i prendre decisions precipitades en la major part dels àmbits de la vida, no només econòmics. Sortosament, aquests errors produïts per les nostres debilitats cognitives sembla que aviat seran corregits. Uns "econs" tecnològics: algoritmes, big data i Intel·ligència Artificial decidiran per nosaltres. Amb aquestes eines, l'ase de Buridan segurament no s'hagués mort.

³ Pascual, Manuel G., "No invertimos como el capitán Spock sino como Homer Simpson", Cinco Días 12/09/2016

⁴ Rivera, Juan Antonio, "Menos que racionales", Claves de razón práctica nº 231, noviembre/diciembre 2013

QUI ÉS EL DEMOS?

Enric Fernández Gel
Grau en Filosofia



En aquest breu article no vull oferir una resposta definitiva a la pregunta del títol. Em quedo satisfet amb definir aquesta problemàtica dins el vast terreny de la filosofia política. Com a introducció, deixeu-me fer servir una qüestió d'actualitat: la discussió sobre la independència de Catalunya. Sopant amb uns amics fa un temps, dos es van posar a debatre sobre el fet que l'Estat no permetés un referèndum d'auto-determinació a Catalunya. Per a un, això era una clara senyal de la demofòbia estructural de l'Estat espanyol; per a l'altre, si es fes un referèndum, hauria de ser a tota Espanya, perquè no tenia sentit que els catalans decidissin, al marge de la resta de ciutadans, sobre quelcom que afectava al conjunt de l'Estat. Òbviament, no hi va haver acord, però quan ja s'acostava l'hora de marxar, el primer (el pro-referèndum), va voler tancar la discussió amb una pregunta: "Però, a veure, què és la democràcia?". "El govern del poble", va respondre l'altre. "Ajà!".

Va ser davant d'aquesta exclamació triomfal que em vaig fer la pregunta que encapçala aquest article: la democràcia és el govern del poble, molt bé, però... qui és el poble? Preguntar-se pel poble, en una democràcia, és preguntar-se pel decisor final. Qui és el poble, al qual li correspon prendre la decisió? Espanya o Catalunya? No fa gaire temps vam viure una situació paradoxalment semblant: sobre BCNWorld, el President Puigdemont va prometre un referèndum al territori afectat; al dia següent, Oriol Jonqueres (de qui no es pot sospitar que tingui tics demofòbics) deia que el referèndum s'havia de fer a tota Catalunya. De nou, qui ha de decidir?

El xiclet encara es pot estirar més. En un article publicat a *l'Ara* el 27 de gener de 2016, Borja Villalonga plantejava una idea força interessant: per a dur l'ideal democràtic al màxim en la qüestió de la independència de Catalunya, s'haurien d'estendre referèndums a nivell municipal o cantonal (federació de municipis). Cada cantó o municipi hauria de decidir per si mateix si afiliar-se al nou Estat (o, s'entén, romandre a l'antic). Suïssa és un exemple real d'aquest tipus de funcionament: davant del desig de la regió de Jura de separar-se del Cantó de Berne, es va pactar no sols un referèndum a la regió, sinó a cada districte i, en certs casos, també a les municipalitats (T. Fleiner, 2002, pàgs. 106-107).

De vegades es diu que allò que caracteritza la democràcia és la regla de la majoria. Això no és del tot cert (fins i tot a les oligarquies es fa allò que decideix la majoria dels oligarques), però encara que ho fos se'ns mostraria com insuficient: la regla de la majoria, d'acord, però aplicada a on? A quin nivell? Un "sí" a la independència a nivell de Catalunya justificaria arrossegant-hi els municipis que no la vulguin? Per quin motiu?

En aquest context de (sana) confusió, resulta sorprenent que gairebé cap teoria democràtica dins de la filosofia política actual es plantegi la pregunta de "qui és el *demos*?". La pregunta pel *demos* és la pregunta pel *nosaltres* polític. Però *qui som nosaltres*? John Rawls, per exemple, en el seu famosíssim *A Theory of Justice* (Rawls, 1999), es planteja definir un concepte central de la filosofia política i de la teoria democràtica: la justícia. Però dóna totalment per suposada la societat (el *demos*, el *nosaltres*) on s'ha d'aplicar aquesta justícia. I més endavant, a *The Law of Peoples* (Rawls, 1993), sembla identificar els diferents *demoi* amb els Estats. Però *per què* els Estats? Tampoc, per exemple, les diferents versions de la democràcia deliberativa, amb autors com Habermas (1984) i Arendt (1998, pàgs. 22-78 i 175-247), responen a la pregunta de qui ha de deliberar (ni se la plantegen). Altra cop està pressuposat el *demos*, en aquest cas el *demos* que s'ha de posar a deliberar.

Dóna la sensació, per tant, que la teoria democràtica arriba sempre *després* que s'hagi constituït el *demos*, és a dir, que en cert sentit pressuposa l'existència d'un *demos* ja constituït que pugui posar-se a actuar democràticament. Sembla cert que hi ha un punt fàctic inevitable, però la pregunta és si tot es redueix a una qüestió *fàctica*, de com ens comportem políticament, de les relacions existents entre diferents entitats, del reconeixement internacional, etcètera. On queda, per exemple, la pregunta per la *legimitat*? Podem tenir perfectament un *demos* fàctic constituït, però això no significa que no es pugui canviar o, en tot cas, articular d'una altra manera més perfecta.

Com intento mostrar, es tracta d'un problema complex gairebé gens adreçat per les teories democràtiques de què disposem; per tant, no és estrany que sembli no tenir cap solució satisfactòria. En aquest sentit, normalment s'acostuma a recórrer, en un intent pràctic de solució, al llenguatge del dret a

decidir. Però personalment no em sembla que el llenguatge de drets ajudi gaire a afrontar aquest problema polític fonamental (el de decidir *qui som*). Això no és un rebuig cap al meu amic pro-referèndum, sinó una mica cap a tots, ja que potser aquest dirà que el dret a decidir el té Catalunya, però l'altre replicarà que aquest dret només el té el conjunt d'Espanya. Tots dos queden dintre del mateix discurs, però a anys llum d'una possible entesa. Podem construir-nos fins i tot un tercer amic imaginari que argumentés que el dret a decidir recau exclusivament en els municipis, i que qualsevol altre exercici "democràtic" és un atac a aquest dret fonamental (i, per tant, en essència demofòbic). Podríem arribar a estirar aquest dret a altres entitats, com les parròquies, les associacions de veïns, els clubs de tennis o d'hípica, les famílies, o fins i tot als individus mateixos. Però en cap cas ens hem posat a intentar resoldre el problema de *qui som*, sinó que ja ho hem decidit *a priori* (no queda clar per quines raons) i ho intentem imposar als altres.

El problema de la retòrica del dret a decidir és que, tot i que pretén ser una solució teòrica a la pregunta de *qui és el demos (a tenir en compte)*, en pot resultar, com hem vist, un guirigall que augmenta la nostra perplexitat. No queda clar d'on surt aquest dret ni on es recolza, i és un tipus de retòrica (com tota retòrica de drets) que fa més fàcil l'enfrontament que no pas l'entesa. Com argumenta Ronald Beiner:

El llenguatge de drets no és mai un llenguatge de projectes compartits o de co-implicació col·lectiva (el llenguatge dels amics o dels co-ciudadans compromesos en una deliberació conjunta sobre un bé comú); en comptes d'això, els drets són sempre un mitjà per imposar barreres inviolables [...] El simple fet de dir que la meua reclamació moral [...] és un *dret* automàticament em fa estar menys inclinat a comprometre la meua reclamació o a sotmetre-la a un procés d'acomodació mútua. [...] El gran problema amb aquest discurs és el seu absolutisme: és a dir, la noció que un dret, si és genuí, no pot ser vençut ni compromès (R. Beiner, 2003, pàgs. 149-150; la traducció és meua).

És a dir, justament allò que la retòrica de drets (i, en aquest cas, del dret a decidir) fa impossible és la trobada d'una solució satisfactòria al problema, en descartar l'únic mitjà possible: *parlar-ne*. Reclamar un dret és dir: "No, d'això no en parlem". Aquí, doncs, a falta d'una teoria sòlida que resolgui el problema, segueixo de nou a Beiner (2003, pàg. 154) en dir que fariem bé en substituir el llenguatge de drets per un llenguatge de béns: què és bo?, què és millor?, a qui és millor que preguntem?, qui té en això interessos bons i legítims? És clar que això implica emmarcar-se, al menys en un primer moment, en el *demos* fàctic, però queda oberta la

possibilitat, com a mínim, de re-pensar-lo, re-configurar-lo o perfeccionar-lo.

Al final, la instància de decisió (el *demos* a qui es preguntarà) dependrà molt del problema del qual estiguem parlant, i dels diferents nivells afectats. Però precisament com que no es pot donar una solució única, de recepta, a tots els problemes de la vida política de la democràcia, n'hauré de discutir. És bo i raonable decidir això? Per quins motius? Qui són els afectats? En certa manera, es tracta senzillament (i no tant senzillament) de posar el nivell de la solució al nivell del problema. A mesura que els problemes siguin més comuns, el *demos* hauria de ser també més ample (això pretén ser Europa). En aquests casos el llenguatge de béns pot ajudar-nos a ampliar la comprensió del problema; no, per descomptat, a trobar-li una solució apodíctica (cosa impossible en política, i potser indesitjable), però sí a afrontar d'una manera més adient la pregunta de qui som i qui volem ser.

Bibliografia

ARENDR, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

BEINER, R. (2003). "National Self-Determination: Some Cautionary Remarks on the Rhetorics of Rights". A: *Liberalism, Nationalism, Citizenship. Essays on the Problem of Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press, pàgs. 147-165.

FLEINER, T. (2002). "Recent Developments of Swiss Federalism". *Publius. The Journal of Federalism*. Vol. 32, núm. 2, pàgs. 97-123.

HABERMAS, J. (1984). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Cátedra.

RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press. (1993). "The Law of Peoples". A: *Critical Inquiry*. Vol. 20, pàgs. 36-68.

VILLALONGA, B. (2016). "La Catalunya federal". *L'Ara* (article d'opinió en línia): <<http://goo.gl/aL1XoP>>. [Data de consulta: 14 de febrer de 2016].



MÉS QUE HUMANS? EL DEBAT ÈTIC AL VOLTANT DE LA NEUROMILLORA

Berta Mateos Vivar

Estudiant de primer curs de Biologia i Biotecnologia a la Universitat de Girona
Resum del treball de recerca premiat per la Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Podem forçar a un sospitós en un judici a sotmetre's a un escaneig del seu cervell per tal de llegir-li la ment (per exemple amb un detector de mentides) i això ha de valdre com a prova objectiva per al cas? I soldats abans d'entrar en combat poden prendre psicofàrmacs per disminuir els possibles remordiments? Es pot obligar a determinats professionals (cirurgians, pilots o gent amb responsabilitats importants) a prendre psicoestimulants (per exemple metilfenidat) per tal de garantir el seu màxim rendiment i concentració i disminuir així el risc d'errors? Es pot obligar a un delinqüent a prendre oxitocina per provocar-li un comportament més positiu? S'ha de permetre el consum de betabloquejants, per exemple, en els músics abans d'un concert, per controlar els nervis, augmentar l'autocontrol i millorar l'execució? Hem de tolerar el consum de psicofàrmacs (Prozac) per millorar l'eficàcia en l'entorn laboral? S'ha de permetre el consum de psicoestimulants (Metilfenidat) entre els estudiants o aquells que es presenten a oposicions perquè puguin obtenir millors resultats? S'hauria d'utilitzar la neuroestimulació en les escoles i entre els estudiants per millorar el ritme d'aprenentatge, incrementar la memòria o millorar els resultats en matemàtiques?

Les neurociències són una gran promesa però alhora també ens generen grans pors i inquietuds. Aquesta disciplina científica neix en el moment en que la tecnologia biològica comença a desenvolupar-se de forma accelerada amb les tècniques d'observació directa del cervell en actiu, com ara la tomografia d'emissió de positrons (TEP), que faciliten una comprensió del sistema nerviós i aporten noves aplicacions i tecnologies en el tractament de malalties mentals. Així doncs, la neurociència s'encarrega de l'estudi del sistema nerviós, de cada un dels seus components i del seu funcionament amb l'objectiu de comprendre les bases biològiques de la conducta. D'aquesta manera la neurociència pretén entendre el funcionament del cervell per poder actuar sobre ell.

Els grans enigmes que plantegen les ciències de la ment, les noves eines per l'estudi del cervell, les noves formes d'entendre les malalties o els nous tractaments que modifiquen la biologia del cervell (i que ja han mostrat la seva eficàcia), porten

el desenvolupament de les neurociències a un camp més enllà del de la medicina. A tots aquests nous coneixements se'ls pot donar un ús que no és el terapèutic. Emprar-los fora de l'àmbit sanitari els converteix en eines de millora cognitiva i és quan apareixen el que es coneix com a tècniques de neuromillora. Les neuromillors pretenen potenciar les nostres habilitats cognitives i millorar les nostres aptituds. Si les neurociències aplicades al camp mèdic per tractar a malalts ja tenien un alt component moral i ètic, el seu ús, ara destinat a la millora i potenciació de capacitats cognitives en persones sanes, ha intensificat el debat ètic i filosòfic.

El ràpid ritme de desenvolupament tecnològic i científic està posant a l'abast noves formes d'intervenir directament sobre les persones, però la que més crida l'atenció és la possibilitat d'intervenir en el cervell tan per tractar malalties com per canviar el comportament o modificar els sentiments. Les neurociències tenen implicacions per a tots els àmbits de la societat que considerem importants: científic, jurídic, social i polític. El coneixement de la ment, poder comprendre la conducta humana, crear noves formes de tractament o de potenciació i millora de les capacitats cognitives i les possibles conseqüències que tot això comporta, afecta a temes que han de ser tractats des d'un punt de vista interdisciplinari i és precisament el caràcter interdisciplinari d'aquesta àrea de coneixement el que li dona un major interès.

Molts dels fàrmacs que originàriament han anat destinats a finalitats terapèutiques es poden utilitzar per potenciar capacitats en individus sans i això aixeca moltes alarmes, però, estan justificades? Si l'objectiu de la millora és fer-nos millors persones, no n'hi ha prou amb modificar el cos físicament, hem de manipular les capacitats cognitives, però hem de fer-ho? Podem prendre'ns una pastilla per ser unes persones més altruistes? Ens podem aplicar un corrent d'estimulació elèctric al cervell per comportar-nos d'una manera moralment més correcta? La realitat és que moltes de les tècniques de *neuromillora* o potenciació de les capacitats cognitives ja es troben al mercat a l'abast de tothom. Actualment són moltes les farmacèutiques que comercialitzen fàrmacs dirigits a persones

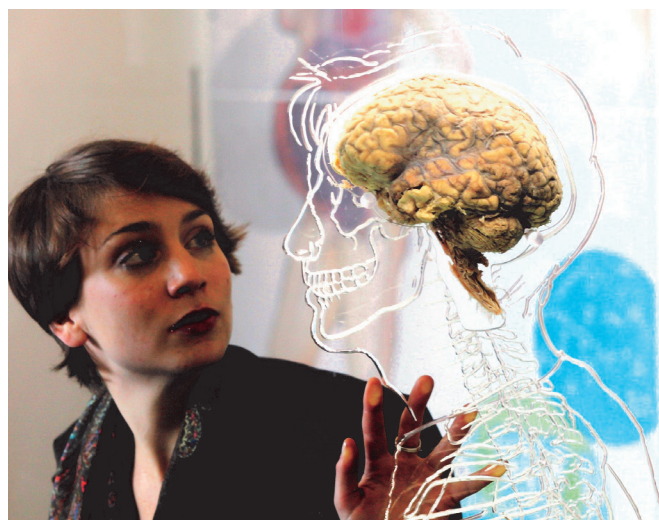
sanes que busquen la millora. Però les que més triomfen són les empreses que des de internet llencen al mercat els seus productes basats en la tècnica de l'estimulació magnètica transcranial (EMT) perquè cada consumidor pugui aplicar-se des de casa la seva pròpia teràpia de neuroestimulació i aconseguir els seus objectius. Tot això porta a la necessitat urgent de plantejar un debat social que abordi les qüestions sobre el seu ús i les seves potencialitats, però també sobre els seus riscos i la necessitat de la seva regulació ja que poden estar en joc valors fonamentals de la nostra societat com l'autonomia, el mèrit personal, la responsabilitat, la llibertat, la justícia o la igualtat.

Per tractar aquestes objeccions de forma racional i considerar els aspectes positius i negatius, primer ens hem d'alliberar dels prejudicis i temors que porta associat tot el tema del tractament de la ment i la intervenció directa sobre el cervell. Moltes vegades són aquests prejudicis sobre el que amaguen la ment i el cervell de les persones els que des d'un principi ens fan rebutjar les intervencions. El primer que contemplem com a perill de les neuromillores és sobre on actuen aquests tractaments o què estan modificant. El fet que aquests ho facin directament sobre el cervell obre la porta a certes pors que ens fan rebutjar la intervenció sense haver considerat altres raons. Però els arguments contra la neuromillora han de ser específics, que actuï sobre el cervell no la fa més perillosa. Un altre dels impediments que ens fan rebutjar d'entrada les aplicacions de les neurociències és la por a alterar el més profund del que som. El cervell és l'òrgan menys conegut i el que més enigmes desperta i per això és el que més por ens genera si el volem modificar perquè no sabem realment el que canviarem. Temem que un fàrmac ens pugui canviar la personalitat o la manera de pensar, de ser o d'actuar i que deixem de ser nosaltres mateixos. Algunes d'aquestes pors poden estar justificades però el cert és que es disparen de forma automàtica prèviament a tota anàlisi i valoració racional.

Deixant de banda els prejudicis i pors irracionals, es plantejen qüestions sobre els perills que poden comportar, quina part hauria de prendre la legislació per garantir-ne un ús responsable, sobre com s'introdueixen en la societat i de quina forma la poden afectar en valors que considera fonamentals. Els principals arguments a tenir en compte per justificar la necessitat de la regulació de la neuromillora tracten sobre com afectarien les millores als individus, quin impacte tindrien sobre la societat i quines aportacions tan beneficioses com perjudicials ens podrien proporcionar. Així doncs, què és el que hauria de preocupar-nos realment d'aquests mètodes? Quins motius raonables tenim ara per rebutjar o limitar les noves tecnologies en una època en que sembla que el progrés ve de la seva mà?

A nivell individual les preocupacions que han sorgit sobre el seu ús són per la **seguretat** i els **efectes secundaris** que podrien provocar, l'**autenticitat** de les ments millorades i els valor que té el que s'aconsegueix un cop millorat. A nivell social les preocupacions ètiques sorgeixen en la mesura que les millores poden augmentar o disminuir la **desigualtat social**, si els individus poden ser **coaccionats** a prendre aquests fàrmacs de millora o com aquestes millores afecten als aspectes que ens permeten mantenir la **cohesió social**. Considerats les principals objeccions filosòfiques que hi ha sobre la taula avui, no trobem arguments generals i de principi prou sòlids per descartar a priori les tecnologies del cervell.

De totes maneres, atès que la neurociència pot canviar el paisatge moral, social i jurídic sembla que cal tractar des d'un principi, valorar i analitzar les seves possibilitats i conseqüències, cas per cas, pensar cap a on ens porten aquests "avenços" i, si és necessari, prendre mesures per tal d'evitar el desenvolupament d'una societat indesitjable. Ara per ara, la neuromillora es troba als seus inicis i seria necessari que tingués algun tipus de regulació que la permetés avançar en la bona direcció i evolucionar d'acord amb els valors que nosaltres defensem com a societat. S'han fet moltes prediccions sobre el que poden oferir les neuromillores en un futur llunyà però això no vol dir que estiguem parlant d'una tecnologia que no existeix realment ara ja. El valor de l'especulació no és la predicció sinó la reflexió. Tenim la capacitat d'intervenir i de guiar la nostra pròpia evolució, de crear l'humà del futur, ara més que mai podem donar forma al nostre futur, però a on volem arribar? Ho sabem?



LA FILOSOFIA QUÀNTICA COM A FORMA D'ESOTERISME

Ferran Teixidor Valle
Professor jubilat de Filosofia

Des de fa un temps que es parla de filosofia quàntica en diferents àmbits sobretot a Alemanya i Itàlia, ara sembla que la moda ha arribat també a Espanya. Aparentment i a primer cop d'ull, semblen dos conceptes contradictoris: filosofia i quàntica.

La quàntica, concretament la mecànica quàntica és una branca o especialització de la física, un dels aspectes més forts de la ciència, i entenem per ciència aquell saber comprovat, experimentat i acceptat per la comunitat científica fins al punt que forma part dels llibres de text utilitzats en escoles i universitats. Per filosofia entenem aquell saber o discurs que vol interpretar, explicar o buscar el sentit de la vida, del món, de les accions o dels gestos, per exemple, sense cap aspiració de científicitat, cosa que no vol dir de coherència lògica, ni de poder predictiu; entenem, per això, que no vulgui convertir-se en discurs definitiu i inamovible, encara que també aspira, en el fons, a formar part dels llibres de text. Ara bé, es tracta d'un saber que encara que sense ser comprovat o experimentat, sí que és tolerat i en alguns casos respectat àmpliament.

Aquesta, podríem dir, és una definició ben àmplia de filosofia però caldria concretar la qüestió quàntica, que encara que formi part de la CIÈNCIA en majúscules, sabem des de Heisenberg i el seu principi d'incertesa que només podem saber estadísticament o probabilística la posició i velocitat d'una partícula, la qual cosa implica que la certesa, veritat absoluta, no és assolible i més encara després de la paradoxa teòrica del gat de Schrödinger on s'evidencia que l'observador altera/modifica la realitat. Això comportaria que intentar parlar avui d'un saber científic definitiu, inamovible i com a VERITAT absoluta, és una aspiració que ha quedat del tot obsoleta i caldrà acceptar, certament, una certa in-concreció o aproximació probabilística, sempre parlant a escala subatòmica, no a escala de la realitat on ens movem els humans; aquest seria un altre nivell. Però d'aquí que la filosofia quàntica vulgui barrejar els dos nivells i amb ànsies de científicitat, com sembla que pretén fer, quan parla de curació quàntica, o de contaminació electromagnètica per exemple Frank Kinslow. Cal recordar que encara no s'ha trobat cap fórmula que pugui unificar tots dos àmbits; el que ho trobi serà el proper premi Nobel, segur. O quan es postula que l'equilibri d'energies

que formen la vida humana, sigui a escala cerebral o físic, puguin ser manipulats i/o alterats amb imposicions de mans (Frank Kinslow) o litúrgies dirigides per "especialistes" per exemple Klaus Medicus i l'Institut Q!, que es volen mantenir reservades a un nucli d'iniciats(?), convida més a pensar en posicions esotèriques que no en opcions científiques. Ara bé, si entenem per filosofia quàntica el conjunt d'ensenyances, doctrines i tècniques de curació de desequilibris energètics que busquen un lloc i un reconeixement en el camp de la salut, per exemple Bruce Lipton i les "cèl·lules intel·ligents" que diu que cal tenir en compte l'entorn i els camps energètics en la curació i/o l'energia de la ment per a guarir el cos, etc, o Ulrich Warnke que parla de la contaminació magnètica com arrel de tots els mals, de la mort d'abelles per aquesta causa o de la desorientació d'aus migratòries i dels seus dispositius de teràpia magnètica i, sobretot, del poder de la psique humana, el món dels somnis, les arts curatives i la relació entre cos, ment i l'ànima material per a controlar tota la qüestió: tot es deriva de la consciència. El seu llibre *Quantemphilosophie und Spiritualität*. Scorpio. 2011, il·lustra el tema. Doncs el conjunt d'aquests autors ens porta a pensar que freguen més la pseudociència que l'àmbit de la medicina pròpiament dita.

Però, si considerem a la filosofia quàntica com un discurs que ens diu, per exemple: "que existeixen totes les realitats simultàniament en forma potencial, diferent de les lleis físiques que coneixem", o "que creem la realitat perquè la nostra percepció es limita a comparar allò que experimenta, amb estructures que estan a la memòria", o "que la matèria no és quelcom estàtic i predictable com es pensava, sinó insubstancial, perquè en el món subatòmic existeix una gran energia en un petit espai-temps" o "que quan no mirem la realitat és una ona de possibilitats i quan l'observem i si parem atenció, és una partícula d'experiència." O molts més exemples d'aquest tipus, podem doncs pensar que la visió que ens dona la filosofia quàntica de la realitat és molt fantàstica, fins i tot mística, però respectable, i que possiblement tingui encara molt camí per córrer, fins que es pugui treure de sobre la capa d'esoterisme que s'ha posat.

BARCELONA PENSA: INFANTS I JOVES EN EL CAMINAR FILOSÒFIC

Alba Lafarga Magro i Albert Reverendo Mascort
Estudiants de Filosofia de la Universitat de Barcelona

Com cada novembre des de fa tres anys, el Festival de filosofia Barcelona Pensa ens ha citat als museus, llibreries i als centres culturals per acostar el pensament reflexiu a tothom i mostrar que la filosofia no està reclosa a la torre d'ivori. Des de la primera edició de l'any 2014 totes les activitats tenen una gran afluència de públics. De fet, l'esdeveniment coincidia amb dues dates clau: el dia Mundial de la Filosofia (17 de novembre) i el Dia Universal dels Drets dels Infants (20 de novembre). I és que tothom mereix educació en l'esperit crític, i, sobretot, els infants i joves. Per aquest motiu, el Pensa ha inclòs en la seva programació activitats dirigides als públics d'edats més petites.

Aquest article presenta algunes de les activitats del Festival com a trampolí a (re)considerar la relació dels infants i joves amb la filosofia, més enllà que pugui ser desitjable o propi d'una educació òptima, com una qüestió de mínims per habitar el món. Tot dedicant atenció a les activitats per a joves del Barcelona Pensa d'enguany, ens centrarem en el caràcter crític de la filosofia, el tractament que generalment li estem donant avui en dia i perquè un festival com el Barcelona Pensa resulta un bon espai per canalitzar les inquietuds filosòfiques més enllà dels centres escolars obligatoris.

La desena edició de la mostra del Fotofilosofia va ser la primera activitat per a joves a aterrar al Festival. L'aula Magna de



la Facultat de Filosofia es va emplenar d'estudiants de Batxillerat que havien presentat una fotografia amb una pregunta filosòfica. Però no només l'aula Magna, ja que l'acte va ser retransmès en streaming a la pàgina web i diversos grups ho varen veure des d'una classe de la mateixa facultat. Un esforç tecnològic per acostar-se al jovent que va ser respost amb una increïble performance per part d'ells. Durant la mostra, diverses joves van pujar a l'escenari per exposar el que la foto els suggeria i el perquè de les seves preguntes. Escoltar-les era sorprenent ja que es qüestionaven i investigaven allò que sabien, alhora que feien referència a autors com Deleuze o Russell (que per costum no es tracten al batxillerat). L'acte es va clausurar amb la lectura dramatitzada d'un manifest de la filosofia realitzat pels mateixos joves.

El dissabte de la mateixa setmana va tenir lloc l'activitat Les nenes i els nens fan filosofia, duta a terme pel Grup IREF, en la qual infants d'entre tres i cinc anys i d'entre sis i nou anys van debatre qüestions filosòfiques en formats diferents. D'una banda, els més petits van fer tallers en els quals aprenien a identificar sentiments com l'alegria o la tristesa, així com els cinc sentits físics, traçant conjuntament els límits del que anomenem vista, olfacte, tacte, oïda i gust. D'aquesta manera, tot fent papiroflèxia amb diferents textures i posant en comú exemples de cada un dels sentits, els més petits van poder definir-los i prendre'n consciència. Al seu torn, els participants d'entre sis i nou anys van debatre qüestions morals, posant exemples de fets que consideren bons i dolents i introduint-se a nocions com ara "bo per sí mateix" i relativisme moral, emprant sempre materials de suport que permetien plasmar les discussions de manera creativa. La participació va ser molt activa, de fet els tallers anaven avançant a partir de les aportacions dels infants, que progressivament definien el ventall de significats que treballaven i en prenen consciència, tal com és propi, solem dir, de l'atenció pausada que ens exigeix la filosofia.

Simultàniament, el Centre Cívic de Can Deu va ser l'escenari d'una trobada d'estudiants de secundària de diversos instituts i escoles. L'activitat va ser realitzada pel grup Pati Filosòfic i van rebre l'assistència de gairebé 70 joves disposats a debatre i reflexionar sobre temes escollits per ells mateixos: 'Hi ha progrés en la humanitat?' i 'Noves formes d'amor'. Moderats per ells mateixos, varen qüestionar si el progrés tecnològic suposa una real millora en la qualitat de vida, la dependència d'aquest progrés de la forma de vida capitalista, l'efecte de les falses necessitats que la sobreproducció genera, l'existència o no del progrés moral en la història, etc. També van debatre sobre les noves formes de relacions sexuals i emocionals, noves estructures familiars, discriminació i moltes altres qüestions. El resultat? Més de dues hores de diàleg i reflexió que van mostrar que la filosofia i el pensament apassionen a molts

joves i que moltes de les seves reflexions no tenen res a envejar a les dels acadèmics, tot al contrari.

Sovint defensem que la raó de ser de l'educació és, al cap i a la fi, crear el pretext per a que els nouvinguts puguin moure's plenament en el món. En aquest sentit, tots els esforços que comporta l'educació van destinats a que els infants i els joves estiguin instruïts (amb les metodologies que considerem oportunes) per tal d'orientar-se exitosament en el món, la qual cosa pot ser expressada, evidentment, en relació als valors morals, a l'adquisició de coneixements temàtics, a canalitzar la pròpia creativitat... Aquestes expressions, fins i tot quan les titllem de progressistes o llibertàries, segueixen estant enfocades a l'orientació dins un marc de significats i relacions, en tant que transmeten continguts. No entrem ara a valorar la bondat d'aquests enfocaments, i de fet seria una bajanada pretendre abolir el caràcter temàtic dels programes educatius. Ara bé, hi ha algun altre tipus de moviment que pugui conviure amb aquesta aproximació? El públic conscienciat i sensible respon a l'uníson: la filosofia!

Potser pensem que el paper de la filosofia en l'educació dels infants i els joves és la de permetre que els individus puguin desenvolupar-se lliurement, alliberar-los de les mires curtes i que aprenguin a discernir. Però aquest progressar, la capacitat de discernir entre els objectes que tenim davant, no és en el fons l'adquisició de bones eines d'orientació en un terreny de joc ja definit? La capacitat reflexiva, la mirada detinguda, l'ús de gèneres i espècies, i un llarg etcètera, no són garantia de cap llibertat si no tenim en compte els límits dintre dels quals es donen. Aprendre a orientar-se en el marc que els nouvinguts reben és fonamental en la seva educació, però la presència de la filosofia ha de fer tenir en compte que no és el mateix legitimar una ciutadania il·lustrada que il·lustrar quina és la ciutadania legitimada.

A vegades sembla que la filosofia quedi relegada a un estadi intel·lectual poc accessible, però això no està renyit amb aproximar-la als infants a través de preguntes properes respecte el seu entorn que els permetin mirar-lo amb uns altres ulls i ampliar el camp de visió. I és que la filosofia es pot entendre com un joc en constant construcció. Les normes són flexibles i permeten múltiples variacions. El joc és una manera de relacionar-nos amb el món, és un llenguatge canviant capaç de reinventar-se i (re)produir alteritats. La imaginació està a la base del joc d'entrar en una ficció tot acceptant les normes que la determinen. Però alhora, aquest principi d'ordre pot ser modificat i donar lloc a noves estructures que eixamplin els límits del joc anterior o bé en plantegin un de bell nou. El pensar filosòfic no només interioritza continguts sinó que juga, s'instrueix en moviments, tal com el jugador aprèn jugades noves que llavors podrà tematitzar a la partida.

En aquest sentit expressat, l'aprenentatge exclusivament filosòfic està exempt de continguts (valors, tecnicismes, etc...) si bé passa a través seu. És l'adquisició de nous usos del pensament, el moviment negatiu que es congela en positivacions temàtiques per tal d'assentar els avenços. Malgrat passi a través de continguts, cal tenir molt present que l'aprenentatge destriadament filosòfic és la dinàmica del pensament. Afirmar això, com sabem, no implica defensar que cal que hom s'orienti en les filosofies concretes de filòsofs i filòsofes, malgrat tampoc implica que estiguem centrant l'atenció en continguts processats per a facilitar la comprensió, ja que l'important, filosòficament parlant, és precisament el camí de la comprensió. Aquests camins de la comprensió donen lloc a expectatives i a resultats; en altres paraules, resulten (es positiven) en terrenys de joc.

Així, de la mateixa manera que hom entén que tots aprenem a caminar per tal de poder-nos moure físicament, per què no hauríem d'aprendre a pensar per a poder desplaçar-nos? No es tracta, però, d'un enfocament competencial de la presència de la filosofia en l'educació, doncs no hi ha una bona manera de fer camí (com podem pensar del caminar físic), sinó maneres de fer camins que determinen la destinació. Entendre

que la filosofia simplement ens permet adquirir competències és valorar el camí en funció de la destinació, la qual cosa és tant com dir que la bona educació és aquella que permet orientar-nos en el món donat. No tothom ha de dedicar-se a la filosofia, però ningú pot prescindir de l'actitud filosòfica en el fer camí.

El Barcelona Pensa resulta un clar exemple d'aquesta mena de presència filosòfica en l'educació dels infants i els joves. Mentre les matèries concretes els fan aprendre els rius, les capitals, els ossos del cos o l'accentuació, amb la filosofia es fa patent la diferència de pensament de cadascú i s'obre la porta a l'observació pausada i atenta. Però no és aquí on ens hem de quedar, ja que si el jovent es veu cridat a participar en un festival de filosofia es deu a la presència que té en el seu dia a dia. No garantir que els infants i joves afinin la seva actitud filosòfica és permetre que les vores dels seus camins siguin massa estretes i els seus caminars indigentment segurs. Cal que tothom tingui accés a perseverar en l'actitud filosòfica, per traçar nous camins en un món (des)cobert i, si cal, pausar el propi pas per fer-ne un altre de més ferm.



En el marc de la 8a Jornada de Filosofia de Girona, que el 16 de desembre de 2016 ha aplegat més de 250 estudiants de 2n de Batxillerat de sis Instituts, s'han lliurat 12 reconeixements a les comunicacions d'alumnes que, segons els membres de jurat, han semblat més adients. L'activitat, en forma de Congrés, enguany ha girat al voltant de "Què ens fa humans? Deixa-m'ho pensar". L'alumnat podia participar en diferents formats, un dels quals l'enviament de comunicacions que intentessin respondre a la qüestió "Animal, humà, avatar. És aquesta la nostra evolució?". A continuació es publiquen tres de les comunicacions guardonades, d'alumnes de diferents Instituts. La resta es poden trobar en format PDF a la web <http://filo.segirones.cat/jf16>

EVOLUCIONEM?

Zoubida Azfan

Estudiant de l'Institut Salvador Espriu, de Salt

Si retrocedim 3 milions d'anys enrere i comparem el *homo habilis* amb el *homo sapiens sapiens* actual clarament veurem una evolució biològica i física. Aquesta evolució de l'home va suposar una postura més recta, pensament més racional i l'adquisició d'un llenguatge facilitant la comunicació. Amb aquesta evolució (que està composta de més processos) es va aconseguir el que actualment som. Això ens porta a preguntar-nos, què som?

L'IEC defineix el concepte humà com un adjectiu que indica *no divinitat, feblesa, imperfecció o un pertanyent a les persones*, i es veu que l'evolució consisteix en disminuir aquests adjectius, aconseguir que l'home deixi de ser imperfecte, feble. A tota evolució se li atribueix la finalitat de la millora i la facilitació de la vida humana, encara que aquesta facilitat impliqui l'oblit de la ètica i la moral, perquè el que ens fa realment humans no és només el pensament racional i la intel·ligència sinó que intervenen altres factors. Tot i sent molt difícil poder determinar-los, diria que la majoria estaríem d'acord que un d'aquest factors són els sentiments.

Tot ésser humà té sentiments i en aquest factor no es pot evolucionar. Malgrat això, l'evolució tecnològica actual suprimeix aquest factor. Sentiríem el mateix si ens abraçés una persona real que si ens abraçés un cyborg? Estimariem igual a un robot que a una persona? Un avatar està totalment manipulat i configurat de manera que desenvolupi i millori les capacitats humanes, obtenint així un espècie que ja no seria imperfecte perquè s'haurien corregit i modificat totes les imperfeccions i tampoc seria feble, ja que s'ha pogut obtenir control de l'evolució. Però no en tenim prou, crec que mai en tenim prou perquè mai aconseguim allò que realment volem, perquè mai sabem què és el que volem i sovint no sabem per què ho volem.

L'ésser humà no es diví, i per acabar amb aquest inconvenient es proposa la immortalitat. Podríem anomenar evolució a un procés on no es produeix canvi d'espècie? aconseguiríem així per fi, la felicitat i la "vida perfecte"?, doncs sembla que l'evolució d'avui en dia és el que s'ha proposat, aconseguir d'alguna manera la divinitat (si es que si li pot dir així), la perfecció i la fortalesa.

Ara bé, qui vol això? tot i que tots els projectes que es duen a terme estan organitzat per un considerat grup de persones, ningú ens ha preguntat si volem deixar de ser humans imperfectes i febles per convertir-nos en éssers perfectes i forts, i ningú ens ho ha preguntat per què, tal i com s'ha definit la felicitat com a finalitat de tots, s'ha obviat la acceptació d'aquesta evolució. D'alguna manera se'ns ha imposat un dogma.

Jo accepto ser una persona feble i imperfecte, accepto el cicle de la vida, sé que al final he de morir, si no és per una cosa serà per una altre i, això està bé. Morir, riure, viure, plorar, sentir-se bé, patir, tot això està bé. Quina gràcia tindria viure sabent que ho acabaràs fent tot, perquè tens tot el temps del món i perquè tot és fàcil i no et suposaria cap esforç? Gaudiríem de les coses si fossin fàcils d'aconseguir? Quina gràcia tindria xutar una pilota sense sentir el cop i gaudir del moment? o llegir tots els llibres del món sense apassionar-te amb cada pàgina, cantar, riure, ballar, escriure, dibuixar, sense emocionar-se?

Si per aconseguir la suposada millora humana hem d'oblidar allò que ens fa humans, oblidar valors ètics, morals, oblidar els valors humans, no estaria segura en anomenar a aquest procés "evolució" perquè crec que el que estem fent és ficar-nos en una presó nosaltres mateixos deixant a fora la llibertat que és única i que s'enyorarà, la llibertat de ser humans.

EN UN FUTUR PROPER

Neus Martí Trull

Estudiant de l'Institut Rafael Campalans, d'Anglès

El fet que els humans hem presentat una constant evolució al llarg dels anys és innegable. També ho és que en aquest procés constant de canvis la tecnologia hi ha jugat un gran paper. Com a tendència general, sempre hem associat un major desenvolupament tecnològic a un major desenvolupament humà. Tot i això, com podem dir que aquesta darrera afirmació és certa?

Si hom hagués d'escollir una qualitat que definís l'evolució humana, probablement l'escollida seria *impredictible*. Per aquest motiu, si bé se'ns poden passar pel cap possibilitats infinites sobre el futur de la nostra evolució, és arriscat fer afirmacions sobre aquest aspecte; principalment, perquè *ningú* sap del cert què pot passar en un futur, ni tan sols en un de molt proper. Tampoc cal oblidar el simple fet que un sol descobriment pot fer canviar la nostra percepció sobre el futur.

Molts consideren que en un passat fórem animals, que actualment som humans i que, en un futur, esdevindrem algun tipus d'ésser vinculat a la tecnologia, fet que ens obligarà a deixar d'anomenar-nos *humans*. Considero, doncs, que és poc probable que això passi. Si és ben cert que, degut a la nostra evolució, passarem d'anomenar-nos animals a humans, no

cal oblidar que aquest canvi de designació no ha comportat pas que deixem de ser animals. Ben mirat, els humans som animals, oi? Per aquest motiu, per molt que en un futur la tecnologia faci que evolucionem i passem a ser un ésser tecnològic, aquest fet no té perquè significar necessàriament que deixem de ser el que érem anteriorment, és a dir, humans.

Vull remarcar, doncs, que és correcte mostrar una preocupació sobre el futur, principalment perquè nosaltres mateixos som els que l'haurem de viure. Per aquest motiu, no només és convenient sinó també necessari pensar i reflexionar sobre el futur que ens espera, ja que aquest depèn de les nostres actuacions actuals. Tot i això, pronunciar afirmacions contundents sobre el futur és una idea arriscada, ja que ningú sap certament què passarà en un futur.

Tot i això, no només hem de realitzar prediccions o considerar com volem que sigui el nostre futur, sinó que cal treballar per aconseguir-ho, esforçant-nos perquè la humanitat esdevingui millor dia rere dia per si mateixa. Finalment, recordar que els avenços tecnològics no faran que la humanitat evolucioni, sinó que aquesta és una tasca que hem de fer els humans per nosaltres mateixos.



COM DEIXEM DE SER HUMANS?

Pau Tubert i Mascort

Estudiant de l'Institut Cassà de la Selva

“En la vida tot està constantment en evolució”. Com ja sabem, el pas de primats a humans no va ser cosa de dos dies, de fet, es diu que la naturalesa va tardar seixanta milions d'anys a “crear” l'ésser humà. Acceptant aquesta teoria de l'evolució constant, que ens recorda al pensament de filòsofs com Heràclit o el mateix Aristòtil, tenim motius més que suficients per pensar que un dia deixarem de ser humans, de la mateixa manera que un dia vàrem deixar de ser primats. Aquesta hipòtesi desencadena moltes preguntes, per exemple; en què ens convertirem? Serà aquest, un canvi beneficiós per a nosaltres? En quin moment deixarem de ser humans?

De la mateixa manera que Plató a la República esbrina què fa que a un individu o a una ciutat justa, i és després quan conclou què és injust, cal que sapiguem què ens fa humans, per saber en quin moment deixarem de ser-ho i esdevindrem qualsevol altra cosa.

Tot i que trobem arguments de molts àmbits diferents que responen a la pregunta de què ens fa humans, una de les respostes més freqüents, sinó la que més, és la nostra capacitat exclusivament humana de racionalitzar. Es defineix la racionalitat com a aquella capacitat d'escollir els millors arguments per a catalogar una afirmació de verdadera o falsa. Per utilitzar aquesta capacitat, és imprescindible un aprenentatge previ, que t'hagi permès adquirir uns coneixements que et proveeixin d'un criteri mínim per a decidir per tu mateix. Ara bé, les nostres decisions estan constantment manipulades tot i que nosaltres creiem que les prenem nosaltres. Trobem casos evidents de manipulació en diaris, publicitat, canals de televisió, etc. Tots aquests amb una opinió pròpia que nosaltres inconscientment adoptem com a nostre. Cada vegada són més els que viuen condicionats i sense adonar-se'n, se'ls priva de la seva capacitat de racionalització i són altres els qui decideixen per ells.

En conclusió, de totes les qualitats que defineixen l'essència humana, la que més perilla és la capacitat de racionalització, que a causa del fenomen de la globalització i al consumisme, que comporten al mateix temps una pèrdua d'identitat de les diferents cultures, s'està deixant de fer servir. A poc a poc i sense adonar-nos-en, aquests pocs que ens controlen, aconseguiran que tots tinguem els mateixos gustos, aficions,

propòsits, etc. A aquests els interessarà la pèrdua de la capacitat de racionalització i l'acceleraran abolint l'aprenentatge, ja que tindran por a la intel·ligència, tot recordant a polítiques totalitàries com la de Stalin. Ben aviat ens haurem convertit en éssers totalment diferents, tots amb una opinió comuna instaurada pels governants que impedirà debats, revolucions i intercanvi d'idees.

De la mateixa manera que vàrem perdre la cua en deixar de ser primats, ja que ja no l'usàvem, perdrem la capacitat de racionalització si la deixem de fer servir i tot i que tindrem la mateixa aparença física, serem uns éssers totalment diferents, ens haurem deshumanitzat.



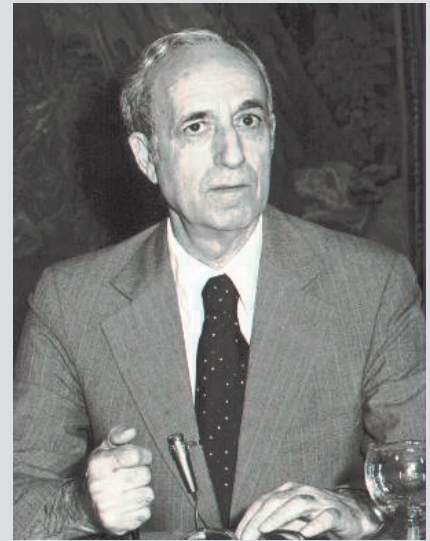
El 31 de gener de 1991 va morir Josep Ferrater Mora, el filòsof català més important del segle XX i un dels intel·lectuals espanyols a l'exili més notables.

Ferrater Mora va estudiar Filosofia a la Universitat de Barcelona entre el 1932 i el 1936. En esclatar la Guerra Civil Espanyola va lluitar en el bàndol republicà i el 1939 va haver d'exiliar-se del país. Primer va trobar refugi a França, després a Cuba (1939-41), Xile (1941-47) i, finalment, als EUA. L'any 1949 va ser contractat al Bryn Mawr College (Pennsylvania), on faria classes de Filosofia fins el 1981. Tot i que sempre va estar molt pendent del que succeïa a la península, Ferrater Mora no va establir mai un altre cop la seva residència habitual a Espanya.

El llegat de Ferrater Mora en filosofia és extraordinari per una sèrie de raons. En primer lloc, perquè tot i que la seva obra va estar en contínua evolució i revisió, també constitueix un corpus idiosincràtic i sòlid. Es tracta d'un pensament que es caracteritza, entre altres coses, per estar sempre atent als canvis i avenços que s'experimenten en les discussions filosòfiques i científiques del moment. Això és ben evident en l'evolució dels seus interessos intel·lectuals i la manera com els va abordar. En una primera etapa de la seva producció filosòfica, Ferrater Mora va apropar-se als corrents que fins a meitat del segle XX dominaven al continent europeu, especialment la fenomenologia i l'existencialisme. L'exili als EUA, però, va fer que s'introduís de ple en la manera de fer de l'anomenada filosofia analítica anglosaxona. El bagatge "continental" i l'aprenentatge "analític" marquen profundament l'estil de fer filosofia de Ferrater Mora.

L'aportació més significativa, però, del pensament ferraterià és la seva aposta per l'anomenat "integracionisme" que ell mateix defineix com "a la vegada un mètode i un punt de vista filosòfic". En el seu últim plantejament l'identificava amb un "interès per l'anàlisi de certs conceptes amb el propòsit de mostrar que, en alguns casos bàsics, dos conceptes poden contraposar-se i, al mateix temps, ser complementaris". Aquest plantejament, més aviat metodològic, es basava en el supòsit segons el qual les realitats (entitats físiques, orgàniques, mentals, acció humana, institucions, etcètera) són irreductibles entre si, però formen un continu de base materialista.

Una segona raó per la qual el llegat de Ferrater Mora és extraordinari té a veure amb el conjunt d'obres instrumentals que ens va deixar. Aquí destaca sobretot el *Diccionario de Filosofía*, una obra colossal que Ferrater va publicar per primer cop a Mèxic el 1941 i que va acabar conformant quatre volums. Es tracta del diccionari més complet que hagi escrit mai una sola persona en matèria filosòfica. Se n'han fet ja set edicions –l'última, ampliada, el 1994, de la mà de Josep M. Terricabras– i múltiples reimpressions. L'escriptor Josep Pla, quan el va anar a veure la tardor del 1963, li va recordar que l'insigne historiador Américo Castro, també exiliat com ell als EUA, sempre deïa que una obra com el *Diccionario* només l'hauria pogut escriure un català, "és a dir, un treballador dotat d'una voluntat gairebé morbosa, granítica". Davant d'això, Ferrater Mora va respondre: "Potser no és tant. El que em sembla evident és que el català té, en general, la moral del treball –concretament, la de l'artesà... El català té un fons d'artesà. Jo he nascut al carrer de la Princesa, en un barri de treball. El fet imprimeix caràcter." La Càtedra Ferrater Mora actualment està impulsant la digitalització del *Diccionario* i és previst que a finals de l'any que acabem d'encetar estarà disponible a internet.



Dr. Joan Vergés Gifra

Director de la Càtedra Ferrater Mora de pensament Contemporani de la Universitat de Girona