

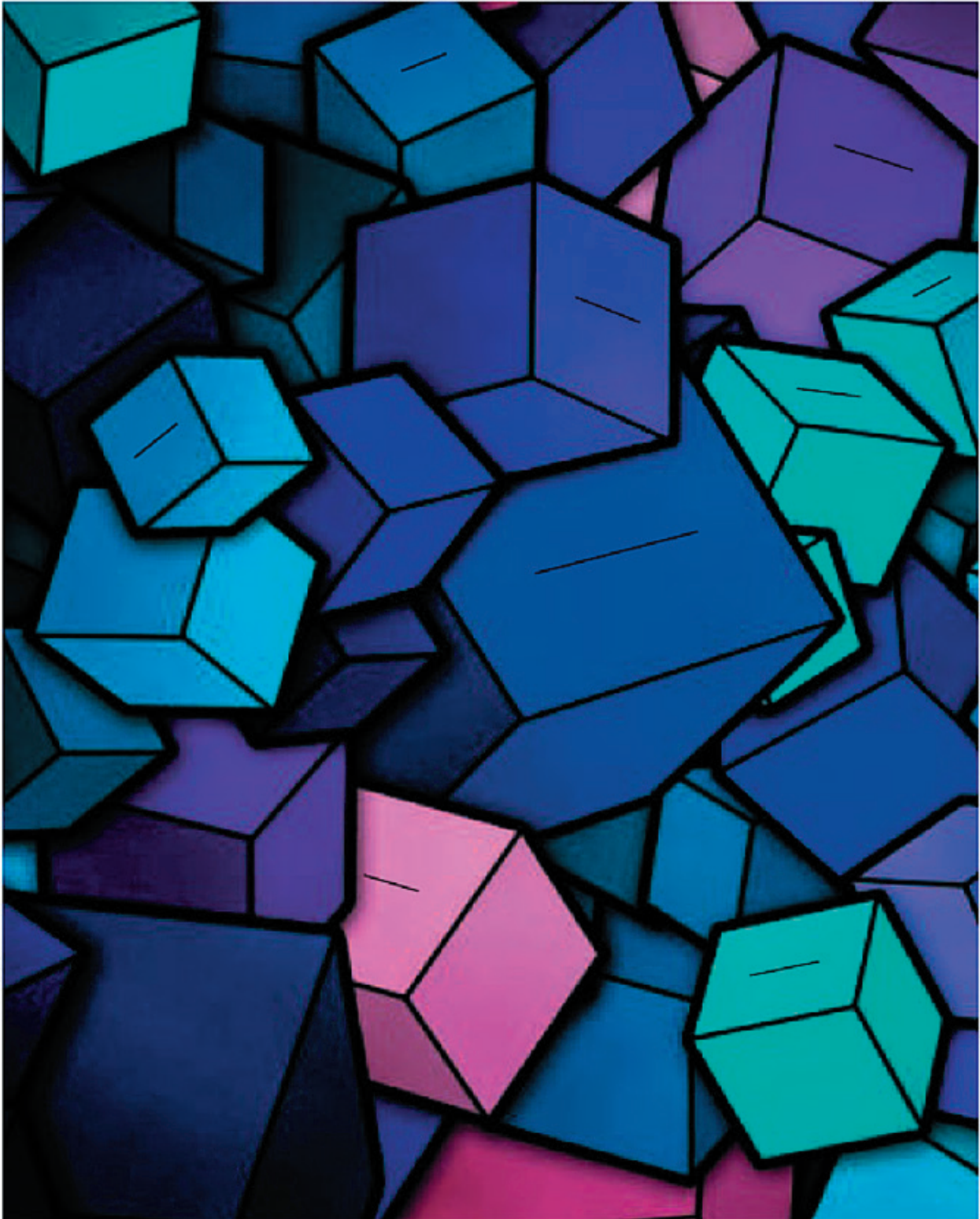
revista per a pensar

Filosofia, ara!

Vol.2
No.01
2016

ISSN 2462-3865

Monogràfic
REPENSAR LA DEMOCRÀCIA



MONOGRÀFIC

- 04 La filosofia política de Plató, complexa i evolutiva**
Joan M. del Pozo
- 06 Dues aportacions clau de Locke**
Joan Vergés Gifra
- 09 Idea de democràcia en John Locke**
Joan Ordi Fernández
- 15 El contínuum democràcia-immoralisme segons Spinoza**
Joan Morro Delgado
- 18 En contra del govern tirà: la servitud voluntària de la Boétie**
Laia Regincós Escura
- 20 Nietzsche interpreta l'utilitarisme**
Manel Villar i Pujol

ARTICLES

- 23 Una definició de la política**
Daniel Innerarity
- 25 El joc de pensar o dels professors universitaris i la divulgació**
Tobies Grimaltos

RECURSOS: DIDÀCTICA

- 27 Projecte Manresa-Mauthausen. Projecte conjunt de Filosofia i Història**
Xavier Valls i Rota.
- 29 Jornada de Filosofia de Girona**
Xavier Serra i Besalú

DOCUMENTACIÓ

- 32 Declaracions d'una càmera sincera**
Alèxia Ribera Piqueras
- 33 Quan una imatge val més que mil persones**
Amen Sialla

CONTRAPORTADA

- 34 Societat Catalana de Filosofia**

EDITORIAL

Com ens ho hem de fer per viure bé junts? És la democràcia el menys dolent dels sistemes polítics? És la democràcia el sistema polític més just? Què fa que un govern sigui legítim? Quins drets i deures tenim com a ciutadans? En quins casos ens és permès desobeir?

La filosofia política reflexiona entorn aquestes i d'altres preguntes que tenen a veure amb la llibertat, la igualtat, la justícia, la llei, la propietat, l'origen del poder polític, etc. Des de la Grècia Clàssica fins avui en dia, grans filòsofs s'han ocupat de la convivència humana, han reflexionat sobre com ens hem d'organitzar i com podem viure millor junts.

Fa més de vint-i-cinc segles Plató va escriure: "Llevat que els filòsofs governin en els Estats, o que els qui ara són anomenats reis i governants filosofin de manera genuïna i adequada, i que coincideixin en una mateixa persona el poder polític i la filosofia, [...] no hi haurà [...] fi dels mals per als Estats ni tampoc [...] per al gènere humà;" (*La República*, V, 473d-e). Molts segles més tard, a finals del segle XVII, John Locke va defensar que "la finalitat de la llei no és abolir ni restringir la llibertat, sinó de preservar-la i eixamplar-la." (*Segon tractat sobre el govern civil*, secció 57). Aquests són dos exemples d'autors que han dedicat part de la seva reflexió a la filosofia política i que han tingut una gran influència tant a la història de la filosofia com a la història de les societats. Per això, els podeu trobar explicats i comentats a les següents pàgines i són part del temari de Selectivitat.

Us animem a fer filosofia política, amb el convenciment que aquest tipus de reflexions ens ajuden a desfer alguns dels embolics de la convivència en societat i, així, ens ajuden viure en societat i a deixar el món una mica millor de com l'hem trobat. Les col·laboracions d'aquest número responen a la voluntat d'acompanyar-vos un tros en aquest camí de reflexió.

En aquest número de la revista també hi trobareu consideracions pertinents sobre la democràcia i sobre la filosofia de Friedrich Nietzsche, entre d'altres. Fem notar, a la secció d'articles, les aportacions de persones de reconeguda experiència acadèmica, de pràctiques educatives que ajuden a que la Filosofia sigueixi ben viva entre els joves que accedeixen als estudis post-secundaris i també - per primera vegada - la publicació de textos de joves preuniversitaris, amb breus comunicacions d'entre les que van ser reconegudes i guardonades a la recent Jornada de Filosofia de Girona (desembre 2015), iniciativa que també es recull a la secció d'activitats acadèmiques. La nostra felicitació a aquests estudiants. La contraportada, sobre la Societat catalana de Filosofia, és una mostra de la importància que poden jugar les nostres institucions envers el conreu de les disciplines filosòfiques.

I ara ja, a treballar en el segon número del 2016, que té com a qüestió monogràfica "Pensar l'ésser humà, des de Plató a l'actualitat".

revista per a pensar
Filosofia, ara!

ISSN 2462-3865

Vol.2
No.01
2016

MANEJA
RESPONSABLE I DEMOCRÀCIA



Equip editorial

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

Revisors

Jordi Beltran del Rey
Eduard Casserras Gasol
Daniel Ferrer Morata
Daniel Inglada i Carratalà
Joan Morro Delgado

Col·laboradors

Ramón Moix Camps
Ares García Terès
Llorenç Vallmajó Riera



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



MONOGRÀFIC

REPENSAR LA DEMOCRÀCIA DE PLATÓ A NIETZSCHE

LA FILOSOFIA POLÍTICA DE PLATÓ, COMPLEXA I EVOLUTIVA

Joan M. del Pozo

Professor Universitat de Girona

Plató, com a gran deixeble i amic de Sòcrates, parteix de l'intel·lectualisme moral defensat pel seu mestre, que diria en síntesi: qui coneix el bé, el fa. Però també sap que el bé no és només qüestió d'intel·ligència individual, perquè també resulta essencial la dimensió comunitària de la vida: "Un home així –egoista– no agrada ni a cap altre home ni a cap déu perquè és incapaç de convivència, i qui és incapaç de convivència tampoc no ho és d'amistat –'philia'–." (*Gòrgias*, 507 e) Entendre i estimar, doncs, han d'anar junts; aviat comprèn que la dimensió comunitària ben construïda, o la convivència en una ciutat justa, és l'espai necessari de la virtut i la felicitat individual.

El gran problema és el concepte de 'ciutat justa': aquí és on Plató esmerçarà el seu gran i molt conegut esforç teòric d'ordenació simètrica entre l'estructura en parts –i parts del cos fins i tot– de l'ànima individual i la de les classes socials, tot defensant que cada classe ha de tenir composició hegemònica dels qui al seu temps tenen com a predominant la part de l'ànima individual corresponent: la racional i prudent per a la classe dels governants, la coratjosa per a la classe dels guardians o funcionaris públics i la temperada per al poble. Si una ciutat s'estructura amb aquestes correspondències i els és fidel serà una ciutat justa: aquest és, molt –massa– resumit, l'argument que desplega en el cos central de la seva cèlebre *República* (IV, 427-444) –en grec, *Politeia* (Ciudadania, Constitució)–. El complementa de manera destacada l'exigència màxima de caràcter intel·lectual i ètic, no cal oblidar-ho per a la classe governant, d'on surt la idea també ja tòpica del platonisme del 'filòsof-rei' o 'rei-filòsof'. Al capdavall, és una derivada extrema de l'intel·lectualisme socràtic, que es podria formular així: només qui ha conegut rigorosament la idea del bé –sovint escrit 'Bé', amb majúscula divinitzadora– pot orientar la ciutat cap a la seva realització. O, d'altra manera: un governant que no conegui els objectius valuosos –el bé, les coses realment bones– del viure humà no serà capaç de fer polítiques que permetin els seus ciutadans gaudir-ne i els abocarà a la confusió, la injustícia i la infelicitat individual i col·lectiva.



*"Un home així –egoista– no agrada ni a cap altre home ni a cap déu perquè és incapaç de convivència, i qui és incapaç de convivència tampoc no ho és d'amistat –'philia'–." (*Gòrgias*, 507 e)*

Fet el resum, prou conegut i inevitablement injust amb la riquesa argumental i dialògica de l'autor, no podem deixar de considerar alguns elements que ens poden permetre comprendre, d'una banda, el perquè d'aquesta teoria política de la ciutat justa, realment complexa, però amb apariència de simplificació fantasiosa i elitista i d'altra banda l'evolució del propi autor cap a consideracions teòriques diferents de les que va formular en la seva maduresa. Plató va viure molts anys i, com a persona molt intel·ligent, va evolucionar constantment sobre si mateix; només persones molt pobres intel·lectualment poden dir: "jo sempre he pensat el mateix!" (i ho solen dir exclamativament, com per reblar el clau de la seva simplicitat mental). Primer, doncs, caldria considerar un fet rellevant: la crisi de la democràcia atenesa del seu temps, que va trobar un moment d'expressió molt dolorosa per a Plató, que fou la mort, democràticament decidida, del seu mestre; per a ell, un règim que matava legalment l'home més savi, el més bo i el més just de tots, s'havia de tenir per un règim injust, necessitat de millores radicals. D'aquí que Plató, que elabora la seva teoria per 'superar' els defectes de la democràcia que va conèixer –de matriu molt diferent, per bé en uns aspectes i per mal en d'altres, de les actuals-, hagi rebut l'acusació de ser poc o gens demòcrata; i no solament perquè venia de família aristocràtica, sinó perquè veia els defectes 'funcionals' de la democràcia de la seva època i sobretot va viure aquella situació traumàtica contra el seu mestre, per a ell incomprendible. Va intentar, a la seva manera, instaurar un règim reformador, basat en la justícia contra l'arbitrarietat, la cultura contra la brutalitat, la veritat dialogada contra la veritat imposada, l'educació contra l'egoisme espontani, l'idealisme contra el pragmatisme groller. I si bé és cert que l'estructura peculiar de les seves 'classes socials' conté un elitisme intel·lectualista –que en podia amagar

un altre de social-, també és veritat que va introduir aspectes de teoria política molt apreciables, fins i tot des de la perspectiva actual: la importància de l'educació, de la formació física, de la musical i de la matemàtica i, per descomptat, de la més conceptual o dialèctica. També el profund sentit ètic de la seva proposta política, perquè sempre insisteix en la necessitat de conrear la 'virtut' –en grec, areté, o excel·lència-, ben combinada –literalment- amb el sentit polític de l'equilibri social o, especialment, el reconeixement, molt revolucionari en el seu temps, de la capacitat igual de les dones per assolir les màximes responsabilitats de govern (acceptava, doncs, la idea de la "reina-filòsofa"). Però, com dèiem, també va evolucionar i corregir la seva pròpia –i més coneguda- teoria política. Primer, perquè va experimentar per tres vegades a Siracusa, a l'illa de Sicília o Magna Grècia del moment, la impracticabilitat de la seva teoria i va deduir-ne l'ensenyament: no solament per ben pensada una teoria és bona, sinó que necessita ser ben pensada i articulable pràcticament, atesa la molt complexa condició dels individus i les col·lectivitats, que no depèn només del coneixement de les idees supremes del bé i de la justícia. I segon, perquè no va parar de dialogar i d'escriure fins al moment de morir i va sentir la necessitat de millorar la seva pròpia concepció de la societat. Plató va anar baixant el to idealista de la seva República en dos diàlegs escrits durant la primera i segona vellesa: el Polític i les Lleis. A les Lleis, escrit als 81 anys, al final de la seva vida, potser havia ja exagerat massa la seva evolució 'realista' insistint no només en la importància del compliment de la legislació, sinó en una certa actitud de vigilància dels uns sobre els altres, en un clima gairebé 'policia'. Però al Polític, escrit a la seixantena, conservava encara un cert idealisme intel·lectual insistint en la importància de la 'ciència de govern' i de les bones

lleis, però al final del diàleg ens dóna una mostra valuosa del seu nou sentit de la política, quan construeix una de les imatges més belles de la funció política, la imatge del 'teixidor', d'aquell que, sabent que no tots els fils són iguals –imatge de la diversitat de les persones- sap fer que, amb arts de coneixement psicològic i social, uns i altres caràcters arribin a constituir una trama sòlida i compacta –el que ara en diríem una 'societat cohesionada'-, però alhora sense renúncia a la singularitat de cadascú. Tancarem amb dos breus textos d'aquest diàleg, que mostren el Plató més equilibrat, molt atenuat ja l'idealisme de la seva etapa anterior: "No s'ha de permetre mai que els caràcters tranquils s'allunyin dels valents, sinó, pel contrari, entreteixint-los en un tapís per la comunitat d'opinions, d'honors, de glòries, de respectes i pel mutu intercanvi de seguretats, formant amb ells un teixit suau i, com es diu, ben tramut, cal atribuir sempre en comú a aquests les magistratures de la ciutat" (Polític, 310e -311a). Passem, doncs, de la idea del govern a mans d'un savi il·liminat per una idea suprema, a uns artesans de la trama comunitària, que "entreteixeixen" la pluralitat realment existent. I acaba el seu diàleg, i nosaltres acabem amb ell aquesta reflexió sobre la complexitat i l'evolució platònica, amb aquest lluminós fragment: "Aquesta és la finalitat del teixit de l'activitat política: la combinació, en una trama ben consistent, del caràcter dels homes valents amb el dels homes tranquils, quan l'art reial els hagi reunit per la concòrdia i l'amor en una vida comuna i hagi confeccionat el més magnífic i excels de tots els teixits i, abraçant tots els homes de la ciutat, tant esclaus com lliures, els contingui en aquesta xarxa, i en la mesura en què li és permès a una ciutat de ser feliç, la governi i dirigeixi, sense prescindir de res que pugui servir a aquest propòsit" (Polític, 311c).

DUES APORTACIONS CLAU DE LOCKE

Joan Vergés Gifra

Professor de Filosofia Moral a la UdG i Director de la Càtedra Ferrater Mora

El pensament de John Locke (1632-1704) mereix ser recordat i treballat per diversos motius. Les aportacions que féu el filòsof anglès en epistemologia, per exemple, ajuden a explicar bona part del decurs que seguí l'empirisme en l'Edat Moderna. Però no són menys importants les aportacions que va fer al pensament polític. Una part destacada d'aquestes aportacions ressonen ben bé encara avui. A continuació ens agradaria destacar-ne dues: la formulació del contractualisme polític i la teoria de la propietat.

L'obra més important de Locke en pensament polític és *Assaig sobre el govern civil* que, sovint, ha estat considerat l'al·legat definitiu que justificava la Revolució de 1688 (és a dir, la revolució per la qual es van establir les bases de l'actual monarquia constitucional britànica que, al seu torn, ha inspirat tants altres països). Com és sabut, del canvi de règim que va patir Anglaterra aquell any se n'ha dit també "Revolució Gloriosa" (ep, cal no confondre-la amb "La Gloriosa" espanyola, l'aixecament revolucionari de 1868 que va suposar el final del regnat d'Isabel II) perquè, segons la historiografia oficial, va ser un canvi pacífic, sense vessament de sang. Fa poc, però, l'historiador Steve Pincus ha publicat un llibre (1688: *The First Modern Revolution*) en què qüestiona la versió oficial. Segons Pincus, el canvi de règim no va ser ni pacífic, ni ordenat, ni ràpid. De fet, segons ell, va ser molt semblant al que va succeir un segle després a França, amb la Revolució Francesa. Fou la historiografia britànica del XVIII la que "moderar" intencionadament els fets de 1688 i els va presentar en

oposició als esdeveniments francesos. La tesi de Pincus és ben interessant. Si fos certa ens ajudaria a capir millor el que va suposar que Locke publicqués *Assaig sobre el govern civil* en ple procés revolucionari. I és que, vist des d'aquesta nova perspectiva, la publicació del llibre hauria estat un atreviment força més gran del que la versió oficial ens ha fet fins ara pensar. Segons aquesta lectura (per ara, encara, controvertida), Locke hauria estat un "revolucionari" més típic del que fins ara havíem cregut. Quins aspectes de l'obra de Locke podrien ser considerats atrevits? En primer, el seu contractualisme. El contractualisme lockeà es troba als antípodes del tipus de contractualisme que trobem al *Leviatan* (1651), l'obra mitjançant la qual Thomas Hobbes (1588-1679) havia intentat demostrar que la sobirania ha de ser necessàriament de caràcter absolutista. El distanciament de Locke respecte a Hobbes és patent en tots els tres criteris que ens ajuden a marcar diferències entre contractualistes clàssics (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant), a saber, (i) la descripció de l'estat de naturalesa, (ii) la cessió de drets naturals que fan els individus en signar el contracte social i (iii) el règim que resulta del contracte. L'estat de naturalesa lockeà és un "estat de perfecta llibertat" on tothom fa allò que vol amb el que té i, alhora, és un "estat d'igualtat" on "tot el poder i la jurisdicció són recíprocs i ningú no té més que els altres". Ara bé, encara que sigui un estat de llibertat, no és un "estat de llicència". L'estat de natura "té una llei natural que el governa, la qual obliga tothom". Aquesta llei, "que és la raó, ensenya a tot el gènere humà que, essent iguals i independents, ningú no ha d'atemptar contra la vida, la salut,



CONTRACTUALISME

PROPIETAT PRIVADA

RIQUESA

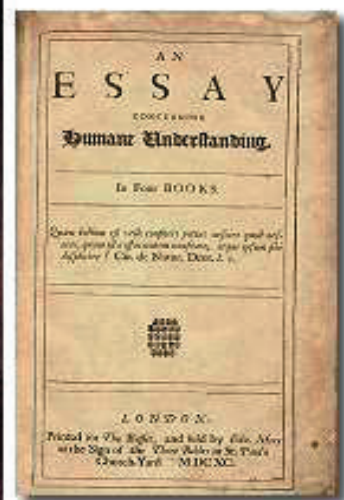
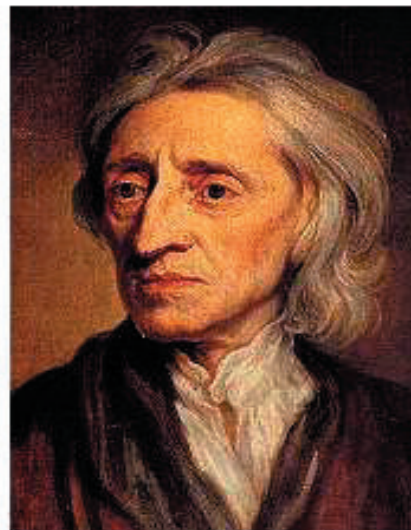


L'estat de naturalesa lockeà és un "estat de perfecta llibertat" on tothom fa allò que vol amb el que té i, alhora, és un "estat d'igualtat" on "tot el poder i la jurisdicció són recíprocs i ningú no té més que els altres".

la llibertat ni les possessions d'un altre". Tothom té l'obligació de complir aquesta llei natural i el dret de fer-la complir castigant-ne els infractors, a banda és clar del dret d'autodefensar-se. Aquell que intenta prendre'm allò que és meu (especialment la llibertat, que és "el fonament de totes les altres coses") entra en estat de guerra amb mi. Ara bé, l'estat de naturalesa és ben diferent d'un estat de guerra, si bé "alguns homes [és a dir, Hobbes] els han confosos". Segons Hobbes, recordem, l'estat de naturalesa era sinònim de guerra de tots contra tots, misèria i por. Per Locke, en canvi, l'estat de naturalesa no és un estat lamentable en absolut. Consisteix tan sols en una forma de "convivència dels homes d'acord amb la raó sense cap senyor comú a la Terra amb autoritat per a jutjar-los". El que caracteritza l'estat de naturalesa no és la guerra, sinó la manca d'un jutge comú. El problema és que, malgrat que els homes han estat creats per Déu amb una forta inclinació "a viure en societat", en l'estat de natura cadascú és jutge de la llei natural. I això provoca conflictes en el sentit de trobar-se amb aplicacions inadequades o controvertides de la llei. L'agrupació i la generació de la societat civil respon a aquest propòsit: resoldre les disputes sobre què demana la llei natural. Si l'home és tan lliure en l'estat de naturalesa, es pregunta Locke, per què en surt? "La resposta és òbvia: Per molts drets que tingui en l'estat de natura, el gaudiment li'n resulta molt incert, i exposat constantment a la invasió forana". En l'estat de naturalesa hi ha tres deficiències: manca una llei establerta, fixada i coneguda; manca un jutge reconegut i imparcial; manca un poder per a fer valer la sentència justa. Per superar aquestes deficiències els homes es constitueixen en societat civil. Com es constitueix la societat civil? Es constitueix quan "cada un dels seus membres renuncia a aquell poder natural [el poder de judicar i castigar infraccions de la llei natural] i el deixa

en mans de la comunitat". A partir d'aleshores cada home s'imposa l'obligació de sotmetre's al determini de la majoria. La societat civil, doncs, es forma mitjançant "el consentiment de qualsevol nombre d'homes lliures capaços de formar una majoria". Aquest consentiment consisteix en una renúncia doble respecte als dos poders naturals que té l'home en l'estat de naturalesa. D'una banda, renuncia a "fer tot allò que cregui convenient per a la salvaguarda pròpia i la dels altres, dins els límits permesos per la llei natural". D'aquí en resulta el poder legislatiu. De l'altra, renuncia a poder castigar els crims contra la llei natural. D'aquí en resulta el poder executiu. L'únic que obliga un individu a obeir un sobirà és el consentiment. Però de quina manera es dona aquest consentiment? Locke recorda que n'hi ha de dos tipus: el consentiment exprés i el consentiment tàcit. L'exprés obliga per la paraula donada, evidentment. El problema és el consentiment tàcit. I aquí Locke sosté que "tot home que posseeixi o gaudeixi de qualsevol part del domini d'un govern ha de donar, per aquest sol fet, el seu consentiment tàcit i resta obligat, des d'aquest moment, a obeir les lleis d'aquell govern, mentre duri el seu gaudiment... El consentiment tàcit, de fet, resulta del simple fet de viure dins del territori d'un determinat govern". És a dir, l'obligació d'acatar el govern resulta del consentiment tàcit que

resulta del gaudiment dels beneficis de l'existència del govern. Tanmateix, el que converteix algú en membre o súbdit de la societat civil és el "compromís positiu, promesa expressa i pacte". Així doncs, l'origen de la formació de la societat civil ens n'explica l'objectiu i els límits del govern. La societat civil respon a l'objectiu de viure en pau i gaudir de les propietats. Locke distingeix tres menes de poders: el legislatiu, l'executiu (s'ocupa d'executar les lleis), el federatiu (relació amb altres estats). El legislatiu és el suprem, si bé no cal que estigui funcionant permanentment (pensem que en l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna els parlaments havien de ser convocats pel rei). Tanmateix, el poder legislatiu té uns límits. En primer lloc, no pot ser absolutament arbitrari damunt la vida i la fortuna de les persones. La llei natural no perd vigència en la societat, al contrari. Les normes positives s'han d'ajustar-hi. En segon lloc, no pot governar "mitjançant decrets extemporanis i arbitraris" sinó que ha de promulgar lleis fixes i jutges reconeguts i autoritzats. En tercer lloc, no pot prendre a ningú cap part de la seva propietat sense consentiment. Així mateix, per aplicar impostos cal el consentiment del poble. Finalment, no pot transferir el poder de promulgar lleis a ningú més. Perquè el poder que té és "delegat pel poble". Notem, doncs, la diferència del pensament de Locke amb el de



Hobbes. De fet, contra ell van adreçades les paraules de Locke quan diu “que els monarques absoluts no són més que homes” i que és millor quedar-se en l’estat de naturalesa que no pas viure en un règim absolutista. El pacte social seria absurd si el que en resultés fos el govern tirànic d’un sol home. De fet, “l’ús de la força damunt del poble, sense autorització i traint la confiança atorgada situa aquell que així procedeix en estat de guerra amb el poble, el qual té potestat per a reinstaurar el legislatiu en l’exercici del poder”, si cal per la força. És a dir, Locke justifica el dret a la rebel·lió contra un governant injust i tirànic que no respecta la finalitat de la societat civil. Els ciutadans de les tretze colònies nord-americanes van tenir molt present aquesta tesi lockeana quan van decidir rebel·lar-se contra el rei Jordi III i emprendre el camí de la independència

En el capítol V (“De la propietat”) de l’*Assaig sobre el govern civil* trobem una concepció ben original i influent sobre la propietat. Una concepció que vincula la propietat privada a un dret natural. És a dir, un dret que existeix fins i tot quan no hi ha societat civil. Si llegim ordenadament el text ens adonarem que Locke hi formula dues preguntes, en realitat. En primer lloc una pregunta per la propietat privada (Com és que si Déu va donar la terra i tot el que la terra conté a tots els homes, hi hagi propietat privada?). En segon lloc, una pregunta per la riquesa (Com és que uns acaben tenint molt més que uns altres?). Locke respon la primera pregunta amb una teoria de l’apropiació i respon la segona amb una teoria del valor. Vegem-les per ordre. Déu va donar la terra a tots els homes. Però el treball d’un home, allò que fa, és només seu. Hom s’apropia d’allò que inicialment és comú mitjançant el treball, barrejant la cosa apropiada amb allò que és pròpiament seu. Qui recull glans o pomes per menjar-se-les, per exemple, en el moment de recollir-les se les fa seves. Ara bé perquè l’apropiació de coses inicialment comunes sigui adequada cal que es respectin dues condicions. Primer, cal que “sempre en quedin suficients i de la mateixa qualitat per a la resta de la comunitat”. Segon, cal que hom no acapari més del que pot conservar, perquè en pugui fruir “abans no es faci malbé”. La idea és que quan hom pren quelcom que no és de ningú sinó de tothom, no fa mal a ningú si en deixa prou i d’igual qualitat per a l’altra gent i no n’acapara més de la que pot fruir. Déu va donar el món als homes “perquè en facin ús els industrials i els racionals”. Com que en virtut de la condició humana cal treballar per a sobreviure, hi haurà necessàriament propietat privada, perquè el treball genera propietat privada.

Les coses tenen valor intrínsec d’acord amb la seva utilitat “per a la vida d’un home”. Ara bé, el treball modifica el valor intrínsec de les coses en el sentit que el pot incrementar. Un rei a Amèrica menja i viu pitjor que un jornalero a Anglaterra. Un acre de terra treballada produeix molt més que un

acre de terra no treballada. Per tant, “el treball estableix el valor de les coses”. I com hem dit, hom té dret a treballar i a fer-se amb tantes coses com pugui conservar i fer-ne ús. Ara bé, una manera de fer ús de les coses és canviar-les per unes altres coses. Una forma de treball, podríem dir, és el canvi. El pas de la propietat limitada a la fruïció a la propietat il·limitada es produeix perquè hom pot canviar allò que té un valor intrínsec (en termes d’utilitat) per allò que té un valor convingut (tàcitament i voluntàriament) però no es fa malbé. És a dir, l’or i els metalls preciosos. Canviar una cosa per un tros de metall que atreu no és violar el dret de ningú. I fer-lo servir per apropiarse de coses, tampoc. D’aquesta manera aparegué el diner. Hom té dret a posseir diners d’acord amb els mateixos principis d’apropiació que qualsevol altra cosa: el treball (en aquest cas, entès en termes de l’activitat de canviar). Però els diners no es fan malbé. Per tant, hom en pot tenir tants com vulgui. És d’aquesta manera com acaben apareixent “propietats desproporcionades i desiguals a la Terra”. És a dir, la riquesa. El que és important per Locke és que aquest tipus d’apropiació il·limitada es fa “fora dels límits de la societat i sense cap pacte, només a costa d’atribuir un valor a l’or i a la plata i d’avenir-se tàcitament a l’ús del diner”. Hom pot justificar la propietat privada il·limitada d’acord amb la conducta natural (no política) dels individus que actuen en el mercat. No cal que hi hagi intervenció política, ni per justificar la propietat privada ni per fer funcionar adequadament —d’acord amb el dret natural— el mercat. La teoria de la propietat privada de Locke serà enormement influent en la posteritat: en la tradició liberal, primer; en els economistes clàssics, posteriorment, i finalment en l’anomenat neoliberalisme. Tots aquests corrents en reconeixen el deute. Tanmateix, també serà evident la influència de Locke —indirecte, si es vol, via economistes clàssics— en els detractors del liberalisme econòmic, especialment en el socialisme d’arrel marxista. El socialisme marxista també té com a premissa fonamental que allò que dóna valor a una cosa és el treball. Ara bé, al mateix temps sosté una perspectiva holista de la producció: tothom contribueix d’alguna manera en el procés de producció dels béns; per tant, és impossible de determinar a qui corresponen. Corresponen a tothom en alguna mesura. Per tant, no és legítima la propietat privada.



IDEA DE DEMOCRÀCIA EN JOHN LOCKE

Joan Ordi Fernández

Professor de filosofia a l'INS Montbui

Democràtic i *demòcrata* no són paraules equivalents. Aquí prenem la primera en el sentit de la constitució de l'Estat que separa el poder legislatiu, l'executiu i el judicial, els força a un control mutu i evita així la concentració abusiva de prerrogatives, instruments coactius i institucions en mans d'una sola persona (autocràcia: monarquia absoluta, imperi, dictadura...) o d'un grup minoritari (oligocràcia: oligarquia política, dictadura militar, totalitarisme de partit...). I entenem el segon mot com el qualificatiu escaient a les conviccions i el tarannà d'una persona o institució que es regeix per l'ideal d'una societat i Estat democràtics. Amb aquests aclariments - que podrien ser ulteriorment matisats - volem preguntar-nos si la proposta de l'Estat polític de John Locke respon a un ordenament democràtic de la cosa pública i també si la seva figura política és mereixedora de ser tinguda per demòcrata. L'article vol argumentar una resposta a cada qüestió, però totes dues se superposen en l'arrel, com es veurà clar al final. Comencem per la segona. Conté la biografia del filòsof algun element

aclaridor? Va néixer a Wrington, al nord de Somerset (Anglaterra), el 1632, en el si d'una família calvinista de bona posició. A Òxford va ser professor de grec i retòrica, i també es va interessar per la medicina i la botànica. El 1666 va començar a treballar pel comte de Shaftesbury, líder del partit liberal, i es va involucrar en la política. Després de romandre quatre anys a França (1775-1779), tornà al seu país en un moment de fort enfrontament polític entre el rei Carles II i el Parlament, que va acabar amb la dissolució de la cambra legislativa. El comte de Shaftesbury va haver de fugir a Holanda per haver conspirat contra el monarca i Locke el va acompanyar. Amb el triomf de la Revolució Gloriosa de 1688 va tornar a Anglaterra, va enllestir les seves obres senyeres, com l'*Assaig sobre l'enteniment humà* i els dos *Tractats sobre el govern civil* i les dues *Cartes sobre la tolerància*, i es va retirar, els darrers anys de vida, en una casa de camp a Èssex, prop de Londres, on va morir el 1704. Resulta evident, doncs, la influència d'alguns trets biogràfics en les seves conviccions polítiques: a) l'oposició, des del protestantisme

calvinista, al monarquisme catòlic i la lluita contra la parcialitat en matèria religiosa; b) la vinculació al partit liberal i el compromís amb els drets del Parlament enfront de la corona; c) la defensa de la tolerància ideològica i política, així com el refugi temporal a Holanda, país de més llibertat, on trobava que era possible que la república només servís per procurar, preservar i fer progressar els interessos civils dels ciutadans; d) i la definició, justament, d'aquests interessos civils en termes de funció pròpia i específica de l'Estat, en tant que aquest ha de promoure la vida, la llibertat, la salut, la tranquil·litat del cos i la propietat privada de diners, terres, cases, mobles i coses semblants perquè els ciutadans puguin viure dignament. Per aquestes raons es pot afirmar que John Locke ens ha deixat un testimoni prou clar del tarannà personal que correspon a un demòcrata, tot i que limitat, òbviament, a la perspectiva de la burgesia del segle XVII. Passem ara a la primera qüestió: és democràtic el tipus d'Estat que Locke propugna? Dilucidem-ho a partir dels fragments del *Segon tractat sobre el*



govern civil (1690) que han estat escollits per les PAU 2016: capítols I, II, III i VIII, i capítol XIX, seccions 211-229. Esperem afavorir també així la preparació de la prova d'Història de la Filosofia. Ens concentrarem tan sols en aquells elements que estan més relacionats amb l'estructura política de l'Estat. la resta mereixeria una consideració més general i extensa.

Capítol I [del poder polític]. Segons l'autor, cap raça ni família humana té preeminència sobre les altres, ni posseeix cap dret hereditari que es remunti a Adam. No existeix, doncs, el suposat domini privat ni la suposada jurisdicció paternal d'Adam. Per tant, cal cercar una altra teoria per explicar el sorgiment o origen i legitimitat del govern i del poder polític. I haurà de ser una teoria natural, no basada en cap revelació divina de què doni testimoni la Bíblia. En aquest sentit, cal entendre el poder polític com el dret de dictar lleis, sota pena de mort i altres càstigs menys greus, i el dret d'executar aquestes lleis, per tal de regular i preservar la propietat, i en defensa de l'Estat davant d'injúries estrangeres, amb la intenció de garantir el bé públic.

Capítol 2: De l'estat de naturalesa. Locke creu que en estat de naturalesa, anterior a l'existència de la societat estructurada políticament com a Estat, els éssers humans gaudeixen de perfecta llibertat, disposen com volen de les seves possessions i persones, i ningú no està subordinat o sotmès a ningú. És un estat de perfecta igualtat. Ara bé, estat de llibertat no vol dir estat de llicència: ningú té la llibertat de destruir-se a si mateix ni de fer mal a cap altra criatura en relació amb la vida, la salut, la llibertat i les possessions o propietat personal. En l'estat de naturalesa regeix aquesta llei de la raó, que ho governa tot: tothom està obligat a preservar la resta de la humanitat, respectant la vida i sense posar obstacles als mitjans que són necessaris per garantir-la. I el càstig ha de seguir els dictats de la serena raó i de la consciència, i aplicar penes proporcionals

a la transgressió, perquè així es repari el mal causat, es dissuadeixin altres possibles transgressors i ningú no sigui un perill per a ningú. Exemple: en l'estat de naturalesa, tothom té el poder de matar un assassí i el dret de protegir els homes dels atacs d'un criminal. I, un cop creada la societat i el poder polític que la governa (l'Estat), aquesta llei de naturalesa es traspasa als magistrats que en una comunitat executen les lleis que hi regeixen: cap magistrat té més poder que el que la naturalesa dona a cada home sobre una altra persona. No es pot acceptar, doncs, la doctrina del poder absolut, que exigeix els prínceps de complir les lleis vigents en el seu propi país. Per tant, John Locke està convençut que la llei de naturalesa existeix i que és senzilla d'entendre, comparada amb les complicades lleis humanes, que sovint obeeixen a interessos amagats i partidistes, no universals. D'aquí que les lleis humanes només siguin justes si es basen en la llei de naturalesa. Avui diríem que el criteri de la justícia és extrajudicial i es col·loca en un àmbit previ i més fonamental: la llei racional gravada en la naturalesa humana que tots tenim en comú, una llei ètica. El criteri de la legalitat està sotmès al metacriteri ètic de la racionalitat i de la universalitat. Aquest estat natural, però, no és pas suficient per garantir els interessos civils o drets humans fonamentals, com diríem avui. Ens podem quedar ben aviat sense l'idil·li de l'estat natural: l'amor propi, la passió i el desig de venjança sovint aboquen a abusos contraris a la mateixa llei natural. Els governs civils existeixen, doncs, per posar límit a la parcialitat i a la violència dels éssers humans, que són els inconvenients de l'estat de naturalesa. O sigui - i aquí rau un tret molt modern del pensament polític de Locke -, de la llei de naturalesa no se n'escapoleix ningú, ni els monarques absoluts, que també hi estan sotmesos: cap monarca té la llibertat absoluta de jutjar, només ell, en la seva pròpia causa, ni de fer amb els seus súbdits el que vulgui. I els individus no estan obligats a sotmetre's a la injusta voluntat de ningú. I, com ja afirmava Thomas Hobbes,

l'estat de comunitat o estat social es va crear en virtut d'un pacte i, com hi afegeix John Locke, a causa del fet que ningú no és capaç de garantir-se sol les coses que són necessàries per la vida. La societat política apareix, doncs, quan es produeix un consentiment entre éssers humans, que són de natural lliures i iguals, i que decideixen fer-se membres d'una comunitat per preservar millor la igualtat i la llibertat que els constitueix.

Capítol 3: De l'estat de guerra. Un cop constituïts la societat i l'Estat polític que la vertebrava, ens trobem en un estat de civilització, que integra la bondat de l'estat de naturalesa i alhora supera els límits d'aquest, per la qual cosa es pot garantir ara molt millor l'acompliment de la llei racional natural. Ara bé, això no implica que no es pugui produir una situació d'estat de guerra en el si d'un Estat polític. Quan passa això? Sempre que algú intenta posar un altre ciutadà sota el seu poder absolut, es posa a si mateix en una situació de guerra contra ell. Convertir els altres en esclaus viola la llibertat i igualtat naturals, i el necessari consentiment que se'n deriva per donar legitimitat a les lleis. La llibertat és el fonament natural de totes les altres coses, drets i obligacions. És legal, doncs, matar un lladre o qui atempta contra la vida d'altri i fa ús de la força i de la violència. Si ens prenen la llibertat, a continuació ho podem perdre tot. Qui atempta contra els altres, introdueix un estat de guerra en la societat, que és incompatible amb la finalitat del pacte social: garantir la vida. Hi ha així una clara diferència entre l'estat de naturalesa i l'estat de guerra. El de naturalesa és un estat de pau, bona voluntat, assistència mútua i conservació. El de guerra és un estat d'enemistat, malícia, violència i mútua destrucció. En l'estat de naturalesa, els homes viuen junts conforme a la raó, sense un poder constituït que sigui comú i superior a tots i que tingui autoritat per jutjar la conducta dels membres de la societat. Com que ningú no pot apel·lar

a un poder així, en l'estat de naturalesa tothom té dret a fer la guerra a un transgressor de la llei natural i matarlo. La força que s'exerceix sense dret produeix un estat de guerra. Per la seva banda, en societat tothom està subjecte al just arbitri de la llei. I l'estat de guerra consisteix aleshores en una manifesta perversió de la justícia i en una òbvia tergiversació de les lleis, ja que es fa ús de la violència o es comet una injúria, i les lleis deixen de poder protegir i rescabalar l'innocent. No oblidem que és justament per evitar l'estat de guerra que els homes s'han posat ells mateixos en un estat de societat, han abandonat l'estat de naturalesa i han creat l'Estat polític. De fet, l'estat de guerra queda eliminat quan hi ha una autoritat, un poder terrenal al qual es pot apel·lar i del qual es pot obtenir reparació. Les controvèrsies troben així un mitjà de resolució. I quan no hi ha un jutge sobre la terra, l'únic recurs que resta és l'apel·lació al Déu que està en el cel, origen de la llei de justícia natural i racional. I en aquest cas cadascú és l'únic jutge en la seva pròpia consciència, sabent que un dia haurà de retre comptes de la seva conducta al Jutge Suprem.

Capítol 8: De l'origen de les societats polítiques. Convé identificar bé, doncs, com i per què s'han format les societats polítiques, o sigui, les societats estructurades políticament sota els poders de l'Estat. Ja coneixem, però, la resposta: mitjançant un acord entre els individus lliures i formant així una comunitat o govern, a fi de conviure els uns amb els altres de manera confortable, segura i pacífica, i gaudint de les propietats personals sense risc i amb la millor protecció dels poders públics. Es produeix així la incorporació a un cos polític, que té el poder d'actuar corporativament, movent-se en una sola direcció, mitjançant la voluntat i la determinació o consens de la majoria. Així, un cop creada la societat política, cadascú està obligat per consentiment a sotmetre's al parer de la majoria.

Aquest pacte original que dona lloc a la societat obliga tot individu que s'hi incorpora, en el sentit que resta sotmès a les decisions de la majoria i a ser guiat per ella. El consens de la majoria ha de ser rebut com un acte de tothom, amb força per obligar cada individu. I no cal demanar un consens absolut, perquè és impossible d'assolir a causa de les malalties i de les ocupacions, que sovint impedeixen l'assistència de tothom a les assemblees, i a causa de la varietat d'opinions i la contrarietat d'interessos. Qui s'integra en una societat política, lliura a la majoria de la comunitat, o al nombre que s'acordi, tot el poder necessari perquè la societat assoleixi els fins que persegueix. Per tant, el que origina i constitueix una comunitat política és el consentiment d'una pluralitat d'homes lliures i iguals que accepten la regla de la majoria. Aquest és el veritable origen dels governs legals del món. I alhora la justificació dels poders que tenen. Podríem preguntar-nos per què aquesta insistència de Locke -que ja trobem en Thomas Hobbes i després en Jean-Jacques Rousseau -en un suposat pacte social com a origen natural (no sobrenatural en la voluntat o decrets extrínsecs de Déu) i alhora base de la legitimitat de l'Estat? La pregunta està plenament justificada perquè el mateix autor reconeix que cal rebatre dues objeccions contra la teoria del pacte social: 1) que no es troben exemples històrics d'una agrupació d'homes independents i iguals; i 2) que és impossible que els homes tinguin dret a crear una comunitat política, perquè de facto ja neixen sempre sota un govern. Doncs bé, Locke neutralitza així la primera objecció: l'existència de molt pocs relats d'homes que van viure junts en estat de naturalesa s'explica pels inconvenients d'aquesta condició i el desig i la necessitat d'associació. A més, arreu del món els governs són anteriors als documents sobre el seu origen. Tanmateix, les dades que tenim sobre l'origen dels règims polítics del món

confirmen, amb exemples clars com el de Roma i Venècia, la teoria del pacte social. I no cal que aquí els repetim. Els fets històrics són més que suficients per considerar errònia la teoria que posa a la base del poder polític el poder paternal (teoria que Locke desmunta en el *Primer tractat sobre el govern civil*). I el fet que, en general, els Estats s'hagin erigit sota el govern i l'administració d'un sol home, ja que per costum familiar el govern residia en el pare, qui gaudia d'autoritat dins la casa i podia castigar els seus propis fills, no contradiu pas la teoria del contracte social, perquè aquesta situació expressava justament el consentiment si més no tàcit dels individus (dels fills majors, per exemple). L'origen, per tant, del poder polític no ha estat monàrquic i no ha pertangut al pare, tot i que en les primeres institucions d'Estats la preeminència del pare ha donat lloc a règims monàrquics, que dipositaven el poder en mans d'un sol individu. Passat el punt original, gairebé totes les monarquies han acostumat a ser de caràcter col·lectiu. I mai van somiar aquests homes lliures que la monarquia fos *iure divino* (de dret diví), ni van admetre que el poder paternal tingués un dret de domini o que fos el fonament de tot govern. Per tant, tots els orígens de governs en temps de pau s'han basat en el consens del poble. La segona objecció diu -recordem-ho- que tots els homes neixen sota algun govern, raó per la qual és impossible que ningú estigui lliure i es pugui unir a altres homes per començar un govern nou. Si és així, però, ¿com és que hi ha tantes monarquies legals en el món, en comptes d'haver-hi un únic príncep legal i un únic govern legal, redargueix Locke? Aquesta contradicció en l'objecció reforça, doncs, la teoria que els homes, neixen com neixen, són lliures per naturalesa, car poden acceptar el govern sota el qual neixen i fins i tot poden esdevenir súbdits d'un govern separat i diferent. Per tant, també així es revela falsa la teoria paternal, segons la qual tota persona que neix és súbdita del seu pare o del seu príncep i es troba així sota una obligació de subjecció i fidelitat: la humanitat mai ha reconegut ni ha

tingut en compte aquesta suposada subjecció natural (que és antinatural). Dit clarament: el consentiment donat per homes lliures que neixen sota un govern és l'única cosa que els fa súbdits d'aquest govern. I aquest consentiment, el dona cada individu per separat quan arriba a la majoria d'edat: tota persona que té possessions o que frueix d'alguna part dels dominis d'un govern, amb això mateix dona el seu tàcit consentiment de submissió. I el simple fet de trobar-se dintre dels territoris del govern implica un tàcit consentiment de submissió a la legislació vigent i a la jurisdicció de l'Estat. En conclusió, la insistència en la suposada ficció del pacte social respon a l'intent de donar una explicació natural de l'Estat polític i a concretar aquest origen i legitimitat de l'Estat en la llibertat i la igualtat de tota persona, com plau subratllar al liberalisme: o l'Estat brolla de la llibertat dels individus que integren la societat, o està mancat de legitimitat per manar i no pot complir adequadament amb la seva finalitat.

Capítol 19, seccions 211-229: De la dissolució del govern. Aquest fonament del poder polític fa legítima també la seva supressió. Però cal distingir, segons Locke, entre la dissolució de la societat i la dissolució del govern. Una societat o comunitat política es crea per l'acord de cada individu amb els altres, amb la finalitat d'incorporar-s'hi tots i d'actuar com un sol cos, constituint així un Estat clarament definit. Ara bé, la intromissió d'una força estrangera dissol aquesta unió i llavors cada membre retorna a l'estat de naturalesa i recupera la llibertat per valdre's per si mateix i procurar la seva pròpia seguretat. Però també hi ha causes internes de la dissolució dels governs. La primera actua quan el poder legislatiu es descompon. Aquest poder manté la voluntat única de la societat. La constitució del poder legislatiu és el primer i fonamental acte de la societat i garanteix la continuïtat de la unió dels seus membres. El poder legislatiu es descompon quan qui no ha estat designat pel poble assumeix la funció de fer lleis. Llavors, com que no té autoritat, el poble no està obligat

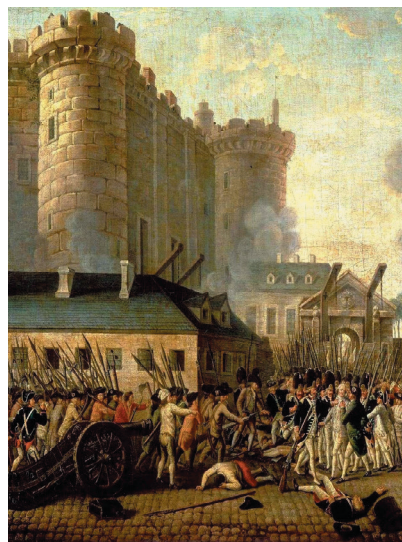


a obeir-les i cadascú pot actuar segons la seva voluntat. Es tracta, doncs, d'un cas d'usurpació d'autoritat i poder. Aquí Locke reflecteix l'estat de coses del seu temps: suposa que una forma de govern està constituïda per tres instàncies: 1) una persona individual, que amb caràcter hereditari assumeix el suprem poder executiu; 2) una assemblea de la noblesa hereditària (la Cambra dels Lords); i 3) una assemblea de representants elegits *pro tempore* (per un període determinat) pel poble (la Cambra dels Comuns). 2) i 3) comparteixen el poder legislatiu. Doncs bé, quan el príncep o suprem poder executiu imposa la seva voluntat arbitràriament, està canviant el poder legislatiu, ja que posa en vigor lleis diferents de les aprovades per l'únic poder constituït per fer-ho. Usurpa, doncs, un poder que no li pertoca. I, si el príncep impedeix que la legislatura es reunixi o actuï lliurement d'acord amb els seus fins, també altera el poder legislatiu, que ha de tenir llibertat per debatre sense coacció les mesures que el poble necessita. Elimina així el poder legislatiu i posa fi al govern. En la mateixa línia: si el poder arbitrari del príncep altera els electors o els sistemes d'elecció sense el consentiment del poble i en contra dels interessos comuns d'aquest, també el poder legislatiu pateix una alteració il·legítima. Si el príncep o la legislatura entreguen el poble a la subjecció d'un poder estranger, alteren el poder legislatiu i dissolen el govern, atès que el poble ja no pot conservar-se com un cos social complet, lliure, independent i governat per les pròpies lleis. En poques paraules: l'ús arbitrari del poder del príncep que acaba dissolent el poder legislatiu, el govern i la comunitat política és el crim més gran contra el proïsme de què es pot culpar un home. Caldria recordar aquí els elements biogràfics i històrics de la relació personal de Locke amb la política del seu temps. Les situacions esmentades deixen el poble en llibertat per valdre's un altre cop per si mateix i erigir un nou poder legislatiu diferent del que ha

estat anul·lat per l'arbitrarietat del príncep. El poble pot aleshores canviar les persones o el sistema, o ambdues coses. La societat mai pot perdre el seu natiu i original dret de preservar-se ella mateixa. I ha d'emprar els mitjans de què disposa per impedir la tirania abans d'acabar completament sotmesa a ella. Resulta obvi que per a Locke un govern sense lleis és un misteri en política, car obre les portes a l'anarquia on hauria de regnar la llei natural transfigurada en lleis parlamentàries a favor dels drets dels individus. Per això val igualment la tesi segons la qual els governs també es poden dissoldre quan el poder legislatiu o el príncep (poder executiu) actuen contràriament a la missió que se'ls ha confiat, en fer-se amos i senyors de les vides, llibertats i fortunes del poble. I no caldria afegir aquí el comentari fàcil que l'extensió de la corrupció en les democràcies actuals ja fa temps que ens hauria obligat a aplicar aquesta "clàusula de rescissió del contracte amb l'Estat", com podríem dir parafrasejant Locke. Qüestió delicada, certament, però que demostra fins a quin punt la teoria política dels empiristes anglesos no és gens ingènua o poc revolucionària: el poble té el dret de recuperar la seva llibertat original, ja que les fonts de la seguretat pública estan enverinades. O si es vol: el poble haurà d'actuar de manera definitiva contra els qui no el protegeixen, ja que han deixat de ser mereixedors de cap confiança. No es pot entendre la pau com un estat de violència i rapinya, que només serveix al benefici exclusiu de lladres i opressors, i que contradiu el sentit de la creació d'una comunitat política. La finalitat del govern és el bé de la humanitat. S'ha d'evitar l'estat en què el poble sempre està sotmès a la il·limitada voluntat de la tirania, de l'abús de poder i de la destrucció de les propietats dels súbdits. Siguin suficients, per acabar, els elements aportats per contestar la primera pregunta que ens fèiem a l'inici: respon l'Estat polític de John Locke a un ordenament democràtic de la cosa



La constitució del poder legislatiu és el primer i fonamental acte de la societat i garanteix la continuïtat de la unió dels seus membres. El poder legislatiu es descompon quan qui no ha estat designat pel poble assumeix la funció de fer lleis.





pública? No sembla qüestionable dir que sí. Ja hem anat seguint les raons principals en l'exposició anterior. Entre elles és fonamental la que estableix un origen natural del poder polític. Les democràcies modernes l'identifiquen amb la sobirania de la nació o del poble. És cert que Locke s'acull a la ficció del pacte o contracte social, però la teoria de la sobirania de la nació o del poble no pot evitar del tot fer ús de la voluntat política dels ciutadans com a fonament de l'Estat. Una certa forma de conveni, acord, consens o convergència de les voluntats lliures dels ciutadans convertits en l'interès i la finalitat de l'Estat resulta inevitable en una concepció natural de l'Estat democràtic. Certament, caldria matisar que l'Estat de Locke és massa representatiu encara dels interessos de la burgesia liberal i de la lluita d'aquesta contra l'excés de poder de la corona. Però també cal reconèixer al liberalisme el fet que, en contra dels interessos inicials de classe, els principis de la igualtat i de la llibertat, així com del respecte radical a la vida i a la propietat privada, van poder ser generalitzats posteriorment a tot ciutadà, com els afirmem avui dia, i van constituir un dels mateixos motors de la lluita obrera contra els privilegis ja adquirits per la burgesia. Així ha pogut passar històricament que les democràcies actuals considerin que només poden ser-ho realment si estableixen com a finalitat de l'Estat la preservació i el foment dels drets fonamentals de les persones. I també podem apuntar fàcilment com a segona raó a favor de l'Estat polític de Locke el fet que la seva teoria ja comença a establir una clara diferenciació dels poders de l'Estat, que obliga a una limitació i control recíprocs, i que no només impedeix la concentració i acumulació en unes mateixes mans, sinó sobretot que l'Estat entengui el seu paper de manera merament funcional: com un exercici simplement administratiu de recursos. Per què? Perquè tots els poders de l'Estat tenen el mateix origen i estan sotmesos a la mateixa llei natural racional, que és ètica. I aquí és on rau, al meu parer, l'element més modern i actual

de la concepció de la política de John Locke: la simple legalitat vigent mai és criteri suficient per a l'obediència a l'Estat, car existeix una dimensió ètica vinculant per a tothom en l'estat de naturalesa i que és i prèvia i constitutiva de l'Estat polític a través de la voluntat política dels ciutadans. Aquesta llei de lleis o metacriteri de tota la cosa pública conté la norma ètica fonamental de tota conducta i de tot Estat. I així es podria dir que podem valorar com a democràtic un ordenament polític si de fet es plega als dictats ètics de la raó natural. La protesta actual contra la corrupció política tan insultant que estem patint des d'estructures administratives i de govern de l'Estat confirmaria el valor de la intuïció de John Locke: sense posar l'ètica a la base de la política no hi ha una veritable democràcia. Recordem-ho: tothom està obligat a preservar la resta de la humanitat. Que segles després de Locke hàgim oblidat un principi tan fonamental, diu poc a favor de les nostres democràcies, que tanmateix volen ser més avançades que la dels escrits de Locke. La història sempre resulta paradoxal, oi?

EL CONTÍNUUM DEMOCRÀCIA-IMMORALISME SEGONS SPINOZA

Joan Morro

Professor de la UGG/UNED i del CE Dolmen

Baruch Spinoza és considerat un dels principals filòsofs de l'època moderna, i fins i tot dels nostres dies. No són pocs—ni irrelevants— els pensadors actuals que fan del filòsof d'Amsterdam un autor de capçalera. No obstant això, aquest és un reconeixement que se li comença a atorgar gairebé un segle i mig després de morir i d'ençà no ha deixat de generar controvèrsia entre filòsofs i teòrics polítics. D'aquí, però, no hem d'inferir que fossi un filòsof marginal o ignorat mentre era viu, ans al contrari.

Spinoza generà expectació i respecte entre els seus contemporanis més il·lustres. Un bon exemple és l'engrescadora relació epistolar que mantingué amb Henry Oldenburg, secretari de la prestigiosa Royal Society de Londres, òrgan cabdal per a la promoció de la ciència moderna. Un altre exemple el trobem en l'oferiment que rebé per a exercir de professor ordinari de Filosofia de l'Acadèmia de Heidelberg, la qual refusà. També despertà interès en un jove i ja brillant Gottfried Leibniz, de qui Spinoza mai no se'n refià per por a que li acusés públicament d'ateisme. En efecte, ser "ateu" era motiu de desprestigi en un moment en què els filòsofs amb més repercussió d'aleshores (des de Descartes al propi Leibniz, passant per Locke i posteriorment per Newton) consideraven Déu com un fonament del pensament racional i la pau social.

Tot apunta a que la possible acusació d'ateisme no era gens arbitrària. Tres dècades després de la seva mort, Pierre Bayle digué en el seu cèlebre *Dictionnaire Historique et Critique* que Spinoza era un "ateu de sistema". Aquesta valoració és filosòficament complexa, com reconeixia Bayle, però comprensible des d'una òptica política. "Ateu" i "immoral" foren sinònims al llarg dels segles XVII i XVIII, per la qual cosa ja n'hi ha prou per intuir per què s'acusà d'ateu a Spinoza. Durant la seva vida adulta fou un ferm partidari de les institucions republicanes representades per polítics com Jan de Witt, qui fou protector d'Spinoza i acabà vilment assassinat quan l'absolutisme s'im-



posà a les Províncies Unides després de fer-lo a altres països europeus. L'afinitat ideològica d'Spinoza era immoral per als absolutistes triomfants. Tanmateix, Spinoza fou un explícit valedor del primer filòsof polític modern, Maquiavel, de qui podem intuir la poca simpatia que ha generat entre els moralistes si considerem les connotacions de "maquiavèl·lic".

El romanticisme i l'idealisme alemanys que apareixen tocant el segle XIX foren el bressol de la recepció pública d'Spinoza. Durant tot el segle precedent, havia esdevingut un pensador clandestí i els pocs que parlaven públicament d'ell ho feien normalment per desaconsellar-lo per ser una via d'impietat. Inclús fou considerat l'inspirador del polèmic *Traité des trois imposteurs*, una obra anònima que criticava els usos i abusos de les figures de Moisès, Jesús i Mahoma. Malgrat aquest rerefons, genis com Goethe i Hegel el consideraren un filòsof excepcional tot ridiculitzant, paradoxalment, a qui l'acusava d'ateisme. Poc després d'aquestes reconsideracions es començà a editar la seva obra no sense engegar diverses paradoxes respecte del llegat spinozià.

La primera edició crítica de l'obra spinoziana fou publicada

en temps d'entreguerres del segle XX. Eren temps molt convulsos: expansió del comunisme, crisis econòmiques, auge dels feixismes. No obstant això, les lectures d'Espinoza com un filòsof polític especialment preocupat per la democràcia comencen a tenir ressò després de la dècada de 1950, en plena Guerra Freda. Aquestes lectures eren força originals. Val a dir que el seu primer editor crític, Carl Gebhart, en entreguerres encara emfatitzà l'aspecte místic d'Espinoza. Ara bé, les lectures polítiques no trigaran a generar divisions radicals.

Hi ha dues lectures especialment discutides pel que fa a les relacions entre Espinoza i la democràcia. D'una banda, se'l considera un dels principals inspiradors del liberalisme polític. Entre els arguments més reiterats pels partidaris d'aquesta lectura cal destacar els que remetent al seu compromís amb els valors republicans i comercials de l'Holanda del segle XVII. L'èmfasi del poder civil per sobre del religiós i la defensa de la llibertat d'expressió són altres pretextos que s'han apel·lat des de les interpretacions liberals d'Espinoza. D'altra banda, però, a la dècada de 1960 arrela a França un seguit d'interprets –generalment marxistes disconformes amb l'estalinisme i les històries hegelianes de la filosofia– que el consideren un antecedent de Marx així com un font per criticar i eixamplar l'aleshores qüestionada democràcia liberal. Filòsofs tan comentats com Louis Althusser i Gilles Deleuze seran partícips d'aquesta lectura.

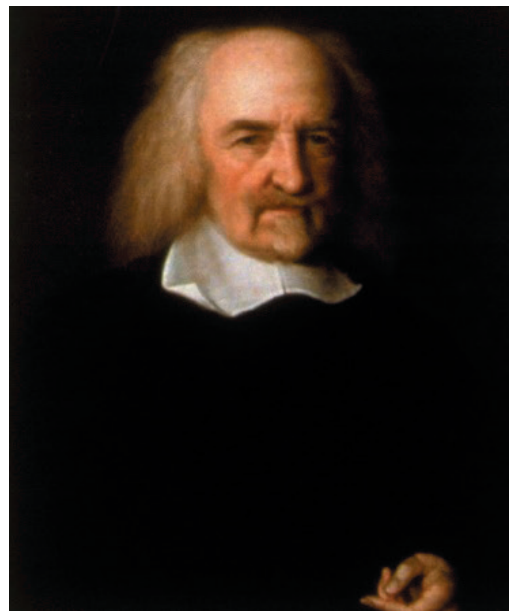
Un dels condicionants d'aquesta divisió radical té a veure amb les irregularitats que patí el propi Espinoza. Les concepcions de la democràcia presentades en la seva obra prima, el Tractat Teològic-Polític, i en el seu inacabat Tractat Polític semblen suggerir una evolució des d'una mena de contractualisme més o menys idealista fins a un plantejament pel qual no només es projecten diferents models de democràcia sinó que es postula que la idoneïtat d'un règim o un altre depèn de les condicions de partida. Aquesta evolució podria haver estat condicionada per un creixent pessimisme degut a l'establiment dels Orange a Holanda. El fet que la mort li impedís acabar de redactar la seva concepció madura sobre la democràcia contribueix a nodrir l'esmentada divisió.

Els que consideren que Espinoza és defensor o bé crític de la democràcia liberal tenen un punt en comú, a saber, presentar-lo com un crític de Hobbes. Aquesta distinció fou explícitament remarcada per Espinoza en una cèlebre carta on defensava que els drets desborden qualsevol legislació. La totalitat de drets naturals (factibles) no poden ser definits a partir dels drets positius (fàctics). Amb això estava suposant que el poder constituït no pot sotmetre el poder constituent, ni tan sols per via del diàleg.

La crítica que Espinoza representa respecte de Hobbes no és només un plantejament filosòfic en retrospectiva, o un fàcil descrèdit de la felicitat entesa, car ens remet als conflictes an-

gloneerlandesos que se succeeixen en moments d'especial rellevància de la història del capitalisme i de l'Europa moderna. Cal recordar que molts republicans holandesos prendran Hobbes com a model a partir de la dècada de 1660. La clau d'aquesta confrontació té a veure directament amb l'estatus de la societat civil, és a dir, d'aquells que tenen estricta cobertura jurídica i, per tant, gaudeixen de drets pel fet de reconèixer l'autoritat del govern que monopolitza la presumpta violència legítima. Arran d'aquí alguns teòrics contemporanis (com ara C. B. MacPherson, Norberto Bobbio, Quentin Skinner o l'espinozista sui generis Toni Negri) han assenyalat Hobbes com un filòsof cabdal del liberalisme. En tot cas, mentre que per Hobbes l'esmentat reconeixement és la condició per evitar l'immoralisme propi del "tots contra tots" (*bellum omnium contra omnes*), per Espinoza la societat civil és només una condició ideal que, si bé implica una moral, pot esdevenir una font real d'immoralisme. La prova d'això és l'aparició de la multitud, d'aquells que són una alternativa real a la ciutadania establerta.

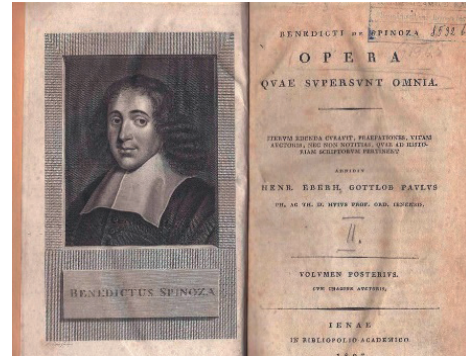
L'alternativa que presenta la multitud és immoral perquè enfronta radicalment una moral, a saber, la representada pel govern. Amb tot, es tracta d'una sort d'immoralitat democràtica si més no perquè ve constituïda col·lectivament "des de baix". Ara bé, els governs establerts, incloent els formalment democràtics, potencien l'immoralisme en tant que es perpetuen tot reprimint multituds, malgrat la repressió se justifiqui, com suggeria Hobbes, per garantir la moral. La concepció spinoziana de la democràcia se'ns apareix, doncs, com pràcticament indestruïble de l'immoralisme, sia com



a recurs dels que volen conservar una legislació vigent, sia per tal de realitzar drets negats en nom d'un govern. Cada part no només pressuposa sengles morals sinó que l'era contemporània les lliga a dos models de democràcia, a saber: representativa i radical. El cas que Espinoza contempli

polèmicament els dos models, inclús com un contínuum, és un altre gran condicionant de la divisió entre els que el consideren respecte del liberalisme, sia com a defensor o crític.

Spinoza no només és crític de Hobbes, sinó que radicalitza el raonament hobbesià. Tots dos argumentaren que la moral, almenys en condicions modernes, sempre té un fonament immoral. Les societats orgàniques (*gemeinschaften*) són suplantades en els processos de modernització. Amb tot, a diferència de Hobbes, Spinoza nega que la política pugui reduir-se a una moral, encara que sigui pactada. En aquest sentit és tan immoral com Maquiavel, qui, com recordava Isaiah Berlin, valorava la pietat cristiana com a criteri d'una ètica privada però la considerava inútil i inclús perillosa per a l'ètica pública.



Referències bibliogràfiques

- MARTÍNEZ, F. J. (2007). *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza*. Barcelona: Anthropos. 318 pàg.
- MONTAG, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* (Sáinz Pezonaga, A.; trad.). Madrid: Tierradenadie. 159 pàg.
- PROKHOVNIK, R. (2004). *Spinoza and Republicanism*. London: Palgrave Macmillan. 280 pàg.
- STEWART, M. (2007). *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno* (Sarret Grau, J.; trad.). Madrid: Biblioteca Buridán. 347 pàg.

EN CONTRA DEL GOVERN TIRÀ: LA SERVITUD VOLUNTÀRIA DE LA BOÉTIE

Laia Regincós Escura

Estudiant de Filosofia de la Universitat de Girona

Étienne de la Boétie (Sarlat, França, 1530-Germignan, França, 1563) va ser un escriptor francès que defensava el liberalisme i la democràcia durant el segle XVI, i això es fa palès al Discurs de la servitud voluntària, el qual va escriure entre els seus setze i divuit anys. Tot i així, Montaigne serà qui publicarà l'obra, un cop La Boétie ja és mort; concretament es publica el 1576.

L'obra tracta de fer una crítica als governs autoritaris d'un sol tirà, però sobretot, una crítica als que el serveixen. La Boétie intenta realçar la llibertat com a dret natural i denuncia que els humans semblen no apreciar-la com cal.

El mateix títol posa en contraposició servitud i voluntat, i és que, com es pot ser esclau per voluntat? Aquesta és la pregunta clau que és fa La Boétie i que traçarà la línia del seu discurs.

S'ha separat l'estructura de l'anàlisi del text segons les idees principals:

El problema de la subjecció a un sol amo

L'autor comença amb una cita de la Íliada, paraules d'Ulisses: "No veig cap bé a tenir molts senyors: que l'amo sigui un de sol, que el rei sigui únic". A partir d'això La Boétie pot començar a parlar de la desventura que suposa obeir a un sol amo, el qual mai podem saber del cert si és bo, i que té el poder de fer el mal quan vol. I si, es dóna que el poder està repartit en més d'un amo, el problema es multiplica per tants senyors com hi hagin.

I arriba la pregunta: per què tants homes, ciutats i nacions se sotmeten a vegades a un sol home que no té més poder que el que ells li donen?



El poder d'un sol

En podem dir covardia, d'això que fa que milers d'homes serveixin a un de sol i no s'hi enfrontin? Si veiem un, dos, deu homes contra un potser sí, però si parlem de cent països, un milió d'homes que no n'ataquen a un de sol, això no és covardia, diu La Boétie.

De fet, no cal combatre ni destruir el tirà solitari, només seria suficient deixar de servir-lo i cauria per ell sol; "És el poble el que s'asserveix, el que es talla la gorja, el que, tot tenint la opció de servir o de ser lliure, renuncia a la llibertat i pren el jou, el que

consent al seu mal o, més aviat, el busca”.¹ Posa un exemple com serien el foc i la fusta, un crema perquè l'altra es deixa cremar, és a dir, essent la finalitat del foc cremar, només ho pot fer si disposa de combustible. “Si no els donem res, si no els obeïm, sense combats, sense cops, queden nus i derrotats i ja no són res: com la branca que s'asseca i mor quan l'arrel queda sense saba i aliment”.²

Apareix més endavant la següent observació sobre el poder del tirà: afirma La Boétie que el poble creu tenir alguna cosa en possessió, però com pot ser alguna cosa d'algú quan tot pertany a un sol home? I aquesta ruïna, no tenir res propi, ve d'aquell al qui tan poder donem, del que és tan gran com nosaltres l'hem fet.

La voluntat de servir, diu, potser ha arrelat massa endins nostre i el problema és que busquem la nostra malaltia a fora.

La llibertat com a estat natural

La llibertat, doncs, apareix en el text com a elecció, com a resultat d'un desig (retorn a l'estat natural de l'home, això és, amor per la llibertat) o de la voluntat.

L'autor parla del mateix patró de raó en tots, cosa que fa que sentim germanor. Tenim la mateixa capacitat de raonar, de comunicar-nos i en un mateix escenari: la Terra. Per això s'afirma la llibertat com a part de la naturalesa de l'home; “hem nascut no solament lliures, sinó també amb la passió de defensar aquesta condició”.³ Així, doncs, què és això que pot desnaturalitzar així a l'home, fer-li oblidar aquest amor a la llibertat?

1 LA BOÉTIE, E. (1547). La servitud voluntària. (Bayod, J.; trad).

Barcelona: Quaderns crema, 2001. Pàg. 84.

2 LA BOÉTIE, E. Op.cit., pàg. 85.

3 LA BOÉTIE, E. Op.cit., ídem.

El costum

El costum és per La Boétie una força més poderosa que la pròpia natura. La criança pot formar-nos de qualsevol manera independentment de la nostra natura. Brinda l'exemple d'algú nascut en la foscor: no trobaria a faltar la llum, perquè no podem sentir manca d'alguna cosa que no hem vist ni experimentat mai; l'enyorança arriba després del plaer. Tot allò amb què es cria o s'acostuma l'home és com natural en ell, però no és vertader en última instància, com si s'enganyessin a ells mateixos.

La Boétie pren el costum, per tant, com a primera raó de la servitud voluntària. D'aquesta en surt una altra: quan un poble es sotmet a un tirà, es torna covard. En perdre la llibertat, diu, es perd la valentia.

El cercle protector del tirà

Al final del text l'autor afirma que no són més de cinc o sis els que sustenten la força del tirà, que li mantenen el poble asservit; companys i còmplices dels seus plaers i crueltats, però no són amics, el tirà està sol i mana sobre els altres. Aquests sis en tenen sis-cents a sota que fan el mateix que ells amb el tirà, i aquests sis-cents altres sis mil, i així fins a traçar un fil de milions de persones. Són tants els secrets, els guanys, l'avarícia i ambició dins una tirania, que sembla tan nombrosa la quantitat dels que en treuen profit com la dels que voldrien llibertat. Petits tirans d'un gran tirà, diu La Boétie. I és així com el tirà asserveix els súbdits: els uns a través dels altres. La llum del luxe i els privilegis els atrau completament i seduïts no s'adonen que la mateixa llum els consumeix.

La Boétie dibuixa doncs l'estratègia del tirà, des de pujar al poder fins a preservar-lo, i descriu la servitud dels súbdits, els quals, poc a poc, s'acostumen a servir i obeir tot acceptant la pèrdua de la llibertat i tornant-se massa covards per aixecar el cap. M'agradaria recordar la frase del conegut protagonista del còmic i film “V for Vendetta”: “El poble no ha de tenir por del govern, el govern ha de tenir por del poble”.



NIETZSCHE INTERPRETA L'UTILITARISME (O COM HA TRIOMFAT L'HOME DEMOCRÀTIC)

Manel Villar i Pujol

Catedràtic de Filosofia a l'Institut Guillem Catà de Manresa

Hom no sap ben bé si es tracta de supèrbia o bé d'un estil intencionadament impersonal, però sí es pot constatar que llegint Nietzsche sovint es fa difícil rastrejar els noms que hi ha darrere la seva crítica sagaç de corrents de pensament contemporani. El text que seguidament s'analitza n'és un bon exemple.

Aquests psicòlegs anglesos... Així comença el primer paràgraf de la primera dissertació de *La genealogia de la moral* (1887) Nietzsche. Més endavant intentarem localitzar qui són aquest psicòlegs, ara el que ens importa és analitzar l'interès que ells li han despertat. En primer lloc, aprecia d'ells el fet de ser pioners en la manera d'enfocar la moral: apliquen una història de la moral. Aprecia també la manera d'actuar com a investigadors. Són interessants tant pel que pretenen: treure els draps bruts de les interioritats humanes, com per les seves motivacions: des de la malícia i la vulgaritat, passant pel desengany idealista i la fòbia cristiana, fins a l'addicció al risc i una certa inconsciència. En segon lloc, se sent també amb l'obligació de defensar-los dels atacs injustificats: no els podem considerar com granotes velles, fredes i avorrides que han transformat les interioritats humanes en una mena de pantà repugnant i infecte, sinó que voldria anomenar-los microscopistes de l'ànima, prou valents com per posar per endavant la veritat, per lletja, immoral o anticristiana, a qualsevol altre tipus d'ambició.

Tanmateix, l'interessant d'aquesta proposta no compensa ni de bon tros la seva ignorància ni els errors comesos. En el segon paràgraf és on Nietzsche capgira la seva admiració, sincera o irònica, en menyspreu. Primer se serveix de la paradoxa per tal de desacreditar-la, "són historiadors sense esperit històric". Després, se n'adona que potser no era la visió històrica la seva vertadera intenció sinó la filosòfica.

Tant si val, com la resta de filòsofs quan tracten el tema de la moral comparteixen el mateix vici: "pensen d'una forma essencialment anhistòrica".

Tan bon punt ha acabat la desautorització intel·lectual genèrica, passa a la crítica més concreta, la de l'argument que sintetitza el seu pensament, on podem trobar tot un seguit de categories que li identifiquen: *profit, oblit, costum ...*

Originàriament accions no egoistes foren lloades i anomenades bones per part d'aquells qui eren afavorits per aquestes accions, és a dir, per tant de qui se n'aprofitaven (o resultaven útils). Més tard, hom oblidà aquest origen i aquestes accions que no eren egoistes, pel simple fet que sempre havien estat lloades com a bones per costum, foren estimades també com a bones, com si fossin alguna cosa bona en elles mateixes.

Abans de continuar, caldria assenyalar que Nietzsche en obres anteriors no havia manifestat una desconsideració tan explícita envers aquestes categories. Ans el contrari, per exemple: en *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral* (1873), les seves qüestions fonamentals: la gènesi dels conceptes a partir de les metàfores, la creença en la realitat externa o la construcció de la veritat, no s'estava d'emprar-les. Encara més, les tesis principals del llibre no s'entendrien sense el seu ús.

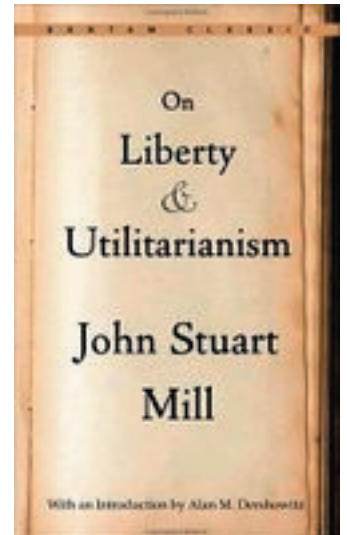
Tampoc no podem passar per alt que a *La Gaia Ciència* (1882) Nietzsche, després de l'anàlisi fet sobre aquest mateix argument, ens advertia d'una contradicció implícita en el principi utilitarista, en l'apartat 21, que porta com a títol Als mestres del desinterès: si "bo" és allò desinteressat, aquells que són els beneficiats d'aquestes accions, haurien d'haver-les declarat "dolentes" i renunciar imme-

diatament als seus efectes benèfics. En canvi, en la Genealogia, cinc anys després, substitueix la denúncia de les inconseqüències del discurs per un enfocament diferent, genealògic. En altres èpoques, ens diu Nietzsche, qui fixava el sentit del terme “bo” no eren els beneficiaris de l’acció bona, sinó aquells que disposaven del poder (nobles) per distanciar-se d’aquells que el suportaven (plebeus). No és, per tant, la utilitat l’origen del terme “bo”, és més aviat un sentiment de superioritat que afecta a qui domina en el moment de relacionar-se amb els dominats. La creació d’una paraula, així com el seu significat, és un acte que pertany al poder: determinar què vol dir això o allò, és la seva prerrogativa, el seu privilegi. Aquest principi que ha governat la història política humana, ha estat ignorat pels psicòlegs anglesos. Si en l’actualitat “bo” ja no s’identifica amb accions que “no són egoistes” és perquè fa temps que s’ha produït un canvi de poder. Una nova cultura dirigida per l’instint de ramat ha substituït l’antiga cultura aristocràtica. Ara els poderosos són uns altres: els antics esclaus s’han imposat als amos. El sistema aristocràtic ha cedit davant un sistema democràtic. El benefici general és el significat de “bo” més adient per als nous temps democràtics. L’utilitarisme ha acabat sent el pensament hegemònic, però els filòsofs utilitaristes (els psicòlegs anglesos) encara no s’han assabentat.

Nietzsche no es limita a assenyalar la ineptitud històrica d’aquests filòsofs, posa en qüestió també la seva competència psicològica. Com, es pregunta, podem oblidar una acció que l’experiència vàlida constantment com a profitosa? Justament, perquè queda contínuament corroborada mai no pot desaparèixer de la consciència. Tot i que no pot estar d’acord, reconeix que el diu Herbert Spencer: “bo” és “allò que des de sempre ha demostrat ser útil” li resulta més convincent que la

definició formulada per John Stuart Mill.

Mill en el capítol 4 de L’utilitarisme (1861) no era conscient que la seva doctrina havia assolit el caràcter d’hegemònica, estava més preocupat de respondre a les crítiques de doctrines morals rivals, especialment les d’arrel kantiana. En els paràgrafs finals del capítol, s’enfronta per últim cop a les objeccions del kantisme, continuant una problemàtica encetada en el capítol 3: la construcció del subjecte moral. Els kantians afirmen: “La voluntat és cosa diferent del desig; una persona virtuosa, o qualsevol persona amb principis fermes, actua sense pensar en el plaer que espera obtenir pel seu compliment”. Una voluntat moral, defensen, és una voluntat que actua només obeint els principis d’una raó pura. Els kantians menystenen el paper dels mecanismes psicològics en l’àmbit moral. Mill admet que la voluntat pot ser una cosa diferent del desig, però al principi la voluntat està dominada per ell (la voluntat és filla del desig). La independització del desig és fruit d’una transformació prèvia de les inclinacions espontànies de la voluntat per efecte de l’educació. L’educació té una funció transcendental: convertir l’individu egoista en un individu altruista. Per aconseguir-ho ha de capgirar les associacions originals de la voluntat egoista: egoisme-plaer/altruisme-dolor. La pràctica d’accions altruistes associades a reforços positius amb el temps pot generar una voluntat alliberada del desig, capaç d’actuar per la virtut mateixa, desinteressadament tal com exigeixen els kantians. Consolidat l’aprenentatge, la voluntat sembla actuar sota el dictat de la raó pura, quan està sota la influència de l’hàbit. Una voluntat kantiana, una voluntat completament desinteressada, és una voluntat que *ha oblidat* com s’ha construït: *una voluntat filla de l’hàbit*.



Originàriament accions no egoistes foren lloades i anomenades bones per part d’aquells qui eren afavorits per aquestes accions, és a dir, per tant de qui se n’aprofitaven (o resultaven útils).

Com veiem, *l'oblit* té un paper rellevant a l'hora d'explicar la transformació d'un subjecte egoista per defecte en un subjecte preocupat pel benestar general. **Mill** ja havia intentat justificar la felicitat com a bé suprem a l'inici del capítol 4: "per demostrar que una cosa és desitjable és que la gent la desitgi". El problema al que s'enfronta **Mill** no és tant si la felicitat és el que la majoria desitja, una evidència empírica, com si el benestar general és el que la majoria hauria de desitjar. La primera qüestió és un fet, la segona, una norma moral. Perquè el major nombre d'individus busqui el benestar general, abans aquests individus s'han de convertir en subjectes morals capaços de sacrificar la seva felicitat individual. I és aquí quan *l'oblit* actua.

Tanmateix, la desídia barrejada amb prepotència amb què **Nietzsche** aborda l'anàlisi dels mecanismes psicològics que actuen en la fabricació dels automatismes altruistes pot justificar-se, més aviat, en el fet que el que veritablement preocupa a **Nietzsche** és narrar la història de com els forts s'han sotmès als dèbils i, no tant, la història de com s'arriba a ser un maximitzador del benestar general. Un tret distintiu dels dèbils és la seva destresa en disfressar la seva predisposició innata a la generositat com el resultat d'un procés educatiu feixuc, d'una renúncia; a més, vet aquí l'astúcia, amb la renúncia es recolzen per exigir al fort que se sacrifiqui també com ells ho han fet. Tanmateix, per a un xai no té cap mèrit comportar-se com a xai, forma part de la seva naturalesa seguir una dieta vegetariana, però s'ha d'utilitzar molta violència perquè un àliga acabi menjant verdura. L'homogeneïtzació radical, la insensibilitat enfront les diferències, el desprestigi de l'individualisme eren consubstancials a la cultura democràtica que, segons ell, dominava la seva època.

A l'home democràtic **Nietzsche** l'anomena el "darrer home" i la seva característica principal és la igualtat. "Cap pastor i un sol ramat! Tots volen el mateix, tots són iguals: qui té sentiments diferents se'n va voluntàriament al manicomí" afirma a *Així parlà Zaratustra*. "Nosaltres hem inventat la felicitat' –diuen els darrers homes, i parpallegen". Tornant al principi, sembla clar que **Nietzsche** estava fent referència a l'utilitarisme, un corrent de pensament que, inconscientment, oferia un nou relat, una versió actualitzada del cristianisme, sobre el qual l'home democràtic havia impulsat el seu triomf sobre l'home aristocràtic.



UNA DEFENSA DE LA POLÍTICA

Daniel Innerarity

Catedràtic de filosofia de la Universitat del País Vasc

La desafección hacia la política ha puesto indirectamente en marcha un debate acerca de qué es la política, quién y cómo debe hacerla. Toda crítica presupone una idea de lo que debería ser aquello que se critica. El desprecio de la política nos dice muchas cosas en torno al concepto que tenemos de esta actividad humana. Examinar los implícitos de la desafección política puede darnos una información muy valiosa acerca de lo que esperamos, con razón o no, de ella.

Hay un primer conjunto de críticas que tienen que ver con una supuesta incompetencia de los políticos. Seguramente esta crítica resulta pertinente en muchos casos, pero examinemos las cosas invirtiendo nuevamente la mirada. ¿Por qué los políticos nos resultan personas especialmente incompetentes? ¿Qué tipo de actividad es la política para que quienes se dedican a ella nos parezcan inevitablemente poco preparados y, al mismo tiempo, la profesionalidad nos parezca sospechosa?

La principal razón de este menosprecio tiene que ver con un hecho que olvidamos con demasiada frecuencia: las sociedades encomiendan a sus sistemas políticos la gestión de los problemas más complejos, los que no se resuelven mediante una pericia profesional indiscutible. Muchas de nuestras quejas por el hecho de que los políticos sean incompetentes o discutan demasiado parecen olvidar esta delegación. En la política se concentra una mayor incertidumbre y antagonismo del que tramitamos en otras esferas de la vida social. Si los políticos y las políticas son vulnerables a la crítica es porque nosotros les hemos confiado esta misión, algo que parecemos desconocer cuando se nos olvida que su incompetencia y desacuerdo se debe a que les hemos trasladado los problemas que no se resuelven mediante una competencia irrefutable. No es que ellos sean incompetentes, sino que los problemas que les hemos encomendado son irresolubles mediante una competencia profesional; se exponen a que descubramos su incompetencia porque hemos delegado en ellos los problemas en los que se concentra la mayor incertidumbre; no son ellos quienes se pasan la vida discutiendo, sino que hemos pacificado nuestra sociedad civil dejando en sus manos los problemas más controvertidos; ellos discuten para que los demás podamos ahorrarnos las disputas que más nos inco-

modan. Para que nuestra crítica fuera justa no deberíamos olvidar esta propiedad que hace de la política una actividad especialmente difícil, polémica e insegura.

El político vive en un mundo mucho más contingente que la mayoría de los ciudadanos. La política debe su contingencia al hecho de que es una actividad en la que se llevan a cabo decisiones que tienen mucho de apuestas, que no están precedidas de razones indiscutibles, a que debe adelantarse a los acontecimientos en medio de una gran complejidad. Es un ámbito de riesgo e imprevisibilidad, donde sirve de muy poco seguir reglas, adaptarse a los criterios dominantes o continuar como hasta ahora. De ahí su fuerza creadora, pero también el abismo en cuyo borde tienen que aprender a desenvolverse quienes se dedican a ella. Por eso los políticos están especialmente entregados a la contingencia del mundo. Ahí les hemos querido poner, tal vez para situarnos los demás en un lugar menos arriesgado. Esta es la razón por la cual los políticos son como los entrenadores de fútbol, los chivos expiatorios o los fusibles: cumplen la función de que podamos culpabilizar a alguien de nuestros fracasos en vez de disolver el equipo o disolver la sociedad.

Hay muchas cuestiones técnicas y periciales en el mundo de la política, por supuesto, y no se pueden tomar las decisiones correctas si no están precedidas por un trabajo de estudio y asesoramiento técnico. Pero lo específicamente político de la política viene después del examen de lo objetivamente determinable: cuando los técnicos y los administrativos han hecho su trabajo y sigue sin estar absolutamente claro qué es lo que debe hacerse. Es en ese momento de evidencias escasas cuando aparece la visión política, la apuesta y el vértigo que inevitablemente la acompaña.

En política no hay una objetividad que pone fin a nuestras controversias, códigos y protocolos que se aplican, cantidades que se miden, datos comprobables, valores absolutos. O, al menos, lo específicamente político es todo aquello que permanece abierto una vez que han hablado los expertos y la burocracia ha hecho su trabajo, cuando la apelación a los valores no determina completamente lo que debe hacerse en un caso

concreto o cuando las decisiones tienen que tomarse antes de que dispongamos de los datos que serían necesarios, pero que llegarán cuando sea demasiado tarde.

Buena parte de las críticas a los políticos proceden del hecho de que un político es alguien que decide, que opta por lo menos malo, que no puede contentar a todo el mundo, lo cual le genera incompreensión por parte de quienes acostumbran a pensar que lo contrario es posible: elegir lo absolutamente bueno en vez lo absolutamente malo, o elegirlo todo a la vez y contentar a todos. Que la política elija entre lo malo y lo peor es algo que dispara la crítica de quien no ha comprendido de qué va la cosa. Pero en el espacio de lo humanamente posible (no solamente en la política), con escasez de tiempo y recursos, elegir lo menos malo, quedar mal con alguien, posponer ciertos asuntos para atender lo prioritario son cosas inevitables.

En la política los asuntos no son absolutamente objetivos y evidentes, sino que consisten en una combinación de diversos criterios, a veces contradictorios. Esto exige una cierta complejidad del juicio político, de lo que es incapaz el discurso populista. El hecho, por ejemplo, de que en la política haya tan poca objetividad, de que en la política haya más persuasión que demostración es lo que explica que en el imaginario popular el político sea sinónimo de astuto, maniobrero o embaucador. En cualquier caso, los criterios para juzgar la competencia de los políticos no pueden provenir de otros ámbitos sino de la praxis misma de la política, que es una actividad muy peculiar. Los ciudadanos deberíamos hacer el esfuerzo de criticar a nuestros representantes con toda la dureza que se merecen, pero sin que esa crítica se lleve por delante a la política como tal, algo que pasa siempre que les juzgamos sin haber comprendido para qué sirve la política y cuáles son sus condiciones.

Me temo que el actual linchamiento hacia una dedicación tan necesaria, aunque se justifique por la indignación que provocan los casos de corrupción o negligencia, pone de manifiesto que no hemos comprendido bien hasta qué punto es necesaria la política en una sociedad democrática y cuáles son las limitaciones que proceden no tanto de la clase política como de nuestra condición política.



EL JOC DE PENSAR O DELS PROFESSORS UNIVERSITARIS I LA DIVULGACIÓ

Tobies Grimaltos

Catedràtic Universitat de València

L'any 2018 —d'ací un parell d'anys— serà el vintè aniversari de la publicació de *El joc de pensar*, un llibre de divulgació filosòfica del qual sóc autor i que encara continua emprant-se amb regularitat a molts instituts d'ensenyament secundari. El llibre, doncs, s'ha convertit en allò que diuen un *long seller*; qui m'ho havia de dir! D'això és del que vull parlar tot aprofitant l'amable invitació de *Filosofia, ara!*, de la meua experiència amb aquest llibre, de com el vaig escriure i què sentia quan el vaig fer. I les respostes a aquestes dues preguntes són, ho dic ja: amb pressa i amb molt de sentiment de culpa. Aquest és en realitat el tema que, si no és abusar, vull abordar en aquest escrit. Vull explicar per què sentia culpa quan l'escrivia i de què —, desgraciadament—, és un símptoma aquest fet.

Vaig escriure *El joc de pensar* amb pressa perquè em sentia culpable d'emprar temps escrivint-lo. Però allò que importa vertaderament és esbrinar per què em sentia culpable o —i aquesta és l'altra cara de la mateixa moneda— quina és l'actitud dels professors universitaris davant de la divulgació. Els professors d'Universitat som PDIs, és a dir, Personal Docent i Investigador, i allò d'investigador pesa com més va més. És la investigació el que més es valora, el que més es mesura, més prestigi dóna i més determina la carrera universitària. I què vol dir investigar en filosofia? Doncs, en filosofia, com en quasi totes les disciplines acadèmiques, en humanitats si més no, investigar vol dir produir *papers*, articles que es publiquen en revistes especialitzades. És la revista en la qual es publica, el lloc que aquesta ocupa en els diferents rànquings, el que determina la vàlua de la producció. I cal produir i cal publicar *papers* per molts i diversos motius. Deixant ara de banda aquell concepte tan boirós que és el prestigi, cal escriure i publicar papers —i publicar-los en revistes ben indexades— perquè d'això depenen moltes coses que afecten a la teua vida professional i, en general i com a conseqüència, a la teua vida. Una d'aquestes coses és l'avaluació positiva dels sexennis d'investigació.

Anem a pams. , ja fa prou anys es va instaurar aquest instrument de mesura que en un començament era només un premi. Cada sis anys podies sotmetre cinc treballs d'investigació al judici d'una comissió avaluadora. Havies d'omplir uns formularis, explicar el contingut d'aquests treballs i aportar "indicis de qualitat". Si l'avaluació era positiva, hi havia una bonificació econòmica mensual. Amb el temps, el nombre de sexennis avaluats positivament que hom té s'ha convertit en criteri per a la promoció, per a formar part de tribunals de tesis doctorals i, atenció!, per al nombre d'hores de docència que hom ha d'impartir; , fins al punt que la no concessió d'un sexenni pot comportar haver de duplicar les hores de docència.

Entendreu, doncs, com n'és de crucial aleshores la faceta investigadora dels professors universitaris i com d'apressant esdevé la necessitat de produir papers que puguen ser publicats en les anomenades revistes d'impacte. La temptació és especialitzar-se en algun petit problema que et permeta fer tot un seguit d'aquests productes. Això comporta no poder mirar amb massa perspectiva, amb amplitud i un poc més que a curt termini la teua tasca com a "filòsof"; amb la serenor que demana la reflexió profunda i d'una volada una mica més alta. Els projectes que puguen comportar més repòs, més temps, més amplitud de mires i una menor seguretat de rèdit en la valoració per al sexennis, tendeixen a veure's ultrapassats o supeditats a aquells. Els llibres que no siguen monogràfics no compten —no compten, per exemple, els manuals universitaris— i no parlem ja de llibres adreçats a un públic no especialitzat i els de divulgació. La I de PDI, imposa la seua hegemonia i ho fa d'una manera, diguem-ne que, com a mínim, resulta opinable. El valor del PDI el determina fonamentalment la I.

D'altra banda, la divulgació ha estat vista sempre com una ocupació de segona categoria, si no indigna d'un professor universitari: "Que divulguen ells!" sembla que ha estat sem-

pre el lema tàcit, el pressupòsit o el prejudici. Potser és quelcom propi dels professors de secundària, però no dels professors universitaris. I jo era fill del meu context i també era un poc aquesta la meua manera de pensar. Jo no havia de gastar el temps en coses que no eren pròpies d'un PDI. I ja no per una pruija de superioritat, sinó per honestedat professional, segurament mal entesa. Si em dedicava a escriure un llibre de divulgació, estava incomplint els meus deures com a PDI, defraudant qui em pagava, defraudant l'Estat. Per això el meu sentiment de culpa i per això la pressa. Sé que alguns estareu pensant: "No podies escriure'l en el teu temps lliure?". Doncs, aquest és un altre problema, que quan no tens un horari fix i establert, et sembla que totes les hores són hores de feina.

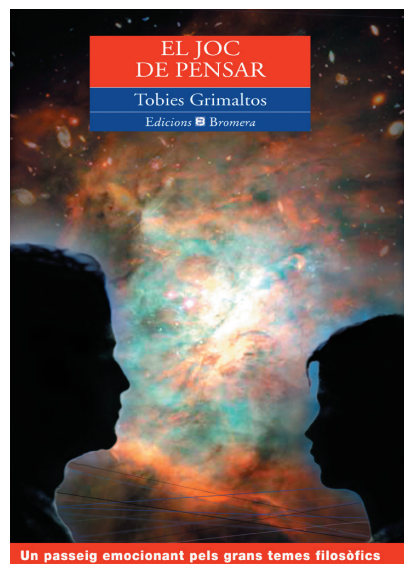
Un altre element s'hi va afegir, *afortunadament*: que el vaig escriure tot pensant que ningú no el voldria publicar. En filosofia (o almenys això pensava jo), si no es tracta d'un encàrrec editorial, oblida't d'intentar escriure un llibre, perquè ningú no te'l publicarà si no finances tu l'edició o busques qui la finance. Aquest fet, pensar que no era probable que el publicqués em va donar la llibertat de fer el llibre que jo volia i no el que hauria escrit si haguera pensat en què convenia escriure amb vista a publicar-lo i pensant en un públic potencial determinat. Si ho haguera fet així, de segur que hauria quedat més forçat, més artificial, no tan espontani.

I amb tot, el vaig escriure. Perquè necessitava escriure'l. Potser per contestar a Marta, la meua filla i protagonista del llibre, algunes de les preguntes que realment es feia i d'altres que jo preveia que es faria. També per respondre ael que era en part una petició i en part un retret per part de molts coneguts, per acceptar el repte que fins aleshores havia considerat impossible de complir i que alhora mirava una mica desdenyosament: "Per què no escrius un llibre per explicar-nos —a qui no en sabem— què és això de la filosofia?". Per poder expressar-me amb llibertat, sense els constrenyiments propis dels treballs acadèmics i per mostrar la meua manera d'entendre la filosofia i alguns dels principals problemes filosòfics d'una manera que volia entenedora i amena.

Han passat moltes coses des d'aleshores i he escrit alguns altres llibres destinats a un públic ample. Ja no em sent culpable quan ho faig, sinó que ho valore molt, i cada vegada m'agrada més aquesta faceta de la meua activitat. Sé que és important la tasca investigadora i és necessari produir papers especialitzats que puguen suposar aportacions als diferents temes dels que s'ocupa la filosofia. Si no es fa filosofia, no hi haurà filosofia nova que divulgar. Ara bé, si el que fan els filòsofs no es fa arribar als no especialistes, a aquells que puguen sentir un cert interès però no en són (encara) gaire coneixedors, serà més difícil que sorgeixen vocacions

que puguen fer avançar aquesta disciplina. I, fora d'això, el coneixement de la filosofia, sense que siga un primer pas en la formació de filòsofs, professionals o no, ja és valuós per si mateix. Fer pensar i repensar les qüestions humaníssimes de sempre, fomentar l'anàlisi, l'esperit crític, formar ciutadans que avaluen i sospesen el pensament rebut o que se'ls vol fer adoptar, és una tasca absolutament necessària si no volem una societat submissa i consumidora, no sols de coses, sinó de lemes, consignes, proclames i eslògans. Cal fomentar l'existència d'individus que siguen els jutges dels pensaments que puguen acabar fent seus, que masteguen les idees abans d'engolir-les i que no ho facen de manera acrítica o automàtica. El pensament que s'accepta sense judicar prèviament és un prejudici, i els prejudicis creen murs, generen vies inevitables, sense opcions ni alternatives. Sense les alternatives, el pensament propi deixa d'existir i un pensament que no és propi no és pensament de veritat. Fins i tot aquest últim ha de ser sotmès a escrutini, i no deixar que es solidifique per sempre. Convé que hi haja individus que qüestionen i es qüestionen, que pregunten i es pregunten, que continuen preguntant quan sembla que estiga clar allò que no pot ser mai clar del tot; que possibiliten continuar avançant.

Per això no em penedisc d'haver escrit *El joc de pensar* i he deixat de sentir-me culpable quan escric coses que no es consideren investigació.



PROJECTE MANRESA-MAUTHAUSEN

PROJECTE CONJUNT DE FILOSOFIA I HISTÒRIA

Xavier Valls i Rota

Departament de Filosofia Institut Pius Font i Quer de Manresa

Algunos años más de atrocidades varias en Bosnia, en Ruanda o en otras zonas, y se acabará nuestro siglo XX. No tendrá que hacer trampas para llevarse, dentro del palmarés de la historia, el gran premio del horror. Sería inútil buscar: ninguna época ha visto perpetrar tantos crímenes a escala planetaria. Crímenes en masa, organizados racionalmente y a sangre fría. Crímenes salidos de una insondable perversión del pensamiento -una perversión que quedará simbolizada para siempre en el nombre de Auschwitz. (p.17) / *Historia de la filosofía en el siglo XX*

Christian Delacampagne

Amb els problemes que tenim plantejats actualment, a nivell local i a nivell global, val la pena fer un projecte educatiu al voltant de la *Deportació Republicana Bagenca, Catalana i Espanyola?*

El centenari del naixement de l'escriptor manresà, i supervivent del camp de Mauthausen, *Joaquim Amat Piniella*¹(1913-2013), animà l'*Ajuntament de Manresa*, *Òmnium Cultural*, la *Institució de les Lletres Catalanes* i l'associació *Memòria.cat*² a sumar esforços per dissenyar un programa ampli i divers que contribuís a donar a conèixer la seva obra i a reconèixer la seva figura com a intel·lectual compromès, que ha esdevingut símbol i testimoni del seu temps.

Els instituts *Pius Font i Quer* i *Lluís de Peguera*, juntament amb el *Centre de Recursos Pedagògics del Bages*, ens vam implicar estretament en la celebració, aportant-hi la nostra vessant pedagògica. Ací començà a caminar el **Projecte Manresa-Mauthausen** adreçat a l'alumnat de batxillerat. Més enllà d'aquesta efemèride puntual, hi hem volgut donar continuïtat, integrant-nos en la *Xarxa de Memòria i Prevenció del Feixisme*, proposta de treball plantejada per l'*Amical de Mauthausen i altres camps*; i també hi hem donat extensió, ampliant el

nostre focus d'interès de la deportació bagenca, catalana i espanyola, cap a altres formes de deportació, exili i holocaust ben presents a la nostra premsa.. La nostra tasca pedagògica s'inscriu en la *Xarxa europea de Memòria i Prevenció*.

El projecte exposa quins són els objectius i les línies de treball pedagògic que es proposen. Una de les finalitats principals, és fer arribar i difondre la història dels camps de concentració a l'alumnat, per tal que en siguin coneixedors i per a que mai caigui en l'oblit la greu situació viscuda. També, esdevenir, una eina actual que pugui ajudar a l'alumnat a prendre consciència dels valors democràtics i esdevenir crítics davant d'algunes situacions presents. Per tant, ens trobem davant d'un projecte obert, que es pot aplicar cada curs per anar conscienciant diferents promocions. Des de l'inici del projecte, sempre hem cregut en esforçar-nos per viatjar als camps com a eina pedagògica, en el nostre cas molt centrat en Mauthausen-Gusen. L'experiència vital és insubstituïble. Si us acosteu a la tasca³ que hem anat realitzant, podreu palpar-hi una reflexió al voltant de la condició humana: la dignitat de la persona, la llibertat, el respecte, l'expressió del mal, la tossuda recerca del bé, de la bellesa i de la justícia.

Com deia Lévinas, "*és prioritari mirar el rostre de l'altre. L'ètica no neix d'una pregunta com la metafísica: per què hi ha ésser?*"

1 <http://www.lasequia.cat/centenari-amat-piniella/>
centenari-amat-piniella/

2 Memòria i Història de Manresa (memoria.cat)

3 L'home dels ulls tristos (<https://allunyament.wordpress.com/>)

L'ètica neix d'una demanda: No em matis!" El nostre projecte ha volgut ser una reflexió amb *rostre*. Per això hem partit de la deportació manresana, centrant-nos en el supervivent Joaquim Amat Piniella i la seva obra. *K.L Reich*, que pot ser qualificada com la gran epopeia de la deportació catalana als camps de la mort. La lectura d'Amat, fou la que portà Montserrat Roig a escriure *Els catalans en els camps nazis*. Publicació que obrí una porta a la veu silenciada i mal tractada de la deportació, en plena dictadura franquista. Encara en l'actualitat, molts alumnes queden astorats en descobrir que ciutadans no jueus, visqueren el salvatge carnatge dels camps, la mort instrumentalitzada, deshumanitzada i industrialitzada, científicament planificada. Enguany fa vint-i-cinc anys de la mort prematura de Montserrat Roig. Gràcies per obrir finestres!

Caminant els corriols de l'exili i la deportació, hem volgut caminar els viaranyos de la dignitat humana, la llibertat i la justícia. Des del curs 2013, cada primer cap de setmana de maig, hem assistit als actes internacionals que commemoren l'alliberament del camp de Mauthausen. No ho hem fet sols, com una sortida més de centre, ho hem fet acompanyats de tota la família de la deportació agrupada en *l'Amical de Mauthausen i altres camps*. Hem conviscut amb deportats i familiars de tot l'Estat espanyol, així com d'Itàlia, Polònia, Israel, França, Rússia, USA, etc. Cada convivència ens ha enriquit, fet créixer com a persones emocionalment i críticament reflexivament.

Cada vint-i-set de gener, hem preparat commemoracions al voltant del *Dia Mundial en Memòria de l'Holocaust*. Forces del nostres actes han tingut presència i ressò en la nostra ciutat. Hem participat en els actes institucionals del Parlament de Catalunya, la Generalitat i l'Ajuntament de Barcelona. Assistim a la trobada anual de la *Xarxa Escolar per la Memòria i Prevenció del Feixisme*, que ens permet compartir experiències pedagògiques amb altres projectes educatius.

Ens preguntàvem al principi si cal ara recordar el passat, la deportació, l'holocaust. A voltes ens han dit: *Per què mirar el passat amb els problemes que tenim ara? Voleu dir que no és més profitós encarrilar les energies a resoldre l'ara i aquí?* Primo Levi o Hannah Arendt⁴, ens recordaven que és esfereïdor, incomprensible, pensar que l'Holocaust va tenir lloc en el centre de la civilització culta. A la vella Europa, a la pàtria de Goethe. Que la cultura no és garantia, per sí sola, d'una vida respectuosa amb la dignitat humana. Arendt ens deia que *"necessito comprendre"*. Nosaltres també necessitem comprendre i mirar el *rostre* de l'altre. Quan obrim la premsa, cada dia veiem el drama humanitari en les fronteres de la nostra-vella llar d'Europa. La terra dels Drets Humans, de la

4 Consultar Textos –material didàctic- (<https://allunyament.wordpress.com/referencies/textos/>)

promissió del ben estar, de la seguretat. Cada dia van tornant les filferades i les fortificacions. Cada dia va ressorgint nous rostres de negació de l'altre.

Us animem a participar de la d'instituts que integrem la *Xarxa de Memòria i Prevenció del Feixisme*, Coordinada per l'Amical de Mauthausen i altres camps. Durant el mes d'abril, a la ciutat de Manresa, en el marc de l'Espai Memòria del Museu Comarcal del Bages, l'alumnat dels instituts Lluís de Peguera i Pius Font i Quer, conjuntament amb l'Escola d'Art, mostraran a la ciutat la tasca de quatre anys compartits. Podeu aprofitar per visitar-nos i, si ho desitgeu, podeu venir a la III Trobada de la xarxa catalana o a la presentació que en farem a la comunitat educativa. Us esperem a Manresa!

Obrim el *K.L Reich* i quedem-nos amb les paraules de l'il·lustre bagenc Amat-Piniella:

“La llargària del camí,
la seva feixuguesa cruenta,
no poden ésser motiu de fallença:
cadascú haurà triomfat
quan la humanitat sencera triomfi.
... em sembla que així
els morts els morts no són tant morts,
que fer justícia de debò encara hi som a temps,
encara podem creure en un món millor.



JORNADA DE FILOSOFIA DE GIRONA

La Filosofia de Secundària, camí per a l'assoliment de les competències
L'experiència de les Jornades acadèmiques per a alumnes de Batxillerat

Xavier Serra Besalú

Professor de filosofia INS Salvador Espriu de Salt

Imagino que, en un món en continu canvi, analitzar un document del 2008 pot semblar una mica antiquat, però em serveix per a introduir aquesta experiència educativa que ja és una pràctica consolidada: la Jornada de Filosofia amb estudiants de Batxillerat, que des d'un munt d'Instituts venim celebrant al voltant del Dia Mundial de la Filosofia, fixat per la UNESCO el 3r dijous de novembre, cada any. Vull destacar algunes idees del Decret 142/2008, sobre les "Competències generals del batxillerat", on hi llegim que les competències impliquen haver entès "la lògica interna dels recursos dels quals es disposa, sospesar-los com a mitjans per a l'acció i triar-ne aquells que, en cada cas, s'acosten més i millor a l'objectiu". Tothom ho ensenya això, però aquesta capacitat humana només desenvolupa si hi ha una adequada reflexió, anàlisi crítica i, - per què no? - un saber pràctic, dut a l'acció. Segueix així el document: "això significa posar en marxa tàctiques de racionalitat pràctica a l'hora de prendre decisions i actuar (...). La competència inclou sabers i destreses, però també un grau elevat d'iniciativa personal, responsabilitat, flexibilitat i capacitat crítica". És ben clar que eliminar la Filosofia del sistema educatiu quasi seria un delictes contra la formació que volem proporcionar al jovent. A més de la coneguda seqüència "saber, saber fer, saber ser i saber estar", el Decret insisteix també, de manera explícita, en que "la competència (...) es dona sovint en un context social" i que "cal integrar la reflexió moral i l'educació en valors en qualsevol matèria".

Si em centro ara en les sis capacitacions anomenades *comunes* o transversals (que es distingeixen de les *específiques* de cada matèria, "referenciades en els seus currículums respectius"), no sé qui hauria de ser sinó *els de Filosofia* els qui les haurien de coordinar. Hi ha un "tronc formatiu comú" que ha de permetre que els nostres alumnes arribin a la Universitat havent assolit les competències a) comunicativa, b) en la gestió i el tractament de la informació, c) digital, d) en recerca, e) personal i interpersonal i, finalment, f) en el coneixement i la interacció amb el món. Entenc que tota la teoria del coneixement, la psicologia filosòfica i la capacitat abstractiva i racionalitzadora que garanteix la Filosofia dona un suport directe i profund a les 4 primeres competències assenyalades (lògica, metodologia, sentit crític, etc.). I en relació a les competències e) i f), faig notar que el diàleg i l'anàlisi, així com l'autocontrol, la creativitat o l'autoconeixement, etc., són pràctiques pròpies també de l'estudi filosòfic de la realitat física i humana. A Filosofia es treballa la ciutadania activa, la dimensió ètica, l'autonomia emocional, etc. i s'evita que les diferents àrees del saber esdevinguin calidoscòpiques per als joves, facilitant-los una "comprensió integral i integrada del món natural, social i cultural, (fent-se) preguntes sobre el seu funcionament" i aconseguint que els estudiants puguin "comprendre críticament



La competència inclou sabers i destreses, però també un grau elevat d'iniciativa personal, responsabilitat, flexibilitat i capacitat crítica.

la realitat social que l'envolta, analitzin els problemes socials des d'un punt de vista local i alhora global, tot contemplant la multiplicitat de factors explicatius". No té sentit allargar-se: menysprear la Filosofia del Batxillerat seria, senzillament, un absurd.

Alguns docents compartíem, des de fa anys, algunes preocupacions com les de: a) apropar els joves al pensament en entorns públics i reals, extraacadèmics; b) motivar el professorat; i c) prestigiar l'ensenyament de les matèries filosòfiques. Per això vam promoure una mena de "Congrés", segons un model universitari, acomodada a les peculiaritats del Batxillerat. Va néixer així, inicialment a Roses, la 1a Jornada, que va tractar "La qüestió de la llibertat en les societats modernes".



Es van acordar alguns principis generals: la Jornada es desenvoluparia en un dia lectiu, un divendres al matí; es dirigiria a alumnes de 2n de Batxillerat i, per tant, hauria de situar-se al final del primer trimestre, abans que s'aproximessin les Proves de Selectivitat; es vincularia a la Jornada al Dia Mundial de la Filosofia. I també altres detalls, que s'han mostrat eficaços com: un treball previ de preparació, opcionalment en línia; que l'activitat aniria dirigida "a tot l'alumnat", i no només als que manifestessin interès; que hi hauria un debat entre estudiants, amb l'elaboració de comunicacions escrites; que es comptaria amb la ponència central d'un professor universitari; i finalment que procurariem l'ús de mitjans audiovisuals i d'alguna actuació artística.

La 1a edició (2009) va ser al Teatre Municipal de Roses, com ja s'ha esmentat, sent el ponent Joan Manuel del Pozo i la temàtica tractada el concepte de llibertat. El curs següent, 2010, es va centrar el tema en "Per què filosofia?", amb la conferència de Xavier Rubert de Ventós a l'Auditori Municipal de Castelló d'Empúries. El 2011 la Jornada va girar al voltant de "El mite del progrés", amb una ponència de Gregorio Luri, en aquesta ocasió a Figueres. Així les Jornades es van anar succeint i ampliant: la 4a Jornada, celebrada novament a Roses el desembre del 2012, va comptar amb Manuel Delgado i estudiàvem "El poder i l'obediència". Cada edició ha comptat amb el visionat d'un audiovisual que centra el debat comú d'alumnes de diferents centres: pel·lícules o documentals escollits segons la temàtica, com "Luter", "Ágora", "Children of Men" o – el 2012 – "La doctrina del xoc".

Des del 2013 la Jornada se celebra a Girona, amb el suport de la Càtedra Ferrater Mora, de la UdG. Aquell any el tema

va ser "La justícia, des dels grecs fins avui", amb ponència del prof. del Pozo i l'anàlisi de "Hannah Arendt"; l'any següent fou "Utopies: criticar el present, imaginar el futur", amb la conferència de Joan Vergés i la recent 7a edició (desembre 2015) ha tractat d' "Imatge, veritat i poder". Les temàtiques han anat canviant - des de la filosofia política fins a la estètica sense oblidar l'antropologia, la teoria del coneixement o els mateixos fonaments del saber filosòfic – però sempre han servit a la proposta inicial: "viure" la Filosofia més enllà de les aules i amb estudiants de centres, ciutats i rerefons variats.

Les modificacions estructurals, des de la 1a Jornada fins la 7a edició, han estat mínimes, fruit del treball previ col·laboratiu dels docents, de la revisió avaluativa de cada edició i d'una claredat en els objectius que ens fixem. Tot i reunir fins a 500 participants en una sola edició, el pressupost és reduït i es basa en la cessió d'espais públics, modestes aportacions d'editorials o institucions i el treball d'alumnes i docents voluntaris. Davant la freqüent impossibilitat de reunir tots els alumnes simultàniament en un mateix lloc, s'ha treballat amb sales simultànies i també amb un espai virtual, una aplicació Moodle (que es pot trobar a filo.segirones.cat). Els professorat està organitzat com a "Seminari de Coordinació", dins el Pla de Formació de Zona (PFZ) del Departament d'Ensenyament. Els alumnes realitzen tasques "obligatòries" comunes (com participar en les sessions de preparació, elaborar una comunicació en resposta a una pregunta, etc.) i també opcionalment treballs particulars, com l'elaboració d'un documental, presentacions a classe, anàlisi de textos o encàrrecs durant la Jornada (presentadors, equips tècnics, comunicació i xarxes, etc.). Aquest treball és avaluat pel docent de cada centre segons criteris transparents que, al seu moment, es comuniquen als estudiants.



El programa de la Jornada segueix un esquema senzill: a) presentació inicial breu, opcionalment amb el visionat d'un audiovisual; b) debat per grups d'estudiants de diversos centres sobre preguntes pautades; c) posada en comú de les propostes, i debat successiu; d) presentació de les comunicacions premiades; e) ponència principal plenària; f) actuacions musicals o teatrals al final de la Jornada. Intentem que l'activitat tingui ressò i, entre d'altres iniciatives, algunes de les comunicacions premiades en aquesta darrera edició es publiquen a aquesta mateixa revista.

Al final, després de setmanes de treball, obtenim un doble resultat: a) alumnes i professors més motivats per l'esforç intel·lectual; b) documents i pàgines web que testimonien la reflexió pràctica exercida.

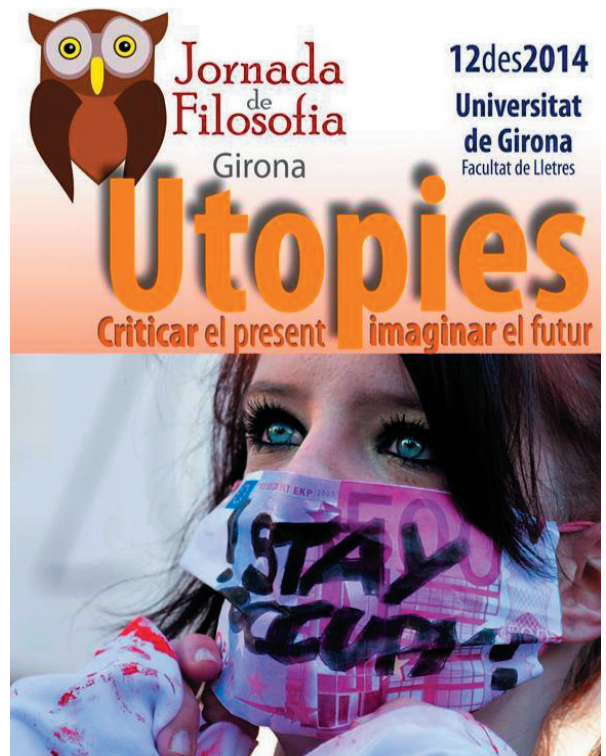
Des del 2008, centenars de futurs universitaris han participat, amb companys de la seva edat i circumstàncies, en activitats de contingut filosòfic: un treball formatiu que col·labora decididament a l'àrdua adquisició de les competències bàsiques.

Bibliografia

- CALVO, J.M. (2006): *Filosofar en la escuela. Los jóvenes piensan*. Barcelona: Paidós.
- CRUZ, M. (2009): *Menú degustación. La ocupación del filósofo*. Barcelona: Península.
- GOUDHA, F. et al. (2007): *La philosophie, une école de la liberté*. París: Unesco.
- NUBIOLA, J. (1999): *El taller de la filosofía*. Pamplona: Eunsa.
- PERRENOUD, Ph. (2004): *Diez nuevas competencias para enseñar*. Barcelona: Graó.

Webs

- <http://filo.segirones.cat/>
- <https://vimeo.com/album/2572403>



L'onze de desembre de 2015 se celebrà a Girona la setena edició de la Jornada de Filosofia de la que Xavier Serra parla en l'anterior article. Hi participaren dotze centres de Girona i província. A continuació presentem dues de les dissertacions que van ser seleccionades entre totes les presentades. Les comunicacions reflexionen al voltant de la qüestió: "El poder de la imatge: pot la càmera mentir? La imatge és neutra?"

DECLARACIONS D'UNA CÀMERA SINCERA

Alèxia Ribera Piqueras

INS Sant Elm de Sant Feliu de Guíxols

Des del descobriment de la càmera estenoipeica de costós revelat, passant per les antigues Kodak, fins les reflex d'avui en dia i les Steadycam del món del cinema, l'ésser humà s'ha convertit en un gran aficionat de capturar les imatges que observem. Recollim i col·leccionem fotografies que al llarg del temps formen la nostra galeria personal. Ens serveixen per recordar i mostrar experiències viscudes, per tornar a viure en una sola imatge aquell dinar familiar, una festa d'aniversari o l'excursió amb els amics.

Això a nivell individual, però l'acció de capturar moments no només té una funció nostàlgica. Fem servir les càmeres per comunicar, informar, fins i tot per manipular. Dins els mitjans de comunicació, utilitzem els nostres recursos fotogràfics per arribar arreu del món, explicant notícies, curiositats, desgràcies, etc. La gran majoria confia plenament en els telenotícies i els diaris nacionals. Els mitjans comunicatius ens mantenen al cas dels afers del planeta. No obstant, tenim en compte que una part d'aquestes imatges contenen certa manipulació, i la font global d'imatges manipulades s'incrementa des de l'invent del nostre apreciat Internet. Som conscients que la xarxa ens ofereix un còctel de veritats i mentides, algunes totalment indistingibles de la seva certesa o falsedat. Així que amb aquest bombardeig d'informacions no verificades sempre hi haurà alguns individus voluntaris per dedicar-se a buscar aquestes fal·làcies visuals.

Però més enllà dels àlbums plens de records i les manipulacions informatives, l'objectiu de la càmera té el poder d'explicar històries. Històries que diuen la veritat d'un individu, l'essència del que es vol expressar. La fotografia, a part de ser considerada un mitjà de comunicació sense límits, també ens permet una ampla llibertat a l'hora d'expressar-nos, a l'hora de crear. La fotografia, en el més pur sentit artístic, pot captar els sentiments i emocions que l'artista vol mostrar.

Així que deixant enrere les veritats poc fiables i les mentides amagades dels mitjans de comunicació, l'objectiu d'una càmera pot fer que a les nostres mans arribi la certesa de l'art. Tal i com podem manipular una imatge amb finalitats polítiques, per exemple, també la podem manipular perquè expressi felicitat, amor, dolor, sentiments que no es poden desmentir, que entenem com a universals. L'art mitjançant la fotografia ens mostra visualment la sinceritat de l'expressió individual. Un retratista ens mostra mil rostres amb mil expressions. Un auto-retratista ens mostra la veritat del seu cos. Un fotògraf de catàstrofes ens mostra la desolació i el dolor d'una guerra. La fotografia artística ens dona la llibertat d'expressar la certesa del què som. Veiem en el gest, els colors i les mirades la veritat d'aquests individus que mitjançant l'art ens volen mostrar.

Podem concloure, doncs, que l'objectiu d'una càmera té el poder de manipular la veritat a benefici del propi manipulador, per amagar o mostrar, per confondre, per fer-nos entendre el que no és. Però també té el poder de declarar en una sola imatge la sinceritat amagada dins de l'ànima d'un artista, expressant un art cert per als qui el saben observar.

QUAN UNA IMATGE VAL MÉS QUE MIL PERSONES

Amen Sialla

INS Santa Eugènia de Girona

La imatge és la gran estafadora del segle XXI. És com una mena de Houdini, una il·lusionista capaç de distorsionar greument la nostra visió de la realitat, fins arribar al punt de jugar amb la vida i la mort. La societat actual és com un gran teatre ple d'espectadors lligats i obligats a observar amb deteniment milions i milions d'informacions gràfiques amb connotacions positives o negatives (potser més les segones); una imatge que guarda moltes similituds amb la famosa escena de la pel·lícula "la Taronja Mecànica" on s'oblga a un jove a mirar un seguit d'imatges amb l'objectiu de rentar-li el cervell. És llavors la informació visual una eina de control, capaç de determinar la nostra mentalitat, sensibilitat, gustos; o fins i tot, idees polítiques?

Podríem pensar que així és, i no seria estrany fer-ho. Només cal donar un cop d'ull al carrer un dia bulliciós i observar la vestimenta de la gent. Seria sorprenent els resultats que obtindríem de veure i calcular el percentatge de persones que duen una o varies peces de roba molt semblants entre elles o que foren fabricades per una gran empresa tèxtil, i molt més si després ho comparéssim amb l'exposició publicitària (de qualsevol tipus) que tenen. Heus aquí el primer exemple de com la imatge pot influenciar en els gustos personals, utilitzant la societat de masses al seu favor per condicionar el que pot semblar una acció completament individual com és el vestir. Ben senzill i efectiu: la imatge al servei del capitalisme. I no és l'únic exemple d'aquest tipus que podem trobar.

Però, per què és tan efectiu? Bé, perquè utilitza la nostra capacitat de relacionar conceptes per fer-nos relacionar la imatge que venen amb idees com l'èxit, la satisfacció, i sobretot, la felicitat. Sí senyors, no estem comprant roba, accessoris, complements, cotxes o béns de consum; estem comprant ideals, visions, conceptes; un bitllet per satisfer els nostres instints més primaris. I efectivament, aquest sistema d'imatge-concepte es pot extrapolar en altres àmbits, en especial un de molt influent en la societat: la política. La visió que tenim dels personatges i partits polítics s'ha tornat el factor més important en la elecció o afiliació a un grup polític. En aquest cas, són les imatges i els símbols visuals els que donen una imatge enfocada en convèncer al votant, en apropar-lo, en inspirar confiança, per aconseguir el seu suport apel·lant a la part irracional del sentiments. En addició, permeten la construcció d'una identitat col·lectiva basada en la nostra inherent necessitat de conjunció social a partir d'aquestes eines gràfiques. Bàsicament es torna a repetir l'acció de l'exemple anterior: utilitzar les imatges per modificar la conducta mitjançant els sentiments humans, evitant així el judici racional que podria evitar la decisió.

Però tenint en compte aquest fet, podem extreure una deducció bastant interessant: és possible utilitzar la informació visual per produir l'efecte contrari, engegar la part racional a partir dels mateixos sentits per encendre la consciència individual i social envers les qüestions i problemes actuals. Només cal recordar el cas del nen refugiat mort a les costes de Sicília fa uns mesos: una imatge va ser capaç d'engegar unes negociacions polítiques a Europa que 1 milió d'exiliats no van aconseguir.

Les imatges poden enganyar, poden vendre promeses, visualitzar utopies; o bé pot obrir els ulls a una realitat cegada per l'opulent civilització occidental, perduda en els seus propis problemes. Al cap i a la fi, la finalitat en decideix el seu objectiu i el seu poder envers les persones. La imatge en si és objectiva, la lent que la captura, el programa que la crea, també. Les mans de qui ho fa, no.

La *Societat Catalana de Filosofia*, filial de l'Institut d'Estudis Catalans adscrita a la Secció de Filosofia i Ciències Socials, té per finalitat el conreu de tots els aspectes de les disciplines filosòfiques, la investigació històrica del pensament i la difusió de les obres i de les investigacions filosòfiques especialment en llengua catalana. <http://blogs.iec.cat/scf/>

Per cobrir aquests objectius bàsics, la Societat Catalana de Filosofia s'organitza en seccions que s'ocupen del recorregut històric de la disciplina (Secció de Filosofia Antiga, de Filosofia Medieval, de Filosofia Moderna i de Filosofia Contemporània), i d'altres més temàtiques (Secció de Filosofia Pràctica, de Filosofia Catalana, de Lògica i Filosofia de la Ciència, de Filosofia Clàssica Alemanya). També s'estructura en grups que tenen dinàmiques de treball més precisades: Grup d'Estudis Fenomenològics, Grup d'Estudis Fichteans, Grup d'Estudis Sartreans, Grup de Filosofia Analítica, Grup de Filosofia Personalista. En l'àmbit de l'ensenyament secundari compta amb el Grup de Didàctica de la Filosofia i el Grup Ad-hoc.

La Societat ha organitzat, conjuntament amb la Societat de Filosofia del País Valencià i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears les quatre edicions del *Congrés Català de Filosofia* (Barcelona, Sueca, Palma, Vilafranca del Penedès) i està preparant l'edició de les actes i iniciant els contactes per al cinquè que se celebraria a Andorra (vegeu: <http://iv-congres-catala-filosofia.espais.iec.cat/>).

D'altra banda, la Societat Catalana de Filosofia organitza, en col·laboració amb diverses entitats, especialment l'Ajuntament de Vic i el Consell Comarcal d'Osona, els *Col·loquis de Vic*, unes trobades anuals que ja han arribat a la vintena edició i que tracten a fons un tema en un diàleg entre filòsofs i amb especialistes de diferents rams. El resultat de cada edició es publica en una col·lecció d'actes que recullen les aportacions i que es poden trobar en el portal de publicacions de l'IEC.

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és l'òrgan d'expressió de la Societat i dels seus grups de treball. Havent estat creat el 1923, només va sortir un número en l'efímera primera etapa de vida de la Societat i calgué esperar a la recuperació de la Societat per tal que l'*Anuari* tornés a veure la llum. Així, el 1988 reprengué la seva publicació amb el número II, amb la voluntat de marcar la continuïtat amb l'etapa anterior i de convertir-se en una eina al servei de la filosofia en català. Des d'aleshores s'ha publicat ininterrompudament. L'*Anuari* està dividit en una part d'articles, una de butlletins i notes, i una de crònica. Els articles i les notes recullen especialment aquells treballs que són fruit de les activitats de la Societat i les seves seccions, com per exemple les lliçons inaugurals o conferències dels professors convidats als diferents cursos, així com aportacions a les diferents línies de treball de la Societat. Cal destacar també l'edició, la traducció i el comentari de textos filosòfics: en són una mostra la traducció d'«Els caníbals» de Montaigne, els textos de la polèmica entre Descartes i Hobbes o del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

L'*Anuari* procura proporcionar comentaris extensos d'obres actuals del panorama filosòfic nacional i internacional. Cal destacar especialment els butlletins bibliogràfics, que, dedicats monogràficament a un autor o a una temàtica, recullen una visió general del panorama d'estudis, sigui puntualment (com els dedicats a Descartes, Hobbes, Locke o Fichte) o regularment (com el dedicat a Plató). En l'apartat de les cròniques es procura donar notícia d'una manera extensa dels cursos i seminaris que organitza la Societat i es fa ressò de notícies i esdeveniments de la vida filosòfica. Recentment la sèrie «Vocabulari fenomenològic» està presentant una revisió dels conceptes principals d'aquest corrent filosòfic.

La Societat també col·labora en l'edició del *Journal of Catalan Intellectual History / Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, així com també amb monografies de les Publicacions de l'Institut d'Estudis Catalans (vegeu al respecte el Portal de Publicacions de l'IEC: <http://publicacions.iec.cat/>).

Una mica d'història. La Societat Catalana de Filosofia (SCF) va ser fundada el 17 de gener de 1923, però tingué una vida força curta, truncada per la dictadura de Primo de Rivera. La creació fou impulsada per Ramon Turró i Pere Màrtir Bordoy. La primera Junta, presidida per Josep M. Llovera i amb Pere Màrtir Bordoy de secretari i Pere Coromines de tresorer, la formaren Jaume Serra Hunter, Lluís Carreras, Jordi Dwelshauvers, Alexandre Galí, Josep M. Capdevila, Pere Capdevila, Tomàs Carreras Artau i Ramon Turró, com a delegat de l'Institut. Es nomenà Bartomeu Xiberta membre honorari. A més de la publicació de l'*Anuari*, aquella primera Junta es proposà com a objectiu la redacció d'un vocabulari filosòfic català a partir dels materials que ja eren recollits per Serra Hunter i Carreras i Artau. A iniciativa de diverses persones, encapçalades per Eusebi Colomer, la Societat es reconstruí el 10 de juliol de 1980. Els Estatuts, però, ja havien estat aprovats pel Ple de l'IEC del 25 d'abril d'aquell mateix any. En la sessió de constitució Eusebi Colomer fou elegit president; Jordi Maragall, vice-president, i Lluís Cuéllar, secretari. S'elegiren membres fundadors ordinaris: Joaquim Aragó, Victòria Camps, Francesc Canals, Magí Casdevall, Josep Casalmiglia, Josep M. Coll Alemany, Eduard Cuéllar, Octavi Fullat, Francesc Gomà, Artur Juncosa, Jordi Llovet, Pere Lluís Font, Joaquim Maristany, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventós, Jaume Roure, Alexandre Sanvicens, Miquel Siguan, Eugenio Trías, Joan Tusquets, José M. Valverde, Ramon Valls i Josep M. Via Taltavull. Es nomenaren membres honoraris Miquel Batllori i Josep Ferrater Móra. En la sessió plenària d'aquell mateix any, es confirmaren Ramon Xirau, Joan Roura-Parella, Juan David García Bacca i Eduard Nicol com a membres honoraris de la Societat i Jesús Mosterín com a membre fundador ordinari. Des d'aleshores n'han estat presidents: Eusebi Colomer Pous (1980-1982), Josep M. Calsamiglia Vives (1982), Ramon Valls Plana (1982-85), Francesc Gomà Musté (1985-89), Jordi Sales Coderch (1989-2001), Dídac Ramírez Sarrió (2001-07) i Ignasi Roviró Alemany (2007-2013).

© Societat Catalana de Filosofia, marc de 2016]