

revista per a pensar

Filosofia, ara!

MONOGRÀFIC

vol. 3 número 3 | desembre 2017

"Filosofia del llenguatge: Això no és una revista".

ARTICLES

Filosofia de o Filosofia amb el llenguatge? El cas atípic de Wittgenstein



EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

ISSN 2462-3865



9 772462 386008

CONTRAPORTADA

Les "lligues de debat" amb estudiants

MONOGRÀFIC

- 05 Filosofia de o Filosofia amb el llenguatge? El cas atípic de Wittgenstein**
Antoni Defez
- 08 Diàleg instantani**
Rubén Rubio Barrera
- 10 Aristòtil, la paraula contra els sofistes**
Manuel Villar Pujol

ARTICLES

- 13 El nostre sistema educatiu des de la perspectiva de Charles Taylor**
Arantxa Berganzo i Ràfols
- 16 Fonamentació del poder polític, desobediència civil i democràcia**
Ignasi Llobera
- 19 El sentit de les Facultats de Belles Arts**
Adrià Harillo Pla
- 21 Hi ha quelcom semblant a una cafetera?**
Òscar Llorens i Garcia

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

- 23 Estem preparats per a la postveritat?**
Laura Vila i Planas
- 24 És possible distingir què és i què no és veritat?**
Alfonso Sánchez Cabrero
- 25 Existeixen els fets a banda dels relats?**
Pau Vilella

CONTRAPORTADA

- 26 Les "lligues de debat" amb estudiants**
Jaume Romero

EDITORIAL

“Això no és una pipa”. Efectivament, no es pot omplir i, per tant, no és una pipa, argumentava René Magritte. Si hagués pintat un altre quadre exactament igual i l’hagués titulat “Això sí que és una pipa”, Magritte hauria mentit?

Això no és una revista, només n’és l’editorial. O potser sí que és una revista. O potser és molt més que això: és un projecte que vol posar la filosofia en català a l’abast de tot aquell que hi estigui interessat, fent-la atractiva i rellevant, i sense escatimar en rigor i claredat.

“Filosofia, ara!” és un projecte que va creixent gràcies als autors, als revisors i a l’equip editorial: tots perseverem en la construcció d’aquest projecte. I per què ho fem? Per tu, per vosaltres, pels lectors, que sou els que doneu sentit a aquesta aventura. Ho fem perquè ens llegiu, per oferir-vos una revista accessible i de qualitat. I si el que llegiu us agrada o us interessa, compartiu-ho! I si el que llegiu us fa pensar, compartiu-ho encara més! I si ho compartiu per Twitter, etiqueteu-nos: @FilosofiaAra. Ens agradarà molt saber què us fan pensar els articles de la revista.

Aquest número clausura el tercer any de la revista, amb el monogràfic sobre Filosofia del llenguatge. A “Aristòtil, la paraula contra els sofistes”, es ressegueix com part de la filosofia del filòsof estagirita sorgeix de problemàtiques relacionades amb la manera de tractar el llenguatge per part dels sofistes. A “Filosofia de o filosofia amb el llenguatge”, es problematitza la relació de la filosofia amb el llenguatge, de la mà del cas atípic de Wittgenstein. A “Diàleg instantani”, es vol mostrar la impossibilitat de mantenir un veritable diàleg amb sistemes de missatgeria instantània establint relacions amb autors contemporanis com Heidegger o Andrés.

A més del monogràfic, a aquest número hi trobareu un seguit d’articles sobre temes diversos: metafísica, filosofia política, i sobre el sentit de les facultats de belles arts. També hi trobareu El balcó de l’estudiant amb els tres articles guanyadors de la Jornada de Filosofia de Girona 2017, celebrada el 15 de desembre en motiu del Dia mundial de la Filosofia, que portava per títol “Viure amb la postveritat. Fets i relats”. I, per acabar, no us perdeu la contraportada dedicada a les lligues de debat amb estudiants.

Estàs pensant en escriure un article per FiloAra? Tot el que et cal saber ho trobaràs al web de la revista, <http://filoara.cat>, on també hi tens el Call for papers pel proper número, dedicat a la filosofia pràctica: “Què he de fer? (Hume, Kant, Mill, i altres)”. Com sempre, també hi tindran cabuda articles sobre altres temàtiques filosòfiques, i també recensions de llibres rellevants.

Ara toca posar-se còmode per començar a llegir, a pensar i a gaudir d’aquest nou número de FiloAra! I que la Filosofia t’acompanyi!

L’equip editorial



Desembre-2017

Equip editorial

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

Revisors

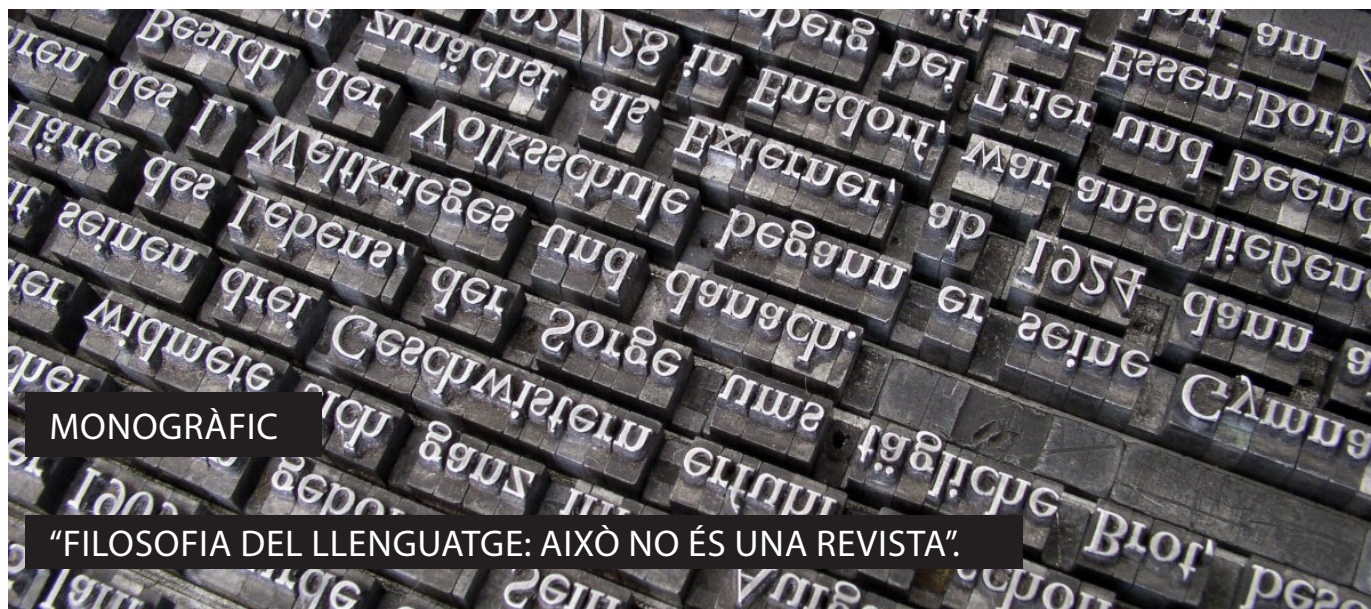
Jordi Beltran del Rey
Francesc Coloma Molina
Román De la Calle
Francisco Fernández Defez
Daniel Ferrer Morata
Isidre Ferré Ordóñez
Daniel Inglada i Carratalà
Òscar Llorens i Garcia

Col·laboradors

Ramón Moix Camps



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



MONOGRÀFIC

"FILOSOFIA DEL LLENGUATGE: AIXÒ NO ÉS UNA REVISTA".

FILOSOFIA DE O FILOSOFIA AMB EL LLENGUATGE? EL CAS ATÍPIC DE WITTGENSTEIN

Antoni Defez

Professor de la Universitat de Girona



La filosofia sempre ha mantingut una relació interna amb el llenguatge, perquè la filosofia no seria altra cosa que llenguatge

La filosofia sempre ha mantingut una relació interna amb el llenguatge, perquè la filosofia no seria altra cosa que llenguatge, una activitat lingüística sobre, o contra, el llenguatge: sobre, o contra, les nostres maneres -també lingüístiques- d'entendre què és el llenguatge i què signifiquen aquelles paraules que són clau en la nostra comprensió del món i de nosaltres mateixos. Amb tot, és cert que no va ser fins al segle XX -potser, l'excepció seria Nietzsche- que els filòsofs no en van prendre consciència clara: el XX ha estat el segle del llenguatge. Un interès present tant en la filosofia analítica, com en la fenomenologia i hermenèutica continentals i altres derivats postestructuralistes, deconstruccionalistes, etc. Simplificant molt, la diferència entre aquestes tradicions rau en el relleu que hom van donar al problema de la referència o a l'estatus dels horitzons de sentit. Així, mentre que els continentals posaven el focus en els entramats de significació on les paraules tenen llur vida simbòlica, els anglosaxons tendiren a bastir filosofies del llenguatge, bé a partir de les condicions de veritat de les proposicions, o bé a partir de les condicions d'asserció de les paraules tot emfatitzant la dimensió pragmàtica del llenguatge i la importància dels actes de parla.

A dintre de la tradició anglosaxona destaca, però, el cas atípic i curiós de Wittgenstein. Curios i atípic perquè, tot i ser un dels inspiradors de la nova disciplina de la filosofia del llenguatge -el Tractatus promogué l'aproximació logicista, i les Investigacions tres dècades després la visió del llenguatge com a praxi social- Wittgenstein no hi estava pas interessat. I és que ell -un vienès a Cambridge- no fou, en realitat, un filòsof del llenguatge, sinó un

filòsof amb el llenguatge i, en cert sentit, contra el llenguatge. En efecte, Wittgenstein filosofava amb el llenguatge, i ho feia no per resoldre problemes, sinó per dissoldre'ls. A parer seu, els problemes filosòfics no són altra cosa que pseudoproblemes provocats per una mala comprensió del llenguatge i, per tant, només poden ser desemascarats. Són problemes, és cert, que semblen profunds i ens fascinen, ja que obeeixen a algun desig de mirar-se les coses d'una manera inusual -no són, per tant, simples errors lingüístics-, però cal mostrar quines confusions els nodreixen, i quin és el camí equivocat que ens hi ha menat. Només així podrem desfer el nus i alliberar-nos-en.

En realitat, la mala comprensió del llenguatge la propiciaria el mateix llenguatge en fer-nos caure en l'error a partir de les semblances superficials que hi trobem. Podríem dir que el llenguatge conté ja xifrades -enquistades- les visions que cal neutralitzar per tal d'arribar a un sentit comú. De fet, tanta seria la força d'aquestes mitologies -l'ideal d'universalitat, l'essencialisme, el dualisme ment-cos, el realisme metafísic, l'intel·lectualisme, etc.- que simplement pel fet d'usar el llenguatge ja estaríem en perill d'acceptar-les ingènuament. Heus aquí perquè Wittgenstein no sols filosofa amb el llenguatge, sinó també en contra. I així no és estrany que al final del *Tractatus* escrigui: "quan algú volgués dir quelcom metafísic, demostrar-li sempre que en les seves proposicions no havia donat cap significat a certs signes". O que les Investigacions recomanin refer el procés -la genealogia- a través del qual hem arribat a dir els disbarats que diem, fent visible les equívokes semblances entre paraules i els prejudicis que ens han despistat. En suma: sempre la primera condició per filosofar és desconfiar del llenguatge, de la seva gramàtica superficial.

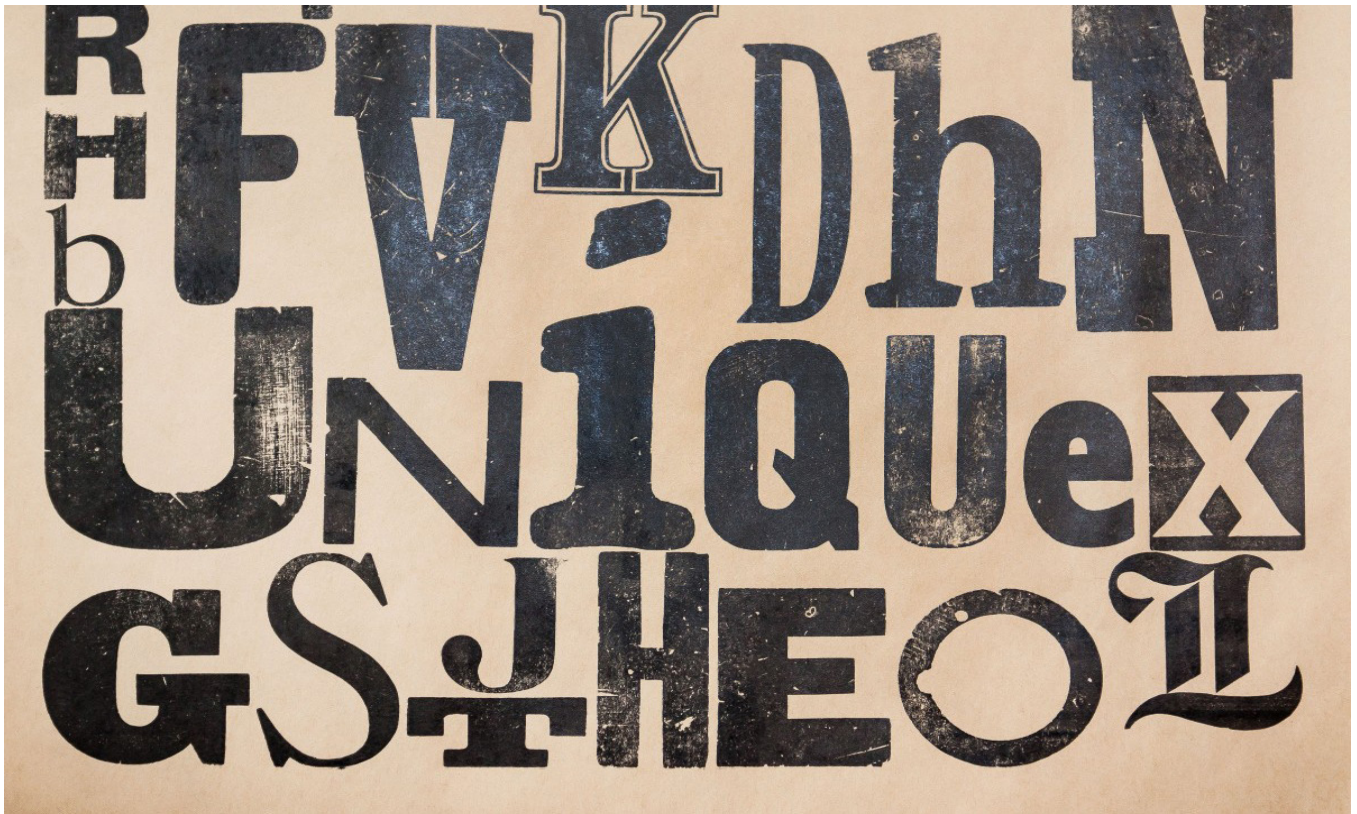


Curiosa situació: el llenguatge, única eina que tenim per conèixer, comprendre i actuar, és alhora una eina perillosa perquè també és la causa dels nostres errors i de les ximpleries que podem arribar a dir. Però aleshores, si no hem de dir res metafísic, si hem de guardar silenci, ¿quin hauria de ser

l'objectiu de la filosofia? Ben senzill: la claredat, una claredat l'objectiu de la qual no ha de ser cognitiu, és a dir, la construcció de cap teoria, ni tan sols una filosofia del llenguatge. No, la filosofia no ha de propiciar coneixement -això és assumpte de la ciència-, sinó retornar-nos als usos lingüístics del dilluns pel matí: recordar com realment usem les paraules. Com veiem, claredat i silenci van de la mà, perquè el silenci és el silenci de qui entén com funciona el llenguatge, i sap quins són els límits, i quins disbarats a què pot conduir-nos-en una mala comprensió. Només així podrem arribar a la visió correcta del món i de la vida: una visió no expressable amb paraules perquè "d'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci". De fet, no hi hauria res de què parlar, res a pensar o conèixer, res de què callar.

Wittgenstein entén la filosofia com una activitat individual: només cadascú pot assolir per a si mateix la claredat, el silenci i la visió perspícua, raó per la qual segurament no va escriure llibres en sentit tradicional, és a dir, tractats o dissertacions. El *Tractatus* és un llibre d'aforismes que pretenen, entre altres coses és clar, remoure la nostra innocència lingüística. Al seu torn, les Investigacions no cerquen l'argument, vull dir, arguments definitius, concloents i demostratius. No, el seu mètode consisteix d'una manera ben nominalista a oferir exemples, recordar-nos casos familiars, presentar-nos contradiccions: un àlbum, un camí. I això amb la intenció que arribem a veure les connexions, els lligams que hi ha entre els usos de les paraules, o descobrir quines són les confusions que ens desorienten. En suma: es tracta, com dèiem adés, d'arribar a la dissolució dels problemes filosòfics -la filosofia com a detergent-, i obtenir una mirada perspícua. Com veiem, la filosofia ha de ser anàlisi del llenguatge.

Ara bé, Wittgenstein no sempre va defensar una mateixa concepció del llenguatge ni una única manera d'analitzar-lo. Expliquem la diferència servir-nos d'una metàfora seva. Imaginem-nos, en primer lloc, que l'estructura de tota ciutat fos un quadrícula, un eixample: tots els carrers ben reglamentats, ben ordenats, ben delimitats, amb formes, distàncies i angles semblants, etc. Ara, altrament, imaginem la ciutat com un agrupació irregular de barris i suburbis amb estructures i finalitats diferents que han anat apareixent en funció de les necessitats humanes. En aquest darrer cas -de fet, allò que ha succeït realment- les ciutats tindrien una estructura difusa, borrosa: "un laberint de carrerons i places, de cases velles i noves, i de cases amb construccions afegides en diverses èpoques; i això voltat de molt raval nous amb carrers i places rectes i regulars, i amb cases uniformes". La ciutat-eixample -la ciutat ideal- i la ciutat real: aquestes són les dues metàfores de Wittgenstein sobre el llenguatge. En l'època del *Tractatus* el llenguatge és pensat d'una manera ahistòrica i atemporal amb la lògica matemàtica com essència seva, de manera que tot llenguatge seria en el fons un càlcul vertader-fals



de proposicions. Per contra, d'acord amb el seu pensament madur, el llenguatge ja no tindria cap essència, ni tan sols com a ideal. No, ara el llenguatge és vist com són les ciutats reals: quelcom que és resultat del temps i que entre les seves parts –els diferents usos lingüístics- només és possible trobar semblances de família.

I a aquestes dues concepcions del llenguatge els corresponen dues maneres diferents d'entendre la seva anàlisi. Així, en el primer cas es tractava de treure a la llum els trets lògics que a priori el llenguatge hauria de tenir a partir de la seva suposada essència lògica. En el segon, al seu torn, es tractarà és de descriure l'ús real i efectiu de les paraules en el seu context, tot tenint en compte no sols què diem, sinó també què fem en dir el que diem. Perquè parlar no seria únicament proferir paraules, ni tan sols emetre-les per tal de dir com són les coses. No, en parlar fem coses, creem sentits i realitats: els sentits i les realitats on transcorre la nostra existència. Hom podria dir que el llenguatge fa créixer un món, uns horitzons de sentit... Com veiem, d'aquesta manera el Wittgenstein madur, tot i rebutjar les metafísiques de l'ésser, no estaria tan lluny de la filosofia continental.

Doncs bé, ara podem entendre millor per què la filosofia havia de ser anàlisi del llenguatge. El llenguatge és allò que possibilita el pensament, la comprensió i el coneixement; també allò que fa possible els sentits en què transcorren les nostres vides. Tanmateix el llenguatge omple el nostre camí de paranys: el llenguatge és la nostra xarxa viària, i alhora allò que ens fa delinquir filosòficament. Més encara: el llenguatge és la nostra presó, i delinquim justament quan intentem escapar-nos-en. Perquè només podem pensar o dir allò que el llenguatge ens permet, i això -aquest límit- ens és insatisfactori: no ens hi conformem, i correm contra les barres del llenguatge. No ens conformem amb el fet -ho dèiem abans- que no hi hagi res metafísic a dir: voldríem més carn metafísica. Això, però, no serà possible, perquè no hi ha res ocult, res amagat, a l'espera de ser descobert. No obstant, Wittgenstein era un místic -un místic del silenci- i, a parer seu, l'existència del món, així com l'existència del subjecte que es representa el món lingüísticament i que hi actua, és allò místic, un miracle estètic, un misteri. Quelcom sobre el que no és possible dir res amb sentit ni tampoc assajar cap explicació, perquè tot el discurs significatiu queda circumscrit en com és el món, és a dir, als fets que descriuen la ciència i el llenguatge quotidià. Altrament, sobre allò místic només serà possible guardar silenci, un silenci també místic.

DIÀLEG INSTANTANI

Rubén Rubio Barrera

Enginyer informàtic i graduat en filosofia. Professor associat a la UAB

Amb l'expansió d'Internet als inicis dels anys 2000 els sistemes de missatgeria instantània van prendre rellevància en la manera en què hom es comunicava, però, amb l'aparició de dispositius mòbils, això ha anat un pas més enllà: ara els xats ja no es donen en un espai físic i temporal concret, com quan calia ser davant d'un ordinador, sinó que han desbordat el seu àmbit i ocupen la nostra quotidianitat; ja no tenen un inici i un final determinats, han perdut la seva acotació: podem comunicar-nos mentre passegem pel carrer, fem la compra o veiem una pel·lícula; la missatgeria instantània ha passat a ser constant, les converses són permanents. I, això no obstant, en sorgeix necessàriament un dubte: és possible tenir un *veritable diàleg mitjançant un sistema de missatgeria instantània*?

Abans de capbussar-nos en l'intent de resposta d'aquesta pregunta, cal intentar comprendre què vol dir *diàleg*, un mot sobre emprat en l'actualitat, sobretot en l'àmbit polític, cosa que, com tota paraula o expressió que repetim moltes vegades, ens fa oblidar el seu veritable sentit. Com ja explicava Plató al *Cràtil* (Platón, 2010: 418a-b), amb l'evolució de les llengües, les paraules varien en diverses lletres respecte a la seva forma original, de manera que aquest origen es perd. Això és precisament el que ens succeeix en català amb el mot *diàleg*, que és un mot que prové del grec clàssic, *διάλογος*, *dia-logos* que, etimològicament vol dir *transmissió del logos o a través del logos* (Corominas, 1987: 212).

No ens ha d'estranyar aleshores que Plató escrigués diàlegs, ja que s'adona del caràcter obert que té el llenguatge, de la transmissió de coneixement que en suposa (Ferrater Mora, 1964 pàg. 450). El diàleg és sempre obert, imprevisible, sense un punt fixat d'arribada, perquè el llenguatge és una realitat oberta. La conversa, si és autèntica, ha de ser oberta, però això no vol dir que qualsevol conclusió sigui bona, el diàleg té les seves pròpies normes, la seva pròpia dinàmica, la seva pròpia força. El veritable diàleg no és el que va en una única direcció, el veritable diàleg obre possibilitats pel sí i pel no i, en cas que no sigui així, no és diàleg. La grandesa d'un diàleg és que les raons del sí i les raons del no tenen la mateixa força. És des d'aquest sentit platònic del mot *diàleg que ens fem la pregunta sobre la seva possibilitat als xats*.

Ara bé, pot considerar-se una conversa de missatgeria instantània com un diàleg? No estaria més a prop de ser un text escrit, en tant que la seva forma és majoritàriament —però no únicament i estricta— escrita? Els textos escrits, en qualsevol de les seves formes, tenen una cadència i una forma diferents de la de l'oralitat, mentre que els xats intenten reproduir el parlar, però per escrit i a distància. Tampoc el destinatari és el mateix: els missatges d'un xat sempre s'adrecen a un interlocutor —o interlocutors— individual concret, i dins d'un espai temporal determinat, mentre que això no és així en un text escrit, on no hi ha destinataris individuals, i tampoc no

XATS

DIÀLEG

INSTANTANI



És possible tenir un veritable diàleg mitjançant un sistema de missatgeria instantània?

hi ha una referència concreta a un espai temporal determinat: no en va, continuem llegint textos d'èpoques pretèrites com si estiguessin adreçats a nosaltres. Cas a part són les epístoles, però sembla evident que l'equivalent digital d'aquest gènere escrit serien els missatges de correu electrònic, no pas els xats.

Els xats, per tant, no poden equiparar-se pròpiament als textos escrits, ja que la seva forma, destinatari i temporalitat són diferents, malgrat que el mitjà sigui el mateix. Ara bé, és aquesta diferència suficient per dir que els xats són un diàleg i que es poden equiparar amb una conversa oral? Hom diria que no, perquè als xats hi manca el silenci.

El silenci és important pel diàleg, segons explica Heidegger a *De camino al habla* (Heidegger, 1990: 225-241), perquè és la condició de possibilitat del «Parlar»: el «Parlar» no és la mera articulació de sons —hom pot parlar sense aturador i no dir res i, en canvi, pot callar i dir molt—, sinó que és un «Dir» que mostra alguna cosa de manera pròpia. Però, per poder «Dir», sempre cal partir des d'un «Ecoltar» l'altre, és un pas previ inicial. I aquest «Ecoltar» només s'aconsegueix des del silenci. El que explica Heidegger, aleshores, és que el silenci és el punt de partida de tot diàleg. I, a més a més, el silenci és també una part fonamental de tot «Parlar» *veritable*: són molts els casos en què el silenci és més important pel diàleg que no pas els mots: en el traspàs d'un ésser estimat d'un amic, en la ira, en la ignorància...

Tornant a la nostra qüestió, veiem que el silenci no pot estar present als xats perquè aquests no són *immediats*, en tant que sempre hi ha un dispositiu que fa de mitjancer entre els parlants, no hi ha una relació directa entre els qui parlen. L'existència d'aquesta mediació fa impossible fàcticament el silenci: en un xat no som amos del nostre silenci perquè l'altre sempre el rep mediat. Per exemple, podria succeir que hi hagués un problema tècnic que impedís la recepció del missatge, o que l'altre s'hagués adormit o fos a la dutxa; en conseqüència, es perdria la intencionalitat del meu silenci, que seria simplement una reacció més dins de xat o que, fins i tot, podria no percebre's.

És cert que moltes aplicacions de missatgeria instantània inclouen notificacions de recepció i de lectura dels missatges, però això no és cap garantia, ja que el que fan aquestes aplicacions és simplement informar que el missatge s'ha dut a la vista, però no poden assegurar la seva lectura: pot ser que una altra persona hagi obert el missatge, o que vagi caminant pel carrer, l'obri i el tanqui immediatament. Les aplicacions tampoc no garanteixen la comprensió del missatge per part del receptor.

Veiem, per tant, que el silenci, que és la condició de possibilitat del parlar segons explica Heidegger, en la missatgeria

instantània no és més que una reacció més com ho podria ser una emoticona o, potser, un problema tècnic; el silenci, per tant, ja no ho és.

En conclusió, les converses de missatgeria instantània no poden ser el que hem definit com a *veritable diàleg*, perquè no hi pot haver en elles silenci i, en conseqüència, no permeten anar enllà d'un mateix, no permeten anar a la cosa com sí que ho permet un diàleg oral. Això no vol dir que hàgim de renegar dels xats i deixar d'utilitzar-los, ja que no deixen de ser útils per comunicar-se, però no hem d'esperar trobar-hi diàleg, no hem d'esperar obtenir-ne una veritable dialèctica.

Bibliografia

- ANDRÉS, R. (2010). "De los modos de decir en silencio". A R. ANDRÉS, *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*. Barcelona: Acanalado, pàg. 11-63.
- COROMINAS, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- FERRATER MORA, J. (1964). *Diccionario de filosofía* (Vol. I). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- HEIDEGGER, M. (1990). "El camino al habla". A M. HEIDEGGER, *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard.
- PLATÓN (2010). "Crátilo". En PLATÓN, *Diálogos*. Madrid: Gredos, pàg. 529-606.



ARISTÒTIL, LA PARAULA CONTRA ELS SOFISTES

Manuel Villar Pujol

Professor de Filosofia de l'Institut Guillem Catà de Manresa

Quan avui en dia la confrontació política es lliura més que mai en el terreny de la propaganda amb l'objectiu d'imposar un relat propi, de tractar de persuadir més que en convèncer, més interès ha d'aixecar la reflexió aristotèlica sobre el llenguatge.

Aristòtil, seguint la interpretació de Pierre Aubenque¹, es pren més seriosament que Plató els sofistes i les seves apories, perquè estrictament no existeix en ell una filosofia del llenguatge². Al final del Cràtil, Sòcrates s'acomiada d'Hermògenes i Cràtil amb una certa actitud de superioritat irònica. Contra els plantejaments dels seus rivals, no presenta una alternativa millor. Desqualifica el llenguatge com a mitjà per accedir al coneixement de la realitat perquè és un camí insegur i enganyós, per la qual cosa la seva proposta epistemològica evita construir una teoria del llenguatge pròpia per tal d'anar directe cap a les coses mateixes, cap a l'essència. Aristòtil, a diferència de Plató, s'imposa com un deure fonamentar contra els sofistes la possibilitat de la ciència i la filosofia. Als sofistes no se'ls pot respondre amb arguments ad hominem ni amb mites. Al discurs només se li pot respondre amb el discurs. El que fa Aristòtil, segons Aubenque, és acceptar el terreny que els sofistes li imposen, però tornant contra ells les seves pròpies armes³.

El sofista Gòrgies, en l'Elogi d'Helena, sostenia que la paraula era un gran sobirà que amb un cos petitíssim i totalment invisible realitza accions divines⁴. Aquest era el corollari després d'haver demostrat, en Sobre el no-ésser, que res no pot ser expressat. Està dissenyat perquè les mentides sonin a veritats i els assassinats semblin quelcom respectable, deia Orwell del llenguatge polític⁵.

1 AUBENQUE, P. (1984). *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus, p. 95

2 Op. cit., p. 104

3 Op. cit., p.96

4 LOS SOFISTAS (1996). *Testimonios y fragmentos*, Barcelona: Círculo de lectores, p. 156

5 ORWELL, G. (2017). *El poder y la palabra. 10 ensayos sobre lenguaje, política y verdad*, Madrid: Debate.

Contra Parmènides, el sofista plantejà tres tesis que de manera provocadora capgiraven les tesis més importants de l'elèata. Si per a Parmènides (1) només l'ésser existeix, (2) només l'ésser pot ser conegut i (3) només l'ésser és expressable, per a Gòrgies (1) res no existeix, (2) res no es pot conèixer i (3) res no es pot expressar.

Parmènides establí una connexió essencial entre ésser, pensament i llenguatge. Igual que existeix un vincle molt estret entre pensar i ésser, existeix també una adherència total entre allò que és pensable i allò que es pot dir, defensava el filòsof d'Elea. Només és pensable l'ésser i només d'ell podem parlar, de forma estricta. Per tant, les paraules que no designin l'ésser, que és l'únic que existeix, són paraules buides. Aquestes paraules són un inútil intent de parlar d'una cosa que no existeix.

Des del seu sensualisme, Gòrgies afirmà que una paraula (realitat audible) no té cap relació amb un color (realitat visible). Les realitats visibles, els colors, són realitats diferents a les realitats audibles, les paraules. El color groc, per tant, no té res a veure amb la paraula "groc". Si entre la paraula i la cosa no hi ha cap afinitat no pot haver ni relació significativa ni tampoc veritat. Perquè hi hagi veritat caldria la possibilitat d'una correspondència que entre el llenguatge i la realitat no existeix.

Per a Gòrgies si l'ésser és incomunicable és perquè les coses en si mateixes no poden expressar res de les altres. Com qualsevol altra cosa, la paraula no necessita referir-se a altres coses per ser. Les paraules són realitats, realitats entre d'altres realitats, i com a realitats no signifiquen altres realitats, només signifiquen elles mateixes. Dit d'una altra manera, les paraules no són signes de res. Una realitat no pot ser una altra cosa que allò que és, per tant el llenguatge, sent una realitat com qualsevol altra no pot representar una altra cosa, això vol dir: no pot significar una realitat diferent.



Curiosament existeix un denominador comú entre Parmènides i Gòrgies: tots dos mantienien una concepció immanentista del llenguatge, és a dir, no hi havia cap distància entre la realitat i la cosa. Ambdós estaven d'acord en què existeix una coincidència entre paraula i ésser. La paraula, en el cas de Parmènides, forma un sol cos amb la cosa que expressa: només pot designar l'ésser. En el cas de Gòrgies, la paraula és una realitat que tan sols pot referir-se a ella mateixa. Sofistes i elèates manquen d'una teoria de la significació. Cap dels dos corrents, segons Aristòtil, entenen la veritable essència del llenguatge: la seva capacitat significativa.

Troblem en l'obra d'Aristòtil diferents moments on s'enfronta directament amb els sofistes. Un d'aquests moments és quan discuteix l'afirmació de Gòrgies segons la qual el discurs no diu res de l'ésser. Això implicaria no fer cas de les paraules. Segons Aristòtil, aquesta afirmació no es verifica en la realitat: confiïem en les paraules, perquè aquestes acostumen a parlar de la realitat. Agafem un exemple actualitzat: a la muntanya ens trobem en un camí un rètol que diu Compte. Perill d'allaus. Segurament, llevat que no siguis un seguidor fanàtic d'aquest sofista o un temerari, evitaràs el camí i agafaràs un altre o, si no hi ha cap altra alternativa, caminaràs amb molta cura per a no provocar l'allau. En aquest exemple la refutació, un procediment d'inspiració sofística, no és només verbal. Els sofistes pensen una cosa, però després acostumen a fer el contrari⁶.

Una altre exemple que afecta també a Gòrgies amb una reducció a l'absurd: en el mateix moment en què el sofista diu que el discurs no expressa res, intenta que l'interlocutor l'accepti perquè és un discurs amb pretensió de ser verdader,

és a dir, amb sentit. Per a Aristòtil n'hi ha prou que el sofista parli perquè aquest entri en conflicte amb ell mateix⁷.

En la pràctica quotidiana usem les paraules en comptes de les coses. Tanmateix, no hi ha una completa semblança entre noms i coses. L'error dels sofistes (i també dels elèates) és desconèixer aquesta situació: suposen que el que succeeix en el llenguatge succeeix també en la realitat⁸.

Aristòtil assenyalà en els Arguments sofístics que els sofistes s'aprofiten de l'homonímia en la majoria dels seus arguments, generant així una il·lusió falsa de saber. La principal fallàcia dels sofistes, el paral·logisme, es fonamenta en un vici essencial⁹ del llenguatge humà: una mateixa paraula pot tenir significacions múltiples. I això és impossible d'evitar perquè existeix una desproporció entre la infinitud de les coses singulars i la finitud de les paraules. Exemples: "Cavall" (l'universal) significa una multitud indefinida de cavalls individuals. "Gos" significa constel·lació celeste i alhora animal que borda¹⁰.

Si una mateixa paraula significa moltes coses diferents, com és possible entendre's en una discussió? És possible conciliar la necessitat de la unitat de significacions per fer possible l'entesa amb la pluralitat natural de significats de les paraules? Aristòtil afirma, d'una banda, que si una mateixa paraula tingués una pluralitat indefinida de significats, el llenguatge seria inútil i, d'altra, si les paraules no significuessin res, el diàleg seria impossible.

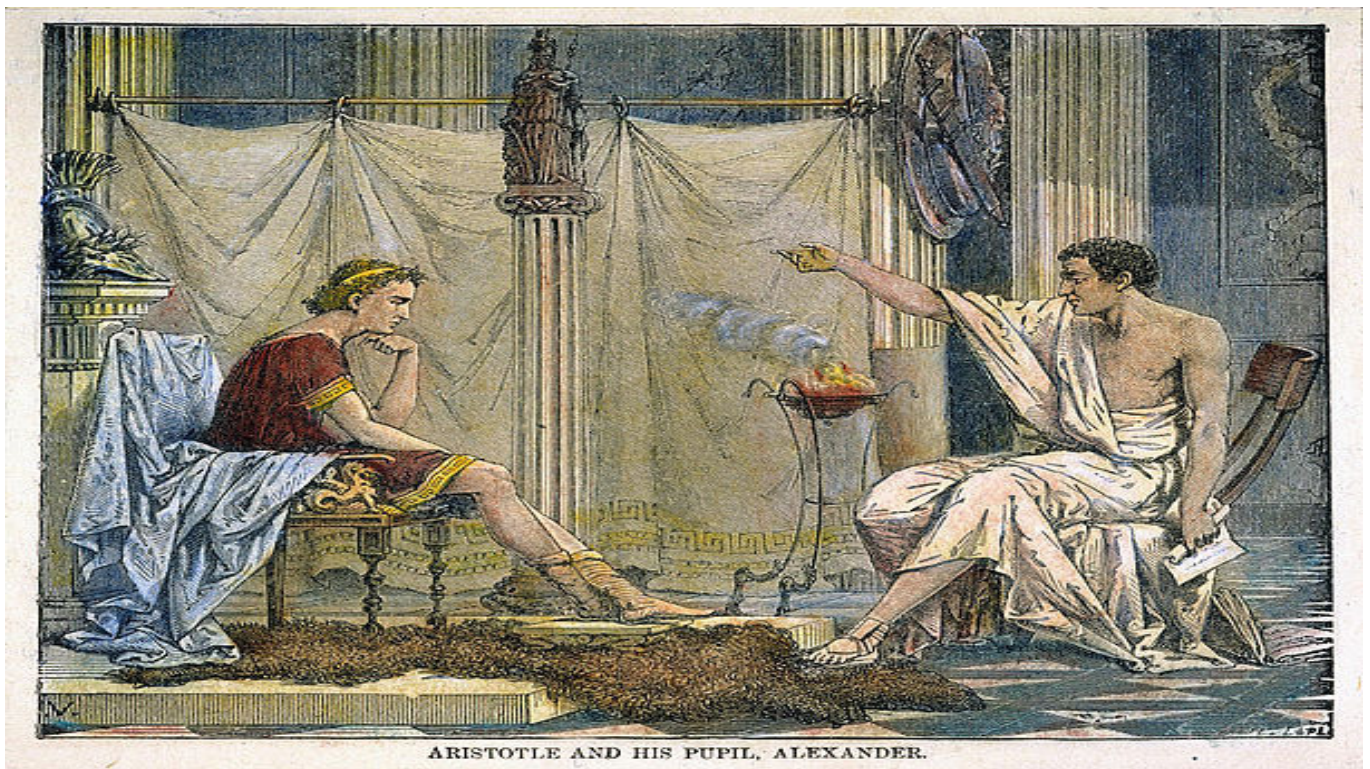
⁷ Met. η , 4, 1006 a 26

⁸ AUBENQUE, P, Op. cit., p. 115

⁹ Op. cit., pp. 122-123

¹⁰ Op. cit., pp. 117-118

⁶ Met. η , 1008b 13 ss



ARISTOTLE AND HIS PUPIL, ALEXANDER.

La distinció dels múltiples significats d'una mateixa paraula és la tasca principal d'aquell que vulgui denunciar les il·lusions sofístiques. Amb aquest mètode Aristòtil ens remet a les intencions dels parlants: cada significació implica darrera una intenció, tot i que sigui inconscient. Mitjançant el llenguatge, una intenció humana s'adreça a les coses. Es tracta d'esbrinar què es pretén quan algú fa servir una determinada paraula. Si la intenció entre els interlocutors és entendre's faran servir la paraula amb un significat comú. El problema sorgeix quan ens preguntem com és possible que intencions múltiples subjectives es posin d'acord?¹¹

Una hipòtesi radicalment convencionalista del significat només podria explicar la possibilitat d'un sentit comú com el resultat d'un miracle permanent¹². Aristòtil, de nou, recorre a l'experiència: res fa pensar en un principi que les paraules tinguin sentit, però és un fet que, de tant en tant, les persones dialoguen i, si dialoguen, vol dir que les paraules poden tenir una accepció compartida. Perquè sigui possible el diàleg, cal que les paraules tinguin un sentit definit, una essència. L'essència o ésser és la unitat objectiva, el lloc que permet la trobada entre aquestes múltiples intencions subjectives. L'ésser, és, per tant, el terreny pressuposat, mai no explícit, sense el qual ni el discurs ni el diàleg serien possibles¹³.

Aubenque afirma que la necessitat d'una ontologia mai no s'hagués presentat sense el "desconcert" d'Aristòtil davant el discurs humà: desconcert provocat involuntàriament per

l'estímul de les paradoxes sofístiques¹⁴.

Tanmateix, l'ésser no és experimentat, tampoc és objecte de cap intuïció ni sensible ni intel·lectual. L'ésser no té cap altre suport que el discurs que mantenim sobre ell¹⁵. La pregunta "què és l'ésser?" ens remet a una altra pregunta: "què volem dir quan parlem de l'ésser?". Tot i que sembli que la crítica aristotèlica a l'equivocitat sofística condueixi a una doctrina de la univocitat de l'ésser, si en algun moment afirma que l'essència és l'ésser en exclusiva, això no és més que una pausa d'una investigació sense fi. De seguida Aristòtil diu que el verb "ésser" significa també la relació entre l'essència i els seus accidents¹⁶. Més endavant, amb l'estudi de les diferents formes d'atribució, Aristòtil descobreix una nova distinció: la distinció entre categories o de les diferents significacions de l'ésser. Si la taula de categories, com de vegades s'assenyala, no és sistemàtica ni acabada és perquè la investigació de l'ésser té el caràcter d'una recerca necessàriament infinita i oberta¹⁷. El repte dels sofistes assumit per Aristòtil, tot i els seus esforços, mai no va obtenir una resposta única i definitiva. Tanmateix, conclou Aubenque, aquesta recerca infinita manifesta alhora l'exigència d'univocitat i la impossibilitat d'assolir-la¹⁸.

11 Op. Cit., p. 124

12 ídem.

13 ídem.

14 Op. cit., p. 130

15 Op. cit., p. 227

16 Op. cit., p. 136

17 Op. cit., pàg. 179

18 Op. cit., pp. 182-183

EL NOSTRE SISTEMA EDUCATIU DES DE LA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR

Arantxa Berganzo i Ràfols

Professora de Salesians de Sarrià

“Hi havia una vegada dos peixos joves que nedaven i es van trobar per casualitat amb un peix més vell [...] Els va saludar amb el cap i els va dir “Bon dia nois, com està l'aigua?”. Els dos peixos joves van continuar nedant un tros; a la fi, un d'ells va mirar l'altre i li va dir; “Què dimonis és l'aigua?”

David Foster Wallace¹

Darrerament en les nostres escoles patim canvis de llei constants que prioritzen uns continguts per sobre d'altres i posen uns exàmens de nivell com a punt i final de la ruta educativa, mentre que, d'altra banda, sentim a parlar de la necessitat d'una reforma pedagògica, d'una nova manera d'educar a les escoles.

La necessitat de reformar l'educació encaixa amb el fet que molts trets del sistema actual responen a les característiques de l'epistemologia cartesiana, que el filòsof Charles Taylor critica, posant de manifest la necessitat de superar aquesta forma d'accés al coneixement que ha dominat la nostra societat en els darrers segles. Segons Taylor, l'epistemologia moderna es basa en representacions de la realitat que tenen 4 trets vinculats: una estructura “a través de” creences, imatges, idees o enunciats de veritat; la possibilitat d'analitzar el nostre coneixement en elements definits i “inventariables”; la impossibilitat d'anar més enllà dels elements explícits, i la clara distinció entre el que és mental i el que és físic. En conseqüència, tot l'entorn es capta com si nosaltres fóssim sempre observadors externs.

Aquests quatre trets responen en gran mesura a la forma com es configura actualment l'adquisició de coneixement a les nostres escoles, que es produeix a través de tres vies: el que el professor diu, el que està escrit i les imatges de llibres o d'Internet. Si bé es cert que en els anys de formació pre-obligatòria l'aprenentatge s'esdevé sovint a través de l'experimentació i el contacte, amb especial pes de les tesis

constructivistes de Piaget, quan s'inicia l'educació reglada i obligatòria comença a desaparèixer aquest coneixement per contacte, per treballar bàsicament a través del text i la imatge. I progressivament aquest aspecte mediacional s'imposa com a manera d'aprendre. Hem oblidat, fins i tot, que aprendre a llegir imatges no és innat. L'antropòleg Nigel Barley explica que estant entre els *dowayo* es va trobar en la tessitura d'haver de trobar la manera d'entendre com distingien lleopards de lleons. L'antropòleg va presentar-los unes postals amb fotografies d'animals i, sorprenentment, els *dowayo* no veien res en aquells trossos de paper. No sabien identificar els animals en una fotografia, però en canvi eren capaços d'identificar-los a partir d'una part del mateix animal, com la cua o la peül·la. Nosaltres, en canvi, hem perdut tot contacte amb la natura i amb l'entorn i, en aprendre'l de manera mediada, a través d'imatges, ens resulta després difícil fer-nos amb la realitat.

A més, inventariem el que sabem en els exàmens, on repliquem els enunciats de veritat que hem rebut del mestre o dels llibres, o bé identifiquem elements en imatges que sabem distingir. I si la mesura del nivell educatiu es fa a través dels exàmens, deixem oblidada tota educació que es rep per altres vies i que no es pot “inventariar”.

Sovint s'estableixen com a únics els mètodes de resolució de problemes, quan, per a molts problemes complexos, les possibilitats de resolució són múltiples. I s'usen metàfores simplificadores que allunyen del veritable coneixement de la complexitat d'un fenomen, augmentant la dificultat de sortir d'una gàbia de coneixements formulats explícitament.

Finalment, depreciam tot allò que té a veure amb la intuïció, la imaginació o les emocions: les hores dedicades a la música, l'esport o la plàstica són mínimes. A mesura que la capacitat de raonament i abstracció es desenvolupa en l'infant, es va restant valor a tot el que implica una integració d'aspectes

¹ Citat a (Ordine, 2013; 29)



mentals i físics, o bé un aprenentatge que va més enllà de la conceptualització. Així, els nostre sistema educatiu escull la raó com a forma “estrella” d'accés al coneixement.

Seguint la línia de Taylor, observem com la imposició d'aquest sistema epistemològic deriva en la presència, a les nostres escoles, dels tres grans “malestars de la modernitat”:

El primer, *l'individualisme*. El subjecte lliure i racional es distingeix del món natural i social, i això es reflexa en la manera com transmetem els coneixements: separem les matèries i les desgranem en especialitzacions desconnectades, com si cada element fos un bit d'informació que més tard sumarem als altres bits obtinguts, oblidant la naturalesa holística del coneixement. Taylor defensa que existeix un mode vinculat de coneixement que precedeix al mode desvinculat i, que, ja segons les teories de Heidegger i de Merleau-Ponty, aquest mode vinculat i holístic forma part de les nostres vides. El sistema educatiu, més enllà dels primers anys d'escolarització, treballa en el mode desvinculat, i l'individu, per tant, augmenta la falta de contacte amb el món que l'envolta, tant el natural com el social, de manera que no se'n sent part integrant, sinó observador extern.

El segon, *l'establiment de la raó instrumental*, segons la qual l'individu tracta el món que l'envolta com un instrument que pot canviar i reorganitzar a favor del benefici propi i dels altres, “cosificant” fins i tot la natura. Aprenem de la natura sense entrar-hi en contacte i en parlem com un objecte que no té relació amb nosaltres i que descrivim i fragmentem, sense prendre consciència del vincle que tenim amb

ella. Aquesta primacia de la raó instrumental s'evidencia també en el “*prestigio y el aura que rodea a la tecnología*” (Taylor, 2015; 41). Moltes escoles proposen, com a mètode d'innovació, la introducció de dispositius diversos per a treballar i estudiar en detriment del treball manual, més lent però que involucra altres habilitats. Cada vegada es dediquen més hores a la robòtica, al batxillerat són obligatòries les Ciències pel Món Contemporani, i l'increment de les hores dedicades a la tecnologia i la ciència es produeix en detriment de les matèries artístiques i esportives. I així és com les hores de música, dansa, pintura o esport es traslladen a una educació no reglada, extraescolar i infravalorada laboralment. Tampoc se n'escapen les matèries humanístiques, que veuen minvades les seves hores a mida que augmenta el nivell educatiu. Tal i com reflexiona Nuccio Ordine, “*En les últimes dècades les disciplines humanístiques es consideren inútils [...] Per què gastar diners en un àmbit condemnat a no produir beneficis? Per què destinar fons a sabers que no aporten un ràpid i tangible rendiment econòmic?*” (Ordine, 2013; 28). Potser l'art i les humanitats no produeixen aplicacions i beneficis tangibles i ràpids, però ens ajuden a conèixer com a humans, i a mesura que la nostra societat oblida això, desapareix del sistema educatiu.

L'últim, *l'atomització social*. Ens hem desconnectat de les societats a les que pertanyem, s'ha produït un procés de desencantament i desarrelament. La societat lliberal contemporània s'explica en termes individuals, i les institucions educatives tenen com a objectiu el servei en el sentit de que els individus adquireixin la formació que els portarà a assolir la prosperitat i la seguretat, finalitats últimes de la

societat contemporània.

Arribats a aquest punt, cal donar un pas més per a veure si la situació és tant negativa o no. Taylor proposa certes vies per a superar aquest model que també podem trobar presents en el sistema educatiu actual.

D'una banda, planteja la importància d'uns coneixements pre-conceptuals que es troben presents en la interacció entre el subjecte i el món, i que són previs als conceptes que després adquirim. Aquests coneixements són molt treballats en edats primerenques, on l'experimentació és essencial per a assentar les bases pre-conceptuals, però també comença a estar present en l'educació superior d'àmbits professionals. El treball per projectes està agafant força en aquests àmbits en què és imprescindible integrar tots els coneixements per a poder aplicar-los, i s'està potenciant la formació en la que l'alumne passa la meitat del seu temps en una empresa, aprenent a través de la pràctica i el contacte.

D'altra banda, fa referència a la necessitat de superar la fragmentació, proposant un retorn a valors de comunitat. Aquestes idees són presents en el replantejament pedagògic de moltes escoles, que potencien el treball cooperatiu i en les que cada vegada hi ha més activitats d'Aprenentatge i Servei, a través dels quals els alumnes aprenen mentre fan, alhora, un servei a la comunitat. D'aquesta manera es cerca recuperar la importància de la pertinença a la comunitat, així com la identificació de la importància d'un bé comú.

Finalment, cal dir que els propis individus comencen també a provocar canvis. Cada vegada hi ha més demanda d'estudis artístics o de caire social. Caldria estudiar-ho en profunditat, però potser aquest desencant del que parla Taylor està portant a molts individus a altres eleccions que cerquen allunyar-se d'aquest paradigma. El temps ens dirà si en surten reeixits.

En conclusió, si bé és cert que els plantejaments de Taylor son presents en els nostres sistemes educatius, també ho és que hi ha esclatxes que ens indiquen que algunes coses estan canviant, tot i que no podem determinar si els canvis són prou substancials o no. Potser el punt més feble segueix essent el domini de la part científica sobre la part humanística i artística, sobretot en els currículums de l'educació obligatòria i post-obligatòria més acadèmica. Com anar cap a un coneixement més holístic i vinculat amb el món? Probablement el gran canvi no es produirà fins que les estructures de poder no comencin a considerar com a vàlid i indispensable tot allò que ens fa humans, l'aigua en la que nedem.

Bibliografia

Barley, Nigel. 1989. *El antropólogo inocente*. s.l. : Anagrama, 1989.

Camps, Victoria. 2013. Pragmatistas, comunitaristas y republicanos. *Breve Historia de la Ética*. s.l. : RBA Libros, 2013.

Ordine, Nuccio. 2013. *La utilitat de l'inútil*. Barcelona : Quaderns Crema, 2013.

Taylor, Charles. *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona : Paidós.

— . **2015.** *La ética de la autenticidad*. Barcelona : Paidós, 2015.

— . La superación de la epistemología. *Argumentos filosóficos*. págs. 19 - 42.

— . **2016.** *Recuperar el realismo*. Barcelona : Rialp, 2016.

FONAMENTACIÓ DEL PODER POLÍTIC, DESOBEDIÈNCIA CIVIL I DEMOCRÀCIA

Ignasi Llobera

Professor SEK-Catalunya

Fonamentació del poder polític

John Locke (1632-1704, Anglaterra) ha passat a la història de la filosofia com un dels pares del liberalisme modern, que és la teoria que posa els drets i les llibertats individuals al centre de la filosofia política. Al seu *Segon tractat sobre el govern civil* (1690)¹, comença preguntant-se quin és l'origen del poder polític. Locke està interessat en la fonamentació i en la legitimitat del poder polític. És a dir, es pregunta per què hem d'obeir les lleis i l'Estat.

Locke critica durament la teoria de l'origen diví del poder polític, que servia per defensar la monarquia absoluta. Segons Locke, el poder polític no pot venir de Déu: com podem saber si el nostre rei absolut és l'hereu legítim d'Adam, el primer home? I com poden haver-hi tants hereus legítims d'Adam? Descarta aquesta teoria per implausible i quasi risible.

En comptes d'això, el poder polític ha de venir dels humans mateixos: els humans ens hem donat el poder polític. Partint d'aquesta premissa, Locke planteja la possibilitat del govern del més fort: governa aquell que pot imposar-se als altres usant la força i la violència. Locke rebutja aquesta opció per ser pròpia de les bèsties.

Arribats a aquest punt, Locke es proposa trobar una altra teoria que expliqui l'origen del poder polític, és a dir, per què és legítim i per què l'hem d'obeir. Segons Locke, abans que hi hagués poder polític els humans ens trobàvem en estat de natura: tots érem lliures i iguals en la mesura que no atemptéssim contra la llei natural, és a dir, en la mesura que no atemptéssim contra "la vida, la salut, la llibertat ni les possessions" dels altres (Cap. II, §6). Quan algú atemptava contra la llei natural, llavors entrava en estat de guerra, és a dir, en un "estat d'enemistat i de destrucció" de tots contra tots (Cap. III, §16). Per evitar l'estat de guerra, vam fer un pacte: vam sacrificar part de la nostra llibertat a canvi de seguretat,

comprometent-nos a fer el que digui la majoria. Aquest pacte és, justament, l'origen del poder polític, de la societat civil i del govern. Aquest pacte és, justament, el que fa que el poder polític sigui legítim: ningú ens l'ha imposat, sinó que cadascun de nosaltres l'ha acceptat per pròpia voluntat.

Si el poder polític surt del pacte que hem fet, vol dir això que sempre l'hem d'obeir? Segons Locke, no sempre. L'últim capítol del *Segon tractat sobre el govern civil* tracta de la dissolució del govern. En aquest capítol es plantegen dues maneres per les quals el poder polític legítim es dissol. En primer lloc, en el cas que el poder polític queda alterat: algú es posa a legislar pel seu compte sense haver estat designat pel poble. En segon lloc, en el cas que el legislador actuï de manera contrària a la tasca que se li va donar, per exemple anant en contra de la llei natural o del que havien acordat amb el poble. En tots dos casos, el govern seria il·legítim i, per tant, el pacte que vam fer no ens obliga a acatar les seves lleis, i tornem a estar en plena llibertat.

Locke es planteja l'objecció de si la seva teoria portarà a una revolució freqüent i hi dona tres respostes (Cap. XIX, §224-226): (1) el poble fa la revolució quan el govern el maltracta, i no quan un autor dona una explicació de l'origen del poder polític; (2) el poble no fa la revolució al primer error del govern, sinó quan ja no pot aguantar més; (3) aquesta teoria prevé la revolució perquè ensenya al govern què ha de fer per evitar la revolució: no maltractar el poble.

Desobediència civil

Henry D. Thoreau (1817-1862, Estats Units d'Amèrica) ha passat a la història com el pare de la desobediència civil, tenint una forta influència en personatges històrics tan importants com Gandhi o Martin Luter King. Thoreau va participar al moviment abolicionista (per l'abolició de l'esclavisme) i estava en contra de la guerra d'Estats Units contra Mèxic. Per això va calcular quina part dels seus impostos servien per finançar la guerra contra Mèxic i va deixar de pagar-los,

¹ Els títols i les cites directes s'han escrit en català. La traducció és pròpia, sempre que a la bibliografia no hi consti ja la versió catalana.

cosa que el va portar a la presó. Thoreau també és conegut per haver-se construït ell mateix una cabana al mig del bosc i haver-hi anat a viure sol.

Al seu "Desobediència civil" (1848), Thoreau defensa que el poder polític emana del poble i que "l'única obligació que tinc dret a assumir és la de fer en cada moment el que crec que és just." (p. 31). Segons l'autor i amb reminiscències de Locke, "tots els homes reconeixen el dret a la revolució, és a dir, el dret de negar la seva lleialtat i d'oposar-se a un govern quan la seva tirania o la seva ineficiència siguin desmesurats i insuportables." (p. 34). Per això, de vegades hem de desobeir el poder polític. Ara bé, l'objectiu no és acabar amb el govern (Thoreau no és anarquista), sinó que el seu objectiu és aconseguir un govern millor. Thoreau defensa la revolució pacífica: "Si mil homes deixessin de pagar els seus impostos aquest any, tal mesura no seria ni violenta ni cruel, mentre que si els paguen, es capacita l'Estat per cometre actes de violència i vessar la sang dels innocents. Aquesta és la definició d'una revolució pacífica, si és que tal cosa és possible." (p. 44).

Thoreau és un escriptor suggeridor, però no és un filòsof sistemàtic. John Rawls, més de cent anys més tard, va sistematitzar el que Thoreau va escriure des de la seva intuïció filosòfica i des de la seva experiència personal.

John Rawls (1921-2002, Estats Units d'Amèrica) és un dels filòsofs contemporanis més importants que s'han dedicat a la filosofia política en la tradició liberal, introduint canvis significatius a aquesta tradició, tal i com John Locke va fer tres segles abans.

La seva obra *Una teoria de la justícia* (1971) marca la represa contemporània de la filosofia política. Aquesta extensa obra dedica els capítols 55-59 al tema de la desobediència civil, reconeixent-se en deute en aquest tema amb Henry Thoreau (p. 454-455, 459).

Segons Rawls, cal distingir dues maneres d'entendre la desobediència civil. Per una banda, la manera habitual d'entendre-la, tal i com l'entenia Thoreau: "no obediència a una llei per raons de consciència, almenys quan hom no ho fa d'amagat i no emprà mitjans violents." (p. 459). Per altra banda, Rawls proposa una definició més estricta de desobediència civil: "acte públic contrari a la llei, no violent, fet per motius de consciència però alhora polític, que hom emprèn normalment amb l'objectiu de provocar un canvi en la llei o en les polítiques del govern." (p. 454)

Rawls analitza minuciosament cadascuna de les característiques de la desobediència civil. Aquí recollim les dues raons que dona per defensar que la desobediència civil ha de ser no

violenta (p. 456-457). Primer, perquè vol adreçar-se als conciutadans perquè valorin la situació, els vol convèncer (enlloc de fer servir la força per vèncer sense convèncer). Segon, perquè "expressa desobediència a la llei dins dels límits de la fidelitat a la llei, encara que n'estigui fora." (p. 457). És a dir, la no violència fa palès que l'objectiu no és destruir el govern, sinó tenir un millor govern, tal i com defensava Thoreau.

Ara bé, segons Rawls la desobediència civil té límits. Rawls admet que "dissenya aquesta teoria només per al cas especial d'una societat quasi justa, una societat que en general està ben ordenada però en la qual hi ha violacions de la justícia serioses." (p. 453). Així doncs, què passa en el cas d'una societat que no sigui quasi justa? En paraules de Rawls: "A vegades, si l'apel·lació [que constitueix la desobediència civil] fracassa, aleshores hom podrà emprendre la resistència per la força." (p. 457).

De nou, la fonamentació del poder polític

John Rawls es situa a la tradició liberal, de la qual John Locke n'és un dels pares fundadors. Locke afirma que el poder polític o bé es basa en el govern del més fort, o bé en el pacte dels individus. Si el poder polític és el govern del més fort, haurem d'acceptar la vella frase romana 'si vols la pau, prepara't per la guerra'. En canvi, si el poder polític es basa en el pacte dels individus, tal i com defensa Locke, llavors podrem acceptar la màxima de Gandhi: 'no hi ha camí per la pau; la pau és el camí'.

Rawls segueix la teoria de Locke en aquest punt, però sembla contradir-la quan considera que la desobediència civil pot fracassar, potser perquè la societat no és quasi justa: Rawls diu que en aquests casos "hom podrà emprendre la resistència per la força" (p. 457).

Amb Locke podem rebutjar l'apel·lació a la força de Rawls afirmant que això fonamentaria el poder polític en la imposició per la força, cosa que és pròpia de les bèsties. En comptes d'això, Locke defensa que el poder polític legítim només pot sorgir del pacte, és a dir, de la voluntat dels individus.

Així, ens preguntem quina seria la manera legítima de fer prevaldre el poder polític fonamentat en la voluntat dels individus. A dia d'avui, ho tenim clar: la democràcia. Tenim clar el terme, però cal que ens preguntem si tenim prou clar què vol dir. A continuació s'ofereixen algunes idees que ens poden ajudar a pensar la democràcia.

Democràcia

Bernard Crick (1929-2008, Regne Unit) va analitzar detalladament aquest concepte al seu *Democràcia. Una molt breu introducció* (2002). En aquesta obra fa un interessantíssim recorregut històric i conceptual de la democràcia. Identifica més de deu significats d'aquest terme, que proposa classificar en quatre (p. 11-13):

1- L'ús que en fa Plató a l'Antiga Grècia d'acord amb l'etimologia grega de la paraula: el poder (*kratos*) del poble o dels molts (*demos*).

2- L'ús que en fa Maquiavel i que trobem també a la República Romana: el govern mixt, que combina el poder dels experts en política amb la possibilitat que els ciutadans puguin incidir en el govern.

3- L'ús que en fa Rousseau i que trobem a la Revolució Francesa: "tothom, independentment de la seva educació o de les seves propietats, té dret a fer sentir la seva veu respecte qüestions d'interès públic" (p. 12).

4- L'ús que en fa John Stuart Mill i Alexis de Tocqueville, i que es troba tant a la Constitució Americana com a moltes de les constitucions europees del segle XIX: "tothom pot participar [en política] si vol (i tothom hauria de voler), i alhora tothom ha de respectar els drets dels seus conciutadans en el marc d'un ordenament jurídic que defineixi, protegeixi i limiti aquests drets." (p. 13).

Així doncs, quan parlem de la democràcia així com la millor manera d'expressar la voluntat dels ciutadans i, per tant, com la manera adequada de legitimar el poder polític, com estem entenent aquesta democràcia? Quina d'aquestes definicions s'hi acosta més? Què hi trobem a faltar? Per exemple: la democràcia ens legitima a violar els drets fonamentals d'algunes persones? i d'alguns col·lectius? Segons la quarta definició no.

També ens pot ajudar a pensar el que diu Fernando Pindado (1955, Barcelona) al seu "Rescatem la política i la democràcia dels mercats i dels intermediaris pèrfids" (2012). Segons Pindado, la democràcia s'articula a través de les seves tres potes essencials: totes tres són necessàries per enfortir el sistema democràtic. Per una banda, la democràcia representativa (p. 2-4): els ciutadans fan política a través dels representants que han triat, com per exemple al Parlament. Per una altra banda, la democràcia directa (p. 4-11): els ciutadans prenen decisions polítiques sense intermediaris, com per exemple en un referèndum. En tercer lloc però no per això menys important, la democràcia dialògica (p. 11-13): els ciutadans i els seus representants intercanvien raons i motius per defensar certes decisions polítiques, sense haver d'arribar a cap conclusió conjunta, com per exemple un procés participatiu o una manifestació.

Potser la situació política ens dona un nou problema per pensar amb l'aparell conceptual de Pindado: quins són els criteris perquè un acte democràtic compti com a democràcia directa o com a democràcia representativa? Per exemple, els representants polítics que accepten com a democràtic el que va passar l'1 d'octubre de 2017 a Catalunya, no es posen d'acord si va ser democràcia directa (un referèndum del qual en surt un mandat democràtic) o democràcia dialògica (una manifestació que dona raons però que no constitueix una decisió política). De vegades la realitat ens obliga a repensar el que grans filòsofs ja han pensat, alhora que ens empeny a afrontar nous problemes que encara estan per pensar.

S'han repassat algunes teories i arguments que ens poden ajudar a pensar la realitat, però aquí s'ha tingut en compte només una tradició de filosofia política: el liberalisme modern, que posa al centre els drets i llibertats dels individus. Potser hi ha qüestions importants que no es troben resoltes en els grans autors d'aquesta tradició, com ara la definició dels límits de la comunitat política o d'una nació, és a dir, com definim quin conjunt de ciutadans han fet el pacte que legitima el poder polític. Es defineix per l'ús legítim de la violència? Locke ho rebutjaria per ser propi de les bèsties. Es defineix, potser, per la voluntat dels ciutadans? O amb algun altre criteri? Segur que s'ha de continuar explorant aquesta tradició de pensament polític per poder abordar aquesta qüestió, i segur que altres tradicions podran aportar consideracions rellevants sobre aquestes qüestions. Per exemple, seria oportú explorar el comunitarisme contemporani, nascut com a reacció a la teoria de Rawls, i que entre d'altres coses subratlla la importància de la comunitat, de la tradició i del context social (Vid. BELL, D., 2016).

Bibliografia

- BELL, D. (2016) "Communitarianism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [article en línia]. [Data de consulta: 22 de desembre de 2017]. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>>.
- CRICK, B. (2002). *Democracy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 130 pàg.
- LOCKE, J. (1980/1690). *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Company. 124 pàg.
- PINDADO, F. (2012). "Rescatemos la política y la democracia de los mercados y de los intermediarios pèrfidos". Inèdit.
- RAWLS, J., (2010/1971). *Una teoria de la justícia* (Vergés, J. & Farrés, O.; trad.). Girona: Accent Editorial. 720 pàg.
- THOUREAU, D. (2004/1848). "Desobediencia civil". A: *Desobediencia civil y otros escritos* (Díaz, M^a. E.; trad.). Madrid: Editorial Tecnos. 111 pàg. (Clásicos del pensamiento; 32).

EL SENTIT DE LES FACULTATS DE BELLES ARTS

Adrià Harillo Pla



Al llarg de tota la història de l'art es troba comunament acceptat que, malgrat les diferències existents en funció de la ubicació geogràfica, al llarg dels segles XVI, XVII i XVIII, la categoria d'art va patir transformacions molt significatives.¹ Un dels canvis més importants va tenir lloc amb la distanciació de l'artesania per tal d'esdevenir una nova categoria, de fer-se autònoma d'aquella. Entre les moltes causes i conseqüències (seria un error pensar que la variació va tenir lloc només en un sentit), el rol assignat a l'artista va esdevenir també nou per tal d'abandonar la seva funció com a reproductor de normes per passar a ser comprès com un geni o esperit creatiu.² D'aquesta manera, l'art va començar el seu procés autònom que va derivar en les posteriors avantguardes i l'art contemporani i actual. Tot i això, persisteix en l'actualitat un element un tant anacrònic com és l'existència (i encara creació) en la gran majoria d'universitats d'arreu del món d'una Facultat de Belles Arts.

Des de l'etapa de les Avantguardes artístiques, l'art ja no és suficient amb la producció de l'artista per tenir art. En

l'actualitat, hi ha la necessitat de tota una sèrie de discursos externs a la figura de l'artista (i interns al món de l'art) que converteixin la seva producció en art.³ Des d'una màxima pretensió d'honestat, ha de dir-se que certament la categoria de "Belles Arts" encara engloba formats que en els temps actuals són considerats art com, per exemple, el cinema, la pintura, l'escultura, etcètera. Aquestes formes artístiques, però, no deixen de trobar-se en una conjectura poc ferma degut als canvis soferts tant en la manera de definir com de produir una escultura artística, una pintura artística o una pel·lícula de la mateixa naturalesa i és que res a veure té una escultura de fa escassos trenta o vint anys amb una d'actual. De fet, fins i tot en l'actualitat produir exactament el mateix pot ser considerat art en uns casos i una còpia o plagiat en d'altres.⁴

1 SHINER, L. (2014). La invenció del arte: una historia cultural. Barcelona: Paidós.

2 És cert que els grans noms de la història de l'art tenien una certa llibertat creativa, però molt més relativa del que en l'actualitat és generalment pensat. Treballaven per encàrrec, i això era una limitació. No obstant, lògicament disposaven de la llibertat esmentada en tant que eren els millors en el seu gremi, i en conseqüència, allò que realitzaven no tenia comparació.

3 Degut a l'extensió, no podem endinsar-nos en detall en les diferents teories de l'art o posicions concretes, però sí que podem afirmar que aquesta noció és compartida entre moltes disciplines: filòsofs com Danto i Dickie, sociòlegs com Howard Becker, propis artistes i historiadors de l'art qui, al cap i a la fi, quan accedeixen a considerar una peça com a històricament important, accepten de retruc les raons que la converteixen en tal.

4 L'exemple de les "Brillo Box" n'és el més representatiu. Les originals d'Steve Harvey eren considerades un mer disseny, les de Warhol art, les de Mike Bidlo art i, qualsevol altra realitzada exactament igual, còpia. DANTO, A. C. (1998). Beyond the Brillo box: the visual arts in post-historical perspective. Berkeley: University of California Press. BOZAL, V. (1997). Historia de las ideas estéticas. Madrid: Historia 16. p. 82. VILAR I ROCA, G. (2005). Las razones del arte. Boadilla del Monte: A. Machado Libros.

En un context històrico-artístic en el qual el rol de les acadèmies i de la repetició de normes tècniques ha quedat clarament allunyat de les actuals pràctiques artístiques que formen part de la majoria de subhastes, galeries d'art o museus no deixa de ser un tant xocant que per tal d'obtenir el títol oficial d'artista s'hagin de destinar una gran quantitat d'hores en formació i, en última instància, passar per la l'aprovació d'un expert en la matèria com podria ser el catedràtic de la universitat i l'assignatura en concret.⁵ Malgrat que l'autor d'aquest article és francament crític amb el concepte de democratització de l'art en considerar que en moltes ocasions ha estat mal interpretat o erròniament aplicat, aquesta actual dinàmica de les Facultats de Belles Arts sembla plenament contradictòria amb aquesta situació i acumulació de coneixements en el qual es troben diferents disciplines acadèmiques en torn a l'objecte d'interès. Les pràctiques estètiques, especialment aquelles que segueixen lligades al concepte d'utilitat -una utilitat que limita l'ús de materials, de formes...- actualment tenen la seva representació en la categoria de disseny i, moltes universitats, tenen també formació en aquest camp. Ara bé, mantenir les Facultats de Belles Arts en funcionament i atorgant títols oficials i reconeguts per un Estat implica un anacronisme tant important com és el no respecte de l'autonomia de l'artista.

Aquesta afirmació no està realitzada amb la intenció d'emetre un judici de valors en relació a si l'art actual és qualitativament millor o pitjor que el produït sota unes condicions de formació, repetició i avaluació d'experts. Senzillament pretén mostrar una situació d'incoherència entre diferents disciplines acadèmiques entre les quals es troba la Filosofia, la Sociologia o la Història de l'art.

En tant que ja s'estudia disseny, història de l'art, etc. i que, en l'actualitat, l'art no es troba considerat ni reconegut com allò que s'ensenya a les Facultat de Belles Arts, el seu manteniment implica una situació comparable a mantenir una facultat de ciència on s'utilitzessin termes i conceptes com el d'èter i altres conceptes ja desmentits.

És rotundament cert que, fruit de les particularitats i la indefinició de l'art, no es pot dir que l'art sigui falsable. Per tant, un paradigma artístic superat difícilment serà perillós d'ensenyar com sí que ocorre en les ciències, però per això ja hi ha les altres disciplines esmentades, per aquells qui desitgin desenvolupar i aprendre a treballar amb la categoria del "bell" o "estètic", categories eminentment filosòfiques.

⁵ El fet de que en l'actualitat encara hi hagi art figuratiu, realista o hiperrealista no fa que aquest sigui actualment majoritari en termes quantitius.

En l'actualitat les Facultats de Belles Arts són un reducte d'allò que era entès com art però, en l'actualitat, tenen un rol que dista molt de tota la teoria vinculada a l'art avui. Fóra bo que totes les disciplines amb interessos humanístics comuns aprenguessin a remar en el mateix sentit. Només així l'home es mantindrà en el procés que el fa home: el del saber.



HI HA QUELCOM SEMBLANT A UNA CAFETERA?

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

0. Plantejament

La resposta a si hi ha alguna cosa així com una cafetera és difícil si no admetem una certa metafísica dualista que cal ser explicada. De concedir-la, podem apel·lar a la consciència com a realitat fonamental en la qual trobem idees sense correlat empíric i idees amb correlat empíric. D'aquesta manera incorporem el problema semàntic, el problema del significat, a altres problemes dualistes ja degudament tractats arran la història de la filosofia. Per respondre a la pregunta de si hi ha cafeteres llavors buscaríem en la consciència la idea que concedeixi significat a la paraula cafetera per buscar en un món múltiple i canviant algun fenomen que es deixi capturar per la idea de cafetera. Així podríem procedir per respondre a si hi ha déus, nebuloses, estels de neutrons, democràcia o cèl·lules nervioses.

Si per contra optem per una ontologia naturalista, apareixen una sèrie de problemes majors que el molt probablement insoluble de l'encaix de la pròpia consciència al món físic.

1. Un Dualisme en particular

Crec que tant Plató com Descartes van exposar diferents versions ortodoxes de certs tipus de dualisme. Ací no anem a prendre'n cap com a punt de partida. Hi ha moltes mirades i moltes versions de quelcom que puguem anomenar d'alguna manera dualista. En efecte, podem distingir-ne un bon grapat a la metafísica occidental: Correcció/incorrecció, veritat/mentida, ésser/no ésser... en lògica, epistemologia i ontologia, respectivament. Per precisar de què estem parlant, aquí contemplarem un parell d'ells: un dualisme ontològic on distingirem idees de fenòmens i un dualisme psicofísic on distingirem la consciència del món ahí fora.

2. Furgant a la consciència per capturar fenòmens

És difícil sortejar la diferència ontològica que jo considero bàsica i que, en no tenir ací prou espai per a enunciar-la, suggerim llur lectura per a posterior fonamentació (Llorens, 2016): que les idees i els fenòmens són coses diferents (Ferrater Mora, 1986; Bunge, 1981; Husserl 2002: 81-85) o

que suposen dos àmbits diferenciats de realitat, en això consisteix el dualisme ontològic defensat aquí i que no suposa cap versió ortodoxa del mateix. Els arguments esgrimits per a tal diferenciació són múltiples i no és necessari repetir-los aquí sinó esbossats: temporalitat, localització, correlat empíric o subjecció a canvis són alguns d'ells. Aquí m'agradaria destacar el problema semàntic per abundar en aquesta ontologia dualista.

Sense significat no hi ha coneixement, ciència o món. Per verificar o corroborar qualsevol asseveració, científica o no, sobre el món empíric, és necessari la comprensió prèvia del que es vol verificar. Si vull saber si hi ha una cafetera damunt del foguer he de tenir una idea aproximada del que s'entén per cafetera i per foguer. Donada una impressió, faig ús d'un inventari ontològic d'idees per capturar amb el menor nombre de contradiccions aquesta impressió. Hom no pot enfrontar-se al problema del significat sense el recurs a la consciència des d'on es produeix la captura de fenòmens mitjançant idees. Si això és així i si el significat precisa de la consciència, llavors aquesta és una realitat fundant.

Aquest dualisme metafísic defensat ací ha de separar d'una banda la consciència del que li és aliè, de l'alteritat, en la qual ens trobem amb el dualisme, per així dir-ho, ontològic. El nostre dualisme ontològic seria el que separa idees i fets en els termes abans assenyalats. Crec que està concessió és intrínseca al que he anomenat adès (Llorens, 2016) metafísica mínima, però situa a la consciència en una pla de superioritat ontològica (Husserl, 1994: 78-79; 2002: 81-85) que mereix ser destacada.

3. El primat de la consciència

Aquesta proposta de dualisme metafísic ens permetrà, arran la situació de la consciència com a realitat fonamental, seguir el nostre plantejament sobre el problema semàntic atès que és en la consciència on s'atribueixen significats: relacions d'idees amb fenòmens. Hi ha realitat, fora de la consciència? Pot ser, però la pregunta pel món sobre el qual la raó pot

interrogar-se és una pregunta que no pot ser resposta sense interrogar-se amb anterioritat per una metafísica de la consciència (Husserl, 1994) a la manera moderna.

Una volta reconeguda la consciència com a entitat fonamental, no hi ha cap problema en comparar idees amb fenòmens per a mirar si al món fenomènic hi ha cafeteres, planetes, precipitacions, estels, ecosistemes, fotons o qualsevol cosa que puguem capturar amb una idea.

Ara bé, els problemes i límits del postmodernisme han situat, per raons de prestigi de la ciència natural i de comoditat, el naturalisme com a filosofia dominant a principis del segle XXI. Convindria observar les mancances d'aquest.

4. Vells i nous problemes del naturalisme

Hem tractat en els anteriors apartats el problema del significat i una transitable solució al si de certs dualismes. Necessitem saber què entenem per cafetera, per verificar si hi ha o no alguna cafetera aquí fora. La semàntica no queda degudament tractada si no assolim això. Aquest és un dels problemes, dels vells problemes, de la verificació que no han estat resolts i que, no obstant això, són obviats, per construir una metafísica naturalista. Recordem els altres.

La petició de principi que suposa la realitat d'un món exterior, els problemes relacionats amb la inducció com a mètode d'inferència o els diferents assumptes relacionats amb la verificació són assumptes no resolts però necessaris per a una comprensió materialista del món o de la realitat.

Si açò no fos poca cosa, els problemes del canvi i la pluralitat, açò és, pensar mitjançant la raó un món en continu canvi i completament plural són vells i enormes obstacles per a una comprensió naturalista del món.

A més a més la raó i la ciència passen a ser conseqüències de la selecció natural i per tant no instruments per a la veritat, sinó per a la supervivència.

Altre problema major s'esdevé quan hom intenta reduir a la matèria quelcom no assenyalable com ara la consciència i llur subjectivitat.

A més el naturalisme no deixa espai per a la llibertat, entenent aquesta com la possibilitat d'escollir entre diversos universos tots ells possibles. En relació amb el que acabem de dir sobre veritat i selecció natural, si la científica o el científic no poden escollir entre el model més adient per descriure el món, llavors si és la determinació natural i no la decisió racional el que guia el progrés científic, la ciència queda invalidada com a activitat de la raó; aquesta és una altra autorefutatòria

conseqüència del naturalisme filosòfic.

Si la nostra imatge del món està en el cervell i limitada per aquest, llavors la nostra imatge del món no és pas el mateix del que és el món en sí. Això és vàlid per a la imatge del món que és la ciència i també neurociència. Si enunciats de l'estil "aquí fora hi ha cervells" depenen, en última instància del cervell no només ens trobem de nou davant una fal·làcia de circularitat sinó que el monisme materialista ens condueix de nou davant un cert tipus de dualisme en el qual el món natural difereix del món de representacions cerebrals, que era precisament el que la metafísica monista ha d'evitar.

5. Cloenda

Si la metafísica materialista/naturalista és un camí equivocat per a tractar el problema semàntic i altres de profund calat metafísic, llavors una opció vàlida és alguna ontologia dualista com l'aquí presentada. És la consciència la que pot distingir entre idees i fets i pescar aquests mitjançant aquelles. La construcció de la teoria de cordes i la teoria M, és una obstinació de caçar amb idees l'enorme zoològic de partícules, el espaitemps, les simetries, les forces fonamentals, l'antimatèria o la reconciliació entre relativitat i mecànica quàntica.

Bibliografia

- Bunge, M. (2011): *El Problema Mente-Cerebro*. Madrid: Tecnos.
- (1988): *La Ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1981): *Materialismo y Ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Ferrater Mora, J. (1967): *El Ser y el Sentido*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1986): *El Ser y la Muerte*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- (1969): *La Filosofía Actual*, Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2002): *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- (1994): *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Madrid: Alianza.
- Llorens, Òscar (2016): *Filosofía de la Muerte*. Wroclaw: EAE.

Selecció de comunicacions guardonades a la Jornada de Filosofia de Girona 2017 celebrada el 15 de desembre en motiu del Dia mundial de la Filosofia, que portava per títol “Viure amb la postveritat. Fets i relats”.

ESTEM PREPARATS PER A LA POST VERITAT?

Laura Vila i Planas
Institut Campalans (Anglès) Alumne 2n Batx.

Tots sabem que des de fa un temps està de moda la paraula postveritat. També és coneguda amb el nom de “mentida emotiva” ja que per descriure un fet, una situació, es dóna més importància a les emocions i a les opinions personals, sense tenir present l'objectivitat. Com podem saber si els fets, situacions, són reals?

Actualment hi ha qui considera les noves tecnologies com a culpables d'aquesta post veritat ja que les notícies gràcies a les xarxes socials poden ser transmises immediatament. Al llarg del temps els mitjans de comunicació tradicionals tampoc s'han mostrat prou objectius en les seves informacions. Aquests han transmès les informacions normalment d'acord amb les seves ideologies i no sempre s'han mostrat imparcials.

En primer lloc hem d'acceptar el món on vivim i saber conviure amb els nous mitjans de comunicació. Cal ser persones molt crítiques que sabem mantenir el nostre criteri davant l'allau d'informacions que ens arriben.

En tot moment cal analitzar el tipus de notícia i adonar-nos perquè és impactant o atractiva.

Es bo investigar si només es transmesa per mitjà de les xarxes socials o també pels mitjans tradicionals. Així d'aquesta manera es pot observar i comparar si la informació és la mateixa.

Per altra banda hem de saber analitzar la realitat dels fets i adonar-nos del relat que s'ha creat posteriorment per influir a la societat. O sigui, quina és la intenció d'aquella informació, què es vol aconseguir.

Tot això vol una preparació així d'aquesta manera no ens sentirem enganyats pels interessos d'una societat on la mentida sembla que és més important que la veritat i l'honestedat. En cas contrari haurem de canviar el sistema de coneixement que de ben petits ens han ensenyat a les escoles i a la majoria de les nostres famílies.

En definitiva, tal com deia Mahatma Gandhi: “ Val més ser vençut dient la veritat, que triomfar per la mentida”



ÉS POSSIBLE DISTINGIR QUÈ ÉS I QUÈ NO ÉS VERITAT?

Alfonso Sánchez Cabrero

Institut Salvador Espriu (Salt, Girona). Alumne 2n Batx.

El canvi climàtic és un invent dels xinesos per desestabilitzar la indústria dels Estats Units. No hi ha cap dubte, són dos països “rivals” en el camp de la indústria i la Xina, amb l’objectiu de perjudicar-los, ha creat aquest concepte. De fet, avui fa fred a Girona i ens trobem al mes de maig. On és l’escalfament global?

I quina relació hi ha entre aquest tema i la post-veritat? Molt senzill. Com segurament heu notat, el que deia abans era completament fals. Algunes evidències que ho demostren són l’augment del nivell del mar, l’increment important de la temperatura global, la disminució en massa d’algunes plaques de gel, alguns esdeveniments meteorològics extrems... Algú m’escolta encara?

Es veu a anys llum que es tracta d’un relat, és ridícul afirmar que aquest procés preocupant que està patint el nostre planeta sigui un engany del potent país asiàtic i encara més difícil és defensar que estem al mes de maig. El que ocorre és que moltes persones es creuen aquest tipus de discursos (potser no tan exagerats), a causa que, sense voler-ho, tendeixen a creure més en una persona que recorre a les emocions i les falses creences, que a altres que es basen en els fets. Vivim, en definitiva, en un món de post-veritat.

En una situació com la nostra, com podem distingir clarament un fet d’un relat? Deixant a part l’exemple que encapçala aquesta comunicació (on s’exagera la inversemblança del relat), normalment és difícil determinar, en primera instància, si el que ens diuen és un fet objectiu. No obstant això, existeix una manera de descartar una sèrie de “versions de la realitat” falses: si l’interlocutor no ens dona detalls i proves ni remarca la procedència de la informació, generalment el que explica no serà real o, almenys, no serà contrastat.

En altres circumstàncies, l’altra persona fa un raonament correcte, però utilitza premisses incertes o, de vegades, inexactes. En aquest cas, és molt més complicat descobrir la invalidesa del que ens estan explicant. Per tal de solucionar-ho és recomanable consultar diferents fonts (més d’una, independentment de la seva fiabilitat), de manera que sigui

possible trobar la veritat. Encara que visquem a l’era de la post-veritat, resulta complicat creure que ningú ha optat per fer una explicació objectiva de qualsevol afer.

Actualment és difícil refiar-nos de tot el que els altres ens diuen. Tampoc cal desconfiar de tot, però sí que ens hauríem d’exigir ser crítics amb totes aquelles “veritats” de les quals no tenim evidències o que no hem comprovat amb els nostres propis ulls. I no em refereixo a les imatges que es penjen a les xarxes socials – és habitual veure com alguns internautes difonen fotografies corresponents a períodes anteriors, afirmant que fan referència a l’actualitat – sinó a tot el que veiem nosaltres mateixos, en el moment dels fets.

Per cert, quasi se m’oblida, la defensa ridícula del canvi climàtic que he fet inicialment és semblant a la que va fer el senyor Donald Trump als tweets del 6 de novembre de 2012 i el 26 de maig de 2013. Us especifico les dates perquè veieu que són dades reals i no subjectives. L’única diferència entre les primeres quatre línies del meu parlament i els seus missatges de Twitter és que el president dels Estats Units sí que va dir que va fer les seves declaracions durant el mes de maig.



EXISTEIXEN ELS FETS A BANDA DELS RELATS?

Pau Vilella

Institut de Vilablareix. Alumne 2n Batx.

Resulta evident que, en la nostra societat, la postveritat és un fenomen que té repercussió i que ha impregnat la percepció més del que ens podem arribar a pensar en un primer moment. La podem definir com a aquell fenomen que consisteix a, intencionadament, voler donar una versió manipulada d'un fet amb l'objectiu de provocar una emoció.

I faig inflexió en la paraula de intenció, ja que per mi té una rellevància important en aquest context. Partint de la premissa que un ésser humà li resulta impossible descriure objectivament un fet, ja que mai l'explicarà amb tots els detalls necessaris, i, encara que sigui totalment involuntari, li atribuirà un punt de vista subjectiu; la part important d'un relat és precisament la intenció. Seguint la premissa anterior, sembla que tots els enunciats que diguem són postveritats, però no les identifiquem com a tal, per què? El que realment qualifica un enunciat com a postveritat, és que hi ha una intenció voluntària al darrera d'aquesta, de provocar una emoció al receptor.

Si ens fixem en aquest aspecte en l'àmbit públic, veiem que és allò que realment provoca quelcom a la societat. La intenció que provoca sentiments com la por o l'odi, és la que fa que la població tingui una determinada ideologia o pensament, i que, encara que no en siguem conscients, mitjançant les dosis de subjectivitat en els enunciats que rebem, ens impregnem d'una certa tendència. Ens podríem preguntar el per què

del fet que no se n'hagués parlat anteriorment, si bé podem veure que no és un fenomen nou; i és pel fet que, degut a com es transmet la informació actualment, és més fàcil que l'usuari caigui sota els afectes de la postveritat.

El fet que no es castigui la mentida, que l'usuari rebi informació com una simple esponja sense contrastar-la per assegurar-se que sigui correcte, que no es fomenta que la gent desenvolupi un punt de vista crític de la informació rebuda, sumat al fet innegable que els humans ens guiem per la por; és el que ha fet que la postveritat tingui tant de pes a la nostra societat. També, el que no ajuda, és que avui en dia, degut a les xarxes socials, l'usuari rep un excés d'informació, que causa que li resulti molt difícil contrastar-la, a la vegada que còmode el fet de simplement deixar-se influenciar.

Tornant a partir de la premissa que no podem explicar un fet de manera totalment objectiva, podem plantejar algunes mesures per atenuar el màxim possible els afectes de la mala intenció. Un bon punt de partida, pot ser una educació basada en els valors fonamentals, com aprendre a escoltar sense un prejudici inicial propi, que permeti que rebis la informació tal i com l'explica l'emissor, ser crític, i ensenyar els alumnes a raonar i pensar, per finalment crear una opinió pròpia; juntament amb una legislació que reguli la veracitat d'allò que es diu públicament.



“Intercanviar idees” és, segurament, un dels papers centrals de la filosofia i un primer cop d’ull al nostre voltant ens porta a pensar que, entre tertúlies, xarxes socials i articles, no ens falten ocasions per a fer-ho. El debat es considera, en l’àmbit pedagògic i acadèmic, una habilitat fonamental. També la convivència quotidiana demana sovint que es pugui explicar les coses de manera comprensible i ordenada.

Per altra banda, les discussions sovint prenen l’aparença de debat però és ben cert que no triguem gaire a adonar-nos que són alguna altra cosa. Resulta difícil, per exemple, comprendre què i com s’està dient i ens adonem que els arguments no estan defensats racionalment.

Caldria fixar algunes normes i indicacions que permetin determinar què es pot fer i què no quan es vol debatre sobre algun tema: això és el que ens proposen, de manera institucionalitzada, les diverses lligues de debat que – des de ja fa temps - es donen entre estudiants universitaris i, més recentment, també entre alumnes de secundària.

És una activitat ben consolidada al món anglosaxó, que ha inspirat fins i tot alguna pel·lícula o sèrie i que aporta elements certament positius. El rigor que imposa el reglament fomenta la necessitat d’argumentar bé, d’escoltar a l’altre, de construir exemples i exposar amb consistència les pròpies idees. El debat permet conèixer els elements argumentals, i també retòrics, que milloren la nostra capacitat d’exposició.



I encara més, el fet que s’hagi de defensar indistintament qualsevol de les alternatives porta per força a considerar i plantejar com a pròpies les raons de l’altre. Es construeix, així, una sensibilitat als arguments contraris que també obliga a millorar les pròpies raons.

No obstant, les lligues de debat també plantegen algunes limitacions: és un format que no permet ús extensiu ni en el temps ni en el nombre de participants, i també – si es planteja com una lliga - s’incideix en una idea competitiva de la discussió que s’allunya de la visió filosòfica de diàleg i fomenta una percepció més aviat sofisticada, en el sentit pejoratiu del terme, que alimenta el relativisme i la idea que la retòrica és l’únic important.



La lliga de debat a la Xarxa Vives

Les lligues universitàries, com ara la desapareguda “Lliga nacional de debate universitario” o la “Lliga nacional de debate jurídico” tenien una certa tradició i fins i tot han comptat amb alguns personatges força coneguts de l’àmbit públic. En l’àmbit dels països catalans, disposem d’una institució que acull les universitats del nostre àmbit lingüístic com és la Xarxa Vives i que des de fa uns anys organitza la *lliga de debat universitària*, que es remunta al 2005. Si bé abunden els estudiants provinents de l’àmbit del dret, on és sabuda la importància de l’argumentació, trobem també participants de tot tipus d’estudi i la rellevància pel que fa a la filosofia és indiscutible.

També hi ha una versió per a secundària i batxillerat, amb una primera edició el 2014, malgrat que hi havia precedents circumscrits a l’àmbit valencià des del 2010. Per la seva extensió potencial, té dues fases. La primera, local, que acullen les diferents universitats del territori on participen els instituts interessats. El guanyador de cada zona passa a participar a la fase final que es disputa a una de les universitats associades. En ambdós moments el tema és conegut de bon principi i els equips preparen durant setmanes els seus arguments i tècniques; l’únic no previst és la postura a adoptar, que els serà seran assignada a cada debat per sorteig.

El curs 2017-18, la competició sènior debatrà sobre «¿És occident responsable del sorgiment de l’Estat Islàmic?» (16-19 d’abril); pel que fa a secundària i batxillerat, les fases locals es desenvolupen entre gener i març per a triar així els equips que participaran a la fase final (11-13 d’abril) sobre la qüestió: «L’humor té límits?».

L’amfitrió de totes dues competicions finals serà la “Universitat Miquel Hernández”, d’Elx.

Tota la informació i els debats d’edicions anteriors es poden trobar a www.vives.org/serveis/lliga-de-debat/