

revista per a pensar Filosofia, ara!

Vol.2
No.02
2016

Monogràfic
PENSAR L'ÉSSER HUMÀ

ISSN 2462-3865



MONOGRÀFIC

04 En un futur, serem humans?

Daniel López Díaz

08 El cos i la carn de l'art. De la representació a la presència.

Lluïsa Faxedas Brujats

10 El problema que som.

Raimon Pàez Blanch

13 Creativitat, credulitat i el concepte de naturalesa humana en Nietzsche.

Manuel Villar Pujol

16 Què pot aportar una disciplina com l'antropologia social a la nostra concepció filosòfica de l'home?

Jaume Romero Ruiz

18 Naturalesa humana com a desenvolupament humà: superant el reconeixement i l'autonomia efectiva.

Cristian Moyano Fernández

21 Del transhumanisme al posthumanisme: un repte per a pensar la naturalesa humana.

Anna Sarsanedas Darnés

ARTICLES

25 Price gouging laws and goods' prices in post-disaster times

Jon Aguirre Horno

27 La pervivència del concepte de bellesa com a proporció i harmonia al llarg de la història de la filosofia

Joaquín Barceló Orgiler

29 Replegament o conquesta: Comentari al Manual d'ètica d'Epictet

Mercè Balcells Morell

RECURSOS: DIDÀCTICA

31 IV Jornada de Filosofia a Secundària de la Catalunya Central

Mercè Garcia i Xavier Valls

33 Convocatòria de la desena Mostra de Fotofilosofia

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

34 Hi ha alternativa?

Eduard Molist

36 Així parlà el Gat de Schrödinger

Albert Rodas

DOCUMENTACIÓ

39 Examen de Selectivitat Juny 2016 i criteris de correcció

CONTRAPORTADA

46 IXena Jornada en Defensa de la Filosofia i Manifest de Vic

EDITORIAL

Avui en dia, la filosofia es troba qüestionada. Quina ironia!: la tasca de la filosofia és, justament, qüestionar. La filosofia neix de l'admiració o de l'inconformisme, i s'oposa al dogmatisme. La filosofia és sempre crítica, fins al punt que la seva tasca també és qüestionar-se a si mateixa: "què és la filosofia?" és ja una pregunta filosòfica. No hi ha cap altra disciplina que tingui com a tasca qüestionar-se a si mateixa, tal com fa la filosofia.

A més d'estudiar-se a si mateixa, la filosofia també es fa preguntes sobre qui és aquell que filosofa: sóc jo que filosofo?, som nosaltres que filosofem?, qui sóc jo?, existeixo jo?, sóc humà?, en què consisteix ser humà?

La part central d'aquest número de Filosofia, ara! Revista per a pensar, està dedicada justament a "Pensar l'ésser humà, des de Plató a l'actualitat". Aquest monogràfic recull qüestions tan rellevants com el dualisme antropològic, el desenvolupament humà, el futur de la humanitat, el transhumanisme i el posthumanisme. També recull la mirada sobre aquesta qüestió d'altres disciplines i de diversos autors.

Altres articles s'inclouen a aquest número de la revista. Alguns d'ells centrats en qüestions particulars, fruit de la recerca de diferents autors, com un comentari al "Manual d'ètica" d'Epictet, l'especulació dels preus en els moments de catàstrofes o la pervivència del concepte de bellesa. Hi trobareu també algun exemple d'iniciatives acadèmiques innovadores fora de l'aula, al carrer, així com l'examen de les Proves d'Accés a la Universitat – la mítica Selectivitat - al que es van haver d'afrontar l'any passat els alumnes de 2n de Batxillerat, amb els criteris de correcció proposats. A més, en aquest número també s'ha volgut donar veu a aquells que comencen a filosofar, publicant articles d'estudiants perquè també interessa a la filosofia tot el que tinguin per aportar. Un d'ells comença assenyalant que "reflexionar profundament i críticament sobre el món en el qual vivim és un desafiament col·lectiu per construir un futur més esperançador". I és ben cert!

A la contraportada s'hi pot trobar una defensa de la Filosofia a secundària, perquè avui en dia, la filosofia és ben rebuda a televisió i a molts fòrums però alhora es troba qüestionada per part de l'opinió pública, per l'estatu quo, i per alguns polítics que la utilitzen però alhora la minimitzen als nous plans d'educació.

Recordeu que la revista és viva i està oberta a considerar els articles que vulgueu fer arribar. També és una finestra acadèmica per a la certificació de treballs que han estat revisats per, al menys, dos membres de l'equip de la publicació. El proper monogràfic girarà al voltant de la teoria del coneixement, en sentit ampli: "El coneixement: emocions i raó, ara i abans". Si us interessa informar-vos, ens trobeu sempre al web <http://filoara.cat>.



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
Román De la Calle
Daniel Ferrer Morata
Isidre Ferré Ordóñez
Daniel Inglada i Carratalà
Òscar Llorens i Garcia
Joan Morro Delgado

Col·laboradors

Ramón Moix Camps



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



MONOGRÀFIC

PENSAR L'ÉSSER HUMÀ, DE PLATÓ A L'ACTUALITAT

EN UN FUTUR, SEREM HUMANS?

Daniel López Díaz

Professor de Filosofia a l'Institut Castell d'Estela d'Amer

Abans de respondre a la pregunta, hauríem de considerar què és allò que ens fa humans. Podem optar per dir que no existeix res pròpiament humà i decantar-nos per una visió naturalista que no percep diferències essencials (sinó només de grau) entre els humans i la resta d'animals. Com la del poeta Jesús Lizano quan escriu, tot rient-se de les nostres ínfulas antropocèntriques: Han olvidado que son mamíferos/ y se creen obispos, fontaneros, /lecheros, diputados. ¿Diputados?/ Yo veo mamíferos¹. Si és així, respondrem negativament a la pregunta del títol: en un futur no serem humans perquè, en certa mesura, mai no ho hem estat.



Si l'antropologia era el mirall, la filosofia és la nostra reflexió sobre el que aquest reflexa.

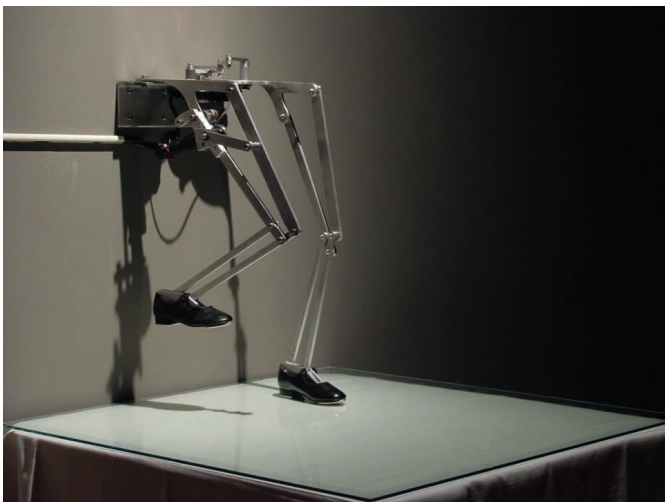
D'altra banda, si afirmem que hi ha una diferència específica que ens permet distingir la singularitat de l'ésser humà, podem tractar de rastrejar-la per analitzar si la seva pèrdua comportaria l'eliminació de la categoria 'humà'. Com es pot deduir per la pregunta del títol, aquest serà el nostre pressupòsit a l'hora d'intentar elaborar una resposta. Però si acceptem que podem parlar d'una especificitat humana, hem de preguntant-nos: Què entenem per 'humà'?

Podem començar encarant la resposta des d'un punt de vista filològic, recorrent a la seva etimologia i definició. El diccionari potser no porti cap solució, però segurament ens doni alguna pista. La primera accepció recollida al DIEC ens mostra que la complexitat del concepte no admet definicions simplistes. "Relatiu o pertanyent a les persones" és només una tautologia que implica la relació bicondicional entre 'persona' i 'humà', i que ens pot portar a considerar per exemple, que el que va fer Josef Fritzl (l'anomenat pels periodistes "monstre d'Amstetten") és 'humà' pel sol fet que fóren actes perpetrats per una persona. Recordem que quan Adorno es qüestiona si és possible escriure poesia després d'Auschwitz, s'està preguntant si hem perdut allò que ens feia humans o si la ruptura provocada pel paroxisme de la barbàrie, ha canviat necessàriament el sentit de les paraules. La segona accepció parla d'un adjectiu que significa "no diví" i ens fa intuir el que la

1 LIZANO, Jesús. (2005). *Novios, mamíferos y caballitos* (A la Acracia por la inocencia). Sevilla: Facultad de Filología. 172 pàg.

tercera entrada del diccionari explicita "propi de la feblesa, la imperfecció, etc.". Ara ja sabem que 'humà' és sinònim d'imperfecte, efímer, canviant. Ja la seva etimologia, emparentada directament amb l'humus, la terra, diferencia clarament els éssers terrenals i finits dels déus immortals.

Però si bé tot el que és humà és imperfecte, no tot el que és imperfecte és humà. Podem fabricar màquines imperfectes i no per això direm que són humanes. En aquest sentit, l'artista Heidi Kumao, amb la seva instal·lació "Mal comportament: màquines rebels" ens proposa dos parells de peus mecanitzats que capturen la informació invisible (dades provinents de sensors de mobilitat, sons, etc.) i la tradueixen en moviments impredecibles. Les màquines es mostren díscoles, emotives, imprevisibles. Podríem dir que se'ns presenten, en el sentit filològic que ens ocupa, més humanes.



La fotografia ens mostra una de les màquines fal·libles i malhumorades de Heidi Kumao.

Com veiem, caldrà de passar el terreny merament filològic per poder-nos preguntar quina és –si és que n'hi ha– l'essència del que ens fa humans.

Podem cercar la resposta en l'antropologia, ja que s'ocupa directament de la naturalesa humana. Utilitzant mètodes antropomètrics, etnològics i arqueològics investiga l'ésser humà en tant que animal social. La cultura és la forma que adopten les relacions socials i l'antropòleg no dubtarà en fer un treball d'immersió etnològica amb la intenció de mostrar, tant l'especificitat d'una cultura determinada, com algunes de les constants lògico-formals del pensament humà. En certa mesura, comença descobrint l'alteritat i ens acaba fent saber, a la manera de Rimbaud, que l'altre som nosaltres. També ens descobreix que la cultura, paradoxalment, oculta la veritable realitat (el noumen kantian) tot esdevenint la única realitat visible. L' 'Humà' esdevé una construcció simbòlica que té a veure amb les aspiracions romàntiques sobre la nostra pròpia condició. Una mena de màscara (etimologia, precisament, de 'persona') que ens permet transcendir el que som per naturalesa. Aquesta mentida pertinent, encara que per a filòsofs

com Nietzsche es presenti com "el minut més arrogant i més enganyós de la <<història universal>>"², ens permet l'invençió d'un nosaltres i la construcció d'uns objectius comuns que ens allunyen, d'una manera que no té perquè ser necessàriament negativa, de la nostra condició de mamífers. L'antropologia ens presenta com un mirall que ens mostra una imatge d'allò que som. No emet cap judici de valor, restant oberta i permeable a les diverses interpretacions que en vulguem fer.

Si busquem una resposta més tancada a la nostra pregunta essencial, la neurociència ens n'ofereix una. Afirmar que tot el que som rau en complexos processos mentals derivats de les descàrregues elèctriques que emeten les neurones i sembla reduir la voluntat, les passions, els instints, l'empatia, a simple física i química. D'alguna manera, seria com intentar saber en que consisteix la poesia a partir de l'anàlisi mètrica, fonètica, morfosintàctica, etc. Per molt que intenti abastar-ho tot, sembla quedar-se sempre al cor de les aparences.

Una limitació similar succeeix amb el Big Data quan, amb els seus complicats algorismes, redueix la naturalesa humana a una passió no només inútil, sinó també manipulable i predecible. Es pot obrir en canal l'inconscient col·lectiu? Som el resultat dels nostres likes i dislikes? Les nostres recerques d'internet? És a dir, una pseudovolició que res té a veure amb la voluntat de viure schopenhaueriana ni molt menys encara amb la voluntat de poder nietzschiana? Només si ens narrem des d'una lògica merament capitalista, podem respondre afirmativament a la pregunta.

Arribats a aquest punt, i entenent que vivim en un món que es configura i reconfigura a una velocitat vertiginosa, cal recórrer a la filosofia com l'únic sistema de coneixement que ens permet defugir les explicacions unívocues i que revifa –o ho hauria de fer– on totes les altres disciplines moren defallides. La filosofia ens permet ressituar-nos de manera crítica i radical en la realitat canviant i no només es preocupa per saber què som, sinó què volem ser i què acabarem sent. Potser ja no és tan necessari definir-nos com una raó, unes emocions, una intel·ligència que sent, una voluntat, un esperit, una capacitat simbòlica, una facultat de jutjar, una cultura, un cervell... sinó saber quin lloc ocupem i volem ocupar i participar –amb una interpel·lació contínua– en la construcció d'aquest nosaltres simbòlic que és l'ésser humà. La filosofia és l'única disciplina que –potser pels seus orígens– no dubta en beure d'altres fonts per explicar-se, que no defuig l'especulació, que sovint salta al buit sense xarxa sabent que si no s'estimba, arribarà a territoris ignorats per les ciències menys temeràries. Si l'antropologia era el mirall, la filosofia és la nostra reflexió sobre el que aquest reflexa.

² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. (2011). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Sobre Teognis de Mègara. Girona: Edicions de la ela geminada, pàg 33.

D'aquestes interpel·lacions constants, sorgeixen les consideracions del filòsof nascut a Seül, Byung-Chul Han. A les seves darreres obres, exposa de manera sintètica, poètica i colpidora, la pèrdua d'allò que ens fa humans. A *Im Schwarm*³(que podríem traduir lliurement com A l'eixam) ens explica que la comunicació digital, pel seu foment de l'exposició pornogràfica de l'esfera privada, ha significat el pas del respectare a l'espectare. Ser humà requereix temps i, amb la comunicació digital, es produeix un transport immediat dels nostres afectes. El temps, com remarca en un llibre⁴ anterior, ha perdut les seves fites. Ja no consisteix en una assimilació d'un passat i un present projectats cap a un futur encoratjador, sinó que el futur se'ns apareix atrofiat per un present optimitzat. Seguint a Nietzsche, recomana la revalorització de l'instant en un temps marcat per l'excés de positivitat on, obstinats per aspirar a la perfecció laboral, emocional i corporal, reduïm l'instant a mera producció o entreteniment. Es produeix també un empobriment de la comunicació despullant-la del seu caràcter tàctil i corporal i això ens allunya de l'altre. El creixent narcisisme de la percepció acaba per fer desaparèixer a l'altre. Mentre escric aquest article, eixams d'éssers (humans?) s'uneixen per anar a caçar pokemons pels diversos carrers i places del món. Spectare en estat pur, oblit de l'altre i reducció de l'instant a un entreteniment teledirigit.

Una multitud d'éssers sols. En aquest món especular, la llibertat es presenta com una caverna amb finestres digitals. Com els hikikomoris, podem estar tranquils de que no hi haurà cap irrupció del real. Podríem dir que l'efecte panòptic que comporta la comunicació digital constreny el que tenim d'humà. És impossible explicar-se a través dels mitjans digitals perquè aquest només tenen una narració additiva, comptable i transparent, mentre que la veritat (entesa a la manera heideggeriana) es presenta com una ocultació. Per tant, a la pura positivitat, exterioritat, transparència i desig d'eficiència dels temps digitals, els hi manca veritat. Seguint una metàfora heideggeriana, Byung-Chul Han afirma que l'ésser humà ha passat de ser llaurador (amb virtuts com la paciència, renúncia, despreniment, recel, compte) a ser caçador d'instant, perdent amb el canvi les característiques essencials que el feien humà. Les Google glass i les ulleres immersives es presenten com la totalització de l'òptica del caçador. Neguen tot allò que no sigui informació perdent així el gaudi més profund de la percepció: la manca d'eficiència. En aquest sentit, recordo que a l'últim Mobile World Congress celebrat a Barcelona, ningú no va veure l'entrada de Mark Zuckerberg perquè tothom duia posades les ulleres immersives de Samsung.



Mark Zuckerberg davant la desatenta mirada del seu públic.

3 HAN, Byung.Chul. (2013). *Im Schwarm*. Berlin: Matthes y Seitz. 107 pàg.

4 HAN, Byung.Chul. (2011) *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Bielefeld: Transcript. 111 pàg.

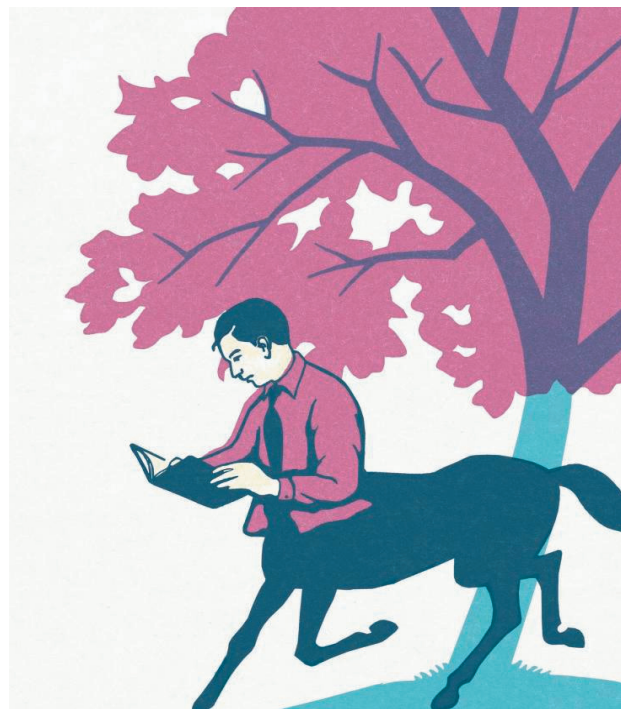
El filòsof conclou definint la fenomenologia digital com una fenomenologia del 'm'agrada` i afirmant que el mitjà digital no admet cap caràcter en el sentit grec de gravar, imprimir. No permet per tant, una narració de l'èsser. És, com diu l'epitafi de Keats, un nom escrit a l'aigua.

Aquesta qüestió es complica si a l'empobriment de l'èsser li sumem el progrés constant de les Intel·ligències Artificials (IA). Si oblidem les virtuts que ens humanitzen i apel·lem a la productivitat, la manca d'error, el solucionisme, el control, com allò que ens fa humans, ens trobarem que les màquines són més humanes que nosaltres. De fet, els hi estem delegant la gestió d'aquelles virtuts que exaltem. Però el més greu és que progrés de la IA va i anirà molt més enllà: amb el deep learning els programes poden simular el procés d'aprenentatge humà per anar-se construint a sí mateixos. Amb aquest auto-desenvolupament, el solipsisme racionalista perd el seu sentit en tant que tret definitori de l'èsser humà. Les màquines ja no només es dediquen a feines mecàniques sinó que poc a poc es van desplaçant cap a territoris més creatius i intel·lectuals. Sembla que la seva humanització és directament proporcional a la deshumanització dels éssers humans. Si la tendència no s'atura, la pregunta és: Quan es produirà el punt d'intersecció?

En un article⁵ de l'any 1982, Frank Jackson descriu el conegut argument de L'habitació de la Mary. L'argument parla d'una super-científica experta en neurofisiologia de la visió que sembla posseir tota la informació física sobre els colors (les longituds d'ona, els efectes neurològics, etc.) però que ha viscut sempre en una habitació en blanc i negre i només pot experimentar el món a través d'un monitor en blanc i negre. Si és alliberada, la pregunta és: quan experimenti els colors, aprendrà alguna cosa nova? Sentir els colors no va molt més enllà que tot el coneixement teòric que puguem posseir? Jackson va crear l'argument per atacar el fisicalisme però, com es suggereix a la pel·lícula *Ex Machina*, podríem emprar-lo per distingir una màquina de la ment humana. La màquina és la Mary dins l'habitació. La ment humana és ella quan surt fora.

Malgrat ser molt il·lustratiu, l'exemple anterior pot tornar-se obsolet si nosaltres abandonem la nostra capacitat de percebre els colors del món i deleguem en la tecnologia la seva simulació. Amb totes les grans corporacions (Google, Facebook, Microsoft, Baidu, etc.) invertint milions de dòlars en IA, sembla clar que el futur imminent serà el del seu ple desenvolupament. És ben fàcil d'imaginar que aviat les màquines no només passaran sense dificultats tests com els de Turing, sinó que ens faran replantejar-nos la nostra pròpia 'humanitat`.

Visions optimistes com les del filòsof José Antonio Marina amb el seu projecte Centaure, pensen que serà possible un món d'intel·ligències híbrides, on cervell i màquina es complementin. Una intel·ligència augmentada en la que els humans puguem aprofitar tot els potencials de les màquines. Alerta però, que això no succeirà si no ens esforcem per fer un canvi de paradigma. Si seguim emprant les màquines com un soma que ens allunyi dels turments del món, arribarà un moment que aixecarem els ulls i ens adonarem que les màquines ho controlen gairebé tot.



Per a Stephen Hawking, el diagnòstic és tant clar com apocalíptic: el triomf de la IA significaria la fi del que nosaltres entenem com a espècie humana. Amb reflexions d'autors com Ray Kurzweil, pronosticant que l'any 2040 emergirà la singularitat, una nova espècie, fusió d'èsser humà i tecnologia, cal preguntar-nos quin és el lloc que ocuparem nosaltres dins d'aquest futur. El que sembla clar és que, si no podem parlar d'un 'nosaltres`, si hem perdut la construcció simbòlica que ens definia, ja no podem dir que som 'humans`. Ens hauréem esborrat "com en els límits del mar un rostre de sorra"⁶. O serem mera arqueologia emmagatzemada en màquines a qui no els importarà la nostra història.

5 JACKSON, Frank, *The Philosophical Quarterly*, nº 127, Abril 1982, vol. 32, pàg. 127-136.

6 FOUCAULT, Michel (1966). *Les Mots et les choses*. París: Gallimard, pàg. 396. Traducció pròpia.

EL COS I LA CARN DE L'ART. DE LA REPRESENTACIÓ A LA PRESÈNCIA.

Lluïsa Faxedas Brujats

Professora d'Història de l'Art a la Universitat de Girona

Quan l'artista d'origen serbi Marina Abramovic va batre rècords d'assistència al MOMA de Nova York amb la seva exposició retrospectiva *The artist is present* (2010) es va certificar, d'alguna manera, no només l'èxit personal de la seva proposta, sinó de la de tota una generació d'artistes que, com ella, havien convertit el seu cos en la seva principal eina artística. En efecte, les pràctiques artístiques del cos en què aquest esdevenia, no ja exclusivament tema o instrument de la representació, sinó subjecte, agent, recurs i material de l'acció, van sorgir a cavall de les dècades dels seixanta i els setanta; tanmateix, les experiències i recerques entorn de la dissolució de fronteres entre el teatre i les arts visuals, entre totes les arts entre si, i entre aquestes i la vida tenen una història molt més llarga que es remunta a les primeres avantguardes, amb precedents com les *serate* futuristes, les vetllades del Cabaret Voltaire o les manifestacions dadaïstes a París, per exemple. En qualsevol cas, amb aquesta nova generació d'artistes el cos en l'art va passar de la representació a la presència, de la imatge a la carn. Com va escriure Juan Antonio Ramírez a *Corpus solus*, el cos és quelcom que cada individu posseeix de forma insubstituïble, i és el mediador de tota experiència i relació amb el que és extern, objecte i font de dolor i de plaer al mateix temps, interlocutor de la nostra existència. No hi ha ésser humà que no es senti atret pel cos (o cossos) aliens, al mateix temps que del tot imbricat en el propi. Per això el cos ha estat, des dels inicis, el tema principal de l'art, tal i com ho

expressa el relat que recull Plini el Vell a la Història natural (77-79 AC, c.); segons ell, el dibuix l'hauria inventat Cora de Corint per provar de retenir la silueta del seu estimat que havia de deixar-la.

L'aparició de les arts del cos després de la Segona Guerra Mundial es pot interpretar com una voluntat de recorporalitzar l'art, després que durant la modernitat i sobretot en les avantguardes el cos havia estat artificialitzat, deformat, mecanitzat, transvestit, dissolt, desmembrat, i finalment desaparegut, com s'esdevé en la pintura abstracta. Això té a veure, sens dubte, amb com la idea del jo físic i mental com a quelcom estable i finit s'havia començat a desmuntar, sobretot a partir d'aportacions com les de la psicoanàlisi, la filosofia, l'antropologia o l'evolucionisme darwinià, per exemple. Les exploracions artístiques de les avantguardes investiguen la idea de la temporalitat, la ductilitat, la fluïdesa del jo i de les identitats, i això repercuteix clarament en com s'entén i s'interpreta el cos. L'auge de les utopies mecanicistes, per una banda, i d'un feixisme que subsumeix el cos individual en la massa, de l'altra, reforcen aquesta deshumanització de l'art que tan bé va saber detectar Ortega i Gasset en el seu important assaig de 1925 sobre l'art contemporani (titulat precisament *La deshumanización del arte*). Tanmateix, la segona guerra mundial marca un moment de canvi radical en molts aspectes de la vida intel·lectual i social del segle, i evidentment també en l'art. Davant de la incontestable realitat de l'anorreament del cos, si



REPRESENTACIÓ

PRESÈNCIA

COS



No hi ha ésser humà que no es senti atret pel cos (o cossos) aliens, al mateix temps que del tot imbricat en el propi.

més no d'uns cossos determinats, el debat artístic sobre el lloc del cos pren necessàriament una altra direcció. Des d'Europa s'hi reaccionarà en un primer moment a través de les pràctiques informalistes, que ja no tractaran el cos com un ens homogeni sinó més aviat com una massa informe, tal i com d'alguna manera s'havia revelat després de les terribles experiències de la primera meitat del s. XX. Però serà als Estats Units on sorgiran les pràctiques més disruptives i a la llarga, productives; la figura clau serà la de Jackson Pollock. Tot i ser conegut com a pintor abstracte, el gran èxit de les fotografies i filmacions que li va fer Hans Namuth que el mostren pintant extremadament concentrat, executant una mena de coreografia personal, van col·locar al centre del debat la qüestió del cos de l'artista; un cos que al llarg de la història sovint s'havia amagat (excepte en el cas de l'autoretrat) darrera la perfecció tècnica del pintor, i que ara prenia un lloc central. A partir d'aquí proliferen els artistes que utilitzen el seu cos com a eina: pinten amb el cap (Nam June Paik), amb els peus (Kazuo Shiraga), amb els cabells (Janine Antoni) o amb tot el cos (com les models d'Yves Klein). No només això, sinó que en l'art es començarà a utilitzar també el cos com a material, estrictament parlant: es farà art amb orina (Andy Warhol o Andrés Serrano), amb sang (Marc Quinn), amb llàgrimes (Rose-Lynn Fisher), amb excrements (Piero Manzoni) o fins i tot amb ADN (Eduardo Kac). Un esment especial es mereixen les aportacions de les dones artistes; per elles, acostumades a veure's nues en les pintures de la tradició occidental com un simple objecte de desig i contemplació, les pràctiques del cos ofereixen la possibilitat de treballar en un mitjà nou, encara no colonitzat per la mirada masculina, i per tant molt més lliure. Per demostrar-ho pintaran amb la vagina, com Shigeko Kubota, que replica irònicament el gest viril de Pollock, o amb la seva pròpia sang, com Ana Mendieta. L'altra gran lliçó que els joves artistes aprenen de Pollock, com ho va expressar molt bé Allan Kaprow, és la de situar l'acció i el procés al centre del treball artístic, més encara o per sobre de l'obra acabada. Cal recordar que els 60 són una dècada de contestació i rebel·lió en tots els àmbits: el naixement dels drets civils, la segona onada del feminisme, el pacifisme, el moviment hippie, l'ecologisme, la revolució sexual,... Els joves artistes hi contribueixen replantejant-se el seu paper com a creadors d'objectes que no només s'integren fàcilment en el sistema capitalista, sinó que acaben convertint-se en béns de luxe; també qüestionen els conceptes d'autoria, que passa a ser sovint col·lectiva, i fins i tot d'obra en si. Les arts del cos (performances, happenings, body art) sovint són efímeres i puntuals; no es poden repetir, no es poden conservar fàcilment (sovint només es poden documentar), no es poden comprar i vendre. Hi ha potencialment en elles una voluntat de transgredir els límits (en diferent mesura segons l'artista o el moment): els límits de l'obra, del suport, del cos, de la ment, de l'art; de l'instint, de la raó, del dolor, de la sexualitat; de la cultura, de la societat, de la història; com

explica Piedad Solans al seu llibre sobre l'Accionisme vienès, d'introduir-se en les zones prohibides. L'acció es presenta com a oposició, més o menys brutal, al verb, al llenguatge, a la paraula, al pensament; es pretén un trencament amb l'art com a contemplació i amb l'obra d'art com a suposat "mirall" del món. Es busca fondre's en el nucli del propi procés o fenomen artístic, per des d'allà interrogar-se amb radicalitat sobre el lloc del subjecte en la societat contemporània i les seves possibilitats transformadores. En aquest procés, sovint el públic es sent incomodat, provocat, sorprès, pertorbat, com en l'obra de Carolee Schneeman *Meat joy* (Alegria de la carn), en què ens confrontem a una festa de corporalitat i sensualitat que ens atrau i ens repugna al mateix temps. Degut a la seva pluralitat i diversitat, és impossible recollir aquí totes les temàtiques, formes o artistes que han treballat amb o des del cos a partir dels anys 60; per apuntar només alguns dels temes clau, podem destacar el de la violència i el dolor, tal i com el treballen Chris Burden, Gina Pane o els accionistes vienesos. La seva obra té a veure amb la terrible experiència de les guerres del s. XX, molt més cruentes físicament que totes les guerres anteriors, i amb l'intent d'imprimir en l'esfera social el patiment físic del subjecte individual o col·lectiu. Un altre gran tema és el que té a veure amb les qüestions d'identitat; les dones, molt sovint des d'una perspectiva feminista, es van dedicar a celebrar el seu cos i les seves potencialitats, tot criticant al mateix temps l'heteropatriarcalisme. També van elaborar espais de crítica de les normes i estereotips de bellesa (Leonor Antin), dels rols socials i familiars (Martha Rosler o Fina Miralles) o de la violència de gènere (Yoko Ono o Nan Golding). D'aquí al treball a l'entorn de qüestions d'homosexualitat i transsexualitat només hi ha un pas, com s'expressa en el treball de Catherine Opie. Les qüestions d'identitat ètnica també han estat àmpliament tractades, com en l'obra de Coco Fusco i Guillermo Gómez-Peña. Els recents desenvolupaments han portat als artistes a reflexionar sobre la manipulació i transformació del cos amb mitjans quirúrgics (Orlan) i mecànics i protètics (Rebecca Horn o Marcel·lí Antúnez), per arribar finalment a la figura del cyborg (Neil Harbisson). El llenguatge del cos, és indubtablement, flexible, controvertit i polèmic, i ens planteja moltes qüestions i debats rellevants; com bé ens recorda Barbara Kruger en una obra de 1989, el cos ha esdevingut, sens dubte un camp de batalla. Amb el seu treball des de les pràctiques artístiques del cos, doncs, els artistes ens han impulsat a ser més conscients de nosaltres mateixos, a pensar més específicament en nosaltres com a carn en el món, i per tant en com podem actuar en aquest i en com aquest actua en nosaltres.

REFERÈNCIES

Ramírez, Juan Antonio, *Corpus solus: para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*, Madrid: Siruela, 2003
Solans, Piedad, *Accionismo vienés*, San Sebastián: Nerea, 2007



EL PROBLEMA QUE SOM

Raimon Pàez Blanch

Professor de Filosofia a l'Institut de Guissona.

La filosofia ja ho té, això. La seva tasca, la seva essència, rau en pensar. Encaminar-se (vers a... o sense tenir gaire clar cap a on) i, sovint, emboscar-se. A la vegada, la mateixa filosofia, que és múltiple, malda per desembolicar-se d'enfarfolls i complicacions producte de la seva pròpia activitat comprensiva. Ara bé, al meu entendre, identificar la filosofia amb una simple tasca d'aclariment i de neteja de les adherències acumulades en els esbarzers en què ens hem ficat nosaltres mateixos —pràctica necessària—, em sembla una visió parcial i insuficient del que és, efectivament, pensar.

Si, a més a més, disposem el nostre pensament en direcció a «pensar l'home», les dificultats i els problemes s'agregen. Ja sigui per l'autoreferencialitat explícita de la pregunta o per la diglòssia conceptual a què ens porta l'intent de pensar condemnat al vaivé de l'objecte al subjecte i viceversa. Volem preguntar-nos per l'home i aquest és l'objecte, la qüestió i el motiu de la nostra activitat. Però, en fer-ho, ens posem en qüestió a nosaltres mateixos, el subjecte de tal pensar. El què i el qui semblen coincidir, però els universos conceptuals, la terminologia i, fins i tot, les imatges i les connotacions plàstiques que ens envaeixen en plantejar aquesta qüestió d'aparença doble i bifocal, semblen diferir. Fins i tot estan conformats antitèticament, com una parella d'oposats.

Però, «l'home» rau efectivament en un dels dos bàndols? Afigura que estem reconeixent que no. Llavors, ¿«l'home» resideix en els dos bàndols a la vegada, parcialment en l'objecte i parcialment en el subjecte d'aquest nostre pensar? ¿O és que l'home es troba en ambdues ribes a la vegada i

no pas dividit en dues esferes, sinó simultàniament i tot ell en cadascuna de les dues? ¿Si és així, hi ha una concordança perfecta entre aquestes dues sèries del pensament? Com si Spinoza ens agafés pel clatell per tal d'obligar-nos a repensar la substància única, de la qual cadascú de nosaltres no en seríem més que singulars modes d'expressió d'alguns dels seus infinits atributs. O, per contra, ¿el que s'esdevé és una doble interpretació de «l'home» des de perspectives diverses, que no es deixen reduir mai una a l'altra, ni a una perspectiva d'ordre superior (com podria ser la substància infinita de Spinoza o la voluntat cega de Schopenhauer)? ¿Hi ha discontinuïtat i disparitat entre el discurs objectiu i el discurs subjectiu sobre l'home? Es perd quelcom en cada pont que vol transitar d'un a l'altre? ¿O més aviat, ens equivoquem de ple en lliurar-nos ja d'entrada a la duplicitat del discurs epistemològic modern sobre el subjecte i l'objecte, el qual, per altra banda, tan útil pot ser en el tractament d'altres qüestions filosòfiques, així com de caire científic, polític, ètic...? Totes aquestes reflexions, ¿ens condueixen a buscar «l'home» en l'entremig del discurs objectiu i el subjectiu? Es tracta, per tant, d'una perspectiva superior a les dues anteriors? O senzillament ¿és una altra perspectiva? Podem designar en absolut com a perspectiva al preguntar-nos per nosaltres mateixos, quan no sabem ni com formular aquesta qüestió?¹

¹ Dic que no sabem formular-la, ja que de bon començament no sabem si la pregunta sona així (què és l'home?) o aixà (qui és l'home?). Encara més, podríem preguntar: com és l'home?. A sobre, parlar de «l'home» en singular desperta noves crítiques. Per què no parlar en plural, de nosaltres, «els homes»? I tot això sense entrar en la crítica sobre l'ús genèric d'«home» per parlar de nosaltres, homes i dones, nens i vells, d'aquí i d'allà, així i aixà. Sobre aquesta qüestió me n'abstinc i que en parlin veus més documentades.



Considero, i en això no estic sol, que l'home és principalment un problema. Potser no se'l considera com a tal des de la interpretació mitjana dominant avui dia. Potser es tracta més aviat d'una exigència ètica que ho sigui: hem de ser un problema per a nosaltres mateixos. ¿O és que ho som, de totes totes? ¿Som, en el fons, res més que un problema que maldem per obviar? En aquesta dimensió de les coses, crec que la filosofia, en la plasmació de diferents autors i en diferents moments històrics, ens ofereix l'ocasió d'atansar-nos a l'abisme de la pregunta que ens interroga a nosaltres mateixos.² Atesa la naturalesa d'aquest escrit i la seva extensió limitada, no apuntaré quines sendes ens poden ajudar a perdre en la qüestió i deixar espurnejar, encara que sigui per breus instants, l'enigma que som. D'altra banda, no em sembla que ens haguem de precipitar a adjectivar aquesta qüestió com a profunda. Deixar la qüestió prou oberta és l'únic objectiu d'aquest breu escrit. Que respiri. ¿No és prou notori que sovint ens perdem en la superficialitat de les nostres formes de ser habituals? ¿Per què hauríem de menysprear filosòficament el nostre caràcter aparent, canviant, fugaç, quotidià i, fins i tot, banal? ¿No pertany aquest també, essencialment, al que som? Possiblement la major dificultat per veure'ns, entendre'ns, ensumar-nos i voler-nos com a problema consisteixi en la preconcepció mitjana del que és un problema. La connotació mitjana del terme ve a ser la d'un obstacle que cal salvar, la d'una molèstia que hem de suprimir. Cap d'aquests sentits és productiu en la tasca de problematitzar-nos.

En tot cas, insisteixo en la idea que la història de la filosofia és una oportunitat d'or per atènyer, d'una manera o altra, el problema que som, que sovint s'insinua sota el rètol del «problema de l'home». Des de les diatribes d'Heràclit sobre l'estultícia humana als contes³ que Plató explicava sobre la

2 Aquesta fórmula es basa en el filòsof Martin Heidegger (1889-1976). Cf. HEIDEGGER, M. (1999). *Ser y tiempo* (Rivera, J.E.; trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Especialment els paràgrafs 4, 5, 9, 10 i 12.

3 L'expressió no té, per part meua, cap intenció pejorativa. Els mites són, prin-

naturalesa de l'ànima i el seu tens contracte temporal amb la corporalitat, passant pels difícils equilibris d'antics i medievals a l'hora de situar «l'home» entre allò bestial i allò diví. Des del tallant dualisme cartesià i els intents moderns per solucionar-lo (Malebranche, Spinoza, Leibniz), transitant vers la reubicació de la qüestió humana en l'àmbit del sentit comú i la filosofia pràctica (empirisme britànic), fins el retorn al fonament humà de tota determinació de l'ésser (cognoscible) per part de Kant, així com l'enlairament de l'idealisme alemany respecte la naturalesa del jo absolut, passant pel fort cop que representa per la problematització de l'home la certesa positivista defensada pel científisme regnant des de mitjan segle XIX. En aquella mateixa època s'esdevé una reubicació de la qüestió humana en l'àmbit de l'economia i de les lluites socials, així com l'eclosió de noves línies de fuga com el crit d'atenció (i de fretura!) del Zaratustra de Nietzsche en direcció al superhome. A base de cops de porta a la candidesa il·lustrada i de l'obertura de nous nous on sucumbir, arribem a l'apassionant laberint del segle XX i XXI, on l'ésser humà es dissol en el llenguatge i les estructures dominants per reaparèixer periòdicament amb posat ofès i indignat, en formats i sota màscares aparentment antitètiques.

En el món d'avui hi dominen la tècnica, el mercat i la globalització impudicament empeltats amb la reacció que diu replicar-les. La contestació a les dinàmiques dominants proclama la dissolució del discurs universalista, tot i acabar donant lloc a una discursivitat uniforme i «universal». Aquestes dinàmiques que diuen ser contràries als fluxos dominants malgrat infestar les superfícies llegibles de missatges en defensa de les llibertats, la pluralitat, els individus amb la seva «personalitat única», el planeta, el relativisme dels punts de vista, l'entesa de tots entre tots i una mena de localisme difús, generen una discursivitat⁴ implícita que imposa un mateix format a tot possible missatge. Aquesta discursivitat subjuga —amb maneres més suaus que les imposicions d'antany— totes les expressions dels homes (del saber, del desig, del sentir i del poder). No els determina el contingut, però sí el format.⁵ Aquesta «formatació» actua com un sedàs per on hauran de circular els fluxos expressius que acabaran produint configuracions de sentit «diverses».⁶

cialment, històries que es contenen.

4 És a dir, un format implícit en què discursos de contingut divers s'hi poden encabir perfectament, mantenint així una presentació comuna, com si d'un powerpoint universal es tractés.

5 En un llenguatge filosòficament més tècnic podríem dir que són determinacions formals de caràcter universal i necessari. Els continguts (determinacions materials) que no passen per aquest filtre no entraran a la xarxa, és a dir, en l'àmbit virtual de l'aparició de tot el que és. Exagerant una mica es podria dir que avui dia el que no es troba a la xarxa, no hi és. O si més no, el seu mode d'ésser és inferior i no del tot legítim. És com si el dret a l'existència només es guanyés en l'exposició pública a la xarxa.

6 Aquestes configuracions de sentit són aparentment plurals, però totes elles són reductibles a la uniformitat (dels formats) de la xarxa. En aquest sentit, les tendències anti mercat, anti tècnica i anti globalització, acaben ratificant (en contra del que creuen estar fent) la universalitat dictada per les tendències de la tècnica, del mercat i de la globalització.

Aquesta hiperconnectivitat i hipersuperficialització⁷ del saber i el voler en el nostre món porten a un desmembrament de la reflexió, en la mesura que l'augment del tempo dels esdeveniments, les comunicacions, els missatges i la imposició de les formes expressives adequades al temps i a l'espai virtuals dinamiten les condicions de possibilitat de la pensa filosòfica. Aquesta absència de pausa, aquesta ubiqüitat —virtual— traslladada de l'ens suprem a les masses fa esclatar el reduït clàssic on se situava el pensador, tot i que també genera noves formes d'intel·ligència de caràcter post individual, encara per pensar. La qüestió és si aquestes es deixen pensar o no. És a dir, si encara existeix la possibilitat de la pausa, de la distància i de la separació suficients respecte la cosa mateixa a pensar en aquest cas, o si el sol intent des dels formats actuals de discurs i d'expressió és, simplement, ridícul.

Per qui ho vulgui, la història de la filosofia, a més a més d'una caixa d'eines, és un camp de mines, de pous, de camins —unidireccionals però també multidireccionals—, un camp obert a l'experimentació i a l'elaboració de sentit. I és aquí on, sense menystenir les aportacions de la ciència i de l'art ni els estímuls de la nostra realitat històrica i política més urgent, hem de pensar-nos a partir d'allò que ens pot dir de la manera més essencial en la nostra condició d'éssers problemàtics: a tall individual i col·lectiu, professional, familiar, acadèmic, polític, social, de modus vivendi i de deixar escolar el temps.

Som un problema encetat des de sempre.



⁷ Aquesta hiper-superficialitat comporta una reducció del divers, de l'estrany, del que sorprèn a paràmetres i formats imposats que no enriqueixen, ans al contrari, redueixen les possibilitats del pensar. Es tracta d'un anivellament de totes les superfícies a una sola superfície que no es pot posar en qüestió, atès que per fer-ho ens hi hem d'inscriure prèviament per poder ser rellevants i audibles.

CREATIVITAT, CREDULITAT I EL CONCEPTE DE NATURALESA HUMANA EN NIETZSCHE.

Manuel Villar Pujol

Professor de Filosofia a l'Institut Guillem Catà de Manresa

Encara bullen tres idees en el meu cap després de l'apassionant i agradable lectura del llibre *Sapiens. Una breu història de la humanitat*¹ (2014), de l'historiador israelià Yuval Noah Harari:

1ª El llenguatge humà és l'únic llenguatge amb el que es pot parlar de coses inexistents.

2ª És molt difícil convèncer un mico perquè et doni un plàtan prometent-li que tindrà tots els plàtans que vulgui després de la mort al paradís dels micos.

3ª De la nit al dia els francesos al 1789 deixaren de creure en el dret diví dels reis per creure en la sobirania popular.

Del que sembla desprendre's d'aquestes idees és que la creativitat necessita de la credulitat per aconseguir una certa repercussió. He pensat que seria interessant connectar aquesta conclusió amb el que per a mi constitueix l'eix vertebrador d'una de les primeres obres de Friedrich Nietzsche, *Veritat i mentida en sentit extra-moral*² (1873), el binomi creativitat-credulitat. Aquest binomi apareix en aquesta obra com un tret definidor de la naturalesa humana: "aquest impuls fonamental de l'ésser humà no es pot deixar de banda en cap moment, perquè amb això es deixaria de banda l'ésser humà mateix", escriu Nietzsche sobre la creativitat. I una mica més endavant escriu això sobre la credulitat: "l'ésser humà té una invencible tendència a deixar-se enganyar".

1 HARARI, Y. N., *Sapiens. Una breu història de la humanitat*, edicions 62, Barcelona 2014

2 NIETZSCHE, F., *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*, Editorial Diálogo, València 2000

El text s'inicia presentant l'espècie humana com una criatura força precària i miserable. Comença descrivint la humanitat com si estigués vivint en un estat de somnambulisme continu, d'il·lusió permanent, d'inconsciència quasi patològica. Aquesta espècie creu disposar d'una eina excepcional amb la que ha aconseguit realitzar un descobriment transcendent. La intel·ligència és l'eina, el coneixement, el descobriment. Dominador d'aquests dos elements es veu a si mateixa com la criatura més important de l'univers. I dintre de d'aquesta mena d'inconsciència i d'arrogància compartida apareix el filòsof, que autoproclamant-se portantveu de la totalitat de la seva espècie, tot d'una afirma que "els ulls de l'univers tenen fixada la seva mirada distant sobre les seves obres i pensaments."

Tanmateix, els ulls als que es refereix el filòsof només poden pertànyer a una intel·ligència similar o inferior a l'humana. Els ulls que utilitza Nietzsche per descriure aquest estat tan lamentable, en canvi, pertanyen a una intel·ligència que sempre va dos passos per davant de la humana. Tan sols des d'una intel·ligència, que podem anomenar divina, extraterrestre o marciana, hom pot qualificar d'inconscient i de prepotent l'existència humana, només des d'una perspectiva sobrehumana es pot qüestionar la situació privilegiada del planeta dels humans, el seu provincianisme com a criatura i finalment qualificar al filòsof com el cas més extrem d'inconsciència i arrogància humana.



Tan sols des d'una intel·ligència, que podem anomenar divina, extraterrestre o marciana, hom pot qualificar d'inconscient i de prepotent l'existència humana, només des d'una perspectiva sobrehumana es pot qüestionar la situació privilegiada del planeta dels humans...



La legitimitat d'aquesta estratègia és també qüestionable des del moment en què podem sempre imaginar una altra intel·ligència encara més intel·ligent que la marciana, d'un planeta més enllà del nostre sistema solar o galàxia, que jugui a fer el paper de l'"ull del món", com assenyala Wittgenstein en el seu moment.

La marcianada no és original de Nietzsche. La tradició literària, abans d'utilitzar l'alienígena, ha emprat infants, estrangers, marginats, bojos, monstres i fins i tot animals per col·locar la humanitat en el seu lloc i criticar la seva vanitat i arrogància. El que compta és saber situar-se en una talaia singular on disposar de la visió distant, completa i imparcial des d'on examinar el que se suposa són les potencialitats mai no realitzades o degenerades de l'espècie humana.

Amb recurs del "marciano", Nietzsche desacredita la presumpta superioritat de la intel·ligència humana tant per conèixer la realitat natural com per fer factible el coneixement d'un mateix. La intel·ligència és generadora d'una boira espessa que més que enterbolir amb un vel fi l'autèntica realitat (la cosa en si kantiana) bloqueja totalment el seu accés ("la naturalesa ha tirat la clau"). La raó humana actua com un surfista sobre les ones de l'oceà embravit o, en paraules de Nietzsche, "l'intel·lecte es limita a lliscar sobre la superfície de les coses". Aleshores de què serveix la raó?

Per a la nostra conservació com a espècie, respon ell mateix. Mantenir-nos en aquest estat de falsa superioritat sembla que procura beneficis biològics (com l'oració, l'autoestima o l'efecte placebo de l'homeopatia). Mancats de les armes biològiques (ullals esmolats o urpes poderoses) més adequades per sobreviure en entorns hostils, en compensació per la seva debilitat, l'humà disposa d'una arma no massa comú. Tot i acceptant que és inapropiada per assolir la veritat, el seu valor es demostra enganyant els competidors d'altres

espècies, enganyant rivals de la mateixa espècie i finalment enganyant-se ell mateix sobre el que ell és i el sentit de la seva existència. Si s'ha de destacar alguna cosa de tot el que s'ha dit fins ara és l'estat d'inconsciència amb la que actua l'ésser humà. El sentit extra-moral de la reflexió nietzscheana el trobem aquí: igual que l'orquídea no sap que enganya els insectes, l'ésser humà no sap que enganya ni que s'està autoenganyant.

Si la intel·ligència ens barra el camí cap al coneixement i és la inconsciència, la ignorància, la mentida l'estat real de la humanitat, Nietzsche es pregunta d'on sorgeix l'impuls cap a la veritat. La resposta és la naturalesa del llenguatge humà.

Tal com ha quedat demostrat, l'humà és un ésser condemnat a viure exiliat de la realitat. Entre la seva raó i la realitat existeix un abisme insalvable. Tanmateix, de tant en tant, la pràctica del surfista proporciona alguna experiència, de vegades buscada, de vegades accidental, que paga la pena ser expressada. Aquestes experiències ocasionals són també aquells moments en què els humans poden apropar-se a la realitat, tot i que de manera tangencial. Són moments en què la sensibilitat reacciona i genera el que Nietzsche anomena metàfora que, després, l'èxit, l'ús continuat i el temps transformaran en paraula. La paraula neix quan la memòria comuna perd de vista el seu origen. Les paraules són filles de l'oblit, afirmaria Nietzsche.

Acabem d'assistir al naixement de la paraula, però encara estem pendents del procés de gestació de la veritat humana. Atesa la inexistència de relacions causals entre raó i realitat, resulta impossible parlar en rigor de veritat, és a dir, de la necessària adequació entre realitat i llenguatge. Tanmateix, fruit del seu enginy, els humans inventen un altre tipus de veritat. Mitjançant un pacte estableixen un vincle polític entre paraules i referents. Per tal d'evitar la discòrdia lingüís-



tica i aconseguir la pau social, sota l'amenaça de sancions greus s'obliga a tothom que utilitzi el mateix significat per a la mateixa paraula. El discurs de la por (l'amenaça d'un caos babèlic) allunya la humanitat cada cop més de l'origen metafòric de les paraules, o el que és el mateix, de la realitat. Quan el llenguatge s'independitza totalment de la realitat, els conceptes prenen el lloc a les coses.

La comoditat, el costum i el pas del temps dissolen les últimes resistències a la fixació política dels significats, fins al punt que les veritats s'acaben integrant a l'inconscient col·lectiu d'aquesta espècie. Aquestes "mentides compartides" tindran una influència transcendental en les vides d'aquests éssers. De l'acció conjunta entre creativitat i credulitat, els humans han anat construint una casa habitable, un món fet a la seva mida. Totes aquestes raons expliquen com aquest món fictici creat a partir de conceptes ("residus de les metàfores") arriba a confondre's amb el món autèntic.

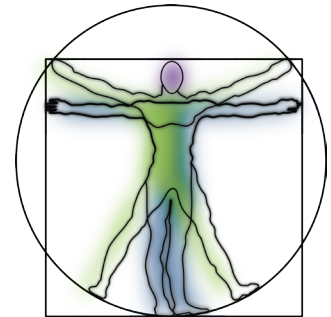
Arribats a aquest punt és on es produeix un punt d'inflexió: el menyspreu sarcàstic es converteix en admiració. L'alienígena se sorprèn de com a partir de fonaments tan poc sòlids com els conceptes la humanitat ha estat capaç d'edificar "una catedral infinitament complicada". Nietzsche acaba admetent que allò identificador de l'humà no és l'impuls cap a la veritat sinó el geni constructor que l'empeny a crear metàfores sobre les que es construeixen sofisticades estructures conceptuals. De les relacions entre conceptes es basteixen xarxes subtils similars a les teranyines que elaboren les aranyes. Com les aranyes, les xarxes conceptuals no depenen de res d'extern, una raó autosuficient s'encarrega de produir els seus propis materials (els conceptes). Fora de la teranyina l'aranya se sent insegura i vulnerable; sense xarxa els artefactes humans perden cobertura, deixen de funcionar. Aquestes xarxes, com les teranyines, constitueixen veritables microcosmos amb les seves pròpies lleis on impera la sensació d'ordre i seguretat. Tot el que importa succeeix a l'interior d'aquest petit univers, però també, com les aranyes, els humans prenen iniciatives per reparar-lo, ampliar-lo i de tant en tant substituir-lo per un de nou. Mentre aquestes iniciatives recauen en la intuïció, la raó, naturalitzant la ficció, viu de la il·lusió que aquest univers és una realitat amb una existència pròpia. Una mirada humana interpreta el crear i el creure com dues possibilitats, dues accions que es poden o no dur a terme, tanmateix des d'una mirada nietzscheana no hi ha elecció possible: igual que el destí d'una aranya és teixir teranyines, els humans no poden fer una altra cosa que crear i creure. Crear per distanciar-se cada cop més del seu fons biològic, creure per sentir-se com déus.



QUÈ POT APORTAR UNA DISCIPLINA COM L'ANTROPOLOGIA SOCIAL A LA NOSTRA CONCEPCIÓ FILOSÒFICA DE L'HOME?

Jaume Romero Ruiz

Professor de l'Institut Vilablareix (Girona)



La filosofia es presenta sovint com una disciplina purament especulativa. Això vol dir, sobretot, que considera que la racionalitat és generalment tot el que necessitem per arribar a les conclusions que busquem. Però hem d'admetre que això resulta més aviat una visió parcial i, fins i tot, simplista del pensament filosòfic. La història del pensament ens recorda que no només els filòsofs no han estat impermeables als descobriments i visions que caracteritzaven els seus temps sinó que, en general, els han fet servir de manera explícita com a eina per a bastir els seus punts de vista. Així per exemple, hem d'admetre que la nostra percepció de la naturalesa és una resposta a les aportacions que ha fet, entre d'altres, la física o la biologia. No seria absurd considerar que han estat aquestes disciplines les que han esdevingut la part empírica de la filosofia, la seva font de contrast.

De manera similar, doncs, la nostra concepció de l'home també té recursos que ens informen sobre característiques observables. És a dir, a banda de preguntar-nos sobre l'essència de la condició humana des d'una posició a priori –com s'ha fet sovint– es pot partir d'una disciplina de caràcter empíric per a observar allò que els homes són per a poder deduir allò que l'home és. Podem, naturalment, referir-nos al caràcter biològic o evolutiu de l'ésser humà –el que considerem antropologia física– com també hem de fer-ho a aquelles disciplines que ens informen del nostre comportament com a grup: l'antropologia social i cultural.

Té sentit, per tant, preguntar-nos ni que sigui aproximativament què pot aportar aquesta àrea de coneixement a les reflexions sobre la nostra existència. Així per exemple, en la qüestió sobre què és natural i què cultural és clar que ens ofereix elements que van més enllà de la biologia. Un tret cultural, per exemple, pot ser la manifestació d'una característica natural de manera que, en observar les diverses societats, és probable que aparegui sota la forma d'un invariant cultural.

Aquesta és una possibilitat que es planteja ja en una primera aproximació però anant més enllà hem de reconèixer que fa altres aportacions.

Així, l'estudi de les causes dels trets culturals més enllà de les aparences no només ens obliga a plantejar-nos el nostre etnocentrisme –la nostra cultura no és superior pel fet que els comportament aliens ens semblin absurds– sinó que, en un àmbit més estrictament filosòfic, ens força a replantejar la naturalesa del nostre caràcter social. Aquest és, de fet, un bon exemple del que l'antropologia acadèmica –el que s'estudia al grau universitari amb aquest nom, per entendre'ns– ens diu sobre discussions clàssiques en l'àmbit de la filosofia. És a dir, què aporta l'antropologia social que ens ajudi a decidir entre les diverses perspectives sobre el caràcter social de l'home? .

Si ens permetem de ser esquemàtics podem reduir aquesta discussió a tres grans posicions que vindrien a ser defensades en gran mesura per algun dels grans pensadors. Tenim aquells que consideren que l'home té una naturalesa prèvia a la seva organització social fins el punt que aquesta darrera és simplement una opció adoptada per raons d'interès o conveniència. Tal és el cas dels contractualistes moderns o del Nietzsche de *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Aquesta posició és clarament individualista en la mesura que entén que l'home és, sobretot, un individu i que és a partir de la seva "agregació" que hem d'entendre el caràcter d'una societat.

Hi ha qui malgrat considerar que la comunitat, i per tant la cultura, és també un epifenomen dels individus entén que resulta més aviat complicat entendre els homes més enllà d'una organització social. Acostumem a esmentar Aristòtil i Agustí per parlar d'aquesta perspectiva que podem anomenar de sociabilitat natural.

Finalment trobem qui considera, com fa Marx, que l'home

és un constructe social de manera que no té sentit parlar de l'individu sinó és com una manifestació de la seva immersió en el conjunt social. Sabem que si partim d'aquí –del que podem anomenar una concepció socialista de l'home– ens podem trobar que hi ha poc marge a la llibertat individual, sigui el que sigui el que volem dir amb aquest terme. Es tracta, per tant, d'una afirmació potent i m'atreveria a dir que fins i tot pot resultar antipàtica.

Els que varem entrar en contacte amb l'antropologia social fa uns quants anys, ja sigui obligats o per la recomanació d'un conegut, ho hem fet majoritàriament de la mà de textos com els de M. Harris¹ que ens ofereixen un punt de vista determinat que resultava, com a mínim, sorprenent en una primera lectura. Es tractava, és clar, d'un punt de vista de part, en la mesura que l'autor era conegut com a defensor del que s'ha anomenat materialisme social. Aquest estiu, però, hem pogut comprovar amb la conferència donada pel professor M. Delgado al curs d'antropologia organitzar pel grup de filosofia de l'ICE de la Universitat de Girona² que alguns dels principis fonamentals d'aquests textos mantenen la seva vigència dins el món acadèmic i, per tant, sembla que els podem prendre com a base de les nostres conclusions.

Així per exemple, ens recordava que és habitual – fins i tot, probablement, el pensament predominant– considerar l'individu com a expressió de la xarxa social, dels lligams contextuals, que en darrer terme el defineixen. Així doncs, la cultura, entesa a partir de la capacitat adaptativa de conjunts socials és, de fet, l'expressió concreta d'aquests mecanismes d'adaptació. Diríem, per tant, que l'home, en tant que «creador de móns» ho fa a partir de les «formes de fer» – les «tecnologies» culturals- de manera que és per això que podem considerar que la cultura és la forma que adopta les relacions socials. Podem afirmar, fins i tot, que els individus –en una expressió que recorda enormement el pensament hegelian– són els que neixen dels conflictes i no aquests darrers que són provocats pels individus. És així que es pot entendre afirmacions fetes en el context de la conferència com ara que no són els individus els que donen lloc als conflictes sinó que són els primers els que neixen de les tensions. Tot molt dialèctic, oi?

Aquest punt de vista, doncs, té dues conseqüències que resulten interessants per a la nostra qüestió. En primer lloc, reforça –i es fonamenta també en– la concepció socialista de l'home. No només perquè begui dels plantejament marxistes que parteixen clarament d'aquesta perspectiva antropològica sinó perquè en considerar que les diferències culturals es deuen, de fet, a diferències materials està també descartant la

possibilitat que aquelles siguin produïdes per una naturalesa diferent dels individus que formen el substrat social.

Aquesta idea és molt útil –cosa repetidament defensada per l'antropologia contemporània– per a combatre posicions etnocèntriques però té una contrapartida que el professor Delgado ens recordava: no podem establir comparacions morals entre cultures en tant que són expressions d'aquests mecanismes d'adaptació i d'interrelació dels seus individus. És a dir, tot comportament cultural ens remet a raons més profundes de manera que hem d'admetre que fins i tot allò que a nosaltres ens sembla immoral té alguna causa. Això no vol dir, tal com es va discutir allà mateix, que el fet que es busqui una explicació causal equivalgui a una justificació –explicar per què passa una cosa sembla portar-nos temptadorament a un cert grau de legitimació– però resulta complicat no caure en el relativisme moral si la pròpia disciplina considera que s'ha de deixar al marge aquestes consideracions quan es mira d'avaluar els comportaments de les cultures estudiades. Hem d'entendre, per altra banda, que només qui està temptat de sentir-se superior pot arribar a pensar que les accions d'algú altre no estan motivades per alguna raó encara que ens puguin resultar rebutjables. Tot i així, cal una correcta comprensió de les causes per a trobar –si és el que es vol– com es pot fer per corregir-les.

Així doncs, ens trobem que per una banda la nostra naturalesa cultural molt probablement depèn del context material sobre el que neix i que, per tant, no està bastida sobre consideracions morals. Si això ho lliguem amb l'aposta clara que fa en contra de nocions individualistes sembla difícil justificar els nostres valors a partir de consideracions naturals o –encara pitjor– en elements d'universalitat com ara els drets humans.

És això? Qualsevol declaració universal dels drets dels homes estarà fonamentada, per tant, en consideracions que es fan partint d'una cultura determinada? Aquesta semblava la conclusió de la conferència malgrat que hem d'admetre que hi ha un element que va semblar que passàvem per alt i que precisament ens remet a una condició que Aristòtil ens reconeixia com a definitiva. En efecte, la pròpia antropologia social, malgrat les seves reserves i prevencions mostra una preferència, una consideració que podem entendre com a *valorativa*: la idea que és millor saber que no saber. Com dia l'estagirita, «tots els homes desitgen per naturalesa saber» de manera que podem considerar que és millor aquella cultura –aquell home– que vol entendre i copsar el que passa –encara que la veritat sigui discutible– tal com demostra la pràctica mateixa de la disciplina acadèmica que és l'antropologia.

1 HARRIS, M. *Vacas, cerdos, jefes y brujas: los enigmas de la cultura*.

2 DELGADO, M. «És la cultura la naturalesa humana?» 4 de juliol de 2016 dins el curs Ets humà? Perdona ho hem de preguntar. Qüestions d'antropologia.

NATURALESIA HUMANA COM A DESENVOLUPAMENT HUMÀ: SUPERANT EL REONEIXEMENT I L'AUTONOMIA EFECTIVA

Cristian Moyano Fernández

Estudiant de Filosofia de la UB

La definició aristotèlica de l'home com a animal polític (*zôon politikón*) apunta a la sociabilitat inherent dels humans, a la tendència natural a integrar-se en l'ordre ciutadà i formar part de la vida política. Aquest teleologisme característic de la filosofia essencialista d'Aristòtil queda lluny de la concepció existencialista d'autors com Nietzsche, Heidegger o Sartre, entre d'altres. El principi aristotèlic que la naturalesa de cada cosa és precisament la seva fi, és invertit per Sartre amb la seva afirmació que l'existència precedeix a l'essència. L'intercanvi de l'essència per l'existència comporta una concepció d'ésser humà totalment diferent a la grega. L'home per Sartre, primer existeix sense ser i, segons existeix, va definint-se a sí mateix, escrivint la seva pròpia història. Mentre que per a la filosofia essencialista l'ésser humà troba la seva realització manifestant virtuosament la seva essència, per a la filosofia existencialista la troba construint-la.

Definir la naturalesa humana reduint-la al caràcter de sociabilitat és infravalorar la sinuositat del camí a transitar per a conèixer-ns com a ciutadans o membres d'una comunitat política. L'existencialisme ha brindat a les preguntes antropològiques una resposta que vincula la humanitat amb la llibertat, entesa en el sentit kantian d'autonomia. En tant que som fins en nosaltres mateixos, som tal i com ens desenvolupem una vegada el nostre ésser és llançat a l'existència.

Que l'ésser humà no és un ciutadà per naturalesa, sinó per contracte social, ja ho va dir Thomas Hobbes al capítol XIII del *Leviatan* abans que part del corrent existencialista l'alliberés de tal definició. En l'esquema hobbesià tampoc concernirien a la naturalesa humana atributs com el bé o el mal, la justícia o la injustícia. Doncs on no hi ha sociabilitat tampoc hi ha poder comú, ni hi ha llei; i en absència de llei no pot haver pròpiament injustícia. Tanmateix, acudint a debats més contemporanis sobre el tema, Noam Chomsky defensa que l'Estat no és l'únic amb la capacitat d'establir criteris definitius sobre allò que és just o injust; encara que compti amb el poder polític i coactiu, això no l'autoritza a

ser la manifestació de la justícia. Per exemple, els ciutadans han de limitar a l'Estat quan aquest intenta efectuar actes criminals, com quan es produeixen violacions massives dels Drets Humans efectuades per diversos agents estatals. De manera que no sembla que la justícia precisi exclusivament d'un poder comú reconegut per lleis estatals. N'hi ha prou amb un reconeixement social cognitiu que no té per què aplicar-se o manifestar-se sota una estructuració política o, dit d'una altra manera, sota un *Leviatan* que representi el poder comú.

A l'actualitat, es podria asseverar que la humanitat s'ha associat per conèixer en una ciutadania de *iure*, però de *facto* no tots els éssers humans som ciutadans. El reconeixement legal de pertinença a una mateixa esfera política serveix per ordenar les relacions socials entre nosaltres, per encaixar dins d'un únic sistema a la humanitat i així mantenir un procediment burocràtic amb el que resoldre els conflictes sorgits de la nostra naturalesa. Però admetre que de *facto* tots siguem ciutadans és precipitar l'essència humana cap a una concepció fal·laç. Què n'és dels discapacitats mentals o dels acabats de néixer? Són ciutadans en tots els sentits del terme? Un ciutadà de *facto* ha de ser simultàniament tant pacient com agent moral; i si s'accepta com a ciutadà a qui només desenvolupa el paper de pacient moral, és per facilitar la connexió del sistema polític: és, com he dit, de *iure*. A aquells ciutadans que només ho són de *iure*, Tristan Engelhardt els denomina quasi-persones o persones en sentit social, en tant manquen d'algun dels trets definitoris de la persona com a agent moral per a patir algun tipus d'incapacitat bàsica, sigui transitòria o no.

Així doncs, es podria concloure que els éssers humans no som essencialment ciutadans; ja que d'assumir que sí ho som, hauríem d'inferir que qui no és ciutadà tampoc és ésser humà, i és evident que no sempre som agents morals ni tenim totes les nostres capacitats bàsiques resoltes. No només tots passem per l'etapa de la infància, on la nostra absència de maduració ens



impedeix assumir un estat ple d'agència, sinó que molts patim de certes demències o malalties que limiten el desenvolupament d'agència i no per això pot afirmar-se que perdem humanitat. De fet, tal i com recorda Alasdair MacIntyre, tots som depenents en cert sentit, no som plenament éssers autònoms. Així que reduir l'especificitat humana a la racionalitat pràctica és desconsiderar els altres trets que ens constitueixen.

Descartes va cometre un error en sobrevalorar l'autonomia constitutiva de la naturalesa humana. Convençut que les idees que els éssers humans es formen sobre els altres, estaven basades totalment en inferències a partir de la manifestació de la seva conducta i expressió, elevava la condició humana per sobre de l'animal. Nosaltres, en tant que som racionals, escollim i actuem mitjançant deliberacions i raonaments purament autònoms; els animals, en canvi, responen a l'entorn de manera mecànica i reaccionen als estímuls en tant que són éssers depenents de la natura. Així, Descartes obria una escissió entre la independència d'aquells posseïdors d'una res cogitans i la dependència d'aquells sotmesos a la passivitat irreflexiva de la res extensa.

No obstant, la separació de l'ésser humà amb l'animalitat basada en l'absoluta independència del *cogito*, va ser una consideració presumptuosa per part de Descartes. Al marge de la discussió de la racionalitat en els animals, cal precisar que nosaltres som més depenents del que bona part de la filosofia moderna ha provat d'assumir. I, en l'acceptació d'aquesta dependència, és on podem construir un pont moral que eixampli l'abast de la justícia social. MacIntyre, pioner d'aquesta idea que reconcilia la naturalesa humana i l'animal en aspectes com el de la dependència, critica que hàgim relegat a un apartat específic de l'ètica a aquells individus que suposadament manquen de l'autonomia que nosaltres sí en gaudim.

El seu argument és que no som tan autònoms com pensem i, per tant, no hauríem de considerar als éssers que reconeixem públicament la seva dependència com a una espècie diferenciada que tractar.

Per descomptat, hi ha límits que separen a unes espècies d'altres, així com a uns individus d'altres; però es tractarien de límits dins d'un continu, i això és l'essencial. Pierre Gassendi, al segle XVII, ja encarava el dualisme cartesà esgrimint la consciència d'aquesta continuïtat. O com suggeria Paul Ricoeur, es tracta d'aconseguir equilibrar el sentiment de pertinença a la natura amb el sentiment d'excepcionalitat de l'ésser humà dins de la natura.

No totes les visions en la història de la filosofia ha coincidit en aquest punt de reconciliació natural. El pensament hegel·lià i aquell de tall existencialista que recolzava la idea que la llibertat no era tan sols un fenomen psicològic, sinó l'essència d'allò distintivament humà, oposava diametralment llibertat i natura. La llibertat no significaria la llibertat de viure a la natura o d'acord amb la natura, sinó que començaria allà on acaba aquesta. La llibertat humana emergiria només quan l'home pogués transcendir la seva existència natural, animal, i crear un nou «un mateix» per a sí. El punt de partida emblemàtic d'aquest procés d'autocreació seria el combat a mort pel prestigi, és a dir, la dialèctica amo-esclau.

Analitzant l'ésser humà i la seva capacitat cognitiva i d'autoconsciència, s'ha de valorar l'existencialisme de l'alteritat, profusament desenvolupat per filòsofs moderns com Hegel o contemporanis com Levinas. Des d'aquest plantejament, la naturalesa humana aniria vinculada al reconeixement i, entrant com en una mena de cercle, la comprensió interpretativa dels altres deriva del contacte amb ells i és inseparable d'aquest cercle.

Axel Honneth, en estudiar les experiències socials d'injustícia i comprendre la font motivacional de les lluites socials, ha tractat d'esbossar una teoria crítica sustentada en el reconeixement. L'ideal kantià que tot subjecte humà és igualment digne i ha de valdre com a un fi en sí mateix es veu enfosquit no només per la idea hobbesiana que la perseverança de la pròpia vida de cadascú és el motiu de la declaració d'una guerra de tots contra tots, en tant que som lliures i iguals, sinó també per la idea d'arrels hegelianes que som dialèctics per naturalesa. La teoria del reconeixement de Honneth, conformada sobre els principis d'atenció afectiva, igualtat jurídica i estima social, defineix les condicions intersubjectives de la integritat personal de tots els subjectes.

No obstant, tampoc el cànon hegelian que la humanitat es basa en una lluita pel reconeixement pot ser aprovat sense reserves, atès que hi ha més ingredients a la condició humana que la dialèctica amo-esclau o la intersubjectivitat. Deixar de lluitar per l'emancipació de l'esclau o la consolidació de l'amo, no és tan sols abandonar-nos a la nostra animalitat.

Florir com a individu és tenir la capacitat d'autorealitzar-se, encara que no es faci efectiu el funcionament. No només tenir la capacitat de ser raonador pràctic en el present, o de tenir agència i ser agent moral en un futur, sinó també de portar una història en la qual en un passat un ho va ser. Ser humans és entendre'ns a nosaltres mateixos i a les nostres capacitats en sentit temporal: com allò que vam ser i vam tenir, allò que som i tenim, i allò que podem arribar a ser i a tenir. És assumir que el nostre ésser es projecta en el temps, tal i com va advertir Heidegger. D'aquesta manera, aquells que van perdre la consciència o encara no la tenen, o aquells que no aconsegueixen sortir de la dependència o ésser plenament conscients, poden continuar sent humans posat que tenen la capacitat temporal per a autorrealitzar-se. Tenir la possibilitat.

Així, la humanitat és un llibre obert en el que constantment falta quelcom per escriure, per narrar. Ser humà consisteix en ser humanament possible, és a dir, és algú que en un lapse de la seva vida va albergar les capacitats per a florir amb el seu màxim esplendor. I els trets que caracteritzen diferencial i específicament la humanitat, encara que sigui sota l'estructura d'una capacitat o simple possibilitat que per causes biològicament disfuncionals o dissonants cognitius no es faci efectiva, són els d'actuar moguts per deures escollits de forma autònoma. I si bé tal autonomia pot mitigar en grau en unes o altres persones, com hem apuntat a l'al·ludir a MacIntyre, la seva capacitat de desenvolupament ha d'existir en la nostra naturalesa per tal de ser humans.



DEL TRANSHUMANISME AL POSTHUMANISME: UN REPTE PER A PENSAR LA NATURALESA HUMANA.

Anna Sarsanedas Darnés

Professora de Filosofia a l'Institut Santa Eugènia (Girona)

Els canvis tecnològics actuals estan modificant la manera de relacionar-nos i també afecten a la pròpia naturalesa humana. Ara bé, aquesta modificació té un doble sentit perquè la societat està exigint, al mateix temps, una transformació tecnològica. Hem entrat, podríem dir-ho així, en un cercle viciós on les tecnologies ens modifiquen i nosaltres modifiquem les tecnologies. Cada vegada volem estar més intercomunicats, viure amb més comoditats, amb més salut, més capacitats intel·lectuals (memòria, percepció, intel·ligència...) i també amb més capacitats físiques, de tal manera que aquesta demanda es converteix en un repte tecnològic que afecta de retruc a la nostra pròpia manera de ser. Com a exemple d'aquesta exigència trobem la iniciativa 2045 (<http://2045.com/>) del Rus Dimitry Itskov que pretén fer un Avatar del seu cos per assolir la immortalitat.

Tota aquesta situació paradoxal condueix a un nou repte: el de pensar la naturalesa humana. Ara bé com s'ha produït aquesta situació, quin és el seu origen? D'on prové aquest repte? Quines implicacions tenen les noves tecnologies per a la naturalesa humana i quines són les seves conseqüències? Què hi té a dir la filosofia i l'ètica?

La paraula "transhumanisme" sembla haver estat utilitzada per primera vegada pel germà d'Aldous Huxley, Julian Huxley, biòleg distingit (que era també el primer director general de la UNESCO i un dels fundadors del Fons Mundial per a la Naturalesa). A *Religió Sense Apocalipsi* (1927), va escriure:

"L'espècie humana pot, si ho desitja, transcendir-se a si mateixa - no només de forma esporàdica, un individu aquí en una forma, un individu allà d'una altra manera- sinó en la seva totalitat, com a humanitat. Necessitem un nom per a aquesta nova creença. Potser transhumanisme servirà: l'home segueix essent home, però es transcendeix a si mateix, per la realització de noves possibilitats respecte a la seva naturalesa humana."

Ara bé, el moviment anomenat Transhumanista es va iniciar la Dècada de 1980 amb els escrits d'un filòsof i futurista conegut com FM – 2030 (va ser el nom adoptat pel filòsof transhumanista iranià Fereidoun M. Esfandiary, (15 d'octubre de 1930 - 8 juliol 2000), qui afirmava sentir una profunda nostàlgia pel futur. El 1989 va escriure el que es considera una de les obres bàsiques del transhumanisme amb el títol: *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. Els transhumanistes serien "la primera manifestació dels nous éssers evolutius, en el seu camí en ser posthumà" (FM - 2030). En aquest sentit el terme transhumanisme és una abreviatura d'humà de transició. Actualment es coneixen també com H+ o Humanityplus.

El transhumanisme és un moviment internacional i intel·lectual que aspira a transformar la condició humana a través del desenvolupament i la creació de tecnologies àmpliament disponibles a fi de millorar l'intel·lecte humà, així com el seu físic i les seves capacitats psicològiques. Els pensadors transhumanistes estudien els possibles beneficis i perills de tecnologies que podrien superar les limitacions humanes fonamentals, així com l'ètica de la utilització d'aquestes tecnologies emergents. La tesi més comú dels transhumanistes és que els éssers humans poden arribar a ser capaços de transformar-se en éssers amb habilitats augmentades i millorades fins al punt de merèixer l'etiqueta de posthumans.

Nick Bostrom (cofundador juntament amb David Pearce l'any 1998 de la *World Transhumanism Association*) en la Declaració del moviment transhumanista defineix el posthumanisme com el punt de vista en què hem de tractar de desenvolupar -en formes que siguin segures i ètiques- els mitjans tecnològics que permetin l'exploració del regne posthumà en les seves possibles maneres de ser. En certa manera tenen en compte el principi de responsabilitat de H. Jonas i el principi de precaució, per controlar els nous avenços tecnològics en la modificació de la naturalesa humana i tenir en compte els riscos que això pot implicar.

Nick Bostrom en el seu article "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up" especifica que el posthumà és un ésser que té almenys alguna capacitat posthumana com per exemple: una vida saludable (healthspan); la capacitat de romandre completament sa, actiu i productiu, tant mental com físicament. Una altra capacitat seria la cognició que inclouria capacitats intel·lectuals generals, com ara la memòria, el raonament deductiu i analògic, i l'atenció, així com les facultats especials, com ara la capacitat de comprendre i apreciar la música, l'humor, l'erotisme, la narració, l'espiritualitat, les matemàtiques, etc; i per últim l'emoció que implicaria la capacitat per gaudir de la vida, de respondre adientment a les diferents situacions de la vida i també de les que poden afectar a altres persones.

En contra la tesi substancialista de l'humanisme més estricte, que considera a l'home com una essència estàtica i permanent, el posthumanisme defensa la plasticitat de l'home, que pot ser manipulat a través de les ciències i les tècniques. D'aquesta manera es recupera la concepció contingent de l'humà del darwinisme evolucionista i de l'existencialisme de J. P. Sartre. L'humà és quelcom que està per fer. Des de la perspectiva posthumanista ja no té sentit preguntar què és l'home? Sinó que la pregunta ha de ser una altra, la de quin home anem a construir?

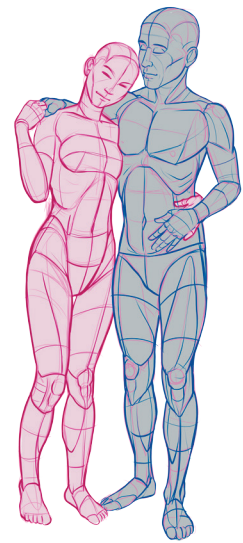
Per als posthumanistes no es tracta de dissenyar una nova manera de ser de l'home, sinó de l'emergència d'un nou ésser fusionat amb la tecnologia. El filòsof alemany Günther Anders, als anys 50 ja va pronosticar que l'home estava antiquat, perquè l'home modern ja no seria com volia Protàgores, la mesura de totes les coses, sinó un ésser susceptible de ser mesurat tecnològicament per les seves pròtesis tecnològiques. Anders parlava de la "síndrome de la vergonya prometeica" per descriure un ample sentiment de fallida del disseny de l'humà enfront dels nous models

de referència tecnològics. Però, no és aquesta vergonya de l'home mancat de capacitats la que impulsa al posthumanisme, sinó que la seva pretensió és establir una harmonia amb els nous aparells tecnològics, que contribueixi a dotar-los de consciència i permeti unir la ment-humana i la matèria-mecànica en un sol element. S'anuncia, d'aquesta manera el relleu de la humanitat i el trist o afortunat privilegi de provocar l'eliminació de la pròpia espècie humana. Serà el fi del privilegi de la consciència que proveïa a l'humà d'una identitat exclusiva i diferent a les màquines. El pensament, la consciència i el llenguatge ja no seran exclusius dels humans i allò que ens identifica, tal i com afirmaven alguns filòsofs, des d'Aristòtil fins a Descartes.

Resumidament, els posthumanistes, entre els quals cal incloure bona part dels transhumanistes, defensen la criogènia (congelació del cos amb la finalitat que la persona pugui ser guarida quan aparegui algun remei), la transferència mental o mind uploading (possibilitat de fer una còpia de seguretat de la informació que guardem en la ment per copiar-la en un nou cervell mecànic: nosaltres moriríem, però no els nostres pensaments), els nanorobots per esmenar errades cel·lulars, etc. En definitiva, el seu objectiu és alliberar a l'ésser humà de les seves limitacions a través de la tècnica.

Quines implicacions té per a la vida humana i quines són les seves conseqüències?

Segons un dels màxims representants del nou pensament posthumanista de la Singularitat, Ray Kurzweil, serà l'humà qui esdevindrà una màquina pensant i no els ordinadors els que prendran el poder. L'humà aspira a imitar les màquines per aconseguir alliberar-se de les seves limitacions. Si l'humà ha de ser perfeccionat és, per damunt de tot, per mostrar-se digne de les màquines que ell mateix ha inventat i que estan



Des de la perspectiva posthumanista ja no té sentit preguntar què és l'home? Sinó que la pregunta ha de ser una altra, la de quin home anem a construir?

al seu voltant. La coevolució de la tècnica i de l'humà es convertirà en un imperatiu per tal de no distanciar-nos de les màquines i del seu poder.

Els pronòstics optimistes de Ray Kurzweil apunten a l'any 2045 moment en què la intel·ligència artificial serà realitat i el biològic haurà perdut la partida. Serà aleshores quan tindrà lloc l'emergència del cos humà 3.0, un cos equipat d'ordinadors gairebé invisibles que captaran les senyals dels entorns virtuals. Els ordinadors estaran dins del nostre cos i del nostre cervell gràcies als nanobots o nanotubs¹ que interactuaran amb les nostres neurones biològiques, eliminaran toxines, destruiran agents patògens, milloraran el nostre benestar físic, etc. L'humà es transformarà en un cyborg, en un híbrid biològic (cervell) i mecànic (pròtesis electròniques).

Què hi té a dir la filosofia i l'ètica? Aspectes filosòfics i ètics
Com ha de ser la filosofia posthumana? Un dels pensaments que s'està proposant actualment és el posthumanisme crític, com per exemple el que defensa Stefan Herbrechter en el seu llibre *Posthumanism: A critical Analysis* (2013), amb la finalitat de valorar els aspectes positius i negatius de totes les modificacions humanes futures. La filosofia posthumana ha de reflexionar sobre fins a quin punt la vida dels posthumans serà millor a la dels humans. Si els humans acabaran essent substituïts pels posthumans o si hi haurà una espècie superior a l'altra. Si la intel·ligència artificial reemplaçarà el cervell humà corregint-lo o només augmentarà els nostres poders. Entre altres moltes més qüestions també caldrà tenir molt en compte el problema de la perllongament de la vida o la possible immortalitat respecte a l'augment de població.

Qüestions filosòfiques i ètiques.

Naturalesa humana i dignitat. Jean-Michel Besnier es pregunta en el seu llibre *Demà els posthumans. El futur encara tindrà necessitat de nosaltres?* (2010) si aquest canvi d'imatge de l'home provocarà la seva humiliació. Serà necessària una reivindicació de la dignitat del no-humà, del successor de l'humà autoengendrat amb mitjans tècnics?

Per altra banda, el filòsof Nick Bostrom en l'article "En defensa de la dignitat posthumana" (2005) ja va plantejar la qüestió de si la dignitat humana era compatible amb la dignitat posthumana. Primer de tot, però, proposà examinar els dos sentits diferents que té el concepte de dignitat (Diccionari Anglès d'Oxford):

- la Dignitat s'entén com un estat moral, en particular on es manifesta el dret inalienable a tractar-se amb un nivell bàsic de respecte entre els humans.

- la Dignitat també s'entén com la qualitat de ser dignes o honorables; com a mèrit, noblesa, excel·lència.

En ambdues definicions, Bostrom considera que la dignitat és

¹ Conjunt hexagonal d'àtoms de carboni que poden ser organitzats per formar qualsevol tipus de circuit electrònic.

una cosa que un posthumà pot posseir.

En canvi F. Fukuyama en el seu llibre *La fi de l'home o el nostre futur posthumà: conseqüències de la revolució biotecnològica* (2002), però, no hi està d'acord perquè la dignitat és exclusiva dels éssers humans -definitos com els que tenen una essència misteriosa o qualitat especial humana que ell anomena "Factor X". Canviar l'essència humana ens podria conduir directament al desastre. La negació del concepte de dignitat humana - és a dir, de la idea que hi ha una cosa única en els humans que permet a cada membre de l'espècie tenir un estatus moral més alt que la resta del món natural - ens conduiria per un camí molt perillós: el de la desigualtat.

Pot conduir el posthumanisme a un totalitarisme del posthumà?

La resposta del posthumanisme és negativa. Fins ara l'humà ha estat sotmès al totalitarisme de la naturalesa ara tenim l'oportunitat d'alliberar-nos del determinisme natural. El que sembla preocupar als bioconservadors és que la introducció de nous tipus d'humans de rang superior en el món podria provocar que algunes persones (potser els nens o els malalts mentals discapacitats) perdessin part de la condició moral que actualment tenen, i que la condició fonamental de la democràcia liberal, el principi d'igualtat per a tots, fos destruït obrint el camí cap al totalitarisme dels millors tecnològicament parlant. Però, segons els transhumanistes, aquesta circumstància és reversible perquè el que podria passar és totalment el contrari, que fossin els tecnològicament més avançats, al ser una minoria, els exclosos del conjunt de la societat. Per tant, el nostre paper en aquest procés no ha de ser el d'espectadors passius. Podem treballar per crear més estructures socials integradores que concedeixin el reconeixement moral i legal dels drets de a tots els que els necessiten, ja sigui home o dona, negre o blanc, de carn o de silici. Al mateix temps, cal assegurar una igualtat per a tothom i uns límits de poder per als modificats tecnològicament, a través de l'educació i una reforma social i cultural.

Rosi Braidotti en el seu llibre *The Posthuman* (2013) conclou considerant les implicacions d'aquests canvis per a la pràctica institucional de les humanitats. Braidotti esbossa noves formes de neohumanisme cosmopolita que sorgeix a partir de l'espectre dels estudis postcolonials i raça, així com l'anàlisi de gènere i l'ecologisme. El repte de la condició posthumana consistiria a aprofitar les oportunitats de nous vincles socials i la construcció de la comunitat, així com la recerca de la sostenibilitat i l'apoderament.

La llibertat: El principi del transhumanisme sobre la llibertat reproductiva dels pares per a la millora genètica dels seus fills també ha estat criticat per Hans Jonas com una tirania dels pares perquè pot afectar a la dignitat dels fills i a la seva capacitat d'elecció. El transhumanisme es defensa argumentant que la modificació genètica del fetus no implica una pèrdua

d'elecció del nen sobre la seva pròpia vida. De fet les condicions serien les mateixes si s'hagués deixat en mans de l'atzar. Fins i tot podria tenir més possibilitats d'elecció a l'ampliar les seves capacitats bàsiques. Estar més sa, ser més intel·ligent pot afavorir l'autocontrol de la pròpia vida. Amb tot es podria donar el cas que si aquests individus coneguessin el seu origen se sentissin més oprimits, però aquest és un risc menor enfront altres perills més greus que es podrien presentar si el seu origen fos un altre i estiguessin més exposats a patir qualsevol malaltia o discapacitat congènita.

Una democràcia liberal hauria d'establir límits en les llibertats morfològiques i reproductives només en els casos en què algú està abusant d'aquestes llibertats per fer mal a una altra persona.

Responsabilitat: Un dels arguments utilitzats contra el post-humanisme és que la condició humana és inseparable de la responsabilitat cap a la conservació de l'espècie per assegurar la pròpia supervivència. Però i si no fos així? I si sobreviure en el futur impliqués tot el contrari, modificar la nostra humanitat, no ho hem de fer possible?

Segons Hans Jonas en el llibre *El principi de responsabilitat: assaig d'una ètica per a la civilització tecnològica* exposa que som responsables del que fem ara en relació a la permanència de la vida per a les generacions futures. El principi de responsabilitat és un imperatiu formulat seguint la forma de l'imperatiu categòric kantian: "Obra de tal manera que els efectes de la teva acció siguin compatibles amb la permanència d'una vida humana autèntica a la Terra". Per a Jonas la responsabilitat és correlativa al poder i la magnitud del poder determina el grau de responsabilitat. Aleshores, quins són els límits de la nostra responsabilitat? Hem de fer tot el que podem fer?

La resposta dels transhumanistes i posthumanistes és perquè no fer el que podem fer? Si podem abolir el sofriment perquè no fer-ho? Si podem millorar les condicions de vida humana amb la tecnologia, perquè hem de limitar el poder de la tecnologia? Si la nostra responsabilitat és assegurar la supervivència de l'espècie, hauríem de fer tot el que podem fer per dur-ho a terme encara que això impliqui modificar l'espècie i convertir-nos en quelcom diferent.

Immortalitat: viure per sempre? Actualment algunes empreses informàtiques com Google Apple, o IBM estan invertint en investigacions que els puguin apropar a la immortalitat. En concret Google treballa directament en la creació d'intel·ligència artificial, i amb aquest objectiu ha creat la seva filial Calico amb l'ambiciós objectiu d'augmentar l'esperança de vida en vint anys d'aquí al 2035. La lluita contra l'envelliment mou 60.000 milions d'euros l'any, encara que els seus productes encara no siguin vendibles. Tot i això, no tots hi estan d'acord com per exemple Bill Gates jutja "bastant egocèntric

que les persones riques financin iniciatives per poder viure més mentre hi continua havent malària i tuberculosi".

El desig de ser immortals és tan antic com la humanitat, actualment, la possibilitat de ser immortals cada vegada està més pròxima amb l'ajuda de les noves tecnologies. Com assenyalen els defensors de la singularitat i la iniciativa 2045 d'aquí uns 30 anys tindrem la tecnologia per a fer-ho realitat.

Les implicacions immediates de la immortalitat són evidents i provoquen fortes discussions filosòfiques i ètiques. Per una banda l'augment de població al no morir i la necessitat de controlar els naixements. Tot plegat implicaria una reestructuració social important: canvis en l'edat de jubilació, canvis en els treballs, canvis en els naixements, canvis en les relacions socials... Per altra banda segurament només els més rics tindran accés a aquestes tecnologies d'immortalitat, aleshores el resultat seria una creixent desigualtat social.

Tot el que s'ha exposat fins ara suposa tot un repte per a pensar la naturalesa humana. Però és necessari enfrontar aquest repte perquè defugir-ne seria com quedar-se tancat a la caverna platònica de la ignorància. Cal ser valents i superar tots els perills per a ser conscients dels canvis que estan per venir i preguntar-nos: estem exposats a desaparèixer com a humans per esdevenir posthumans? El perill de sotmetre'ns al temible imperatiu tècnic anunciat per J. Ellul s'haurà fet realitat? Podem no sotmetre'ns al poder de la tècnica? Però, per altra banda, què té de dolent aquesta transformació? No servirà per a tot el contrari: és a dir, sotmetre la tècnica al poder humà? No hem volgut des de sempre millorar la nostra condició? Aviat la tècnica ens proporcionarà la possibilitat d'alliberar-nos de les baules naturals. Tanmateix n'hi ha que tenen por de perdre l'únic de lloable de l'existència humana, la seva dignitat. No és aquest, però, el pensament dels transhumanistes que esperen amb delit la vinguda del posthumà. Tot un moviment transhumanista està en marxa. Anar més enllà de l'humà, aquest és el futur que ens espera?



PRICE GOUGING LAWS AND GOODS' PRICES IN POST-DISASTER TIMES

Jon Aguirre Horno

Universitat Pompeu Fabra (UPF)

In *The Problem with Price Gouging Laws*, Michael Giberson does a critique of the anti-price gouging laws. In many places, the state has set a cap on goods' prices in post-disaster times. Then, he compares the consequences of the law with the previous situation, where the market had complete liberty to manage the goods. Giberson's arguments against the price gouging law are based on four grounds: virtue, welfare, freedom and fairness. In general terms, he does a consequentialist analysis of the situation. This can be seen in the first two grounds he mentions. In the former, he brings Michael Sandler's virtue argument against price gouging round to his point of view. He argues against price gouging law ethics stating that "emotion [...] anger and outrage [...] play a special role in revealing the morality of the anti-price gouging law position" (2011, 51). He adds that this cannot be the reason to decide in public policy. Afterwards, he says that "Sandel's virtue argument does not justify itself in terms of result" (2011, 51). And in the latter, he critiques the law asserting that "they keep goods and services from being used where they are most needed" (2011, 50). Concerning the market freedom, and mentioning Jeff Jacoby, he maintains that "It's how goods and services get allocated in free society" (2011, 50). And as for the fairness, he affirms that it is unfair "to place a particularized obligation to sacrifice on a discrete segment of society, named merchants" (2011, 51). Summarizing, if the law does not improve the situation in terms of "the civic virtue of shared sacrifice for the common good" (2011, 51), says Giberson, "interference with that pricing freedom raises serious questions (2011, 51)".

Here, I will offer some empties of Giberson's defense of the free market managing goods after a crisis. And then I will suggest a possible way to fix the empties. With the purpose of criticizing the thesis, I will throw two ideas: the moral heterogeneity and the view of poor. With the former, I will challenge Giberson's moral virtue and consequentialist idea; with the latter, I will attack his fairness and welfare argument. Firstly, Giberson's moral view is consequentialist, i.e. he values the virtue in relation to the consequences. But as Charles Taylor says in *The diversity of goods*, "the ethical is not a homogene-

ous domain, with a single kind of good, based on a single consideration" (1982, 142). Therefore, apart from the morality of the consequences, the morality of the goods' distribution process has to be taken into consideration. And in the case price gouging is allowed, taking advantage of the needed people is not going to be persecuted. Secondly, the people who have less are who bear more with the free market after a crisis. In addition, as Lee Dwight says in *Making the Case against "Price Gouging" Laws*, "it is no longer clear that "price gouging" laws benefit the poor" (2015, 594). Hence, the poor people in both cases are the more disadvantaged. What happens with the wellbeing of the poor? Is this situation fair? Moreover, in times of crisis can the distribution process of primary goods be done in a morally acceptable way? Maybe, only with a stricter control of the market the goods can be reached by everybody. An entity which could control the existing goods, manage them and offer to everybody. Even to the poor. Even with respect. Even though I am not giving a concrete solution, I maintain that moral heterogeneity and the situation of the poor are two good reasons to invest in this direction.

Of course, this last idea can be attacked in many ways. It is not practical. It is only a reason to research the field. In this paragraph, I will collect the oppositions to the idea of controlling the market in crisis or natural disasters. I will list five objections to the idea. First, it could be said that there has been a reduction of freedom. The merchants would not have that right to sell freely. Second, I do not offer a real concrete alternative of controlling the market and distribute the goods. Giberson could say against: "it is admitted that giving merchants the freedom to pick their own prices does a better job than alternative way of getting goods and services to where they are needed" (2011, 51). Third, in a consequentialist and economic view, it can be said that self-interest and the laws of supply and demand of the market are not respected. These can derive in a disruption of the market taking into account the geopolitical outlook. And that could signify a higher damage for the whole society, not only for the poor. Four, probably the worse off would be the multinationals. And this neither looks very fair. And five, it could be pointed that it is normal that

the poor are who suffer more and that therefore there is nothing wrong with the free market situation.

I accept all the possible objections. However, while the free market rules in post-disaster situations, people who are treated as opportunities and the poor are who bear more the crisis. In order to finish this position paper, I will offer two analogies to enforce the control view. Firstly, I will compare the control of the market with the political transparency. Indeed, Byung-Chul Han in *The transparent society* suggests that political transparency, which carries control, has been imposed to replace the moral fragility (2013, 92). Perhaps, the market needs something similar. Secondly, I will compare price gouging with the disaster capitalism, described by Naomi Klein in *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. She denounces that a branch of supporters of free market see post-disaster situations as the perfect opportunity to remodel the society (2007, 46). Indeed, price gouging could be seen inside the disaster capitalism. In conclusion, although I have not proposed a real alternative to manage the goods, I have given some reasons of why the market control option has to be considered.



Bibliography:

DWIGHT, R. L. (2015). "Making the Case against "Price Gouging" Laws A Challenge and an Opportunity". *The Independent Review*. V. 19, n. 4, p. 583-598.

GIBERSON, M. (2011). "The problem with price gouging laws". *Regulation*. V. 34, n. 1, p. 48-53.

HAN, B.C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial. [Original: 2012].

KLEIN, N. (2007). *La Doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.

SNYDER, J. (2009). "What's the Matter with Price Gouging?". *Business Ethics Journal*. V. 19, n. 2, p. 275-93.

TAYLOR, C. (1982). "The Diversity of Goods". In: SEN, A.K. & WILLIAMS B. (eds.). *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-44.

ZWOLINSKI, M. (2008). "The Ethics of Price Gouging". *Business Ethics Journal*. V. 18, n. 3, p. 347-78.

LA PERVIVÈNCIA DEL CONCEPTE DE BELLESA COM A PROPORCIÓ I HARMONIA AL LLARG DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Joaquín Barceló Orgler

Estudiant d'Història de l'Art a la Universitat de València.

Aquest treball està concebut com una explicació general de l'evolució del concepte de bellesa com a proporció i harmonia al llarg de la dilatada història de la filosofia. Per a parlar de les consideracions de la bellesa, primer hem de definir el que es concep com a bell, entenent-lo des de la pròpia experiència quotidiana com allò que ens atrau i que per tant insta a posseir-lo¹. Allunyats de tot concepte filosòfic, jutgem-lo a bell qualsevol cosa que ens sembla proporcionada, i això explica, perquè el concepte de bellesa com a harmonia i proporció va ser un dels primers a desenvolupar-se².

Els grecs definien el que era bell amb el concepte de kalón, que englobava tot allò que els agradava, atreïa o despertava admiració, juntament amb el que era bo, just i necessari³. Entre els segles VII i VI a.C., en la koiné grega es començà a forjar una definició del bell en el pensament dels anomenats presocràtics, que assentaren a l'intentar descobrir el hyppo-keimenon de tot, però van ser els Pitagòrics, al segle VI a. de C., aquells que donaren una primera definició objectiva d'aquesta basant-la en l'ordre, el nombre i la proporció; establint-la a partir de la concepció de que tot el que existia tenia una estructura matemàtica bàsica⁴. Ja que per a ells hi existia una harmonia matemàtica que regia el kósmos o univers ordenat i qualsevol cosa era bella sempre que hi tingués unitat i regularitat. Aquesta idea que va ser bàsica per a la definició dels canons de l'antiguitat com el de Políctet i va ser llegada a l'època cristiana per Boeci (segle IV d.C.).

1 ECO, U. (2002). Historia de la Belleza. Madrid: Editorial Lumen, pàgs. 10-11.

2 Ibid., pàg 58.

3 LÓPEZ TERRADA, María José (2007): Introducción a la historia de las ideas estéticas de la Antigüedad. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, pàg.26.

4 GARCÍA BORRÓN, J. C. (1998): "Pitágoras y su orden". A: Historia de la filosofía. I. La antigüedad. Barcelona: Ediciones Serbal, 1998, pàgs.54-64.; TATARKIEWICZ, W. (1987): "La estética de los pitagóricos". A: Historia de la estética. I. La estética antigua. Madrid: Akal, pàgs.87-95.

En la filosofia de Plató (s.V a.C.), el bell és difícil, però al final de la seva vida, va adoptar la definició pitagòrica unint-la amb la de bé, afirmant que tot organisme per ser bell deu posseir unes proporcions justes, determinables i mesurables pel nombre⁵. El seu deixeble Aristòtil (ss.IV-V a.C.), va considerar la definició pitagòrica com una de les tres condicions que alguna cosa havia de complir per ser bell, junt a la dimensió i la perceptibilitat⁶. Els Sofistes (s.V a.C.) van establir la primera antítesi d'aquesta concepció quan van definir la bellesa com una cosa convenient i relativa, considerant-la, per tant, una propietat subjectiva⁷. Plotí (s.III), reformularà aquesta tesi dient que la bellesa era un propietat del món dels sentits que resplendeix en la matèria i que prové del món intel·lectual i, inaugurant la teoria de la resplendor, fent la bellesa sensible⁸. Les obres de Marc Tuli Ciceró (s.I) i de Marc Vitruvi Polió (s.I a.C.), van ser fonamentals per traspassar i llegar aquesta idea inalterada a l'Edat Mitjana⁹.

Sant Agustín de Hipona (s.IV), va acceptar els fonaments de la bellesa clàssica i la va concebre com una qualitat objectiva de les coses, assenyalant que aquesta residia en el nombre, que posseïa un caràcter diví. La filosofia coneguda com del Pseudo-Dionisi, atribuïda durant molt temps a Sant Dionisi Aeropagita (s.V) va reprendre la idea plotiniana i va establir una semblança amb la llum, sent un pilar fonamental per a la estètica de la llum de Robert Grosseteste (ss.XII-XIII), que va ser crucial per al desenvolupament dels vitralls a l'art 5 TATARKIEWICZ, W. (1987): "La estética de Platón". A: Historia de la estética. I. La estética antigua. Madrid: Akal, pàgs.87-95.

6 BARASCH, M. (1971): "Platón". A: Teorías del Arte. De Platón a Winckelmann. Madrid: Alianza, pàgs.17-21; BOZAL FERNÁNDEZ, V. (1997): Historia de las ideas estéticas. Madrid: Conocer el Arte-Historia 16, pàgs. 107-111. 7 BOZAL FERNÁNDEZ, V. (1997), Historia de las ideas estéticas. Madrid: Conocer el Arte-Historia 16, pàg. 113.

8 TATARKIEWICZ, W. (1987): "La estética del período helenístico". A: Historia de la estética. I. La estética antigua. Madrid: Akal, pàgs.177-350.

9 Ibid., pàgs. 345-350.

gòtic. Sant Tomàs d'Aquino (s.XIII), va defensar un concepte de bellesa ampli relacionant-la amb el coneixement empíric, entenent la proporció adequada com la disposició correcta de la matèria i l'adaptació d'aquesta a la seua finalitat¹⁰.

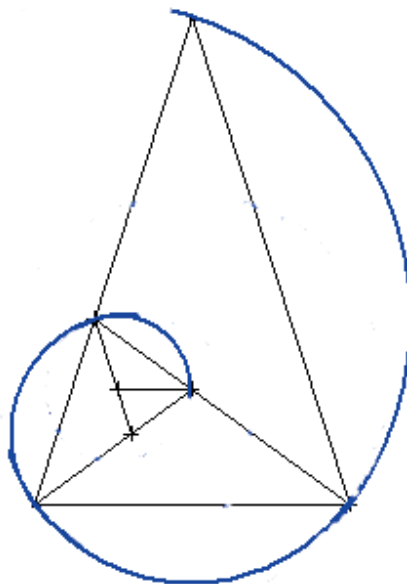
En la filosofia moderna, i concretament durant el Renaixement i la Gran Teoria, aquells que van abordar el tema de la bellesa, foren els propis artistes els que la definirien els seus tractats¹¹. La idea de la proporció, és introduïda per Leone Battista Alberti (s.XV), qui adoptarà el tòpic antic de la bellesa com a harmonia¹². Marsilio Ficino (1433-1499), va ser traductor de Plotí i de Plató i va creure que la bellesa transcendia més enllà de la proporció¹³, opinant que aquesta es trobava en allò que és per si mateix¹⁴. No obstant això defensarà, que la bellesa és harmonia i introduirà la idea de la gràcia, que fa que allò que és bell hi sigui.

Posteriorment durant el classicisme, Giovanni Pietro Bellori (1613-1696) i Nicolás Poussin (1595-1665), van combinar la concepció neoplatònica de la idea amb les proporcions¹⁵. Aleshores la idea és elevada, però descendeix al món material solament si l'artista l'ha preparat per a açò¹⁶. Aquesta idea, defensada per Charles Le Brun (1619-1690) i la Académie française¹⁷ i durant la Querèlle des Anciens et des Modernes, la trobem com un concepte fonamental en el bàndol dels anomenats antics, encapçalats per François Blondel (1705-1774), mentre que en els arguments dels germans Perrault, portaveus dels moderns, podem veure com es dona primacia al concepte d'artista com a creador, abandonant-se ja la necessitat de crear obres a tenor de la proporció¹⁸.

Durant la Il·lustració amb *Aesthetica* (1764) d'Alexander Baumgarten naixia la nova disciplina, i amb la *Crítica del Judici* de Kant, es donaven els primers passos en ella, va succeir l'anomenada crisi de la categoria de la bellesa¹⁹. La defensa de la idea de la bellesa d'arrel pitagòrica, va ser realitzada per Winckelmann (1717-1768), Mengs (1728-1779), Addison (1672-1719) i Hume (1711-1776), que introduirà les

sensacions i el plaer estètic. Però altres autors com Edmund Burke (1729-1797), la van atacar fortament a aquesta concepció, arribant a assenyalar que no es podia basar la bellesa en la proporció. Tanmateix, molts autors de l'època s'allunyaran d'aquest aspecte, donant-li major major importància al que sigui pintoresc, curiós, patètic. Durant la convulsa filosofia contemporània, aquest concepte es relegarà i donarà pas a una nova idea de l'art i nous pensaments com els que van articular les avantguardes i la complexa situació relativa actual del que és bell.

Per acabar, a modus de conclusió, hi senyalarem que si analitzem la presència de la proporció al llarg del pensament occidental solament podem arribar a una conclusió: sempre hi ha romàs. Es dir, pràcticament no ni ha hagut cap etapa ni artística ni filosòfica que no la haja tingut com un principi fonamental i en la actualitat segueix sent un element molt important. Doncs, el concepte com les mateixes concepcions d'art i de bellesa ha anat variant però sempre ha tingut la proporció com un element fonamental al que basar-se com hi demostra el fet de que en el llenguatge vulgar "amorf" hi sigui considerat com un insult.



10 BARASCH, M. (1991): "La Edad Media". A: Teorías del Arte. De Platón a Winckelmann. Madrid: Alianza, pàgs 48-94.

11 BOZAL FERNÁNDEZ, V. (1997), Historia de las ideas estéticas. Madrid: Conocer el Arte-Historia 16, pàg. 126.

12 TATARKIEWICZ, W. (1987): "Primacías de la estética". A: Historia de la estética. III. La estética moderna. Madrid: Akal, pàgs.11-14.

13 TATARKIEWICZ, W. (1987): "El legado de la estética antigua". A: Historia de la estética. III. La estética moderna. Madrid: Akal, pàgs.24-30.

14 BOZAL FERNÁNDEZ, V. (1997), Historia de las ideas estéticas. Madrid: Conocer el Arte-Historia 16, pàg. 139.

15 SALZMAN, Daniela: "La estética preilustrada e ilustrada". A: Temakel: mito, arte y pensamiento. [article en línia]. [Data de consulta: 8 de febrer de 2004].

16 BOZAL FERNÁNDEZ, V. (1997), Historia de las ideas estéticas. Madrid: Conocer el Arte-Historia 16, pàg. 123-124.

17 ECO, U. (2002). Historia de la Belleza. Madrid: Editorial Lumen, pàgs. 30-35.

18 Ibid, pàg.35.

19 ARANDA TORRES, C. (2004): Introducción a la estética contemporánea. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, Almería, pàgs. 23-45.

REPLEGAMENT O CONQUESTA: COMENTARI AL MANUAL D'ÈTICA D'EPICTET

Mercè Balcells Morell

Professora de Filosofia a l'Institut Narcís Xifra (Girona)

La lectura d'un nou comentari al Manual d'Epictet, ara a cura de Pierre Hadot¹, convida a repensar, en termes contemporanis, la concepció de la filosofia com a saber vital pràctic. Obra cabdal per a la tradició que entén el saber filosòfic com a mestratge de vida, el Manual d'Epictet i les pràctiques d'higiene mental que en ell es proposen, tenen encara ple sentit per a la construcció de la consciència crítica en la qual avui basem la nostra relació amb el món. Epictet participa de la tradició socràtica del «compreu-te a tu mateixa» per a fer d'aquest principi una propedèutica adient per a la construcció d'un jo nou capaç de gestionar les seves representacions. No podem, però, entendre la proposta que trobem en el Manual com un simple complement a les ètiques basades en l'auto-coneixement. En Epictet el jo gestor és seduït per una racionalitat ancorada en la temptació d'esdevenir finalitat en ella mateixa. El domini del jo, i les possibilitats que el control racional li ofereix, desemboca en la idea d'un subjecte desvinculat tant de la naturalesa com de la tradició. Si bé la proposta de focalitzar l'atenció de la raó en els continguts de la consciència busca il·luminar espais nous de l'ànima, aquells on es gesta el voler, ho fa, però, al preu de matar la criatura així que neix; doncs, en Epictet, la màxima expressió de la facultat de desitjar consisteix en voler el que és, tal i com és. La qüestió és si la tecnologia de la cura de si, en la tradició de la qual Epictet és un dels màxims exponents, acaba sent una mera *techné* adaptativa o suposa també l'adopció per part del jo de la tecnologia que li permetria escometre un nou intent de reeiximent en la relació amb el món.

La cura de sí ocupa un moment de la història de l'Esperit en què l'explicació antropològica és condicionada per la percepció que la relació amb l'altre constitueix la forma per excel·lència del dolor. En tant que tecnologia, la cura de sí és la resposta a una crisi que, en paràmetres hegelians, estaria cridada a constituir una evolució de la consciència, és a dir, un eixamplament del seu camp. Així, la consciència, en topat amb un moment d'inflexió, incapaç d'avançar en el seu projecte direccional cap en fora, es replegaria, tot identificant el subjecte com un nou i definitiu objecte, per a, qui sap, resseguir el seu fi vertader vers el món².

En Epictet, però, la tecnologia de la cura de si esdevé domini de si en la mesura que interromp la projecció de la consciència vers l'altre per a reconduir-la en direcció a sí mateixa. Davant la impossibilitat de reeixir en la relació subjecte-món, el jo ha de renunciar al món en el que apareix. En aquest sentit, la cura de si, lluny de despertar la consciència de l'estat de sopor i estupor on havia quedat atrapada, modifica les condicions de l'acció fins a descartar-la, tot atrapant el subjecte en un camp de miratges. Això comporta una fugida de la consciència que, desorientada, reinventa el seu projecte, abandonant la seva condició de ser en el món. Com a domini de si, per tant, es posen els fonaments d'una antropològica que Nietzsche denunciarà com anorreadora en tant que validadora de l'estat d'impotència que l'ha vist néixer.



Més enllà de lectures apocalíptiques, certament la crida d'Epictet al replegament de la consciència sobre ella mateixa, en pràctiques com la de «demanar els papers»³ a cadascuna de les representacions que envaeixin la interioritat, roman ambivalent entre l'adopció d'una nova tecnologia, -cura de si- o la mera adaptació -domini de si-.

En tant que cura de si, la consciència dirigeix la mirada cap a ella mateixa per a descobrir, en el seu si, un món de representacions, que apareix, com l'extern, igual d'inestable i inabastable, ingovernable. Però, lluny de renunciar al desig, l'adopció de la cura de si com a tecnologia possibilita que la consciència, adonant-se de la complexitat del món, el seu veritable objecte, vers al qual constitutivament es dirigeix, es triï a si mateixa com a món/objecte només per a dotar-se d'una nova i major complexitat capaç d'encarar el món al qual pertany i en el qual, en últim terme, troba el sentit⁴. D'aquesta manera es generen noves formes de consciència des de les quals poder anar més enllà de la conducta -mera expressió d'una interioritat sense possibilitat de transcendència- esdevenint acció en el món⁵; un món convertit, finalment, en l'espai capaç de reflectir les projeccions simbòliques del subjecte. Així els objectes poden rebre significat i constituir autèntica decisió.

Ara bé, en Epictet la cura de si no es desplega de manera pura sinó amarada de les implicacions del domini de si. L'adopció d'una *techné* creix en veïnatge amb la temptació a l'adaptació, o domini de si doncs, malgrat alimentar el procés de construcció del subjecte⁶, limita el seu objecte a «allò que depèn de mi»⁷ deslegitimant el desig i, amb ell, renunciant a una llibertat que si bé ha emergit a la consciència a causa del sentiment d'impotència⁸ és, en ella mateixa, desig i crida a l'acció: en Epictet el govern de sí continua teixint la seva voluntat de sobirania sobre la cura de sí.

Replegament existencial o conquesta, la disjunció rebel·la un interessant paral·lelisme amb la que avui és la tecnologia antropològica per excel·lència: la ciència psicològica, en tant que propedèutica de la cura de sí. En ella l'ambigüitat entre adaptació i adopció continua: l'antropologia del segle XX i XXI viu, en gran mesura, instal·lada en la paradoxa en que l'ha situada la ciència psicològica impulsada per Freud, la Psicoanàlisi o descomposició dels continguts de la psique. Així, nascuda en el si del paradigma determinista, la ciència psicològica, en tant que interpreta que la conducta fracassada és causada per allò que queda fora de la consciència -l'inconscient- allibera el subjecte de la responsabilitat de les conductes que no aconsegueixen esdevenir acció en el món; en proposar-se com a teràpia, en canvi, acaba responsabilitzant al subjecte dels seus estats psíquics⁹ i, en darrer terme, del seu actuar en el món i de les transformacions que en ell hi operen, generant un escenari en el qual les distincions entre subjecte i objecte són encara més ambigües. La tecnologia psicoanalítica és la versió actual de la caiguda en la temptació de l'adaptació que en el seu moment també suposà la *techné* proposada per Epictet. La culpa i la vergonya s'alcen avui com a noves instigadores d'una *psique* que, lluny d'apropiar-se del

saber tecnològic, avança en la direcció contrària al procés d'humanització que l'adopció de la tecnologia filosòfica de la cura de si ofereix i augmenta la distància entre la conducta humana i l'acció en el món, convertint la ciència psicològica en un saber avocat a la mera adaptació al món.

Malgrat això, la crida a assumir-se a si mateix, que trobem tant en el pensament de l'estoic com en la ciència psicològica, permet la delimitació del jo que, diferenciat dels continguts de la consciència, esdevé pur voler, és a dir, productor de representacions, la sola presa de consciència de les quals genera una voluntat autònoma. En la pràctica de la reflexibilitat de la raó emergeixen els límits d'un jo que, objectivat, pot entendre's com a terme de la relació amb el món i oferir la superfície psíquica necessària des de la qual projectar-se. Altrament, la temptació al replegament cauria dins les limitacions d'una vida representada, que no viscuda, dins la zona de confort de les aparences. «Visquem la vida com ho faria un actor!»¹⁰ ens ofereix Epictet, a diferència de la implicació que Plató demana a l'intel·lectual a qui severament adverteix de l'error que suposaria romandre en l'àmbit de les certeses i convertir la cura de si en mer domini de si. Doncs la incertesa que el diferent produeix constitueix el sòl sobre el que construir una vegada i una altra la superfície d'un jo a partir del qual abordar la projecció libidinal vers l'altre.

Però ni tan sols la creença que la pràctica de la racionalitat constitueix la nostra empremta divina permet a Epictet construir ponts entre el jo i els altres, que perillen de quedar engolits en una interpretació materialista del món que, com Pascal albirarà segles més tard, tantes vegades en la història del pensament ha servit de premissa a la indiferència moral.

1 Hadot, P. (2015). *Manual para la vida feliz*. Epicteto. Madrid. Errata Naturae.

2 Arendt, H. (1993). *La condició humana*. Barcelona. Paidós.

3 Hadot, Op. Cit., 109 pàg.

4 Mounier, E. (1974). *El Personalismo*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires,

5 Stiegler, B. (2015), *Lo que hace que la vida merezca ser vivida*. Madrid. Avarigani.

6 Epictet (1995), *Manual d'ètica*. Barcelona. Edicions 62. 7 pàg. «Hi ha coses que depenen de nosaltres, i n'hi ha d'altres que no depenen de nosaltres. Depenen de nosaltres l'enteniment, la decisió, el desig, l'aversion i, en un mot, tot allò que és obra nostra»

7 Epictet. Op. Cit. 7 pàg.

8 Arendt, Op. Cit.,

9 Illouz, E. (2010), *La salvación del alma moderna*. Madrid. Katz.

10 Epictet. Op. Cit. 20-21 pàgs.

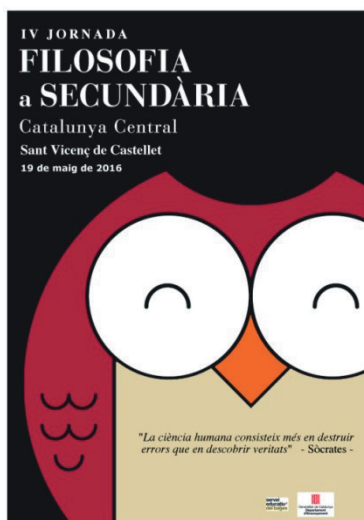
IV JORNADA DE FILOSOFIA A SECUNDÀRIA DE LA CATALUNYA CENTRAL

Mercè Garcia

Professora de Filosofia de l'Institut Pere Fontdevila (Gironella)

Xavier Valls

Professor de Filosofia de l'Institut Pius Font i Quer (Manresa)



Som notícia!

Si voleu comprovar-ho, entreu al bloc de Filosofia/Profesorat de Filosofia de la Catalunya Central/recull de premsa

<http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/recull-de-premsa/>

El dia 19 de maig passat vam encarar una nova edició de la Jornada de filosofia a secundària de la Catalunya Central. I ja en portem quatre! Qui ho havia de dir que mobilitzaríem uns quatre-cents cinquanta alumnes de 1r de batxillerat en una jornada, bé, en una matinal, per diferents indrets de la Catalunya central?

És qüestió de posar-hi ganes, hores de feina i molta il·lusió!

La primera jornada es va fer a Manresa, a l'Institut Lacetània,

la segona a l'Institut Pere Fontdevila de Gironella, la tercera a Sant Fruitós de Bages i la d'enguany a l'Institut Castellet de Sant Vicenç de Castellet.

Ens presentem:

Som un grup de professorat de filosofia que treballem a centres de la Catalunya central i que ens trobem com a mínim un dia al mes durant el curs escolar per treballar diferents temes específics de les nostres matèries i per preparar aquests últims quatre anys la Jornada de Filosofia, una jornada que fem cada any a una localitat diferent.

Per a la realització de la Jornada comptem amb una petita aportació econòmica que ens proporciona el Centre de Recursos Pedagògics del Bages i que utilitzem per pagar l'actor que ens obre la jornada.

Això vol dir que la resta d'activitats que es fan les hem d'auto gestionar, de manera que cada professor/a de filosofia i altres acompanyants a la jornada, s'impliquen a ajudar o realitzar un taller.

Cada professor/a de filosofia dels centres participants es compromet a preparar un taller de filosofia per a uns vint-i-cinc alumnes. Tenim, però dos tallers més nombrosos, el d'Aforismes al carrer i el Visionat i Debat de l'experiment de la presó d'Stanford.

De cada centre hi participen uns trenta-cinc alumnes de 1r de batxillerat, a excepció de l'institut anfitrió que hi participa tot l'alumnat de 1r de batxillerat.

Preparem una graella online de tots els tallers i repartim l'alumnat segons els seus interessos, en un nombre

proporcional per a cada centre. D'aquesta manera complim un dels objectius desitjats: la barreja d'alumnes de tots els centres.

Pràcticament tots els tallers són amb participació directa de l'alumnat. Fins i tot, alguns tallers, els fan alumnes. El cas d'enguany d'un alumne que va fer un TR sobre màgia i que va venir a fer un taller de màgia molt exitós. L'inici d'aquesta Jornada la presentà la professora de filosofia de l'institut anfitrió, Carme Martínez i comptà a la taula amb la regidora de cultura, la directora de l'institut i el director dels SSTT de la Catalunya Central.

Havent parlat els diversos representants, es repartiren els programes i la xapa de la jornada entre els participants i començarem amb l'obra " Fota-li H" de l'actor Xevi Font. (activitat conjunta feta al pavelló de hockey).



Acabada l'obra, tothom disposava de mitja hora per esmorzar i ubicar-se pels diferents espais del poble on es realitzaren els tallers. Hi havia dos torns de tallers, amb quinze minuts de pausa entre ells. L'alumnat feia dos tallers d'una durada de quaranta-cinc minuts cada un.

Hi ha un taller especial en totes les jornades que és el Mur filosòfic. Com que comptem amb centres que ofereixen el batxillerat artístic, un grup d'alumnes interessats dissenyen un mural filosòfic. Un altre taller novetat va ser el de reportatge de la jornada. Un grup d'uns sis alumnes de dos centres van passar per totes les activitats fent fotos per fer aquesta presentació:

Exemples de tallers:

Posa-hi la cara: <http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/taller-posa-hi-la-cara/>

Creativitat <http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/taller-creativitat/>

Aforismes al carrer <http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/aforismes-al-carrer-2/>

Finalitzats els tallers tothom es dirigí de nou a l'espai comú on es feia l'acte de cloenda. Una part d'aquesta consisteix en explicar i valorar els tallers per part dels assistents ja que l'alumnat en fa dos, no tots.

Per finalitzar, en aquesta ocasió es va fer un taller de música filosòfica a càrrec de dos professors de música amb alumnat de tots els centres. Vegeu-ne dos videos:

<http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/comiat/>

Aquí podeu veure el programa complet d'aquesta Jornada:

<http://blocs.xtec.cat/filocatcentral/jornada-de-filosofia/2016-2/programa/>

La valoració general de l'activitat és positiva, tant ens els dies previs de preparació a l'aula, com el mateix dia.



CONVOCATÒRIA DE LA DESENA MOSTRA DE FOTOFILOSOFIA



Per tal de celebrar la Jornada Mundial de la Filosofia de 2016 (UNESCO, novembre) es convoca la Mostra de fotofilosofia. L'objectiu és enriquir el pensament filosòfic a secundària tot aprofitant la creativitat de l'alumnat i cercant noves formes de col·laboració entre els departaments de Filosofia dels instituts. La Mostra pretén aplegar "espurnes de pensament" fetes per alumnes de secundària expressades en una fotografia digital acompanyada d'un títol en forma de pregunta vinculada a la filosofia.

El termini d'aquesta convocatòria és del 12 de setembre al 2 de novembre de 2016. S'admeten també posts fets el curs anterior que no s'haguessin pogut incloure en la Mostra de 2015. Per primer cop, la convocatòria s'obre a alumnat que cursa l'optativa de Filosofia de quart d'ESO.

Es participa per centres a través de blogs. Cada professor o professora crea un blog exclusiu per a Fotofilosofia dels de la XTEC o de Blogger (aquests són més senzills, encara que cal gestionar-los amb un navegador diferent del que feu servir amb l'adreça @xtec). El blog s'anomena filo+nomdelinstitut. S'hi afegixen enllaços amb els altres centres participants. És aconsellable aprofitar els blogs de convocatòries anteriors, sense esborrar els posts antics. Convé crear un blog específic per a l'alumnat de l'optativa de 4rt. En aquest cas es dirà filoeso+nomdelinstitut.

S'inscriu el centre al formulari del CREAIF corresponent (menú esquerre "Inscripció fotofilosofia"). Cada centre seleccionarà un 10% de les millors fotofilosofies i les enviarà per presentar-les a l'acte públic de tots els centres participants, que es farà el dia 16 de novembre de 2016 a les 17 hores a l'Aula Magna de la Facultat de Filosofia de la UB, on assistiran els autors o autores i en rebran el reconeixement. Alguns criteris de valoració: pregunta punyent, valor artístic de la fotografia, potència de la interrelació (es precisen en el blog de la Mostra).

De totes les presentades, se seleccionaran tres fotofilosofies que seran defensades breument per les seves autores o autors en l'acte final de la Mostra.

Organitza: Adhoc-Filosofia a Secundària-Grup de Didàctica de la Filosofia (SCF). Col·labora: CREAIF, CRP Sant Cugat del Vallès, Facultat de filosofia UB, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona Pensa.

Els dos articles que podeu llegir a continuació culminen dos anys de filosofia a Batxillerat. Durant aquests dos cursos els alumnes de l'Institut de Tona han escrit cada trimestre un assaig filosòfic on han integrat els coneixements nous, els han enllaçat amb els dels trimestres o anys anteriors, els han ampliat i els han convertit en coneixement real i viscut mitjançant la seva anàlisi i reflexió. Han estat plantejats seguint els criteris d'avaluació proposats per l'Olimpíada Filosòfica de Catalunya.

Joan Trabal. Professor de Filosofia de l'Institut de Tona

HI HA ALTERNATIVA?

Eduard Molist

Estudiant de l'Institut de Tona

Reflexionar profundament i críticament sobre el món en el qual vivim és un desafiament col·lectiu per construir un futur més esperançador. En un moment de crisi sistèmica, debatre sobre el capitalisme i les seves alternatives és una qüestió que ens interpel·la i posa de relleu la incertesa que assola el segle XXI. La realitat és complexa i polièdrica de manera que la dialèctica i el dubte universal són necessaris per tenir una visió transversal del què ens rodeja. En aquest sentit, pretenc abordar l'assumpte tenint en compte una perspectiva sintetitzadora del passat, una radiografia àmplia del present i una projectiva transformadora pel futur. De la mateixa manera, vull reivindicar el marxisme com a marc filosòfic i socioeconòmic de referència per abordar una reflexió constructiva al voltant de la recuperació del poder popular com l'element fonamental per esdevenir ciutadans més lliures. L'anàlisi marxista del capitalisme posa l'èmfasi en la socialització dels mitjans de producció per recuperar el poder de les classes populars i acabar amb la dominació d'una classe social sobre una altra i, així, assolir la justícia social. De fet, centrar-se en canviar la distribució del poder en el sistema econòmic és la base per transformar la societat. En aquest sentit, crec que és necessària una visió a llarg termini i a nivell d'espècie per tal de canviar les relacions de producció en benefici del bé comú.

Vivim en un món farcit d'horror, brutalitat i injustícia malgrat estar en el moment de màxim desenvolupament tecnològic de la civilització humana. Les societats modernes són cada cop més globals i interrelacionades però l'extrema desigualtat continua sent-hi present. 62 individus acumulen la mateixa riquesa que la meitat de la població mundial i desenes de milers de persones moren de fam diàriament. Malgrat això, cap gran poder econòmic fa passos realment significatius per

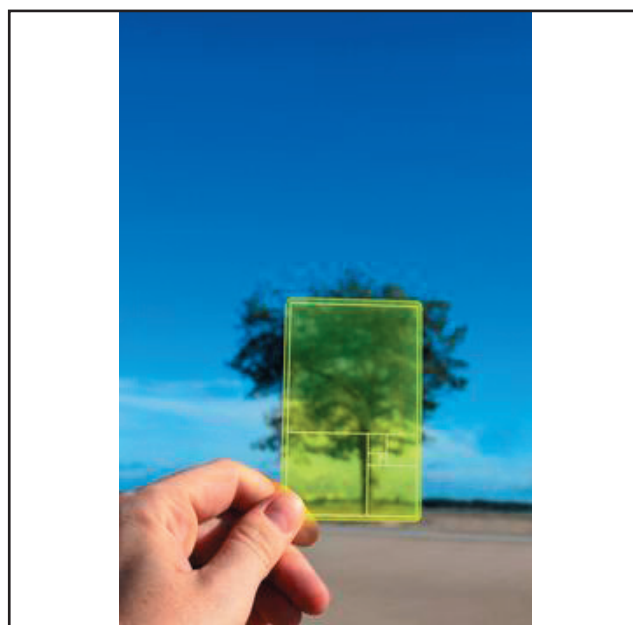
aconseguir un canvi de rumb global. Aquesta situació està directament relacionada amb el sistema econòmic actual: el capitalisme. El capitalisme és un sistema econòmic irracional i indiferent a tota classe de patiment humà: és amoral i asocial. A la lògica especulativa capitalista li són indiferents els drets humans, la pobresa, el col·lapse ecològic, la guerra o l'explo-tació laboral ja que l'únic objectiu que té és el màxim benefici privat. I això, provoca situacions d'extrema desigualtat caracteritzades per l'acumulació de riquesa i poder en mans de pocs privilegiats que són capaços de dominar a la resta. Un aspecte fonamental del sistema és que l'acumulació de poder en poques mans provoca una dependència de la majoria de les persones per sobreviure i, en conseqüència, aquests esdevenen més vulnerables. És més, actualment el poder es protegeix a ell mateix i tendeix a ampliar-se mercantilitzant tot el que pot. Per tant, vivim en una dinàmica d'acumulació de poder que s'ha accentuat especialment en els últimes anys quan Occident s'ha vist immers en diferents crisis que es retroal·limenten entre elles: l'econòmica, la social, la democràtica, la política, l'ecològica, la demogràfica i la moral, entre d'altres. Si focalitzem el diagnòstic en la crisi democràtica i institucional, la gran qüestió és si les institucions tenen capacitat real i operativa per regular l'acumulació de capital. El desprestigi de les institucions occidentals és evident ja que en els últims anys les democràcies s'han sotmès als dictats dels mercats financers en lloc de procurar que aquests s'adaptessin a la democràcia. L'empresari Warren Buffet ho va deixar molt clar quan va dir «hi ha una guerra de classes, i som nosaltres, els rics, els que l'estem guanyant». En aquest sentit, hi ha dues possibilitats d'escapatòria de la crisi actual: amb més democràcia i llibertat, com en la Revolució Francesa, o amb menys democràcia i més submissió, com en el declivi de l'Imperi Romà.

La concentració del poder en poques mans no és una qüestió que es pugui canviar directament a través d'una transformació política o econòmica. Les relacions socials i de producció depenen directament de la consciència moral individual. Per poder construir les bases d'una societat diferent és necessari posar en dubte els valors de la nostra era. Així doncs, la crisi econòmica i política està necessàriament relacionada i retroalimentada per una crisi ètica i moral. En aquest context, és imprescindible qüestionar-se si l'ésser humà està determinat per una única consciència moral o té capacitat de transformar-la. Considerant que l'ésser humà té capacitat de canviar la seva consciència moral, la condició humana no ha de ser necessàriament egoista i individualista. L'ésser humà, com històricament ha demostrat la seva evolució, té una basant cooperativa i solidària oposada a la basant competitiva pròpia del sistema capitalisme. De fet, l'ètica de les persones en un nou paradigma social hauria de posar en dubte l'estandardització de la irracionalitat, la banalització de la raó i l'amnèsia col·lectiva que únicament ens porta cap a una obediència cega a la moral consumista, radicalment egoista, narcisista, superficial i indiferent als problemes col·lectius comuns. Evadir-se i mantenir-se indiferent davant de la realitat social de la qual en som coresponsables com a membres d'una mateixa espècie dient que no existeix l'alternativa és un problema crític pel futur de la comunitat. És més, malgrat el profund malestar d'algunes persones, aquesta problemàtica s'accentua amb una mentalitat derrotista i passiva que assumeix la impossibilitat de canviar la realitat. De fet, criticar els mecanismes del capitalisme però reproduir-los és una paradoxa possible quan no hi ha un grau de llibertat suficientment gran. El poder emancipador de les persones únicament es pot assolir si es coneix el marc de possibilitats que existeixen en la realitat. Aquí és on radica un dels aspectes fonamentals de la llibertat individual. El condicionament moral de la població és fruit de la convivència en una societat que en ple segle XXI té un marc de possibilitats caracteritzat per la lògica capitalista. Per tant, per no convertir la nostra consciència en una reproducció exacta d'aquesta lògica és necessari buscar un marc de possibilitats propi. Aquest fet obre la porta al debat sobre la batalla del pensament hegemònic en un món global i condicionat per una educació i una opinió pública i publicada que sovint no posa l'èmfasi en les qüestions transcendents a nivell d'espècie. L'alliberament i l'empoderament individual només serà possible quan tots els individus tinguin eines per qüestionar-se el seu marc mental.

En aquest complex escenari en el qual es troba l'ésser humà del segle XXI, dins d'una societat capitalista on les relacions de producció determinen directament l'experiència vital de cada persona, l'alternativa al sistema socioeconòmic capitalista es fa cada cop més necessària. La dependència del capital és molt gran per part de les classes socials treballadores i així ho demostren les dificultats dels processos emancipa-

dors d'Amèrica Llatina. Com que actualment el poder està en mans de les grans fortunes, la seva redistribució només serà possible des de la base. Tot i així, assolir el poder únicament és legítim si es fa de forma democràtica i implica a tots els ciutadans en igualtat de condicions. Un règim autoritari no és l'opció preferible si es vol que els ciutadans esdevinguin lliures i coresponsables. Per altra banda, com ja he indicat en anterioritat, la llibertat individual únicament serà possible prescindint de la irracionalitat de la moral consumista actual i elaborant un marc moral basat en la solidaritat social que posi a les persones per davant del capital. Aquest nou marc moral ja l'estan elaborant diferents actors de l'activisme social amb la voluntat de recuperar la sobirania amb mecanismes com la governança, finançament i propietat col·lectiva. Algunes propostes d'un nou arranjament de poder més igualitari es basen en una forma descentralitzada i horitzontal on cada persona tingui el mateix pes específic respecte el col·lectiu. De totes maneres, malgrat que els moviments de base social i popular estiguin construint alternatives socioeconòmiques com l'economia social i solidària, és necessària l'activació popular d'una hegemonia perquè a llarg termini l'alternativa es converteixi en una realitat.

Ara i aquí, ja existeixen les alternatives que demostren que la vida pot ser millor en un model socioeconòmic alternatiu on el poder estigui distribuït horitzontalment. Aquestes propostes estan trencant fronteres mentals afirmant que no hi ha més futur per canviar que el present. Ara bé, el camí és llarg si es vol anar lluny i les alternatives encara s'estan construint de manera que s'obren moltes derivades sobre les quals reflexionar. Al cap i a la fi, la clau de volta és que l'únic lloc per canviar el món és la vida quotidiana i l'única estructura per fer-ho possible és la gent..



AIXÍ PARLÀ EL GAT DE SCHRÖDINGER

“És evident que hi ha un sol arbre, i que tot assumpte d’imatges és un conte de fades”

Erwin Schrödinger

Albert Rodas

Estudiant de l’Institut de Tona

Sorprès d’haver vençut al seu fatal destí, el Gat de Schrödinger va sortir, triomfant, de la caixa que l’empresonava. D’un salt, va baixar de la taula on es feia el terrible experiment, i quan el científic el va intentar atrapar, el gat, en un moment d’una potència vital aclaparadora, el va mirar als ulls, va esgarapar-lo i va fugir del laboratori, corrent, sense aturar-se per res. No és que li desagradés la ciència, pensava mentre empenia el seu camí cap a la llibertat, de fet, li encantava treballar amb el professor Erwin, però la bogeria d’aquell dia havia estat excessiva. Ara, per fi, podria obrir la seva ment a noves criatures, podria desbocar la seva curiositat, podria veure món.

Estava satisfet de la seva decisió de fugir i agraït de la seva obsessió de portar sempre a sobre els “Principia”, que aquest cop li farien servei ja que d’aquesta manera tindria un llibre fent-li companyia. Mentre rumiava en tot això, no va parar de córrer i es trobava ja lluny de l’edifici que havia deixat, disposat a perdre’s en el bosc que se li presentava davant dels ulls. Era principis de tardor, les fulles que seguien aferrades a la vida es barrejaven amb el taronja intens de les que cobrien el terra i tot el conjunt estava emmarcat en una densa boira. El Gat de Schrödinger va entrar-hi amb un pas ferm i decidit, però després de poques passes es va haver d’aturar, sorprès per la presència del que semblava un home gran recolzat en un bastó vell i torçat. El senyor es va acostar al gat i, emocionat d’haver trobat algú a qui explicar la bona nova, va començar a predicar-li la seva filosofia amb un discurs entre literari i profètic, format per mites i metàfores, idees i intuïcions. Quan va haver acabat, es va adonar que no s’havia presentat. “Sóc Zaratustra” va afegir en un to de veu elevat.

El gat va quedar parat davant les paraules del profeta. Es preguntava com podia tenir les coses tan clares després d’haver afirmat la mort de les veritats absolutes.

– No t’envelis tant en els teus raonaments, Zaratustra. En alguns aspectes no et falta raó, però se t’escapen coses en

d’altres. És evident que per buscar la nostra felicitat, així com per elaborar una teoria filosòfica, cal tenir en compte totes les facetes de l’home (la passional i la racional), tanmateix hi ha vessants de la dimensió humana que són més importants i adients que d’altres en cada context, malgrat que sempre actuarem en una barreja de les dues, ja que és impossible prescindir totalment d’alguna de les nostres parts constituents. Concretant, Sòcrates no va descartar mai la realitat emocional de l’home, però sí que va plantejar enfocar l’ètica des de la part més racional proposant un “intel·lectualisme moral”. Estava, simplement, incentivant als ciutadans a pensar i a reflexionar sobre les seves decisions, i al mateix temps a adquirir nous coneixements per tal d’actuar amb el màxim coneixement de causa. No sé si realment podem afirmar que “coneixements correctes porten a accions correctes”, perquè és possible que el Bé no sigui un concepte tan absolut, però el que és clar és que, donat que es vivia (i encara hi seguim vivint) en societat, és una bona idea reflexionar sobre les conseqüències de les nostres accions per tal d’afavorir la convivència. Cal tenir en compte que molt sovint el mal es vesteix de banalitat, i la raó, el pensament i la reflexió són les úniques eines que tenim els homes per combatre’l.

És humà argumentar que com que sóc millor puc deixar viure a gent en males condicions? Que la meua voluntat de poder pot passar per sobre d’altres persones? El punt no és buscar la igualtat total, és imprescindible subratllar la individualitat, sinó que es pot intentar inculcar els nous i millors valors en la gent i, fins i tot, competir i lluitar però dins uns límits. A més, perquè tota aquesta lluita sigui justa cal partir, sens dubte, d’una igualtat d’oportunitats i drets en les persones a partir de la qual arribar a un cert estat d’equitat. Potser no és just que tothom tingui el mateix, potser no tothom mereix el mateix, però sí que mereix uns drets bàsics com a persona i unes oportunitats que, si realment destaca i té potència vital, evidentment aprofitarà. Dins d’aquest marc de llibertat, són necessaris alguns criteris ètics.

Fixa't que el fet d'intentar afavorir el bé comú i la felicitat pel màxim nombre de persones, com defensaria Mill, no exclou el fet de ser feliç un mateix, ni de ser lliure i aventurer si s'escau. Potser, parlant d'ètica i de llibertat, ens caldria establir alguns límits, i sempre he pensat que la màxima de Kant (aparentment tan distant de l'ètica conseqüencialista de Mill) és la millor acotació a l'utilitarisme. Quan les nostres accions afectin directament a altres persones, el millor és buscar quina acció aporta més felicitat, sempre dins el límit de no objectualitzar cap persona. I tots aquests raonaments, no estan prescindint de les emocions humanes; de fet parteixen de les emocions i el que sentim per, a partir d'aquest punt, argumentar i articular tota l'ètica.

—És important entendre que tot això no exclou gaudir de tots els plaers i d'actuar de forma arriscada si és que ens agraden les vides intenses. Tot això, tampoc nega la possible competitivitat entre persones ni la part irracional de l'home encara que hi posa uns límits quan s'hi involucren altres persones o en conflictes morals. Les històries heroiques són molt boniques en la literatura, però potser en la realitat no són el més just. Això, com anava dient, no vol dir que no puguem ser aventurers en la nostra vida i cercar situacions trepidants. De fet, jo mateix m'he atrevit a tancar-me en una caixa de la qual tenia només el 50% de possibilitats de sortir-ne. I més encara, durant uns instants he estat viu i mort alhora. No tothom pot dir-ho, però ho vaig fer per la ciència i ha estat de les experiències més perilloses que he viscut.

Parlant de ciència, quina poca voluntat de poder aquell qui no té voluntat de saber. La recerca científica és el camí més fascinant que ha emprès mai l'home. L'esforç per conèixer i la comprensió de tot allò que ens envolta ens meravella i ens aporta una gran satisfacció. I em sembla recordar que en uns principis, en el que podríem anomenar "protociència", els filòsofs hi participaven activament i la majoria de pensadors eren també "protocientífics". Però d'ençà que les dues disciplines es van separar, han estat uns quants els filòsofs que s'han oposat a la ciència. Potser és simplement que el "Nietzsche" del qual parles no l'entenia. Poques vessants de l'home tenen tanta força com la seva curiositat i la ciència és una de les eines que l'ajuda a saciar aquest desig. La ciència no és posar nom als grups d'animals empresonant-los. El fet de classificar tots els cavalls sota l'etiqueta de "mamífers" o simplement la de "cavall" no implica directament que algú no pugui gaudir de l'individualitat d'aquell espècimen en concret, de fet seria absurd negar-li i fer-li perdre tots els detalls únics que el caracteritzen. La ciència, deia, és buscar el perquè de les coses, la ciència és un pensament radical cap a l'essència de la realitat intentant despullar-la, i valent-se d'un mètode empíric que permet posar a prova les seves conclu-

sions. I aquestes conclusions són les que, a cops de martell, altres científics intenten tirar a terra, per posar-les a prova i estar segurs que constitueixen el model més vàlid per explicar el nostre món o, en cas contrari, substituir-les per seguir avançant. Cap científic conclouria que el món és immutable, perquè aleshores la seva feina perdria el sentit, seria molt fàcil explicar-ho tot. El món és dinàmic com argumentava el teu mestre, i la tasca de l'investigador és intentar comprendre tots els fenòmens canviants, entreveure'n les causes, deduir-ne les conseqüències i en última instància, crear models que ho representin de la forma més fidel a la realitat. El que també és cert, és que en els últims anys s'han trobat partícules que romanen invariables i que són les constituents de tota la matèria que coneixem. Així doncs, rere el canvi, potser existeix quelcom immutable.

La por al dinamisme és més aviat una por a l'immobilisme. Nietzsche devia necessitar del dinamisme per justificar la seva manera de pensar, però la realitat, al final, no pot ser al gust de tothom. No cal parlar de singularitat i canvi en contraposició als conceptes que redueixen les coses a l'enteniment per justificar l'art i el vitalisme. Els conceptes, encara que no estiguin en un hipotètic món de les idees, ens permeten comunicar-nos i entendre'ns, i en certa manera els compartim perquè encara que no tots ens imaginem la mateixa taula, tots identifiquem un cas concret de taula amb la nostra idea de taula. De fet, els conceptes van fins i tot més lluny que les paraules, perquè un diccionari es defineix a si mateix: si no sabéssim cap paraula, no ens serviria de res anar buscant definicions, perquè aquestes estan formades de més paraules. És evident que el que necessitaríem seria una idea o concepte.

Encara que el fet de tenir conceptes no mata la poesia, és clar que tenen alguna cosa d'invariabilitat, i ho és més si ho apliquem a la ciència. Aquests conceptes es poden posar a prova per diferents persones, en diferents moments i de diferents maneres i funcionen. I de forma objectiva. Encara diria més, de forma intersubjectiva¹. A partir d'aquí, es gesten unes lleis o teories que expliquen els fets observats i no només en el llenguatge verbal, sinó també en el matemàtic. I tot això, encara deixa lloc a la irracionalitat o a la intuïció: sort n'hem tingut que el fet de veure una poma caient despertés una idea tan revolucionària en Newton com fou la gravetat!

En aquest punt, el gat ja havia contestat i criticat pràcticament tot el discurs del vell profeta. Aquest estava molt nerviós i alhora sorprès. Es començava a adonar que el gat tenia raó, que havia estat enganyat... Just en aquell instant, en un atac

¹ En el sentit científic. Em refereixo al fet que, en observar el mateix experiment, aquest és prou clar i determinant com perquè dues o més persones arribin sempre a les mateixes conclusions. És una assegurança d'objectivitat.

de nervis, Zaratustra va agafar fortament el seu bastó corbat i va intentar clavar un cop al llibre del gat per després poder-lo destruir. Tot i la seva edat, el moviment va ser extraordinàriament ràpid i àgil, però el Gat de Schrödinger encara ho va ser més i va protegir el “Philosophiae naturalis principia mathematica” amb el seu cos en un acte de gran valentia. Va rebre el cop a l’abdomen, però això no li impedí fer equilibris per agafar veloçment el llibre i fugir, tot d’un sol moviment bell i elegant, com si no l’hagués afectat l’agressiu intent del profeta per prendre-li els “Principia”. En pocs segons el gat ja havia sortit del bosc i es dirigia, ara ja coixejant, cap al laboratori del seu amo. El dolor a l’abdomen era cada vegada més fort i a cada pas li costava més seguir avançant. Finalment va aconseguir arribar al laboratori d’on venia, i un cop allà va deixar un dels pilars de la ciència després d’haver-lo protegit del vell predicador. El gat no parava d’esbufegar, el seu patiment s’anava intensificant, la seva respiració era cada cop més feble, més difícil... Estava completament satisfet de les seves accions i fermament convençut de tot el que havia exposat a Zaratustra. Era plenament conscient que l’home ho havia entès, però no ho havia pogut acceptar. Tanmateix, sabia que les seves idees perdurarien, encara que ara ja no les pogués tornar a exposar mai més. Va agafar aire fent un gran esforç amb els seus músculs cansats, va somriure per últim cop, i va expirar per sempre.





Proves d'accés a la universitat

Convocatòria 2016

Història de la filosofia

Sèrie 3

Escolliu UNA de les dues opcions (A o B).

OPCIÓ A

[...] les idees produïdes en nosaltres per les qualitats secundàries no s'assemblen gens a aquestes qualitats: no hi ha res present en els objectes que s'assembli a les seves idees. [...]

De la flama diem que és calenta i lleugera; de la neu, blanca i freda, i del sucre, que és blanc i dolç, a causa de les idees que produeixen en nosaltres. Comunament creiem que aquestes qualitats són la mateixa cosa en els objectes i en les nostres idees: els uns la semblança perfecta de les altres, la seva imatge especular; la majoria de persones jutjaria extravagant que es digués el contrari. Això no obstant, qui vulgui considerar que un mateix foc a certa distància produeix la sensació de calor i a una distància més curta una sensació molt diferent de dolor, s'hauria de preguntar a si mateix quina raó té de dir que la seva idea de calor, que li ha produït el foc, és realment present en la flama, mentre que la seva idea de dolor, que li ha produït igualment la mateixa flama, no és en el foc. Per què la blancor i la fredor són presents en la neu i el dolor no, si la neu produeix totes aquestes idees en nosaltres, no podent-ho fer de cap altra manera que mitjançant la massa, la forma, el nombre i el moviment de les seves parts sòlides?

La massa, la forma, el nombre i el moviment particulars de les parts del foc o de la neu es troben realment en el foc i en la neu, tant se val que els nostres sentits els percebin com que no: per això poden ser anomenats *qualitats reals*, perquè realment existeixen en els objectes. Però la llum, la calor, la blancor o la fredor no existeixen de manera més real en els objectes que la malaltia o el dolor en el mannà.¹

John LOCKE. *Assaig sobre l'enteniment humà*, llibre II, capítol VIII

1. En aquest text, *mannà* fa referència a una substància que s'usa com a purgant.

1. Expliqueu breument (entre seixanta i cent paraules) les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.

[2 punts]

2. Expliqueu breument (entre cinc i vint paraules en cada cas) el significat que tenen en el text les expressions següents:
[1 punt]
a) «qualitats secundàries»
b) «imatge especular»
3. Expliqueu el sentit i la finalitat de la pregunta retòrica següent que John Locke planteja en el text: «Per què la blancor i la fredor són presents en la neu i el dolor no, si la neu produeix totes aquestes idees en nosaltres, no podent-ho fer de cap altra manera que mitjançant la massa, la forma, el nombre i el moviment de les seves parts sòlides?» (En la resposta, us heu de referir als aspectes del pensament de Locke que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.)
[3 punts]
4. Compareu la concepció de Locke sobre la possibilitat d'obtenir certesa en el coneixement amb la concepció sobre aquesta mateixa qüestió d'un altre autor/a destacat de la història de la filosofia occidental.
[2 punts]
5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «Si no hi ha cap persona o un altre ésser amb oïda a la vora, quan un arbre cau al mig del bosc no fa cap soroll.»
Responeu d'una manera raonada.
[2 punts]

OPCIÓ B

—Vet aquí doncs —vaig fer jo— que encara que amb dificultats hem arribat a terme, i hem arribat raonablement a la conclusió que les diverses parts que hi ha a la ciutat també són a l'ànima de cada individu, i en el mateix nombre.

—Sí, hi són.

—Per tant, ¿no serà ja forçós, certament, que si quelcom determinat fa la ciutat sàvia, l'individu també ho sigui, i pel mateix motiu?

—Naturalment, ho serà.

—I això que fa l'individu coratjós fins a tal punt, això mateix fa la ciutat coratjosa fins al mateix punt, i que individu i ciutat tinguin així totes les altres coses pel que fa a la virtut?

—Forçosament.

—I em penso, Glaucó, que direm que un home és just de la mateixa manera que la ciutat era justa.

—També això és totalment indiscutible.

—I no hem oblidat de cap manera allò, que la ciutat era justa perquè, de les tres menes de gent que té, cadascuna d'elles fa el que li pertoca.

—No crec pas que ho hàgim oblidat —digué.

—De tota manera cal no oblidar que cadascú de nosaltres serà just i farà el que li pertoqui només si cadascuna de les seves parts individuals fa el que li correspon.

—Certament, cal no oblidar-ho.

PLATÓ. *La República*, llibre IV

1. Expliqueu breument (entre seixanta i cent paraules) les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.
[2 punts]

2. Expliqueu breument (entre cinc i vint paraules en cada cas) el significat que tenen en el text els mots següents:
[1 punt]
 - a) «ànima»
 - b) «coratjós»

3. Expliqueu el sentit i la justificació, segons Plató, de la frase següent del text: «hem arribat raonablement a la conclusió que les diverses parts que hi ha a la ciutat també són a l'ànima de cada individu, i en el mateix nombre.» (En la resposta, us heu de referir als aspectes del pensament de Plató que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.)
[3 punts]

4. Compareu la concepció de Plató sobre quina és la fonamentació última del coneixement amb la concepció sobre aquesta mateixa qüestió d'un altre autor/a destacat de la història de la filosofia occidental.
[2 punts]

5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «Una persona no pot decidir a què es vol dedicar professionalment tenint en compte només allò que a ella li ve de gust de fer; la consideració principal que ha de tenir en compte a l'hora de decidir què farà és: “En quina mena de feina puc ser al màxim d'útil a la resta de la societat?”» Responen d'una manera raonada.
[2 punts]

SÈRIE 3

L'examen consta de dues opcions diferenciades, cadascuna amb un text i cinc preguntes sobre el text. Les preguntes de cada opció tenen una estructura molt semblant. Hi ha, òbviament, multitud de maneres correctes de respondre-les. Les pautes que figuren a continuació pretenen unificar al màxim possible la correcció d'exàmens que es presten a solucions molt diferents. Res no pot substituir, però, l'exercici de sentit comú que requereix la decisió del corrector sobre si, i en quin grau, una resposta s'ajusta o no als principis generals que s'enuncien a continuació.

El paper de la precisió, la claredat i la correcció gramatical

En una prova de filosofia, la precisió, la claredat i la correcció gramatical són òbviament fonamentals. Els correctors hauran d'evitar, però, fer-ne una avaluació autònoma: aquests trets no poden ser avaluats independentment del contingut. Si la resposta no s'adequa en absolut al que es demana, aleshores la claredat, la precisió i la correcció gramatical no hi afegixen cap valor. Això no vol dir que no hagin d'afectar la qualificació. Respecte al grau de precisió: aquest és part intrínseca del contingut que es vol expressar. Respecte a la claredat i la correcció gramatical, el criteri que s'haurà d'utilitzar és que, en la mesura que siguin deficientes, afecten negativament el contingut que de fet s'expressa, i, per això mateix i en aquesta mesura, han d'afectar la qualificació.

Primera pregunta

Explicar breument el contingut del text. [2 punts]

L'objectiu de la pregunta és detectar el grau de comprensió del text. **La resposta no cal que demostrï que l'alumne coneix els detalls de la filosofia de l'autor** (excepte si la manca d'aquest coneixement l'impedeix d'entendre el text). Les restriccions sobre espai (60-100 paraules) són només orientatives per determinar indirectament el tipus de resum que s'espera: ni un breu títol, ni una llarga paràfrasi. **Per tant, si el contingut del resum és equivalent al que es podria fer en 60-100 paraules, no ha de comptar contra l'alumne el fet que no respecti aquests límits.**

A continuació s'esmenten les idees principals que se suposen en una resposta correcta. Cal tenir en compte, però, que les formes en què s'enuncien i comparen en un petit resum poden ser molt diverses. El seu enunciat pot ser explícit o estar implícit en la redacció de l'alumne. I, per descomptat, no es pot esperar de cap manera un desenvolupament detallat de cada idea. És important, però, que l'alumne no es limiti a enunciar idees sinó que mostri comprensió de l'estructura argumentativa del text.

Opció A) Per assolir la màxima puntuació cal que l'alumne connecti, amb una mínima correcció les 3 idees bàsiques següents (que pot expressar, és clar, de moltes maneres diferents):

(i) El text dóna un argument per justificar l'afirmació del començament: no hi ha res en els objectes que s'assembla a les idees produïdes en nosaltres per les qualitats secundàries.

(ii) Aquest argument consisteix a observar, p. ex., que sense que hi hagi cap canvi en un objecte aquest pot produir calor o dolor. Si el dolor no està en l'objecte, la calor o el color tampoc.

(iii) Qualitats com ara la forma, el moviment i el nombre de les parts d'un objecte sí es troben realment en els objectes

Opció B) Per assolir la màxima puntuació, l'alumne haurà de connectar amb una mínima correcció les dues idees bàsiques següents:

- (i) Les parts d'una ciutat es corresponen a les parts de l'ànima.
- (ii) Allò que fa justa una persona és completament anàleg a allò que fa just un estat: que cadascuna de les seves parts faci allò que li és propi.

• L'avaluació de la pregunta s'ha de fer **de forma global**. L'alumne no té en absolut per què fer el seu resum distingint exactament el mateix nombre d'apartats que s'indiquen en aquests criteris. El que s'ha de fer en una bona resposta és articular d'una manera mínimament coherent les idees que s'indiquen.

Segona pregunta

Explicar el significat de termes o expressions. [1 punt]

El que es demana no és donar definicions exactes o precises que hagin de ser vàlides per a qualsevol context d'ús de les expressions, ni tampoc que l'alumne utilitzi un vocabulari tècnic. El fet que l'alumne utilitzi un llenguatge sense cap tecnicisme, si no té incorreccions, no haurà de comptar en contra seu. Quan sigui possible, té dret a inferir el significat només de la informació que li proporciona el text. En la mesura en què mostri la comprensió pertinent, això no pot comptar en contra seu.

Opció A)

a) «qualitats secundàries»: la capacitat dels objectes de produir determinades idees simples de sensació en nosaltres (de color, olor, so, sabor, etc.).

b) «imatge especular»: quelcom que s'assembla molt a una altra cosa, tal com la imatge d'un objecte en un mirall s'assembla a l'objecte.

Opció B)

a) «ànima»: la part d'una persona que és immortal i on resideixen les seves funcions intel·lectuals i les virtuts morals com ara la valentia i la justícia.

b) «coratjós»: que té la qualitat que correspon als guardians de la ciutat i a la part irascible de l'ànima;
Alternativament: que té la capacitat d'intentar fer que prevalgui, encara que costi, allò que cal que prevalgui.
Alternativament: que té una força que permet conservar l'opinió recta i justa en tota circumstància.

Important: aquestes respostes són solament un exemple de resposta correcta. En cadascun dels casos hi ha moltes altres maneres correctes de respondre.

Tercera pregunta**Donar les raons de l'autor a favor d'una tesi.** [3 punts]

L'enunciat demana referir-se al pensament de l'autor. S'haurà de tenir present, però, que el que es demana no és una exposició general del seu pensament. Només es tindran en compte les idees que siguin pertinents per entendre la afirmació que es vol explicar i per entendre les raons de l'autor per fer aquesta afirmació. Un bon examen serà aquell que trobi la justificació i el paper que l'afirmació particular té en el conjunt del pensament del filòsof. A vegades una exposició general i correcta del pensament del filòsof pot no respondre al que es demana si no explica com el pensament general de l'autor justifica la tesi particular que és objecte de la pregunta.

Opció A) La màxima puntuació requeriria referir-se correctament a:

- (i) La distinció entre idees i qualitats.
- (ii) La distinció entre qualitats primàries i secundàries (i terciàries).
- (iii) Explicació de l'argument (que, en una de les seves versions, es dona en el mateix text) que busca establir que les idees com les de blancor o fredor (colors, sons, olors) no es corresponen amb les qualitats que hi ha en els objectes. Aquest argument es basa en observar que (a) és clar que la idea de dolor no està en els objectes, i afirmar que (b) les idees de tacte, color, o olor han de tenir el mateix estatus que té la idea de dolor.

Opció B) Una resposta que tingui la màxima puntuació ha d'incloure amb correcció:

- (i) La descripció de les tres classes de la ciutat, i de les virtuts associades a cadascuna.
- (ii) La descripció de les tres parts de l'ànima i de les virtuts associades a cadascuna.
- (iii) L'explicació de la motivació de Plató per establir l'analogia entre la ciutat i l'ànima; això és, cal explicar l'estratègia d'argumentació de Plató a *La república* per tal d'establir què és la justícia: primer busca determinar quan és justa una ciutat, i usa el resultat per establir quan és justa una persona.
- (iv) L'explicació de quan és justa una ciutat: quan cadascuna de les classes fa allò que li és propi.
- (v) L'explicació de l'analogia directa entre allò que fa justa una ciutat i allò que fa just un individu: Un individu és just si cadascuna de les tres parts de l'ànima fa allò que li és propi i, en particular, si la part racional regeix les altres.

Quarta pregunta**Comparar o relacionar un concepte o idea de l'autor amb un altre.** [2 punts]

El concepte o idea de l'autor que cal comparar serà un concepte o idea que apareix en les lectures proposades, però no cal que aparegui en el text de l'examen. En qualsevol cas, serà un concepte o idea de l'autor que es relaciona directament amb algun dels problemes tractats en els textos seleccionats.

Cal tenir en compte:

- a) La identificació adequada i precisa de les dues concepcions que s'han de comparar.
- b) El contrast pertinent dels dos termes de la comparació.

En qualsevol cas: **l'alumne és lliure de triar fer una caracterització de les dues concepcions de manera prèvia i independentment de la comparació i després establir la comparació, o fer la caracterització de les dues postures de forma implícita en termes de les diferències mútues. També pot escollir fer una caracterització prèvia d'una de les dues concepcions –qualsevol d'elles– i descriure l'altra per contrast.** Per tant, l'enunciat exacte de la pregunta s'ha d'entendre que no posa restriccions a aquesta llibertat en la resposta.

Cinquena pregunta**Consideració raonada de l'estudiant a favor o en contra d'una tesi.** [2 punts]

Es tracta d'avaluar una tesi que estarà relacionada amb alguns dels problemes tractats per l'autor, però pot no estar directament vinculada amb la temàtica del text. En aquesta pregunta l'estudiant ha d'intentar justificar la seva postura a favor o en contra de la tesi tot fent-ne una valoració personal (la resposta pot també consistir a explicar, de forma raonada, per què de fet no està ni a favor ni en contra de la tesi).

Es tracta que l'estudiant faci l'esforç d'**argumentar** d'una **forma personal, clara i coherent** a favor o en contra de la tesi.

És important que l'estudiant no es limiti simplement a fer afirmacions, sinó que intenti proporcionar **raons** per justificar la postura que defensa.

D'altra banda, l'acord del corrector amb la tesi defensada no pot tenir-se en compte a l'hora d'avaluar aquesta pregunta, ni tampoc el fet que l'alumne ignori arguments històricament importants.

Caldrà valorar, doncs:

- (a) El grau de comprensió que es demostrï de la tesi a discutir.
- (b) La coherència de les raons que l'estudiant doni ja sigui a favor o en contra de la tesi, i la claredat de la seva exposició.



El dia 21 de maig es va dur a terme a Vic una nova jornada en defensa de la filosofia. És el novè any consecutiu que els Grup de Professors de Secundària Ad Hoc organitzen aquest acte de defensa i promoció de la filosofia, especialment de la matèria de filosofia a l'ensenyament secundari. L'objectiu d'aquest acte és reunir professorat de la matèria i persones interessades en la disciplina i promoure la reflexió conjunta sobre quin és i quin ha de ser el paper que té la filosofia dins l'ensenyament en general i, en particular, dins de l'ensenyament secundari. L'acte, va ser organitzat i conduït per Núria Masmiquel de l'Institut La Plana de Vic, amb la col·laboració de Lluís Monteis de l'Institut de Manlleu, Ramon Moix, professor de filosofia jubilat i Joan Trabal de l'Institut de Tona. L'acte es va emmarcar dins la celebració Vic ciutat de la cultura 2016, i va comptar amb el patrocini de l'Ajuntament de Vic i del Casino de Vic, que és on es va dur a terme.

Enguany la trobada va aplegar una trentena de professors de diferents àmbits territorials que anaven des de la província de Lleida fins a la de Girona. La sessió es va desenvolupar en dues parts: en la primera es va debatre quina és la situació actual de l'ensenyament de la filosofia i quines són les línies que es poden seguir en endavant, tant pel que fa a qüestions metodològiques com a qüestions més administratives. En la segona part hi va haver diverses ponències sobre que és la filosofia i quin paper ha tingut i té per als ponents.

En la primera part del diàleg, més enfocada a la participació del professorat de secundària, la preocupació constant va ser la posició que pren el Departament d'Ensenyament davant la filosofia, que sembla que ha anat variant amb els successus responsables però sense assolir una postura consensuada i estable. Actualment l'ensenyament de la filosofia està en una posició feble a causa de la supressió que en fa la LOE de l'assignatura de Història de la Filosofia de 2n de Batxillerat.

El professorat va mostrar la seva preocupació per aquesta qüestió que, malgrat tot, no va ser abordat des d'una perspectiva laboral sinó més aviat intentant escatir quin seria l'impacte que tindria sobre la societat la supressió definitiva de la filosofia en l'ensenyament. Es van plantejar igualment temes relacionats amb com ha de ser l'ensenyament filosòfic, quin és el grau de modernitat metodològica que cal aplicar-hi i quin és la postura respecte als nous plantejaments pedagògics. Aquesta primera part es va cloure amb un al·legat a favor de la filosofia i de la funció crítica i social que exerceix, alhora que amb una certa crítica al món universitari per la poca implicació que han mostrat a l'hora de defensar la seva existència en l'ensenyament secundari.

Quant a la segona part de la trobada, va constar de la participació de quatre convidats relacionats tots ells de forma diferent amb la filosofia, com ells mateixos van explicar. Els ponents van ser el periodista i activista cultural Toni Corominas, el músic Pep Sala, el professor de l'Institut de Ciències Religioses de Vic Abel Miró i el vicerector de la Universitat de Vic Jordi Villà. El diàleg entre ells va ser conduït i moderat per Ignasi Roviró, professor de la Universitat Ramon Llull i director de l'Escola Sant Miquel de Vic. Tant els ponents com el moderador van coincidir a destacar que l'activitat reflexiva i crítica pròpia de la filosofia havia tingut, en un aspecte o un altre, una importància cabdal per a les seves vides i carreres professionals. Van coincidir també a senyalar, des de diferents posicions, que eliminar aquesta activitat del sistema educatiu sembla més aviat un contrasentit, sobretot tenint en compte que els currículums actuals assenyalen com a competència essencial la capacitat crítica i reflexiva que ha de ser pròpia de tot ciutadà modern.

L'acte es va cloure amb la lectura davant el Casino de Vic d'un manifest reivindicatiu, que defensa l'existència de la filosofia a l'ensenyament secundari i posa sobre la taula la necessitat que aquest estigui prestigiat des de l'administració i dut a terme amb qualitat i rigor. El manifest va ser elaborat pel professor Ramon Moix de l'associació Ad Hoc i llegit en veu alta per diversos professors de la matèria.

Joan Trabal, professor de Filosofia de l'Institut de Tona

Els signants, en suport a les reivindicacions EN DEFENSA DE LA FILOSOFIA que es recullen en aquest document.

MANIFESTEM la vigència dels arguments del Manifest de la Trobada en Defensa de la Filosofia a Tarragona de 2014 i de Vilafranca del Penedès de 2015 i de tots els altres manifestos, presentats en les Trobades anteriors de Girona, Barcelona, Igualada i Mataró, per la importància que tenen els ensenyaments de filosofia, impartits per un professorat especialitzat, per a proporcionar una autèntica educació integral als nostres joves.

DENUNCIEM que, durant més de dues dècades, cap ni una de les matèries atorgades a filosofia, sigui a ESO o a batxillerat, ha escapat de canvis curriculars, desaparicions, reaparicions amb altres noms, modificacions en el seu estatus o en la seva càrrega lectiva o vacil·lacions sobre l'especialista que les ha d'impartir. Aquests canvis s'han produït indefectiblement sempre per causes allunyades de raons pedagògiques o didàctiques, i amb tanta freqüència que ha fet impossible qualsevol anàlisi i valoració sobre l'eficàcia educativa d'aquests canvis.

DENUNCIEM que a finals d'aquest curs 2015/2016 es produirà la desaparició de la matèria Educació Ètico-Cívica, de la mateixa manera que en el curs anterior va desaparèixer Educació per a la Ciutadania. En aplicació de la LOMCE, els continguts d'aquestes matèries comunes, que de manera exclusiva o de manera compartida, eren responsabilitat del professorat de filosofia, són, presumptament, substituïdes per Educació en Valors Ètics, una matèria alternativa a la religió, i que, tanmateix, només cursarà, per defecte, l'alumnat que no triï l'opció confessional. Malgrat que l'administració educativa fa gala d'haver creat un àmbit propi i independent per a l'educació en valors a l'ESO per la seva rellevància educativa, a la pràctica, a Educació en Valors Ètics se li dedica una exigua càrrega horària d'una hora setmanal, i es denega un recurs presentat pel professorat de filosofia en què es demanava dignificar-la amb una dotació mínima de dues hores setmanals i, a canvi, concentrar-la només en dos cursos.

DENUNCIEM que les administracions educatives permeten, de facto, que els centres educatius de tres o més línies d'ESO eludeixin la norma que obliga a incloure, dins l'oferta educativa de matèries optatives de quart curs, la matèria de Filosofia de nova creació.

MANIFESTEM la nostra satisfacció i suport a la decisió presa per el Departament d'Ensenyament de mantenir el caràcter de matèria comuna per a totes les modalitats de batxillerat de la Història de la Filosofia, una matèria d'alt valor formatiu en el sí dels estudis preuniversitaris i previs als graus superiors professionals. Però, tanmateix, REBUTJEM que això s'hagi produït, altra vegada, en detriment de la matèria de Filosofia de primer de batxillerat que veurà disminuïda la seva càrrega lectiva de tres a dues hores setmanals.

POSEM DE MANIFEST que els ciutadans de societats democràtiques i complexes com la nostra, situades en un context de globalització i de canvi constant, necessiten adquirir habilitats per a l'anàlisi i comprensió de la realitat que permeti una major claredat i rigor en el debat d'idees i valors. Els documents de la UNESCO i les reiterades resolucions aprovades unànimement pel Parlament de Catalunya, invocats en els manifestos anteriors de Tarragona-2014, Vilafranca del Penedès-2015 i altres anteriors, defensaven la presència d'uns ensenyaments de filosofia de qualitat en Ètica, Filosofia i Història de la Filosofia per a tot l'alumnat de l'educació secundària obligatòria i els batxillerats com a mitjans específics perquè l'alumnat adquireixi aquestes competències intel·lectuals, ètiques i cíviques.

Per tot això DEMANEM a les autoritats educatives de Catalunya que estableixi un ensenyament en Valors Ètics comú per a tot l'alumnat a l'ensenyament secundari obligatori amb una dotació horària suficient per un tractament didàctic homologable a les altres matèries. INSTEM a establir la situació de la Història de la Filosofia com a matèria comuna per a tots els batxillerats, i a restituir la tercera hora setmanal que perdrà la Filosofia, matèria comuna de primer curs de batxillerat. EXIGIM que l'administració vetlli perquè els centres compleixin la normativa relativa a l'oferta de les optatives, Filosofia de 4t d'ESO, i Psicologia i Sociologia de batxillerat, i que siguin els especialistes en filosofia qui les imparteixi, tal com disposen les normes en vigor.

