

# revista per a pensar Filosofia, ara!

vol.3 n.2 | setembre 2017

## MONOGRÀFIC

Qüestions sobre la realitat i el sentit de la metafísica

## ARTICLES

*La irrellevància dels orígens*

*La voluntat i la consciència en la  
decisió*

EL BALCÓ DE  
L'ESTUDIANT

ISSN 2462-3865



9 772462 386008

CONTRAPORTADA

*Grup de filosofia analítica*



## MONOGRÀFIC

- 05 En defensa de la Metafísica**  
Joan Ordi Fernández
- 11 La diferència metafísica de la idea de Déu en Descartes**  
Joan Nonell Merlo
- 14 Les coses no deixen existir el món**  
Manuel Villar Pujol
- 16 Sobre l'autofonamentació de la Metafísica**  
Abel Miró i Comas
- 19 Tras la Física**  
Víctor Gómez Pin
- 22 Representa la ciència contemporània la fi de la metafísica?**  
Jaume Romero Ruiz

## ARTICLES

- 25 La voluntat i la consciència en la decisió**  
Francesc Coloma Molina
- 28 La irrellevància dels orígens**  
Gonzalo Fernandez Codina

## EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

- 30 Créixer filosofant**  
Maria Torras Pérez

## CONTRAPORTADA

- 32 Grup de Filosofia Analítica**  
Ambròs Domingo Belando i Sergi Oms Sardans

# EDITORIAL

Ja estem al tercer any de la revista de divulgació del pensament “Filosofia, ara!”. Tots els qui hi col·laborem – ja sigui com a autors, correctors i revisors, editors, maquetadors,... i també els lectors – som una peça clau d’un projecte modest però també ben rellevant. En un món complex, en què el pensament cada cop sembla tenir menys espais, el fet de disposar d’aquesta publicació quadrimestral és un element d’esperança. Aquest número està centrat en una qüestió monogràfica que – tot i que a algú sorprengui – no deixa de ser ben rellevant: “Qüestions sobre la realitat i el sentit de la metafísica”. En breu, volíem reflexionar sobre la realitat, i els seus fonaments.

Hem rebut suficients articles com per fer un Seminari de treball o un Congrés, però la nostra ambició és més modesta: que joves estudiants, professorat i intel·lectuals del nostre entorn puguem tenir elements d’inspiració. Crec que ho hem aconseguit. Els autors, alguns més coneguts, d’altre ben novells, han fet l’esforç d’aportar allò que consideren de debò destacable sobre la comprensió i la interpretació de la realitat. Per exemple, Joan Ordi aporta testimonis sobre la necessitat de la metafísica; Joan Nonell ofereix un contrast entre la noció de Déu en Descartes i en Heidegger; Manuel Villar parla del “nou realisme”; Joan Romero defensa que, malgrat el desenvolupament de les ciències, l’ontologia és encara imprescindible; i molts més. També publiquem, a “El Balcó de l’estudiant”, el text d’una estudiant del Batxillerat Científic, qualificada d’excel·lent a les PAU, que fa consideracions sobre el paper de la Filosofia.

No podem negar que són temps difícils per a la Filosofia. Recents decisions del Consell Interuniversitari de Catalunya sobre el lloc que aquesta matèria ha d’ocupar en les Proves que fan els joves per a accedir a la Universitat, suprimint-la de la “part comuna”, ens han deixat ben perplexos: com és possible que algú pugui pensar que no és una matèria competencial?, o que no cal que els estudiants de Ciències demostrin el seu esperit crític?, o que no puguin examinar-se d’Història de la Filosofia el 66% d’alumnes que des de fa ja un piló d’anys la venien triant? De ben segur, tots vostès s’adonaran que si hi ha una assignatura de pes, una àrea d’estudi transversal i que afavoreix el pensament crític, és aquesta.

La filosofia no morirà, espem que tampoc el seu ensenyament.



Setembre-2017

## Equip editorial

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

## Revisors

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

## Col·laboradors

Ramón Moix Camps  
Esther Vilalta



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





MONOGRÀFIC

QÜESTIONS SOBRE LA REALITAT I EL SENTIT DE LA METAFÍSICA

# EN DEFENSA DE LA METAFÍSICA

Joan Ordi Fernández

Professor de Filosofia de l'INS Guinovarda



*Pressuposem, doncs, que la metafísica constitueix l'horitzó fonamental de la filosofia i que renunciar-hi implicaria automàticament un empobriment essencial de la mateixa filosofia.*

Probablement, la nostra postura davant la tasca, la dignitat i el sentit de la metafísica determina com entenem la filosofia. Pressuposem, doncs, que la metafísica constitueix l'horitzó fonamental de la filosofia i que renunciar-hi implicaria automàticament un empobriment essencial de la mateixa filosofia. En un cert sentit, remem així contracorrent, car no només el cientisme actual continua fent supèrflues la filosofia i la teologia,<sup>1</sup> sinó que no són pocs els suposats “filòsofs” que tanquen la seva disciplina en el cercle restringit del llenguatge, la cultura, la vida quotidiana o la política.<sup>2</sup> Contra tots dos posicionaments cal afirmar la “parresia” grega, la gosadia permanent d'abandonar-nos a l'atracció que exerceixen les qüestions fonamentals de la filosofia, que no poden no ser metafísiques en la seva última dimensió. No ens fa por la filosofia en sentit propi i fort. Per això sortim en defensa de la metafísica. I aportem a la causa cinc testimonis, entre molts altres que per raons d'espai han de romandre en el buirac.

## 1. L'ésser de les coses en tant que són: Aristòtil

Aristòtil (384-322 aC) no és el pare de la metafísica. Però la seva obra homònima ha marcat decisivament la filosofia posterior i ha estat comentada, integrada i “remodelada” en diversos contextos filosòfics i teològics. La seva gran transcendència justifica, doncs, que l'esbossem breument.<sup>3</sup> La *Metafísica* d'Aristòtil conté 14 llibres. D'ells II (α) defineix la

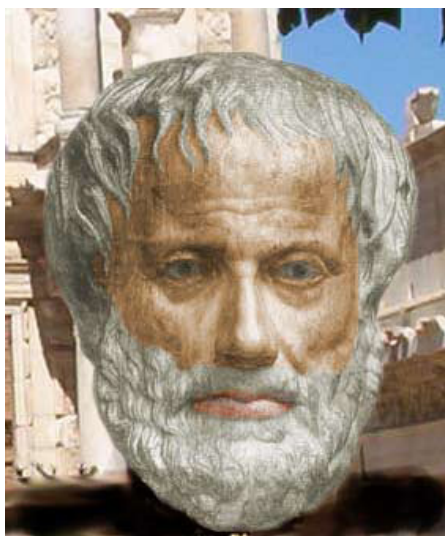
1 Des de l'astrofísica, l'obra següent considera, de manera ingènua, que la ciència ja està en condicions de fer inútils i prescindibles tant la teologia com la filosofia: Stephen Hawking & Leonard Mlodinow, *The Grand Design*. Londres: Transworld Publishers, 2010. Versió al català de David Jou: *El gran disseny*. Barcelona: Columna Edicions, 2010.

2 Exemple: es pot fer una defensa noble de la justificació i necessitat de la filosofia evitant del tot la qüestió metafísica. Llavors, però, en què acaba la filosofia? En això: «La tarea filosòfica es reflexionar sobre la cultura en que vivimos y su significado no sólo objetivo sino también subjetivo para nosotros: para ello, como resulta obvio, es necesario tener la mejor formación cultural posible.» (Fernando Savater, *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel, 1999, p. 269).

3 Seguim la següent edició i interpretació: Aristóteles, *Metafísica*. Introducció, traducció i notes de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2006, 3a reimpressió.

filosofia com a ciència de la veritat. **III (B)** dissenya el projecte d'investigació de la filosofia com a metafísica. **IV (F)** Veu en la metafísica la ciència universal que estudia «el que és en tant que alguna cosa que és». Els diferents sentits del ver *ser* i de l'expressió *el que és* s'unifiquen en el sentit primer i fonamental, que és l'entitat o *ousia*. I **IX (Θ)** estableix la distinció fonamental entre ésser en potència i ésser en acte.

De què tracta la *Metafísica* d'Aristòtil? Segons Tomás Calvo,<sup>4</sup> de la ciència que estudia el que és, en tant que alguna cosa que és, i els atributs que li pertanyen pròpiament. Aquesta ciència no s'identifica amb cap de les ciències particulars: física, aritmètica, geometria... Es tracta de l'ontologia, l'única ciència veritablement universal, ja que no secciona una parcel·la de la realitat per estudiar-ne les propietats. La possibilitat, però, d'aquesta ciència universal depèn de la unitat del seu objecte, la unitat del que és en tant que alguna cosa que és. Ara bé, aquesta noció és polisèmica, car el que és es diu en molts sentits, cosa que origina l'aporia que s'expressa en aquestes tres tesis: hi ha una ciència del que és, només hi ha unitat de ciència si hi ha unitat de gènere (univocitat), però *el que és* no constitueix un gènere. Tot el volum de la *Metafísica* és l'intent de trobar una sortida a aquesta aporia: entre els diferents sentits de *ser* i *el que és* hi ha una certa connexió, que és la referència, en tots ells, a una mateixa cosa i a una mateixa noció i significat, a una única naturalesa, a un únic principi, car la unitat de referència fa possible la unitat d'una ciència. Així l'estudi de les coses que són en tant que són també correspon a una sola ciència, car s'ocupa de quelcom que és primer a totes elles: els principis i les causes de les entitats. Per això Aristòtil desenvolupa l'esquema de les categories com a matriu fonamental de les diverses significacions del verb *ser* i de la unificació de totes elles en l'entitat o *ousia*. Esquema que conté la classificació bàsica dels diferents tipus de realitat: en primer lloc, l'entitat i després les seves determinacions accidentals.



<sup>4</sup> Ibidem, pp. 17-30.

Heus ací el rendiment del primer testimoni de descàrrec: segons Aristòtil, la reflexió metafísica ve exigida per la necessitat intel·lectual de remuntar, en l'explicació científica i filosòfica, fins a les darreres arrels (causes) d'allò que és en tant que és, dels ens que constitueixen objecte de la nostra sorpresa en contemplar filosòficament el món. Per tant, no podem restar per sota de l'intent, connatural a la ment humana, d'anar fins al fons en l'esforç de comprensió de l'ésser que se'ns mostra com els ens de la realitat que som i en què vivim. Òbviament: a qui no li interessin aquestes qüestions té dret a qüestionar-se la seva vocació filosòfica.

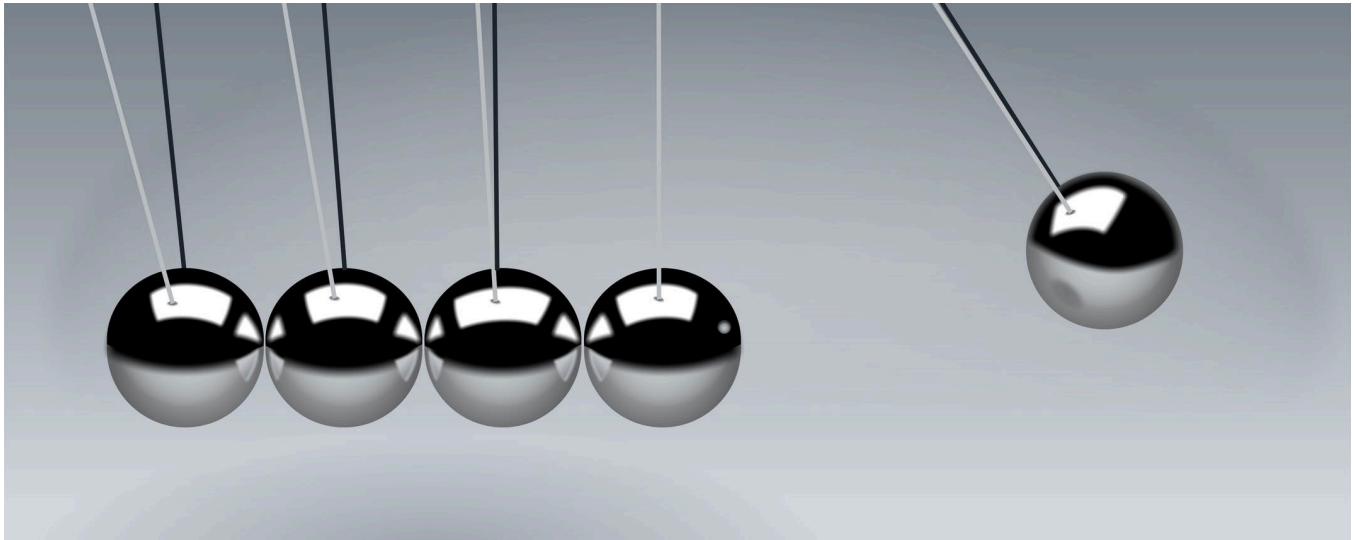
## 2. L'ésser oblidat: Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) confirma la necessitat de cultivar la metafísica i alhora critica el camí que ha seguit des de Plató i Aristòtil: l'ontoteologia, que va néixer de l'oblit de l'ésser. Només aquest, però, és l'assumpte de la metafísica en si. Les dues obres fonamentals que exposen la seva idea de la metafísica es titulen, justament, *Què és metafísica?*<sup>5</sup> i *Introducció a la metafísica*.<sup>6</sup> Destaquem breument alguns elements de la primera. El conjunt sencer de les disciplines científiques que s'ocupen de la realitat o totalitat dels ens no satisfà gens la qüestió del fons essencial en què arrelen tots els ens. Mentre que les ciències estan supeditades als ens, la filosofia fa justícia a la pregunta per l'ens com a ens i en general. L'ésser humà copsa, de fet, la inevitabilitat de la pregunta pel no-res, que les ciències han d'excloure de tota consideració, car el no-res és la negació dels ens en totalitat. El *Dasein*, en canvi, l'ens obert a l'ésser enmig dels ens, fa l'experiència real d'aquest tot quan l'envaeix l'avorrimt: el tedi profund revela l'ens en la seva totalitat, com també ho fa l'alegria per la presència del *Dasein* d'un ésser estimat.

Tanmateix, l'estat d'ànim que arrossega l'home fins al no-res mateix és l'angoixa, que no equival a la por per res en concret, sinó a sentir-nos estranys enmig de la totalitat dels ens i enfonsats en la indiferència davant dels ens en conjunt. I és així, en un estat fonamental que ens priva de tot suport, com l'angoixa ens revela el no-res, car fa que se'ns esmunyi l'ens en la seva totalitat. I aquesta calma fetillera de l'ànim consisteix en l'anorreament (*Nichtung*), en la nul·lificació del tot com a tot, la qual, però, realitza alhora l'obertura originària de l'ens com a tal: que és ens i no pas no-res. Immers en

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann, 1943, conferència de 1929, que cal llegir juntament amb i després de l'*Epíleg* de 1943 i la *Introducció. El retorn al fonament de la metafísica*, de 1949. De la conferència hi ha versió castellana de Xabier Zubiri, elegant i clara, més literària que literal: ¿Qué es metafísica?, apareguda a la revista *Cruz y Raya*, setembre de 1933, i després publicada a Buenos Aires: Siglo Veinte, 1947, i Santiago de Xile - Madrid: Cruz del Sur, 1963. Versió castellana més recent, de tots tres textos, i més ajustada a la literalitat de l'alemany: ¿Qué es metafísica? Versió d'Helena Cortés i Arturo Leyte. Madrid: Alianza, <sup>2</sup>2014. Seguirem l'original alemany de Klostermann, <sup>16</sup>2007.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987. Versió castellana d'Angela Ackermann Pilári: *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, <sup>2</sup>1995.



el no-res, l'home sempre és transcendent als ens, car enmig d'ells, o perdut entre ells, es troba ensems més enllà de tot ens.

Què serà la metafísica, doncs? La pregunta radical de la filosofia: «Metafísica és el preguntar que va més enllà de l'ens, per tal de reconquerir-lo com a tal i en la seva totalitat per a la comprensió. / En la pregunta pel no-res es produeix aquest sortir més enllà de l'ens com a ens en la seva totalitat.»<sup>7</sup> Aquí rau la tasca de la metafísica: pensar l'ésser i pensar el no-res, contra l'oblit amb què la filosofia occidental, massa centrada en els ens i en l'Ens Suprem, els ha deixat de banda. Però no es tracta d'un pensar ocios o arbitrari, de què puguem prescindir: «[...] aquest anar més enllà és la mateixa metafísica. Aquí rau això: que la metafísica pertany a la "naturalesa de l'home". No és ni una disciplina de la filosofia acadèmica ni un àmbit d'ocurrències arbitràries. La metafísica és l'esdeveniment fonamental en el *Dasein*. És el *Dasein* mateix.»<sup>8</sup> Incommensurable amb cap ciència. I l'essencial de la reflexió filosòfica: «Filosofia - el que anomenem així - és la posada-en-marxa de la metafísica, en la qual arriba a si mateixa i assumeix les seves tasques explícites.»<sup>9</sup> Només alliberant-nos dels ídols que tenim i obrint-nos a l'ens en la seva totalitat podem restar en suspens perquè ressoni la pregunta fonamental de la metafísica a què ens força el no-res: «Per què hi ha, en suma, l'ens i no més aviat el no-res?»<sup>10</sup>

Resumim la posició de Heidegger: cal entomar la tasca històrica de repensar tota la metafísica occidental, per anar més enllà d'ella superant-la en direcció a l'ésser i al no-res. Altrament, la filosofia abandonaria l'exigència de rigor i de radicalitat amb què l'ésser humà es troba interpel·lat més

enllà dels condicionaments de la història.<sup>11</sup> I amb aquest segon testimoni hem afegit una raó de pes en defensa de la metafísica. Perquè no volem que de nosaltres, els filòsofs, també es pugui dir: «Avui tot ho mesurem amb diners, la qual cosa ens porta a exercir moltes professions inútils i supèrflues, que només serveixen al luxe i al plaer.»<sup>12</sup>

### 3. La realitat no tematitzada: Zubiri

Amb Xavier Zubiri (1898-1983), la metafísica fa un pas més: es desplaça des de la reflexió del que és en tant que alguna cosa que és i des de la reivindicació de l'ésser en virtut del qual hi ha l'ens i no més aviat el no-res, fins al pla filosòfic de la realitat de l'ens com a tal. Probablement no sigui exagerat afirmar que tota l'obra de Zubiri consisteix en una meditació filosòfica sobre la realitat com a tal. Per això serà suficient triar un escrit en què la qüestió dels caràcters metafísics de la realitat i del fonament d'aquesta es tematitzi *in recto*. Prestem atenció, doncs, al famós volum *El hombre y Dios*.<sup>13</sup> Durant els anys 30 del segle XX, Zubiri va fer el diagnòstic de la situació intel·lectual del seu temps a *Naturaleza, Historia, Dios*.<sup>14</sup> Va respondre a la crisi de fonaments de la ciència que s'havia començat a produir cap a la meitat del segle XIX. A començament del segle XX, la teoria de la relativitat d'Einstein i la teoria del quantum de Planck intenten afronar-

<sup>11</sup> *Introducció a la metafísica* és una reelaboració completa del curs que Heidegger va impartir a la Universitat de Friburg de Brisgòvia durant el semestre d'estiu de 1935 i que va publicar el 1953. Recull la pregunta amb què acabava *Què és metafísica?*: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?»: «Per què hi ha, en suma, l'ens i no més aviat el no-res?» Per a Heidegger es tracta de la pregunta metafísica fonamental.

<sup>12</sup> Thomas More, *Utopia*. Traducció de Núria Gómez Llauger. Barcelona: Angle Editorial, 2016, p. 140.

<sup>13</sup> En l'actualitat hi ha dues versions d'aquesta obra. La primera edició, pòstuma, preparada per Ignacio Ellacuría: Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984; i la nova edició, ampliada amb altres escrits inèdits relacionats amb el tema: Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2013.

<sup>14</sup> Edició definitiva: Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2004. Probablement, la millor introducció a tot el pensament de Zubiri.

<sup>7</sup> *Was ist Metaphysik?*, pp. 41-42.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

tar aquesta crisi, i a la vegada l'aguditzen, proposant noves concepcions, nous paradigmes del món físic. Aquest canvi obligava, segons Zubiri, a entendre i cultivar la metafísica d'una altra manera: no com a pretensió de situar-se en la perspectiva de Déu, sinó com a ontologia mundana. Ara la realitat ja no es podrà entendre com un conjunt de coses aïllades que estableixen relacions causals externes entre elles, sinó com a elements o moments d'un *camp* del que formen part constitutiva.

Per a Zubiri, la realitat ja no és un conjunt de substàncies, sinó un camp, en què totes les coses estan funcionalment articulades entre si. La relació entre elles no és consecutiva, sinó *constitutiva*. Tot és un camp en què *funcionalment* les coses es troben formant una unitat i interactuen les unes amb les altres contínuament. És el que Zubiri anomena *respectivitat del real*. Per tant, ni amb la metafísica clàssica ni amb la metafísica de la modernitat es pot afrontar adequadament la comprensió filosòfica de la realitat. Ara bé, la realitat no són ni les coses reals ni res fora d'aquestes. L'esquema clàssic confon *realitat* amb *ser*, amb *existir*. I *realitat* és més que *existència*: és el poder gràcies al qual una cosa pot ser i pot existir. És el real allò que fa que una cosa sigui, i no la seva existència allò que fa que sigui real. Aquesta formalitat, *formalitat de realitat*, la sentim, la copsem, la comprem en l'acte mateix d'experienciar qualsevol cosa. I el poder del real, transcendent a tota cosa però immanent a cadascuna, ens planteja la qüestió del seu fonament.

Com entendre així la filosofia, la metafísica? La filosofia no és psicologia ni és ciència, sinó recerca d'aquella saviesa que, en el sentit més grec i clàssic del mot, inclou dos moments funcionalment constitutius. Primer: la comprensió intel·lectual de la realitat, i en ella de manera especial de la realitat humana, en un ordre o nivell que vagi més enllà de l'anàlisi científica de la realitat física, que sempre és una anàlisi fenomènica i no pot ser una anàlisi d'últimitats: la filosofia és recerca de la realitat última, saber d'últimitat, car es qüestiona la realitat fonament de la realitat. Segon moment: l'opció fonamental de l'ésser humà, en tant que entrega confiada a aquesta veritat descoberta per construir la pròpia vida i donar-li sentit humà apropiant-se vitalment aquella veritat. Exercici de la intel·ligència fins al seu últim límit possible (filosofia com a teoria = metafísica) i entrega compromesa a la veritat descoberta per donar figura a la nostra existència (filosofia com a praxi = ètica) són moments que vivim en unitat indiscernible.

En conclusió, el tercer testimoni a favor de la metafísica constitueix un desafiament de gran altura. I prové de la nostra mateixa condició: «Fer-se persona és *recerca*. En definitiva, és

cercar el fonament del meu relatiu ésser absolut.»<sup>15</sup>

#### 4. La metafísica com a ètica: Lévinas

Els ens en tant que són?, l'ésser gràcies al qual són?, la formalitat de realitat de tot el que és? Hi ha alguna altra manera de determinar l'"objecte" o tasca de la metafísica, de la filosofia "primera"? Una resposta mínimament rigorosa hauria de resseguir l'entera història de la filosofia, perquè aquesta conté, pròpiament, la història de la metafísica.<sup>16</sup> Aportem, breument, la indicació d'un quart testimoni en defensa de la metafísica. D'una metafísica, però, que aquest cop esdevé, tota ella, ètica: el pensament d'Emmanuel Lévinas (1906-1995). Totes les seves obres insisteixen tossudament en la necessitat de superar l'ésser o la realitat en general com a horitzó de la metafísica: només en l'Altre, en la relació ètica cara a cara (*visage*), fem l'experiència metafísica primordial. *Totalitat i infinit*<sup>17</sup> rebutja el plantejament metafísic tradicional: la metafísica de l'ésser està guiada per l'ambició de totalitat, que domina la filosofia occidental. Els individus manllevem d'aquesta totalitat el sentit de llurs vides, car només compta el sentit últim de tot plegat, del tot de l'ésser en conjunt. Però així es gesta el perill real d'una guerra que destrueixi les persones, car sobre elles cauria la imposició d'una concepció de l'ésser que no tolera la desobediència. Contra Heidegger, doncs, cal rebutjar la identificació de la metafísica amb la reflexió sobre la totalitat de l'ens per acollir l'Ésser dels ens. La ruptura de la totalitat ens preservarà de les totalitats anorreadores, com el nazisme, que va atrapar Heidegger mateix per coherència amb la seva filosofia, i no pas per simple incoherència personal.

Remei? Contra la totalitat i tot pensament de totalitat, l'escatologia i l'ètica. Ambdues protegeixen la subjectivitat de l'individu proposant una relació o intencionalitat del pensament no merament fenomenològica: l'escatologia restitueix a cada instant la seva significació plena, car diu relació amb un plus sempre exterior a qualsevol tot tancat: l'infinit i el seu judici sobre la història. I l'ètica, la relació directa amb un Vostè, amb l'Altre, «és la resplendor de l'exterioritat o de la transcendència en el rostre de l'altre.»<sup>18</sup> Tot saber pressuposa ja la idea de l'infinit, com va raonar Descartes a les *Meditacions metafísiques*. Per això, la veritable transcendència de què ha

<sup>15</sup> *El hombre y Dios*, 1a edició, p. 109.

<sup>16</sup> Els manuals de Hirschberger (1900-1990) tenen el mèrit de reconèixer aquesta tesi i de demostrar-la al compàs de l'exposició i comentari d'èpoques, autors i problemes. Versió castellana actualitzada i completada per Luis Martínez Gómez i Raúl Gabás: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, vol. I i II: 2011; vol. III: 2015.

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haia: Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, 1961. Es disposa d'una nova versió castellana de Miguel García-Baró: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2016.

<sup>18</sup> *Totalité et infini*, edició de Martinus Nijhoff, 1971, a Kluwer Academic, pp. 9-10.





d'ocupar-se la metafísica es troba en la subjectivitat que acull l'Altre, com a hospitalitat de la persona que se'ns fa accessible en el seu rostre. El pensament objectivador resta desbordat per la transcendència de l'Altre cara a cara. L'ètica és el veritable camí cap a la transcendència a què aspira la metafísica. El primat filosòfic correspon a la idea de l'infinít. I aquest es produeix en la relació d'un Mateix amb l'Altre. La veritat no es troba en el contingut pensat per la ment, sinó en el rostre de l'Altre i en l'obra de justícia que se li deu.

La metafísica, doncs, és un moviment que parteix del món en què vivim, de la "casa" que ens és familiar, vers un fora aliè, estrany, vers un "més enllà". «El terme d'aquest moviment (una altra part, l'altre) es diu *altre* en sentit eminent.»<sup>19</sup> La metafísica és el desig de l'invisible, de l'infinít. «El desig metafísic tendeix vers *quelcom totalment altre*, vers l'*absolutament altre*.»<sup>20</sup> Constitueix un anhel real i profund de l'ésser humà, però que no pot ser satisfet, car desitja el que es troba més enllà de tot el que podria satisfer-lo. No pertany al pla en què apareixen els ens i els mesurem, sinó que expressa una desmesura: «El Desig és desig de l'absolutament Altre. Fora de la fam que satisfem, de la set que apaivaguem i dels sentits que calmem, la metafísica desitja l'Altre més enllà de les satisfaccions, sense que sigui possible cap gest del cos que faci minvar l'aspiració [...]. Morir per l'invisible: això és la metafísica.»<sup>21</sup> Aquest moviment metafísic fa honor a l'etimologia del mot, però ara com a ruptura de la totalitat i com a ascensió vers l'infinít en l'experiència ètica: «El moviment metafísic és transcendent i la transcendència, com a desig i inadequació, és necessàriament una transascendència.»<sup>22</sup>

En conclusió, segons Lévinas la filosofia occidental ha practicat l'imperialisme ontològic, una mena d'egologia, de reducció de l'Altre a un Mateix, que ha atiat el desig de possessió i de totalitat. No ha respectat l'alteritat en la seva transcendència. Però la comprensió de l'ésser en general no pot ni explicar adequadament ni dominar la relació amb l'Altre. El quart testimoni en defensa de la metafísica la declara també indispensable per raons d'ètica i de justícia, i no per raons merament teòriques.

## 5. I la fi de la metafísica?

El darrer testimoni a favor de la metafísica parteix explícitament del suposat acabament o liquidació de la metafísica arran dels girs experimentats per la filosofia des de l'època tardomedieval i moderna. Serà un testimoni, doncs, que pretén neutralitzar la part acusadora després d'escoltar-la atentament.<sup>23</sup>

Assumint la teoria del coneixement aristotelicotomista, els autors rebutgen el nominalisme, car va posar les bases per a la moderna concepció de la realitat en tant que feix de fenòmens separables i manipulables, mera successió paral·lela de representacions dels fenòmens en la ment i matèria a la total disposició de teories constructivistes de la realitat. Els constructes artificials del subjecte modern i postmodern s'allunyen de la realitat objectiva per imposar-li la ciència, la tècnica i l'organització suposadament «racionals». Aquesta cultura no té cap altre referent que la seva pròpia capacitat de relacionar, manipular i interpretar els materials que ella mateixa crea. La via moderna ha acabat anul·lant i declarant

19 *Ibidem*, p. 21.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 23.

22 *Ibidem*, p. 24.

23 Es tracta del llibre següent: Fernando Inciarte – Alejandro Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007. Ressenya: Joan Ordi, «Una metafísica per al nostre temps», a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia X* (2008/1-2) 162-166. Posteriorment, el segon autor ha incidit més en la seva posició filosòfica: Alejandro Llano, *Caminos de la filosofía*. Pamplona: Eunsa, 2012. Ressenya: Joan Ordi, «Alejandro Llano, *Caminos de la filosofía*», a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 14/2 (2012) 95-100.

innecessari i erroni o massa rígid els principis aristotèlics de no-contradicció i d'identitat, i els ha substituït pel principi Leibnizà de raó suficient, molt més flexible i perfectament adaptable a les necessitats constructives d'un subjecte totalment autònom enfront de la realitat i que liquida la metafísica.

Com se surt de la crisi de la metafísica que ha declarat la seva fi, la seva impossibilitat racional? Retornant a la racionalitat de la metafísica clàssica, però adaptant-la interpretativament, per tal de revisar els punts en què la modernitat i la postmodernitat es fan fortes (i en què són febles), per exemple el llenguatge com a condició lingüística de l'ésser humà, el caràcter representatiu del pensament, la concepció constructivista del coneixement i la definició de l'espai públic o polític com a conflicte d'interessos i d'opinions. Aquests punts han de ser en part acollits i en més bona part encara desabsolutitzats, sobre la base d'una teoria del coneixement que rebutja la reducció del concepte al judici i del judici a una simple qüestió de coherència en el si d'un joc de llenguatge.

Els autors no s'estan, doncs, d'exercir una crítica honesta i oberta contra les filosofies modernes i postmodernes que són representatives i també causants de l'estat de coses en què ens trobem a l'època postmoderna: l'allunyament de la realitat objectiva, l'empresonament en el mar de les interpretacions sense fi, la submissió a la comunicació mancada de veritat, la simulació i dissimulació com a motor i mètode de la política, etc. Exemple: «Aparentement superada la era de las grandes ideologías constructivas, el riesgo del pensamiento actual es el relativismo pragmatista, cuyo reflejo en el orden político es el cinismo neoliberal en el que se traduce la confianza en lo material como motor del dinamismo social.» (p. 25)

En poques paraules, la liquidació de la metafísica reflecteix, pròpiament, l'autoliquidació del subjecte humà, que es nega a prestar obediència a la realitat en si i s'ha convertit en un aprenent de bruixot que considera que no hi ha més realitat que la que ell mateix pot crear i destruir a gratient. Aquesta malaltia de l'esperit occidental només tindria remei amb el retorn correcte a les qüestions metafísiques en si.

Acabem. El cinquè testimoni en favor de la metafísica ens obliga encara més a una anàlisi filosòfica seriosa dels interessos no gaire correctes que s'amaguen en la renúncia a la metafísica i en la proclamació, gairebé dogmàtica, de la seva liquidació definitiva. ¿Ens autoritza la tradició filosòfica més seriosa i constant a ser lleugers en una problemàtica tan profunda i radical, amb què l'ésser humà es juga el sentit més humà de la seva existència? I la pluralitat d'enfocaments metafísics, ¿no desmenteix de manera clara l'acusació d'unilateralitat impositiva que es llença sobre la filosofia "prime-

ra"? ¿No és la mateixa metafísica la que, en la història del seu desplegament, es repensa en formes noves que s'apropien del passat i alhora el corregeixen, completen o amplien? Paga la pena de concloure amb un text diàfan de Paul Ricœur:

«¿Pero acaso nuestra identificación con el ideal de la cientificidad no se ha convertido en un problema para nosotros mismos? Nos asombra ver a tantos espíritus críticos, cuya capacidad de sospecha, por otra parte, no tiene límites, capitular ante lo que consideran el veredicto de la modernidad y adoptar de la manera más ingenua la ideología de la ciencia y la técnica. El descubrimiento de la función ideológica de la ciencia y la técnica constituye para nosotros un nuevo punto de partida, como bien lo han visto, desde perspectivas diferentes pero convergentes, Heidegger, Marcuse, Habermas, Ellul: la cientificidad, que poco ha nos servía de medida absoluta para apreciar el progreso global de la modernidad, se ha convertido en problemática. [...] La modernidad aparece entonces como la expansión desmesurada de un interés a expensas de todos los otros, y ante todo a expensas de un interés por la comunicación y por la liberación.»<sup>24</sup>



<sup>24</sup> Paul Ricœur, «Manifestation et proclamation», a: Enrico Castelli (curador), *Le sacré. Études et recherches*. París: Aubier, 1974, pp. 57-76. Traducció castellana de Juan Carlos Gorlier: «Manifestación y proclamación», a: *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Editorial Docencia y Editorial Almagesto, <sup>2</sup>1992, pp. 65-86; cita a p. 81 (no hem tingut accés a l'original).

# LA DIFERÈNCIA METAFÍSICA DE LA IDEA DE DÉU EN DESCARTES

Joan Nonell Merlo

Professor de Filosofia a INS Creu de Saba, Olesa de Montserrat

Un dels problemes més seriosos que tot professor de filosofia afronta a les seves classes d'Història de la Filosofia, a 2n de Batxillerat, és el d'explicar, i fer entenedor, al seu alumnat, el concepte metafísic de Déu, en la filosofia de Descartes. El concepte apareix en el moment meditatiu en què Descartes analitza els continguts mentals que troba en sí mateix, un cop ja ha assolit la primera evidència, el cogito, ja ha diferenciat el que aquesta evidència sobre la seva existència li aporta, a saber, la certesa de ser abans una substància pensant que una substància extensa, i ha deduït, d'aquestes certes, el criteri d'evidència, que garanteix la validesa del coneixement. Emprèn, llavors, l'examen dels diferents tipus de pensaments que aquesta "cosa que pensa" que diu ser pot fer. I entre els diferents actes del pensament, que inclou les volicions i els judicis, hi trobem el fet de pensar idees, enteses com les imatges de les coses sobre les quals manifesto el meu desig o emeto els meus judicis. La revisió posterior d'aquestes idees el durà a diferenciar entre les innates, les adventícies i les fictícies. Més enllà d'aquest inventari dels continguts mentals, que no deixen de ser el fruit de la interioritat del pensar, i que encara no podem vincular a cap altra realitat que no sigui el jo que pensa i sustenta aquestes idees, segueixen funcionant els mecanismes del dubte metòdic, aquells que impossibiliten extrapolar l'evidència interior a l'existència externa dels objectes dels quals tinc idea. Per tant, a l'inici de la

Tercera Meditació, el panorama que té el lector és el d'un territori, el del pensament, que Descartes ha cartografiat amb claredat i distinció, que coneix bé i que no ofereix dubtes.

La dificultat radica en poder transitar des d'aquesta interioritat cap a la certesa sobre l'existència de quelcom extern a les meves pròpies *cogitationes*. Dit d'una altra manera, cal poder determinar que l'origen de les meves idees no sóc jo mateix, ja que, en cas que fos així, ens trobaríem davant d'un idealisme similar al que trobem en Berkeley, on la impossibilitat de poder establir la connexió entre la idea i la realitat objectiva, més enllà de la percepció, reclou el subjecte en el seu propi pensament. Com rescatar, amb evidència, el lligam entre les idees i les realitats objectives que les originen en la meua ment? Cal trobar, per poder fer aquesta operació amb plenes garanties, alguna altra realitat que, essent diferent de mi mateix, em permeti traspasar el llindar de la interioritat, i assegurar l'existència d'allò *altre* sobre el qual, de fet, graviten les meves idees, és a dir, el món extern. Aquesta figura en la meditació cartesiana és representada per Déu. La idea de Déu és innata i, a diferència d'altres idees innates, com el moviment, la substància, l'extensió, etc., que poden derivar de la idea que tinc de mi mateix, la de Déu implica infinitud, perfecció, omnisciència, omnipotència, qualitats totes elles que no es poden atribuir al

IDEA

DESCARTES

METAFÍSICA



*Un dels problemes més seriosos que tot professor de filosofia afronta a les seves classes d'Història de la Filosofia, a 2n de Batxillerat, és el d'explicar, i fer entenedor, al seu alumnat, el concepte metafísic de Déu, en la filosofia de Descartes.*

propi subjecte<sup>1</sup>. Tenim en Déu, doncs, la determinació d'una substància amb atributs que no coincideixen, pròpiament, amb els que atribuiríem a cap altre ésser. Allò fonamental, el que cal destacar d'aquesta caracterització cartesiana de la idea de Déu, és que Déu, llavors, és *l'altre* de mi, el que jo no soc, la resta de coses que hi ha amb independència de mi mateix. És aquella totalitat, per contrast amb la qual, puc identificar-me i diferenciar-me, és a dir, puc arribar a entendre les limitacions de la meua natura<sup>2</sup>. Si em reconec com a imperfecte, com a finit o limitat, és perquè trobo en mi mateix la idea contrària, la de la màxima perfecció i infinitud. Déu és tot el que jo no sóc. Per constituir, fenomenològicament, el jo pensant o la identitat del subjecte, i assegurar-nos la validesa de les seves *cogitationes*, ens cal aquest principi de diferenciació. No és el nostre propòsit, en aquest moment, extreure i analitzar les conseqüències d'aquesta troballa, en el procediment meditatiu cartesià. Sabem que el filòsof francès obté d'aquesta intuïció de la idea de Déu el corol·lari de la seva existència, bàsicament per trencar l'isolament al qual l'abocava l'exigència metòdica de no donar per vàlides totes aquelles veritats que no siguin clares i distintes, i que deixaven sense efecte la possibilitat de l'existència real de qualsevol altre cosa que no fossin els propis pensaments.

La metafísica moderna fa de la troballa d'aquest principi fenomenològic cartesià el fonament de tot el coneixement vàlid, de tota possibilitat de ciència. És en la mesura que l'existència de Déu esdevé evident i indubtable per al pensament humà –ja que aquest darrer no pot ser el responsable de la idea que de Déu trobo en mi, raó per la qual Déu ha d'existir– com aquest pensament pot confeccionar, de forma lògica i deductiva, tot el saber assolible a la llum natural de la nostra raó. Heideggerianament, amb aquesta oposició entre el jo finit i limitat i la perfecció i infinitud de Déu, Descartes recrea l'esquema metafísic que descriu la història d'occident des de Plató, i que es caracteritza per la determinació de l'ésser des d'una estructura de pensament binari que es posa en joc amb els dos pols en contraposició –en el cas cartesià, la identitat del jo pensant, que es configura per negació i oposició a Déu, que esdevé la diferència- i on, en la mesura que un funciona com a fonament de l'altre, poden acabar reduint-se l'un a l'altre, com succeeix, no en Descartes, però sí històricament, amb l'idealisme alemany. Heidegger descriu aquest desplaçament metafísic amb l'expressió onto-teo-logia.

Així, l'onto-logia és la unitat –en el cas cartesià, la identitat



Així, Déu ha d'existir com a responsable de la idea de perfecció que trobo en mi i que no puc haver configurat jo mateix, pel principi escolàstic-aristotèlic dels graus de perfecció entre causa i efecte. Per a que pugui ser vàlid el coneixement de les realitats que, suposadament, han originat les meves idees, i garantir, així, l'objectivitat del meu coneixement, impossibilitant l'error, ha de ser vàlida la idea de Déu, ja que només la demostració de la seva existència ens permet salvar la distància entre l'ens i el logos, entre l'ésser i el pensar.

<sup>1</sup> Descartes, *Meditacions metafísiques*, Meditació Tercera, A.T. IX, 36.

<sup>2</sup> "Car, com seria possible que jo pogués conèixer que dubto i desitjo, és a dir, que em manca alguna cosa i que no sóc pas del tot perfecte, si no tingués en mi cap idea d'un ésser més perfecte que el meu, per comparació amb el qual jo conegués els defectes de la meua natura?" (Ibd.)

subjectiva del jo pensant- que arriba fins al fons de l'ens, mentre que teo-logia significa la unitat fonamentadora de tot ens, és a dir, el fonament que unifica i possibilita la totalitat de l'ésser, essent, en Descartes, Déu<sup>3</sup>. La història de la metafísica és, en conseqüència, per al filòsof alemany, la successió d'intents d'unificació d'ambdós processos. Per Heidegger aquesta unificació expressa una violentació de l'ésser, en la mesura en que representa voler salvar la diferenciació o l'abisme inicial existent entre l'ésser i les determinacions que li atribuïm. Oblidem, així, la distància o separació que defineix el Jo car-

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Trad. H Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, pág. 133: "La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)".





tesità, en el nostre cas, com a finit i limitat, quan el concebem com a ésser capaç de trobar un saber del món –una ciència– que, a través de les seves determinacions òntiques o processos tècnics, pot esdevenir il·limitat, gràcies al fet que Descartes hagi situat a la infinitud i perfecció de Déu com a fonament i possibilitat de l'existència de tot ens.

Amb aquesta operació re fonamentadora del saber, que li permet, al subjecte meditatiu cartesià, assolir la certesa en el coneixement, la representació del món es fa possible amb garanties científiques, i el domini tècnic que se'n segueix configura el món modern fins els nostres dies. La metafísica es converteix, així, segons Heidegger, en el motor que posa en marxa la dominació tècnica del món, i ho fa des d'aquesta identificació entre l'ésser que coneix i la certesa que té de la cosa coneguda, a partir del moment que troba en sí mateix la idea evident i necessària de Déu. Val a dir que aquest desplaçament metafísic, tot i que se li pot imputar a Descartes –les *Meditacions* són metafísiques, i amb elles es pretén assolir amb total seguretat la certesa en el coneixement humà– no forma part de l'esperit del seu pensament. Si aquest darrer el podem caracteritzar és per la seva moderació i modèstia. Al cap i a la fi, el pensament s'ha de produir dins dels límits de la *llum natural de la raó*, i l'enteniment es diferencia de la voluntat per la seva limitació i finitud, com ja hem vist<sup>4</sup>. Repensar, doncs, aquesta diferència entre l'autoconsciència subjectiva i la idea de Déu, la seva alteritat, evitant la confusió posterior entre totes dues realitats, a través del desenvolupament de la voluntat il·limitada i infinita de l'individu que aspira a ser Déu, ha de servir a l'alumnat per no confondre Descartes i l'idealisme absolut alemany posterior, on aquesta identificació és palesa. L'interrogant que se'ns planteja, però, és si, mantenint aquesta diferència entre el subjecte pensant i Déu, o entre enteniment i voluntat, estem o no descrivint autènticament la naturalesa humana. Caldrà que ho seguim pensant.



<sup>4</sup> Descartes, *Meditacions metafísiques*, Meditació Quarta, A.T. IX, 45.

# LES COSES NO DEIXEN EXISTIR EL MÓN

Manuel Villar Pujol

Professor de Filosofia de l'Institut Guillem Catà de Manresa

En què consisteix aquest saber anomenat “metafísica”? La metafísica, en el seu desenvolupament tradicional, ha volgut respondre a una necessitat intrínsecament humana: la necessitat d'explicar com és realment la realitat, no com se'ns apareix o se'ns presenta. Pren com a supòsit l'existència d'una diferència clau entre les coses tal com se'ns manifesten i les coses tal com realment són. Això comporta la idea que la realitat verdadera, sigui espiritual o material, s'amaga darrera del món en què vivim.

El plantejament metafísic, doncs, no busca el que són les coses en concret, busca la realitat, *realitat necessària*, que permet que les coses concretes, *contingents*, siguin, és a dir, busca el seu ésser. Com diu Ortega y Gasset, no és aquesta llum la que em preocupa quan em pregunto *què és la llum?*, em preocupa allò que fa possible que aquesta llum il·lumini la meua habitació. “No busco les coses - afirma Ortega - sinó el seu ésser”.

Aquesta llum particular, la que m'il·lumina quan estic escrivint aquest article, que és en aquest moment allò que veig, no cal buscar-la, la tinc present, es manifesta sense dificultat davant dels meus sentits. En canvi, el seu ésser es troba més enllà de la seva presència. Més aviat la seva presència és la causa de l'absència del seu ésser, tot i que alhora m'incita a buscar aquesta existència absent. Tanmateix, per fer-ho primer he de negar aquesta presència i després fer fora de la meua ment la imatge que d'ella m'he anat fent. Paradoxalment, la llum que il·lumina aquest espai és la mateixa que enfosqueix la

font d'on sorgeix. La llum que veig *cobreix, oculta, vela* el seu veritable ésser, la seva veritat. El coneixement metafísic em representa un esforç, l'esforç per aixecar el vel que protegeix la veritat última de la meua curiositat natural. Per això els grecs a la veritat l'anomenaven *alétheia*, que volia dir *des-cobrimet, des-ocultació, des-velament*.

Algunes pel·lícules en el seu argument han reflectit l'esquema metafísic de la dualitat aparença-realitat. Vull destacar dos personatges de dues pel·lícules que sense adonar-nos en han deixat de ser recents. Tots dos fan el camí metafísic invers. El primer dels personatges és Cifra, un personatge secundari de la pel·lícula *Matrix*, el segon és el protagonista de *The Truman Show*. Cifra, cansat de fugir dels antivirus pel clavegueram sòrdid i brut, situat per sota del món de xarxes virtuals construït per unes màquines intel·ligents, traeix els seus companys pel simple plaer de cruspir-se un bon filet de carn al punt, davant de la mirada inquisitiva de l'agent Smith. Per l'altra banda, sord a les advertències del director del programa, Truman s'arrisca a travessar la porta que el conduirà a una nova vida plena d'incerteses i precarietat fora de la placidesa i el caliu de la vida dins d'un plató televisiu.

Ambdues pel·lícules coincideixen en un aspecte: en cap d'elles la veritat assegura la felicitat, en canvi l'engany, si es renuncia a la llibertat, proporciona un entorn més controlat i agradable. A diferència de la descripció platònica del viatge metafísic, el mite de la caverna en la que les dues obres s'inspiren, el recorregut cap a la veritat no és ascendent, d'un



estat on domina la foscor, el desordre i l'arbitrarietat a un on regna la llum, l'ordre i la coherència, sinó més aviat segueix la direcció contrària. Vaja, que la veritat que ens proposa la metafísica adreçada a un públic no gaire versat en filosofia no és gaire encisadora a menys que no es disposi, programada de fàbrica, de la dosi de gosadia necessària per superar situacions adverses. Això posa en qüestió l'afirmació que l'impuls metafísic, l'afany de conèixer, és un tret característic de la humanitat. Quan els referents de sempre han caigut, quan ja no es pot parlar de fonaments i quan la manca de sentit és el sentit, tot plegat fa comprensible que una majoria es desentengui de plantejar-se amb radicalitat les qüestions bàsiques de la metafísica: *qui som?, on som?, què podem conèixer?, què podem esperar?* i prefereixi resignar-se a viure en una mena d'al·lucinació col·lectiva sense massa complicacions per a la seva intranscendent existència.

Un recent intent de treure la metafísica del seu marasme és la proposta que Markus Gabriel fa en el seu llibre *Per què el món no existeix*. El jove filòsof alemany vol donar un nou impuls a la metafísica, tot i assenyalant que bona part de les raons que expliquen el seu actual deteriorament es deu a uns "mals hàbits" que van ser detectats ja en el seu bressol.

El principal vici metafísic és el de la precipitació. Des d'un principi, la metafísica s'enlaira per sobre de les coses familiars i les experiències concretes a la recerca d'una totalitat que suposadament tot ho abasta i tot ho explica. La metafísica desconfia amb raó de les capacitats humanes per captar aquest tot. El coneixement humà necessita d'un distanciament per apreciar les coses. L'experiència humana es realitza des d'un lloc, des d'un punt de vista concret. L'humà no pot fer-se una idea de la totalitat perquè necessàriament està dintre d'aquesta totalitat. Per aconseguir aquesta idea caldria situar-se en un lloc privilegiat, des de dalt o des de fora. Un lloc que no és factible ateses les seves limitades capacitats cognitives. El món és massa gran per a qualsevol pensament humà. Aquest **superobjecte** (la totalitat) només seria adequat per a un **superpensament**, un pensament només possible per a una ment divina.

La tesi provocadora de Gabriel no afecta tant a la incapacitat humana de conèixer el món, sinó a la negació de la seva existència. Un objecte existeix gràcies a algunes propietats i qualitats que el fan destacar i distingir-se de les altres coses. Existir (*existere* en l'original llatí) vol dir distingir-se, destacar, sobresortir. Només existeix una cosa si aquesta succeeix en el món. El món només és admissible si s'entén com l'àmbit on succeeixen les coses i els fets. Ara bé, el món no apareix ni succeeix en el món. Per tant, no pot existir. Parafraçant la coneguda dita: les coses no deixen veure (ni que existeixi) el món.

Un altre dels "mals hàbits" de la metafísica que assenyalava Gabriel ha estat el de la fetitxització. El fetitxe és allò al que s'ha atribuït un poder sobrenatural, quan és un mateix qui l'ha creat. Aquest fenomen va lligat al salt precipitat cap a la totalitat característic de la metafísica tradicional, on no només interessa saber tot de totes les coses sinó també conèixer l'objecte que és l'origen de tot. Les històries sobre com la religió i la filosofia han arribat al coneixement d'aquest objecte estan plenes de vaguetats i mites, però també està en la base de la il·lusió que arrossega a molts dels partidaris de la concepció científica del món. Darrera hi ha la creença que ha d'haver alguna cosa que ho mou tot, que ho controla tot: sigui el Déu dels cristians, dels jueus o dels musulmans, els déus de l'hinduisme o la fórmula física de la que podem derivar totes les lleis de la naturalesa. Aquest "saber" proporciona a qui el té un "poder", un poder que pot estar en mans d'un sacerdot, un científic o un filòsof.

El Nou Realisme, l'aposta metafísica de Gabriel, tampoc no rebutja l'enfrontament directe a una actualització del científicisme com la versió que presenta Stephen Hawking, segons la qual la "filosofia ha mort" i és la física a la que en l'actualitat correspon portar en exclusiva "la torxa del descobriment". Gabriel percep en els plantejaments científicistes de Hawking el mateix error que ha comès la metafísica: el d'autoproclamar-se com una *teoria de la totalitat*. La ciència es precipita quan identifica l'univers amb el món i cau també en l'error de la fetitxització quan pretén ser l'explicació única de la totalitat de les coses.

Hawking s'equivoca en no distingir entre univers i món. L'univers existeix però no ho és tot. Només és una província ontològica, el que Gabriel anomena àmbit *objectual*, d'una realitat més gran. L'univers és un dels molts àmbits objectuals en el que es divideix el món i en el que apareixen les coses. Hawking barreja àmbits objectuals diferents, pren la part (l'univers) pel tot (el món) i confon un àmbit objectual concret, el que estudien les ciències naturals, amb el tot. El món és molt més gran que l'univers, és "l'àmbit de tots els àmbits", com deia Heidegger. El món, a més dels forats negres i les supernoves, inclou també coses d'altres àmbits com fades, barrufets i unicorns, estats, nacions i democràcia, somnis, oportunitats no realitzades i obres d'art. Tanmateix, aquest món que inclou tots aquests objectes i els seus respectius àmbits objectuals no existeix.

#### BIBLIOGRAFIA:

- GABRIEL, M. (2016). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona Pasado y Presente.
- HAWKING, S.; MLODINOW, L. (2011). *El gran diseño*, Barcelona. Círculo de Lectores.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983) "¿Qué es el conocimiento?", El País 08/06/1983.



# SOBRE L'AUTOFONAMENTACIÓ DE LA METAFÍSICA

Abel Miró i Comas

Professor de Metafísica a la Universitat de Barcelona

«La filosofia primera —afirma Sant Tomàs en el seu comentari a la Metafísica d'Aristòtil— considera la veritat d'una manera diferent a com ho fan les ciències particulars, car cada ciència particular contempla una veritat particular sobre un determinat gènere d'ens; la geometria, per exemple, s'ocupa de la magnitud de les coses, i l'aritmètica, dels números. Però la filosofia primera considera la universal veritat dels ens. I, per çò, correspon a aquest filòsof considerar de quina manera es relaciona l'home amb el coneixement de la veritat»<sup>1</sup>.

*La Crítica de la raó* pura comença amb la pregunta per la legitimitat d'un saber independent de tota experiència i, per respondre-la, Kant es proposa examinar quins són els continguts assolibles pel coneixement humà a manera d'objectes; l'afirmació de l'ens —l'ens és o, dit d'altra manera, el que és és—, que en el text citat es presenta amb anterioritat a l'examen crític, seria una precipitació indeguda, metodològicament il·legítima, que no respectaria la radicalitat «sense presupòsits» de la pregunta gnoseològica.

Segons la perspectiva de Sant Tomàs, en canvi, la pregunta pel coneixement ha d'abordar-se des de la Metafísica en la mesura que l'objecte formal d'aquesta és l'«ens en tant que ens»; ens trobem davant d'una completa inversió del plantejament kantian: ara, l'afirmació de l'ens és precisament qui funda o fa possible la consideració de com l'home es relaciona

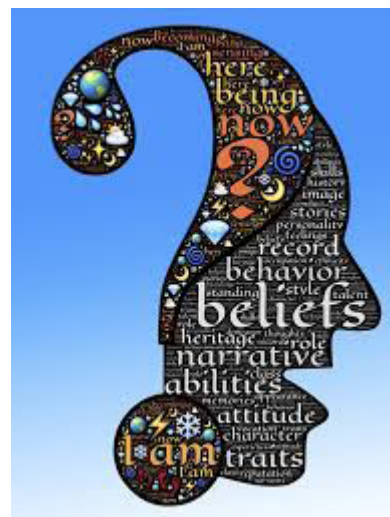
amb el coneixement de la veritat. Aital posició pressuposa el reconeixement d'una misteriosa «unitat» entre l'«ésser» de l'ens i el «pensar» de l'home, que és l'acte per mitjà del qual aquest coneix i afirma la realitat de totes les coses que participen de l'ésser.

A l'albada de la Metafísica grega, Parmènides expressà aquesta unitat a través de dues afirmacions genials: «És necessari dir i pensar que el que és [τὸ ἐόν, l'ens] és [DK 28 B 6]»; «És el mateix pensar [νοεῖν] i ésser [εἶναι] (DK 28 B 3)». Prèviament a la pregunta gnoseològica, convé pressuposar, com a condició de possibilitat d'aquesta, l'experiència humana del coneixement, o sigui, el prendre consciència d'un mateix en tant que cognoscent; nogensmenys, tot acte d'autoconsciència implica sempre, ja sigui anteriorment ja sigui simultàniament, l'aprehensió de quelcom real diferent del subjecte cognoscent.

La subjectivitat, en efecte, és un ens que pot fer-se càrrec d'ell mateix, però que, en no consistir en aquest fer-se càrrec, no pot revelar-se de manera plena, perfecta, adequada; la pròpia naturalesa de la subjectivitat fa que aquesta, per si sola, no pugui transparèixer íntegrament i, en conseqüència que, per a manifestar-se, requereixi una referència a quelcom extrínsec a ella: «tot acte de consciència inadequada —escriu el filòsof espanyol Antonio Millán Puelles— exigeix sempre, d'una manera més o menys pròxima, la consciència d'alguna realitat transsubjectiva, variable segons

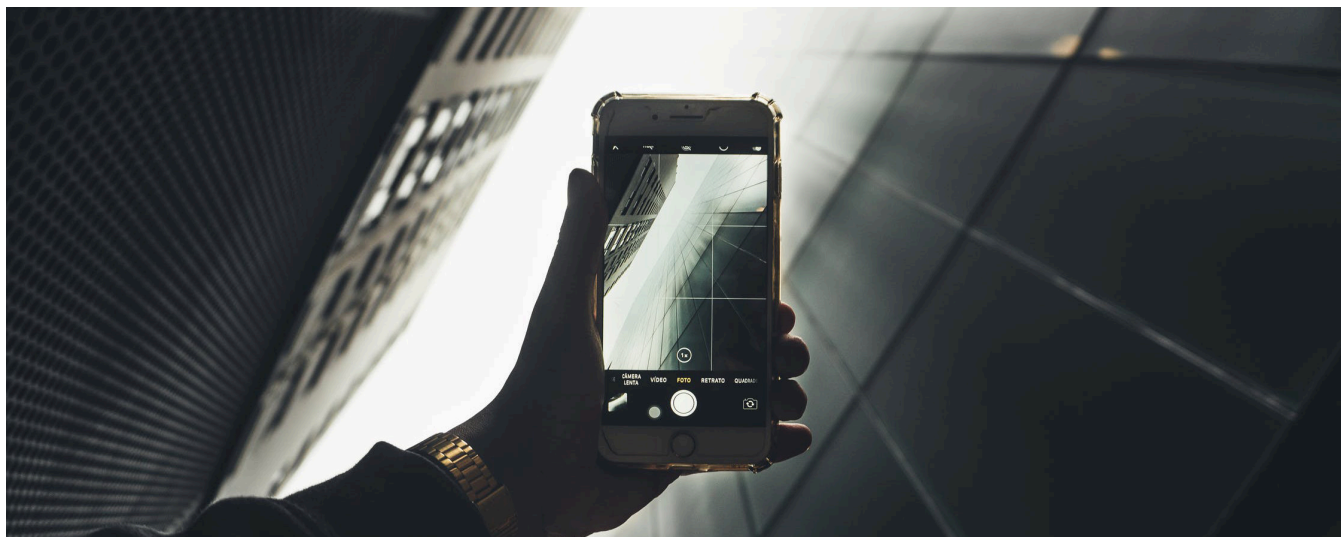


*...tot acte d'autoconsciència implica sempre, ja sigui anteriorment ja sigui simultàniament, l'aprehensió de quelcom real diferent del subjecte cognoscent.*



<sup>1</sup> SANT TOMÀS, *Sententia libri Metaphysicae*, II, n. 273.





el seu contingut, però idèntica sempre en allò que té a veure tant amb la seva condició transsubjectiva, com amb el seu valor de realitat»<sup>2</sup>.

La mateixa noció de subjectivitat implica una referència intencional a quelcom diferent del subjecte i de les seves pròpies determinacions; implica un transcendir la finitud del cognoscent per obrir-se a la realitat que és: els homes no podríem prendre consciència de la nostra activitat de conèixer sense que aquesta consciència anés acompanyada de la ferma convicció que el nostre coneixement es refereix a les coses que són o, dit d'altra manera, a les coses concebudes com a ens.

Diu Sant Tomàs: «allò que primerament concep l'enteniment com a màximament evident [notissimum], i en el qual resol totes les concepcions, és l'ens»<sup>3</sup>; «l'ens és l'objecte propi de l'enteniment i, així, és el primer intel·ligible, de la mateixa fàisó que el so és el primer audible»<sup>4</sup>. El punt de partida de la Metafísica consisteix en l'afirmació de l'ens; tot contingut objectiu que apareix a la consciència humana és concebut en tant que essent o, en terminologia escolàstica, sub specie entis.

El fet que la noció d'ens sigui el «primer conegut [primum cognitum]» i l'objecte propi del nostre enteniment és una condició a priori de tota aprehensió intel·lectual pròpia de la subjectivitat; no hem de pensar, tanmateix, que aquesta a priori posseeixi una validesa merament psicològica o subjectiva; el concepte d'ens en tant que ens, que en cada acte de coneixement és contret a unes determinacions particulars —la ploma, la pedra, la bauma, el riu, la coliflor...—, per-

tany de iure a allò captat i no únicament a la nostra manera d'aprehendre-ho.<sup>5</sup>

A la *Summa contra gentils* s'afirma que «l'objecte propi de l'enteniment és allò que és [quod quid est]»<sup>6</sup>, o sigui, l'essència; però en un altre lloc, ho acabem de veure, se sosté que «l'ens és l'objecte propi de l'enteniment». No hem de pensar, com s'extrauria d'una anàlisi precipitada d'aquests fragments, que ens trobem davant d'una contradicció: la noció d'ens enclou la d'essència, car demanar per l'ens és preguntar si quelcom és [an est] i, ensems, preguntar per la seva essència [quid est].

A més, l'essència [essentia], com indica la mateixa etimologia de la paraula, no pot deslligar-se de l'ésser [esse]; de fet, es constitueix en la seva pròpia essencialitat gràcies a l'ésser de l'ens, en relació al qual és pura potència: «l'ésser és l'actualitat de tota forma o naturalesa, car no se significa la bondat o humanitat en acte, sinó en la mesura que se significa a l'ésser. Per aquesta raó, és necessari que el mateix ésser sigui comparat a l'essència, que és quelcom diferent d'ell, com l'acte a la potència»<sup>7</sup>.

Allò que l'enteniment copsa primàriament d'una cosa és la seva essència, és a dir, el conjunt de determinacions en virtut de les quals un individu pertany a una espècie i no pas

2 MILLÁN PUELLES, Antonio, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p.152.

3 SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

4 Íd., *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c.

5 En la nostra vida quotidiana ens trobem, algunes ocasions, que formem conceptes inadequats i que, com a conseqüència de ço, enunciem afirmacions que no es corresponen amb la realitat de les coses. Amb tot, la possibilitat d'agafar com a real allò que no és altra cosa que un mer ens de raó [*ens rationis*] no implica que el concepte d'ens hagi de considerar-se com una forma merament subjectiva. Si aquesta fos la seva autèntica condició, qualsevol contingut objectiu hauria de contemplar-se com una ficció, cosa que ens menaria a un absurd, puix un ens de raó es constitueix com a tal en la mesura que s'oposa a la realitat que és, de guisa que sense una noció d'ens real, sense una noció d'ens com allò que realment té l'ésser, ni tan sols no seria possible que l'ens de raó aparegués a la consciència com un pur ens de raó.

6 Íd., *Summa contra gentiles*, I, c.58.

7 Íd., *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c.

a una altra; ço no obstant, l'enteniment no aprehèn aquesta essència —que, en sentit estricte, no és res més que el grau amb què un ens participa de l'ésser— com un mer contingut objectiu, completament deslligat del seu acte o ésser, sinó més aviat sota la raó d'ens.

La comprensió de l'essència pressuposa la comprensió de l'ens, que és el *primum cognitum*: un infant, per exemple, no podria preguntar què és una vaca si no posseís algun coneixement, anterior a la pròpia interrogació, d'aquest què és; sense una certa comprensió d'allò que és l'essència, del fet que aquesta implica una necessària correlació entre el què i l'ésser, resultaria impossible preguntar què és qualsevol cosa. L'infant no sabria preguntar què és una vaca si, de manera subjacent i implícita, no concebés l'objecte sobre el qual s'interroga sub specie entis.

Anteriorment a tota especulació metafísica, des d'una mirada purament quotidiana a la realitat, hom s'adona que al món hi ha diverses coses, i que les unes es diferencien de les altres en funció de llurs essències: efectivament, les pedres es distingeixen de les vaques, i, les vaques, dels homes. Però encara hi ha més: les coses no solament es presenten com a diferents entre elles sinó, endemés, com a esglaonades i graduades segons un més i un menys en allò que té a veure amb llur excel·lència i perfecció.

Si som capaços de dir que l'home és més perfecte que la vaca, i, la vaca, més que la pedra, és perquè, en captar les coses, ens adonem de llur proporció i participació respecte quelcom que transcendeix les diverses essències finites, i que dóna fonament i sentit a llur graduació; aquest quelcom en virtut del qual cada cosa posseeix una perfecció determinada i que constitueix, a més, l'ordre de les essències Sant Tomàs l'anomena *esse* i d'ell afirma que és l'acte de l'ens.

La fonamentació de la Metafísica com a ontologia, en la mesura que descansa sobre l'afirmació de l'ens, sobre el reconeixement que l'ens és allò màximament universal i el primer intel·ligible —reconeixement que no pressuposa cap raonament ni cap procés discursiu, sinó que es palesa immediatament en l'experiència personal del cognoscent— ha de considerar-se com una autofonamentació. L'afirmació de l'ens, per una exigència derivada de la pròpia estructura de la subjectivitat, està implicada en tot acte de pensament; és impossible demostrar-la a partir d'algun principi anterior, car sense ella res no podria pensar-se.

El concepte metafísic d'ens, que s'obté aplicant un procés d'abstracció sobre el *primum cognitum* de l'enteniment humà, agafa l'ésser com «l'actualitat de totes les coses i, fins

i tot, de les mateixes formes [o essències]»<sup>8</sup>. Però com que cada essència participa de l'ésser d'acord amb una proporció determinada, el concepte d'ens no pot predicar-se unívocament de totes elles, com si d'una determinació genèrica o específica es tractés —una pedra, un home i un àngel no són ens en un mateix sentit, mentre que una vaca i una granota són igualment animals. Ras i curt, la noció d'ens, en lloc de posseir una unitat estricta o unívoca, en posseeix una d'anàloga o proporcional, que pot realitzar-se segons un més i un menys, segons una intensitat graduada de perfecció.

La Metafísica, en considerar ontològicament aquella realitat que constitueix l'objecte propi del nostre enteniment, ço és a saber, l'essència de les coses sensibles, permet descobrir algunes perfeccions que, en si mateixes, no impliquen cap limitació, cap constrenyiment, de manera que són susceptibles de posseir una excel·lència major o menor en funció del grau amb què el subjecte que les posseeix participa de l'ésser: «segons el mode amb què una cosa té l'ésser, és el seu mode en la perfecció, car es diu que una cosa és més o menys perfecta en la mesura que el seu ésser es contreu a un mode especial de perfecció major o menor»<sup>9</sup>.

Les perfeccions d'aquesta mena —anomenades en llenguatge escolàstic graus metafísics— solament són unificables per la semblança de proporcions que hi ha entre els diversos subjectes que realitzen aquestes perfeccions graduades i els actes que perfeccionen i determinen a cada un d'ells; aqueixa unitat anàloga obre en l'home la possibilitat d'assolir un coneixement cert, encara que imperfecte, d'aquelles realitats que transcendeixen l'horitzó de la seva experiència.

A través de l'escala dels ens, que és també l'escala de la perfecció, hom pot ascendir racionalment des dels ens naturals, que conformen l'objecte propi del seu enteniment, fins a aquelles coses que estan més enllà de l'àmbit de la sensibilitat i, en darrer terme, fins al cim de tota la realitat, que és el Mateix Ésser Subsistent, l'Acte Pur, en definitiva, Déu. Eudald Forment sintetitza de manera molt precisa aquesta doctrina en definir la Metafísica com un «saber del més enllà i del més ençà»<sup>10</sup>. Ara bé, aquest accés al més ençà i al més enllà, com hem volgut subratllar en aquest article, restaria completament barrat si la filosofia primera no tingués en el seu punt de partida l'afirmació de l'ens.

Vic, 14 de juliol del 2017

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, q.4, a.1, ad 3.

<sup>9</sup> *Íd.*, *Summa contra gentiles*, I, c.28.

<sup>10</sup> FORMENT, Eudald, *Metafísica*, Palabra, Madrid, 2009, pp.12-3.

# TRAS LA FÍSICA

Víctor Gomez Pin

Professor de Filosofía de la UAB

**Trasfondo (física) y primer plano (meta-física).** De las múltiples acepciones del término *filosofía*, se prioriza aquí la que enfatiza el vínculo (y hasta comunidad de disposición) que tiene con la ciencia y concretamente con la física, hecha explícita en la palabra *meta-física*. Y al enfatizar que el orden es *primero* ciencia *después* filosofía, pongo de relieve la resistencia a la tesis según la cual la filosofía sería una etapa del espíritu previa, y por así decirlo ingenua, en relación a la ciencia. Por el contrario el punto de arranque es que sólo el nacimiento de la ciencia posibilita el nacimiento de la filosofía, y concretamente: el nacimiento de la *física* posibilita el nacimiento de la *meta-física*. La ciencia no constituye el primer plano sino precisamente el trasfondo sobre el que la filosofía se erige y como veremos, ello no ocurre por azar sino como destino de la ciencia misma. Y desde ahora he de enfatizar un segundo aspecto, implícito en lo que precede:

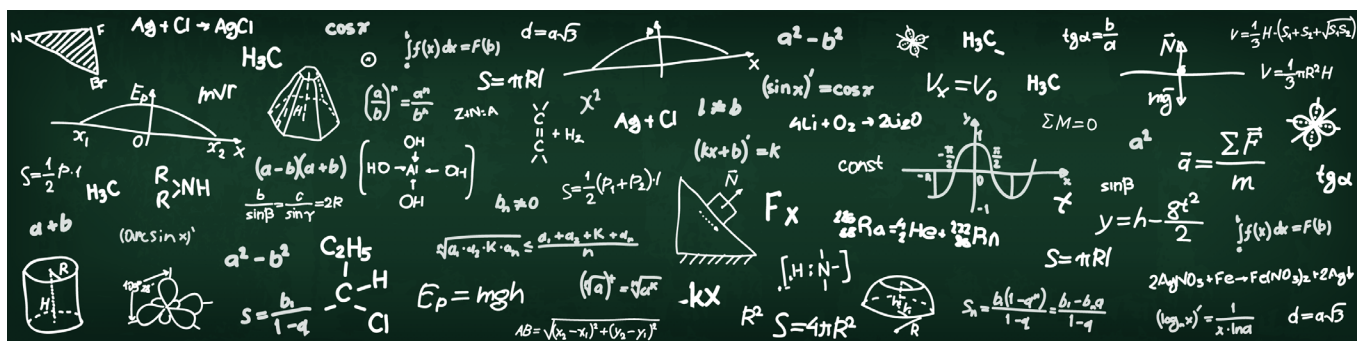
Tarea de la ciencia y concretamente de esa matriz de la misma que es la física es *reducir* los fenómenos insertándolos en un marco que les otorga inteligibilidad, algo de lo que en sí mismos carecerían. Pero el entramado que otorga inteligibilidad no sólo supone un horizonte de conceptos o categorías relativos a la variedad de fenómenos y una red de axiomas lógicos generales sino también un entramado de principios ontológicos que (más o menos reflexionados) son la expresión de una muy singular concepción del entorno, y en el caso de los griegos una muy singular concepción de la *physis*.

**Cuando la *physis* posibilita la física.** Quiero decir que lo primero que ha de explicitarse es cuáles son las condiciones

de posibilidad de que en Jonia se diera una física, es decir, la concepción de la *physis* que hace posible la física. Pues bien, para ello es preciso que se den tres presupuestos:

1. La diversidad de los fenómenos no es arbitraria, sino que está sometida a una rigurosa *necesidad*. Este presupuesto constituye una suerte de vuelco espiritual que va más allá del grado de conocimiento que alcanza una civilización dada y que (de ser considerado como singularidad de la cultura jónica -se discutirá esto en detalle) constituiría la aportación mayor de Grecia en relación a las brillantísimas civilizaciones de las que se nutre.
2. La necesidad es inteligible. Presupuesto desde luego enorme, reflejo de una suerte de optimismo cognoscitivo, pues del concepto de necesidad natural no se infiere en absoluto su transparencia a la razón y el lenguaje.
3. La intelección de la necesidad modifica al sujeto de la intelección pero no al objeto de la misma. Por así decirlo la naturaleza se deja desvelar pero no violar. Como máximo la técnica puede explotar las posibilidades que la naturaleza ofrece, canalizar lo que esta permite en beneficio propio.

No hay seguridad de que esta concepción del entorno natural se haya dado también en grandísimas civilizaciones, como la china o la mesopotámica. Pero es más: tampoco es algo que pueda atribuirse a Grecia hablando en general. Desde luego no se encuentra esta concepción de la *physis* en Homero,





tampoco en Hesíodo, ni en la mayoría de los poetas. Por el contrario, implícita o explícitamente sí se encuentra en los llamados pensadores presocráticos, de Tales a los atomistas, y sin duda alguna en Aristóteles.

De la tercera condición se desprende como corolario algo muy parecido al principio ontológico del realismo (independencia del objeto respecto del sujeto), al cual asocian otros vinculados a la propia noción de necesidad natural (así por ejemplo, la exclusión de que un evento carezca de causa que le precede) constituyendo un conjunto imbricado que, unido a los axiomas generales del conocimiento, permite ese acto de intelección que constituye la física.

#### **Remisión a principios versus consideración de los principios.**

Se diría, en suma, que bajo determinados presupuestos (cuya asunción ha podido ser considerada como rasgo singular de la cultura jónica) el aristotélico *asombro*, conduce en los pensadores jónicos a lo que cabe designar como ciencia. Ello hasta el momento en que una aporía en el seno de la misma ciencia genera una exigencia cognoscitiva por así decirlo de segundo orden. La secuencia sería: estupor o asombro, de entrada ante los fenómenos inmediatos; estupor más tarde ante fenómenos como el hecho de que la luna tenga diversas fases... ¿y para superar tal estado, es decir para hacer inteligible lo que nos llenaba de perplejidad? Pues remisión a “lo que hay de más científico (*malista epistetu*)”<sup>1</sup>. Y ¿qué hay de más científico? Pues aquello “a través de lo cual conocemos las demás cosas mientras que ellas no son conocidos mediante las demás cosas”<sup>2</sup>. ¿Y finalmente? Los principios y las causas (*ta próta kai ta aitia*)<sup>3</sup>. Ahí hay un salto, el cual determina la definición de la filosofía que buscamos: “teoría de los primeros principios y de las primeras causas”<sup>4</sup>

1 982b1-2

2 982 b 2-4

3 982 b2

4 982b 9-10.

No sostiene Aristóteles que el *asombro* que mueve a explicar alcanza a los primeros principios, no podría sostenerlo. Como él mismo recuerda en otro texto relativo a lo que denomina *principio más firme* (el de *no contradicción*), hay que saber discernir lo que cabe preguntar y lo que no cabe preguntar, lo que es objeto de saber y lo que es condición de posibilidad del saber.

**Física (el estupor no alcanza a los principios)... metafísica (el estupor sí alcanza a los principios).** De los principios no hay cuenta posible, y es por ello que no cabe el estupor sobre los principios mismos. Los físicos jónicos, al menos en su condición de tales, deberían detenerse allí donde la consideración de los principios es pertinente (otra cosa es que llegaran a violar tal frontera, cosa que Aristóteles les reprocha). Mas entonces, decir que la filosofía se ocupa de los principios, equivale a decir que si bien la filosofía arranca con el estupor ante los fenómenos, va sin embargo más allá del mismo. Cabe incluso decir que la filosofía tiene fuente en la disposición que conduce a la ciencia pero no se detiene en esta última. La “ciencia” de los primeros principios no podría consistir en hacer lo que hacen las demás ciencias (es decir, conferir inteligibilidad a los entes, precisamente mostrando su conformidad a principios), sino en una suerte de saber arquitectónico, sin el cual precisamente los saberes anteriores quedarían mutilados. Podría quizás ser una tarea que enumera o categoriza principios, una tabla de los mismos.

Pues bien: efectivamente la indicación de Aristóteles es exacta: en los pensadores presocráticos los principios mismos dejan de ser soporte implícito de la reflexión para erigirse en objeto de la misma (objeto además tanto más problemático cuanto que no hay forma de abordar los interrogantes que provocan de la manera clásica en la que se abordan los demás problemas), en razón sobre todo de que la condición de la neutralidad del conocimiento muestra fisuras. Pero conviene avanzar desde ahora un hecho importantísimo, a

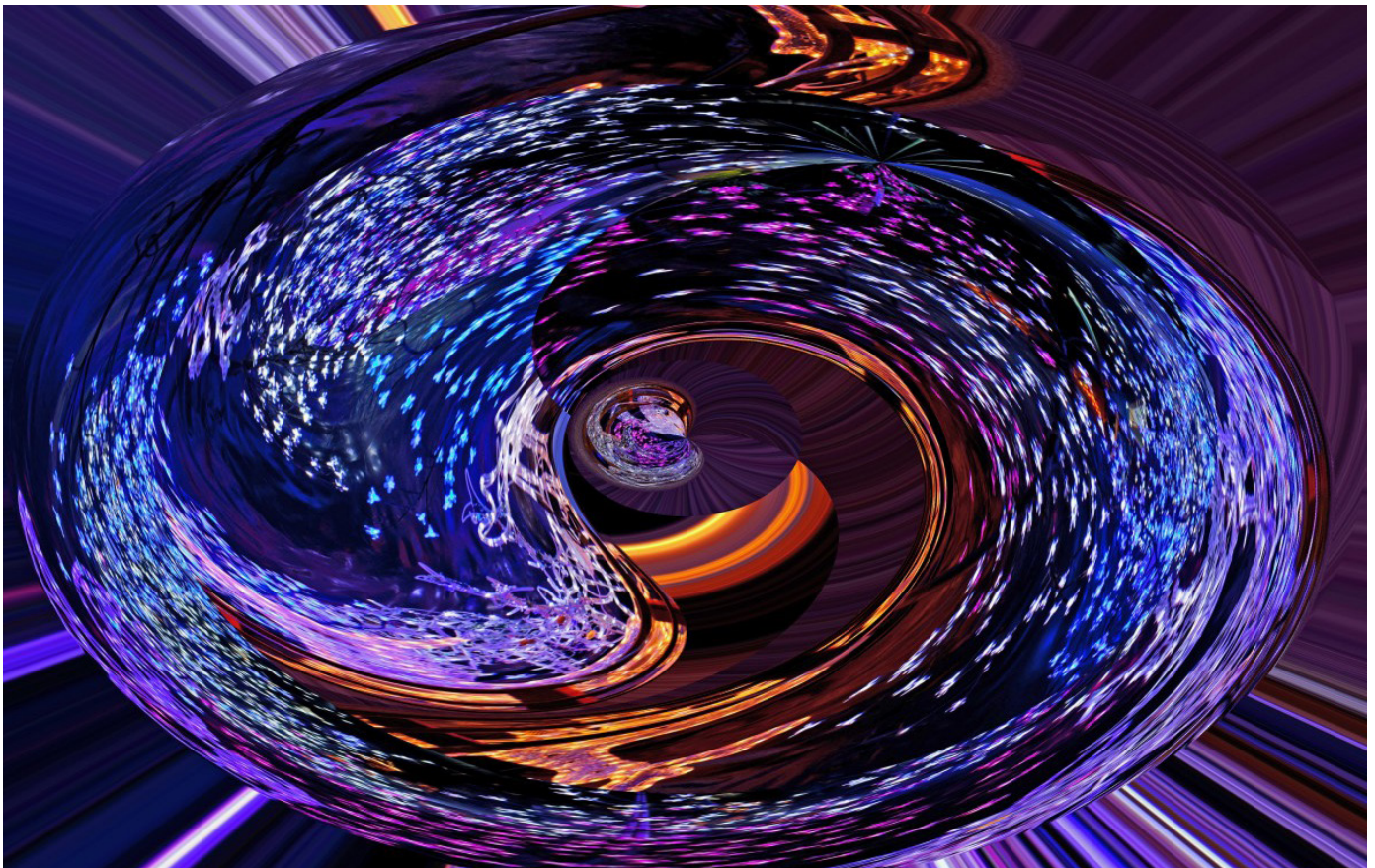


saber: la perplejidad en la que se ven inmersos los científicos contemporáneos, concretamente los físicos, dentro de su propio quehacer, es decir confrontados al objetivo de otorgar inteligibilidad. Pues, una de las cuestiones centrales, sino la central, a la que se vio confrontada la física del siglo XX fue la de determinar si algunos de los principios ontológicos, hasta entonces considerados firmes, tienen efectivamente el peso que se les atribuía. Esta sospecha sobre el efectivo grado de universalidad de principios generales es ya propiamente filosófica (si bien nunca la filosofía la hubiera alcanzado ateniéndose exclusivamente a su propio bagaje), aunque proceda de la ciencia y muy especialmente de una disciplina transgresora que, desde el arranque del siglo XX, ha conducido a una interrogación radical relativa a la esencia de la naturaleza. En suma, si los físicos jónicos dan el salto a la consideración de los principios, tal cosa hicieron asimismo los físicos del siglo XX, aunque no se trate exactamente del mismo salto y las razones difieran.

Los jónicos no dudan de los principios rectores de la *physis*, pero a un momento dado efectúan un viraje que les conduce a reflexionar sobre las facultades del ser mismo que inspecciona la *physis*, topando entonces con la cuestión de los fundamentos; fundamentos no solo de todas las modalidades del conocimiento sino de toda relación con la naturaleza.

En el caso de los físicos cuánticos, la primera razón estriba en que los presupuestos rectores del orden natural parecen tambalearse: la física se ve entonces abocada a interrogarse sobre lo que nunca había sido para ella objeto de interrogación, en razón simplemente de que nunca la naturaleza había dado motivos para dudar de lo que era fundamento de todas sus evidencias.

Así una de las razones que hacen de nuestra época un momento singularísimo en la historia de la filosofía en general y de la ontología en particular es que la *prote filosofía*, la aristotélica ciencia de los primeros principios, no sólo tiene vigencia, sino que se impone como resultado de la ciencia misma y concretamente de la física. Se diría que, tras dar un paso atrás, tras siglos de una voluntad de indiferencia a la filosofía, los físicos han tenido por una vía inesperada el mismo destino que sus predecesores jónicos. Unos y otros son llevados a la filosofía en razón de la perplejidad ante aspectos de su propio trabajo, teniendo entonces enorme dificultad para distinguir entre la *physis* que de entrada constituía tan sólo un entorno y las cartografías forjadas por el propio ser de razón y lenguaje.



# REPRESENTA LA CIÈNCIA CONTEMPORÀNIA LA FI DE LA METAFÍSICA?

Jaume Romero Ruiz

Professor de Filosofia de l'INS de Vilablareix

Sense entrar en els detalls historiogràfics resulta força acceptable considerar la formulació de les teories físiques de principi del s. XX com un element significatiu en l'impuls de moviments filosòfics crítics amb la metafísica. Les primeres dècades del segle van ser l'escenari d'una transformació radical de la física, paradigma del model científic. Mentre que la Relativitat suposava un pas radical en la discussió decimonònica sobre el caràcter de les matemàtiques i una reformulació del que es considerava l'objecte d'estudi de la naturalesa substituint partícules i matèria per fenòmens i successos. La Mecànica quàntica va significar un capgirament molt més radical del concepte de realitat i del que era cognoscible de la naturalesa. Es feia difícil, quan es mirava d'explicar les observacions experimentals en relació a partícules subatòmiques, de què s'estava parlant.

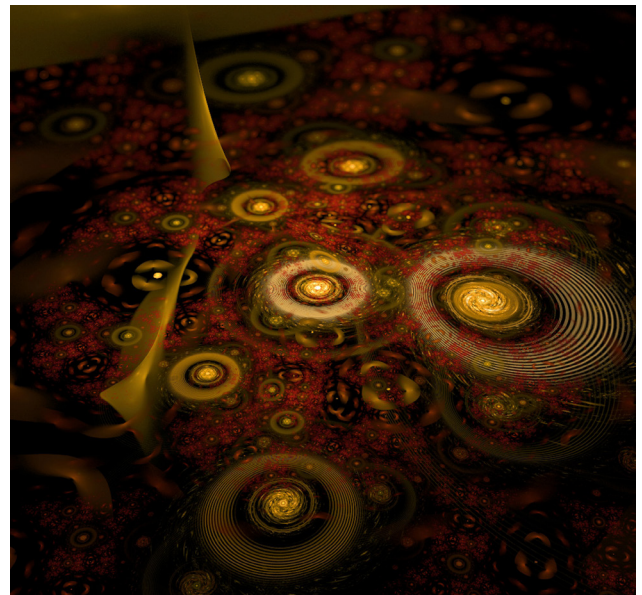
El seu èxit experimental i l'extensió a altres camps, com l'astrofísica o les innovacions tecnològiques, van contribuir a eixamplar l'impacte d'aquestes teories de manera que fou impossible ignorar-les des d'un punt de vista filosòfic. I fou així que es van configurar propostes que revisaven el fonament de les teories científiques i qüestionaven, fins i tot, el caràcter ontològic de les entitats teòriques.

L'empirisme lògic dona lloc al que coneixem com a concepció heretada, de la mà de pensadors com Carnap, Hempel o Nagel, tot proposant que els termes teòrics, com electró o massa, presents a les teories, es poden definir rigorosament -per inferència formal- a partir d'altres observables conferint-los contingut semàntic. Per contra, un terme que no disposi de la seva contrapartida observacional no té sentit.

Aquesta caracterització resulta similar a la crítica a la metafísica de l'empirisme modern, tot responant a la necessitat de reduir les entitats a termes definibles lògicament. S'admet, en aquest cas, que aquests objectes són convencionals? No exactament. El que es defensa és que els objectes que semblen designar els termes teòrics són representacions que articulen les percepcions, les dades empíriques. Si es fan servir de manera formal a partir de les seves definicions, el

resultat estarà sòlidament fonamentat. En altre cas, aquestes representacions poden tenir interès heurístic i, en tant que entitats no fonamentades lingüísticament, tenen un caràcter d'analogia que ens permet una millor comprensió dels termes però acceptant que un objecte mental d'aquest tipus no és un retrat de la realitat. Parlem de partícules com si aquestes existissin però en realitat es tracta d'una «reducció» de termes observacionals en un sol concepte<sup>1</sup>.

Aquest tipus d'explicació semblava encaixar molt bé a la pràctica habitual dels físics quàntics. Tot i no saber què és el que produeix un determinat patró d'interferència, podem designar-ne a uns tipus d'experiment el terme de fotó, partícula o similar, mentre que en d'altres casos hem d'actuar com si es tractés d'una ona<sup>2</sup>.

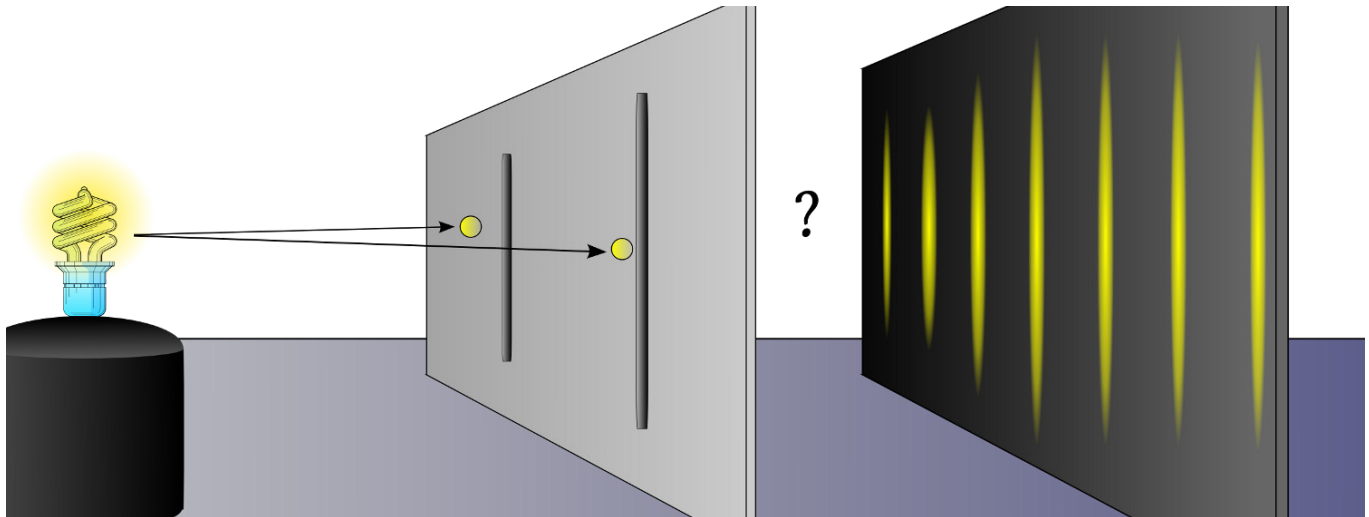


No obstant, aquesta proposta presenta dos seriosos inconvenients que ens permeten defensar que no és possible endreçar la metafísica, en aquest cas l'ontologia, al calaix de les relíquies.

<sup>1</sup> V. Vaihinger (1935) p.15

<sup>2</sup> Per entendre de què parlem quan ens referim a la dualitat ona-partícula es pot consultar, per exemple, Rae(1998)





En primer lloc, el pressupòsit de la concepció heretada que és possible distingir entre termes observacionals i teòrics no resulta raonable. Les dades mateixes estan impregnades de teoria i resulta ingenu pensar que les nostres observacions no són el resultat de la interacció d'un marc conceptual amb les percepcions, per més tecnificades que siguin<sup>3</sup>. Aquesta objecció va empènyer als teòrics de la ciència a fer altres propostes que podríem considerar «semànticament més plenes»<sup>4</sup> que deixarem de banda en la mesura que participen del segon inconvenient, més rellevant: la pèrdua de capacitat explicativa.

En efecte, el que decididament representa un problema de les concepcions científiques que aspiren a construir teories al marge de la metafísica no és només la seva viabilitat –podria tractar-se d'una aspiració legítima, malgrat reconèixer la seva dificultat tècnica i, per tant, mantindríem la consideració de ficció útil a les entitats que es postulen en la pràctica científica– sinó el fet que una concepció d'aquesta mena ens porta a renunciar a un dels elements fonamentals de la ciència, compartit també amb la filosofia.

Els filòsofs de la concepció heretada eren conscients que l'explicació científica havia de ser modificada en acceptar els termes del positivisme lògic i empenen, per tant, una revisió d'aquest concepte. Si hem de deixar de banda qualsevol atribució metafísica en la nostra explicació dels fenòmens no podem, per començar, entendre la relació causal en el sentit habitual. Caldria, per tant, revisar aquesta concepció i, si de cas, reformular-la sense recórrer a mecanismes “ocults” –no observables– com els que designen substàncies i connexions necessàries. Així doncs, una explicació científica d'un fenomen consistiria en la subsumpció d'aquest a principis

3 Fins el punt que un canvi d'una dada empírica contradictòria amb la teoria pot ser neutralitzada reformulant adequadament la darrera. V. Quine(1951).  
4 Com ara la proposta de Suppes(1960) o l'estructuralisme de Sneed(1979) i Stegmuller(1983) o, per altra banda, Van Fraassen (1996) o Giere (1988)

de caràcter general<sup>5</sup>. És a dir, oferir un raonament –de tipus deductiu– que permeti formular el fet a explicar com a conclusió del mateix. Aquest raonament ha d'incloure, com a mínim, una llei natural, de manera que ens ve a dir que allò que mirem d'explicar és un cas particular d'aquesta llei.

Aquest tipus de concepció, però, xoca amb algunes pràctiques molt acceptades a la ciència. Així, per exemple, no es pot dir que la teoria evolutiva expliqui els fenòmens en aquestes condicions ni tampoc soluciona prou bé un element fonamental en la nostra concepció de causalitat com és el de la precedència lògica de la causa sobre l'efecte<sup>6</sup>. Aquestes i altres raons van empènyer a introduir modificacions fins el que semblaria una recuperació de conceptes ontològics, portant-nos, de fet, al punt inicial on els elements ontològics gaudeixen d'una capacitat explicativa irrenunciable<sup>7</sup>.

Així doncs, si bé semblava que les noves teories científiques venien acompanyades de concepcions filosòfiques que declaven, un cop més, la desaparició de la metafísica, el resultat, finalment, ha estat la constatació que, des del punt de vista explicatiu, no només no ha estat possible prescindir-ne sinó que, a més, les teories sense una proposta ontològica acceptable tenen una deficiència remarcable en aquest sentit<sup>8</sup>.

De fet, hem d'assenyalar que tota renúncia a consideracions metafísiques en la ciència ens condueix a àmbits que la pròpia comunitat científica no està massa disposada a acceptar. En efecte, algunes normes metodològiques àmpliament acceptades –fins i tot diria que inqüestionables– són de caràcter metafísic. Què és, de fet, el principi d'economia –la coneguda

5 V. s.2.2. a Hempel(1962).

6 Així per exemple, la definició positivista no té més remei que considerar igual de vàlida o efectiva l'explicació “el pal de la bandera fa dos metres perquè l'ombra en fa un” que “l'ombra fa un metre perquè el pal fa dos”. Està clar, però, que es tracta de dos tipus d'explicació diferents.

7 Per un resum d'aquesta evolució més o menys sintètic v. Salmon(1990). A Van Fraassen(1996) també trobarem exemples ja clàssics.

8 V. Salmon (1990) p.11 i ss.

navalla d'Ockham— sinó un postulat ontològic? Aquest principi no estableix una simple proposta epistemològica sinó que, combinada amb una concepció realista, descriu una condició bàsica de la configuració de la naturalesa. La renúncia a un principi d'aquest tipus, a més, ens condueix a una formulació convencional de la ciència on tota teoria que expliqui els fenòmens, per complicada que sigui, resulta acceptable.

El mateix podem dir d'un altre projecte habitual de la ciència: la concepció unitària del món. No és cap secret que l'obra d'Albert Einstein està amarada de fortes consideracions filosòfiques<sup>9</sup> i la seva recerca d'una teoria de camp unificat es fonamenta precisament en la idea que el món és únic, tal com ens assenyalava el pensament kantian, i que hi ha d'haver una llei general per a tota la naturalesa. Es tracta, per tant, d'una altra concepció metafísica que, a més, ara per ara no es fonamenta en cap prova empírica.

Això permet explicar, a més, perquè s'hi fan grans esforços per a una formulació ontològica de la mecànica quàntica<sup>10</sup> en la mesura que la seva falta configura una teoria científica incompleta, quasi un receptari de fenòmens. Fent un símil amb altres teories més conegudes, la formulació actual es troba més pròxima a les lleis de Kepler que no de la mecànica newtoniana.

Així doncs, malgrat que l'aparició de les noves teories físiques semblava reblar l'enèsim intent de liquidació de la metafísica, el que s'ha donat és un procés de consolidació del seu paper en la pràctica científica i ens ha recordat fins a quin punt ciència i filosofia comparteixen encara les aspiracions que les van fer néixer, ara fa ja uns vint-i-cinc segles.

## Referències

- Einstein, Albert (1995) *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. P.Schilpp (ed.) La Salle(Illinois): Open Court.
- Giere, Ronald N. (1988) *Explaining Science. A cognitive approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hempel, Carl (1962) «Explanation in Science and History» a: *Frontiers of Science and Philosophy*. R.D. Colodny (ed.) Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press p.9-19
- Ontology Studies / Cuadernos de Ontologia*.(2008) V.8, Gómez Pin (ed.) Barcelona: Universidad del País Vasco/ Universitat Autònoma de Barcelona. Biennal
- Quine, Willard O. (1951) «Two dogmas of Empiricism» a: *The Philosophical Review*. v.60 p.20-43.
- Rae, Alastair I. M. (1998) *Física cuántica: ¿ilusión o realidad?*.

<sup>9</sup> V. Einstein (1995).

<sup>10</sup> Podem trobar un gran nombre d'exemples a nombroses contribucions als congressos d'ontologia. Per exemple els que apareixen a *Ontology Studies / Cuadernos de Ontologia*(2008)

Miguel Ferrero Melgar (ed.)Madrid: Alianza.

Salmon, Wesley C. (1990) «Scientific Explanation: Causation and Unification» a: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. v.22 p.3-21

Sneed, Joseph D. (1979) *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht: Reidel Publishing

Suppes, Patrick (1960) «A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences» a: *Synthese*. Kluwer Academic v.12 p.287-301.

Stegmüller, Wolfgang (1983) *Estructura y dinámica de teorías*. Barcelona: Ariel

Vaihinger (1935) *The Philosophy of 'As if'*. London: Routledge & Kegan Paul. p.15

Van Fraassen, Bas (1996) *La imagen científica*. México: Paidós.





# LA VOLUNTAT I LA CONSCIÈNCIA EN LA DECISIÓ

Francesc Coloma Molina

Assessor filosòfic i orientador personal ([www.luxinitinere.com](http://www.luxinitinere.com))

Tot i que la decisió és constantment present en la activitat quotidiana de tota persona, els motius que hi ha darrere de cada decisió són sovint complicats i difícils de definir.

Per estudiar aquesta qüestió podem partir de dues bases teòriques que ens poden aproximar de manera adequada als conceptes de voluntat i consciència com a fonamentals en l'etiologia de la decisió. Una ens arriba de l'ètica d'Aristòtil i l'altra de la primera tòpica de la teoria psicoanalítica freudiana.

En l'Ètica a Nicòmac, Aristòtil proposa el discerniment entre els següents tres tipus d'acte:

- L'**acte voluntari**, que és aquell que es duu a terme per pura voluntat pròpia, és a dir, per voluntat lliure de coacció externa. Un exemple el tindriem en la decisió de desplaçar-nos a un altre lloc pel simple interès propi que tinguem en fer-ho per motius plenament personals.

- L'**acte involuntari**, que és el que s'efectua contra la voluntat pròpia, a causa d'alguna coacció externa, tractant d'evitar un mal major que se'ns imposa com a alternativa altament possible o inclús necessària a l'acte que decidim efectuar per evitar-la. Un exemple molt il·lustratiu el podem veure en el cas del pagament efectuat per recuperar a un ésser estimat en cas de segrest: el pagador no vol pagar al segrestador, però ho fa, coaccionat, per evitar el mal major de la pèrdua del seu ésser estimat.

- L'**acte no voluntari**, que implica conseqüències inesperades per l'autor: aquest, perseguint altres objectius, comet actes no contemplats o inclús no desitjats sense tenir-ne consciència en el moment de prendre la decisió. Tornant al primer exemple, en cas de decidir desplaçar-se a un altre lloc per agafar un objecte, de camí trepitjar a una altra persona sense voler; trepitjar-la haurà estat un acte no voluntari, fet per l'autor però sense consciència ni voluntat per part del mateix,

ja que perseguia altres objectius gens relacionats amb l'acte no voluntari.

Aquest discerniment és en principi molt resolutiu a l'hora de qualificar els actes en base a la seva causalitat, però la qüestió es complica si hi introduïm altres consideracions procedents de la teoria psicoanalítica freudiana.

En la Primera Tòpica, Freud defineix el que es podria considerar com tres "zones" de la ment, les quals interactuen de manera complexa en la presa de decisions. Les podem definir de la següent manera:

- El **conscient**, que és on són els records i les consideracions de manera explícita. Quan prenem una decisió, els motius que en podem mencionar són els conscients –tot i que n'hi hagi d'altres, com senyalarem a continuació, dels que no en tinguem constància conscientment-, ja que són els manifestos explícitament.

- L'**inconscient**, on hi romanen els records i les consideracions de les que no en tenim una constància explícita, però que tenen una incidència important en moltes decisions.

- El **preconscient**, que consta d'un mecanisme que articula els records i les consideracions i els seus corresponents components conceptuals entre el conscient i l'inconscient. Segons Freud, l'inconscient (el corpus de continguts que el conformen) es forma per repressió d'aquells records, experiències o consideracions que, essent excessivament difícils d'assimilar per part del subjecte, són reprimides en l'inconscient per part del preconscient, de manera que l'individu les conté en la seva ment però no les pateix conscientment.

El problema dels continguts de l'inconscient és que no deixen de ser-hi i de tenir la seva influència en la conducta de la persona, una influència que té la problemàtica de no ser reconscible conscientment, el que implica que no pot ser



controlable, canalitzable o reprimible per part del subjecte, ja que a nivell conscient –que és el nivell en el que l'individu pot reconèixer i dominar els seus continguts mentals- no és explícitament manifesta. Aquest records inconscients, doncs, tractaran d'incidir en les decisions conscients sense explicitar-se; això es pot donar perquè el preconscious permetrà sorgir al conscient tan sols els elements del record que no evidencien els aspectes dolorosos d'aquest, resultant finalment en aquells actes en que l'individu se sent confús respecte als motius que l'hagin pogut portar a actuar com ho ha fet; aquell freqüent "Per què ho he fet això, si mai n'he sigut partidari?" és un exemple força il·lustratiu del que estem dient.

Vista aquesta estructura de la ment, podem analitzar el concepte de decisió de manera molt més detallada a nivell etiològic, ja que els actes ja no són simplement voluntaris, involuntaris o no voluntaris, sinó que cada acte pot contenir aspectes etiològics atribuïbles a diverses tipologies de les mencionades.

Per comprendre aquesta darrera consideració, podem exposar i analitzar el següent exemple:

Suposem el cas d'una persona que en la seva infància va ser objecte de marginació social a causa del seu baix poder adquisitiu i quedà traumatitzada per aquest motiu, el qual queda reprimat en l'inconscient, ja que constitueix un record excessivament dolorós com per ser reconegut explícitament i assimilat. Més tard, al llarg de la seva vida i per altres motius va adquirint una certa afició a l'estètica i també a la vida urbana.

Avançada la seva vida, ha aconseguit fer-se amb un negoci de cert pes, s'ha comprat varis cotxes luxosos ostentosos i volta força amb ells per la ciutat.

Bé, si li preguntéssim per quin motiu s'ha acurat tant a guanyar forces diners, molt probablement ens respongués que ho ha fet per la seva vocació a la cultura de l'esforç; si

li preguntéssim per què s'ha comprat tants cotxes luxosos ostentosos segurament ens diria que hi ha fet per la seva afició a l'estètica i al disseny; i si li preguntéssim el motiu pel qual volta tant amb els seus cotxes per la ciutat molt probablement ens respongués que és una persona molt dinàmica i li agrada fer vida de carrer.

No obstant, el motiu de fons i de més pes segurament seria el complex que va adquirir en la seva infància a causa de la traumàtica marginació que va patir per la seva inicial manca de poder adquisitiu, que l'ha portat tota la seva vida a dedicar molt esforç a fugir d'aquella condició que, per la dificultat i el dolor que li suposa a aquesta persona explicitar-ne i elaborar-ne degudament el conseqüent record, patirà la pressió del mateix però sense ser-ne conscient. L'individu buscarà motius que pugui reconèixer conscientment, com la seva vocació a la cultura de l'esforç i la seva afició al disseny i a la vida urbana, motius que, si bé poden tenir cert pes en l'etiologia de les seves decisions i comeses vitals, no són pas els motius vertaderament importants.

Per altra banda, hi ha altres possibilitats respecte als actes no voluntaris, que sovint també tenen les seves causes en records o consideracions inconscients. Un exemple fàcil d'entendre el tindriem en la persona que –tornant a l'exemple inicial- al desplaçar-se a un altre lloc trepitja a algú a qui té el desig de fer mal però sense ser capaç de reconèixer tal desig.

Les causes de la decisió, doncs, esdevenen prou complicades en quant els conceptes aristotèlics relacionats amb la voluntat impliquen aquestes dificultats presentades per la teoria psicoanalítica.

Seguint els preceptes del psicoanalista Carl Gustav Jung, cal tenir en compte que fins que l'inconscient no es faci conscient, el subconscient continuarà dirigint la nostra vida i nosaltres l'anomenarem destí.

És per aquest motiu que es va desenvolupar la Psicoteràpia Psicoanalítica, doncs l'antic postulat socràtic "coneix-te a tu mateix" esdevé una tasca tant fonamental com complicada a incorporar-hi els mencionats conceptes psicoanalítics.

A aquestes consideracions cal afegir-hi un altre aspecte molt important respecte al concepte de decisió: l'avaluació i el judici respecte a la decisió aliena.

Avaluar o jutjar les decisions alienes és, per tot el que hem especificat, tant o més complicat que avaluar o jutjar les decisions pròpies, ja que les demés persones estan sotmeses a les mateixes complexitats pulsionals inconscients que nosaltres. A més, el nostre avaluar o jutjar les decisions alienes està tan mateix sotmès a les pressions del nostre inconscient, de manera que al avaluar o jutjar sense dubte estem obeint a pressions pròpies, que ens poden estar portant a fer-ho tendenciosament.

No és casual que en l'àmbit judicial es considerin els mencionats "atenuants" com a justificacions de certes conductes, el que ens pot fer entendre que, en definitiva i per tot el que hem considerat de la teoria psicoanalítica, el subjecte és tant subjecte com objecte de sí mateix i les seves pulsions inconscients.

Decidir, doncs, és quelcom tant fonamental en el desenvolupament de la vida quotidiana com complicat en l'àmbit de l'estudi etiològic.

A fi d'evitar la mala decisió no es tracta tant de resoldre aquestes dificultats analítiques –comesa, al cap i a la fi, utòpica– com de ser conscient de la seva existència.

Entendre's a sí mateix no és tant una tasca epistemològica com autoreflexiva, és a dir, que no remet tant a la definició exacte i pretensiosament veraç de l'etiologia dels actes com al cultiu d'una dinàmica vital basada en la reflexió i l'autoanàlisi.

Vivim en un món en el que -a causa del capitalisme ferotge- som objectes de moltes seduccions propagandístiques, que sovint ens poden portar a decidir en contra dels nostres principis o de les nostres vertaderes necessitats; per això és necessari mantenir l'atenció en tractar de saber qui som i què necessitem, ja que, si bé no aconseguim tenir un ple control del nostre inconscient, podrem tractar d'evitar estar en gran mesura subjectes a influències externes que ens desviïn de la nostra genuïna realització personal.

La reflexió sobre el que un mateix necessita és el que permet contemplar de l'entorn allò que pot ser més profitós per un.

En definitiva, tenint en compte i treballant aquestes complexitats respecte a les nostres decisions i a lavaluació i el judici que fem de les decisions alienes, no sols ens apropiem més a un comportament més fidel a la satisfacció de les nostres genuïnes necessitats, sinó que també facilitarem la convivència en la mesura en que entendrem millor la forma d'actuar de les demés persones, podent ser més comprensius i a l'hora més pedagògics en el nostre tracte.

Sovint, els judicis des de la ignorància resulten desviats de la realitat etiològica dels fets, fent sentir ofeses o incompreses a les persones que puguin ser objecte d'aquests tipus de judicis. És fàcil recórrer a conceptes com la culpa o la maldat a l'hora de jutjar, però aquests conceptes solen estar molt allunyats de les exigències d'un anàlisi rigorós, a més de motivats per temors i altres pulsions d'origen inconscient que escapen a la racionalitat requerida per l'efectuació d'avaluacions justes.

És prou recomanable, doncs, tenir presents aquests conceptes teòrics exposats i treballats al llarg del present article, ja que ens aportaran obertura mental i un criteri més just i assenyat a l'hora de decidir i també de considerar les decisions alienes.

#### REFERÈNCIES I CITES:

1. Aristóteles. *Ética nicomáquea·Ética eudémica*. Traducción a cargo de Emilio Lledó Íñigo. Primera Edición. Madrid: Ed. Gredos, 1985. ISBN 84-249-1007-9. (Libro III, Capítulo 1).
2. Sigmund Freud. V. La interpretación de los sueños (Parte II). Traducción a cargo de José L. Etcheverry. Segunda edición, Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1984. ISBN 978-950-518-581-8 (Capítulo VII, F. Lo inconciente y la conciencia. La realidad).



# LA IRRELLEVÀNCIA DELS ORÍGENS

Gonzalo Fernandez Codina

Estudiant de la Universitat de Barcelona

Farà pocs anys sortia en diversos diaris la història de Jennifer Teege que, als anys 90, descobrí que era la néta de Amon Goeth, el comandant nazi que va dirigir el camp de concentració de Plaszow. Doncs bé, pel que explicaven els diaris, sembla que descobrir aquesta informació havia canviat per complet la seva vida. En el seu llibre deia: *“El primer xoc per a mi va ser descobrir un llibre sobre la meua mare i la meua família que explica coses sobre la meua identitat que m’havien ocultat. No sabia gairebé res de la meua mare biològica [...] El segon xoc va ser conèixer els fets que va cometre el meu avi”*.

Quina història més curiosa, no? Per què hauria de canviar la seva vida pel fet de saber allò fet per cert desconegut fa molt de temps? No entenc pas la reacció de J. Teege.

Però vaja, ha de ser cosa meua, perquè fins i tot el mateix Luke Skywalker va cridar de dolor en conèixer que el seu pare no era un altre que el dolent més dolent de la galàxia: DarthVader. Però tot i la meua simpatia cap a Luke Skywalker, no aconsegueixo comprendre què pot importar-li a un què ha fet o deixat de fer un desconegut.

Per tot això, i a fi de comprendre a Skywalker, he considerat interessant reflexionar sobre aquesta qüestió que, actualment, s’ha denominat *“el dret a conèixer els orígens biològics”*.

## Introducció

Per “dret a conèixer els orígens biològics” s’entén la facultat de conèixer la *identitat civil* dels progenitors, bé perquè es tracti d’una persona adoptada, nascuda mitjançant la donació de gàmetes, o bé gestada en un “ventre de lloguer”. Hauríem de tenir aquest dret?

A Catalunya ja es reconeix per al cas de les persones adoptades. Però existeixen bones raons per a defensar un dret així? Personalment m’inclino en contra. Crec que valorar aquesta informació és quelcom sense sentit. Més concretament, crec que els arguments que s’han donat a favor del valor d’aquesta informació no són convincents. Al meu parer ha de

pesar més la *intimitat* dels progenitors que la *curiositat* dels descendents.

Els arguments que analitzaré en aquest article són els que, el 2016, publicava el Comitè de Bioètica de Catalunya en el seu informe al respecte.

## Primer argument: “la forja de la identitat”

A les primeres pàgines del informe hi llegim:

*“L’element clau que atorga raó de ser al dret a conèixer els orígens és el paper que exerceix en la construcció de la identitat personal, en la mesura que la identitat ve donada pel conjunt de característiques que fan que una persona sigui ella mateixa (p.9).*

I en una línia similar es diu més endavant que:

*“Privar-lo conscientment d’una part d’aquesta informació és tancar-li opcions, sigui quina sigui la funció o importància que el subjecte li atorgarà a la informació. Ocultar a una persona el coneixement sobre el seu origen comporta negar-li un dels elements constitutius de la seva identitat, a partir de la qual es distingeix de la resta i es pot individualitzar en relació amb aquells dels quals prové (p.10).*

És a dir, expressat amb paraules més planes, segons el Comitè de Bioètica de Catalunya, perquè una persona pugui “forjar la seva pròpia identitat” fa falta conèixer coses tals com en quin ventre va estar un els mesos abans de néixer. Sincerament em sembla molt difícil de creure. Ans al contrari, la identitat de cadascú es forma amb les experiències que un vagi tenint i les accions que vagi realitzant. En canvi, el que va succeir abans de qualsevol experiència i acció —abans del naixement— no pot tenir cap importància.

No aconsegueixo imaginar de quina manera raonable un es podria “forjar” diferent en saber que el seu donant de gàmetes es diu Juan Pérez, informàtic de Múrcia de 40 anys, en comptes de anomenar-se Carlos Sánchez, forner de Galícia de 30 anys. Com funcionaria? En el primer cas un desenvoluparia afició per l’enginyeria i en el segon cas afició per la rebosteria?



Donar-li importància a aquest tipus d'informació és com creure en l'horòscop i forjar-se d'una forma o una altra en funció del mes de naixement. Sí, la gent pot valorar el que vulgui a l'hora d'autodefinir-se, però això no ho converteix en un dret. Encara més obvi: voler conèixer el nom de la dona gestant és com voler saber el nombre, model i planta de la incubadora en la qual un va estar en néixer. Té això algun sentit? O més precisament, quina relació pot tenir això amb la forja de la pròpia identitat?

Però els problemes no acaben aquí. Tornem de nou al cas de Jennifer Teege. En el seu cas la informació "crucial" no va tenir res a veure amb els seus pares sinó amb els avis. Sorgeix llavors la pregunta: si efectivament els orígens són importants per a la forja de la identitat, com d'enrere pot una persona legítimament remuntar-se? És a dir, el suposat dret al coneixement dels orígens comprèn als pares, potser als pares i als avis, potser als pares, avis, i besavis, etc.

Naturalment que els nostres ancestres deixen una gran petjada en nosaltres: el meu pare portava ulleres, el seu pare portava ulleres, i el pare del seu pare... no hi veia molt bé. És a dir, ningú dubta que molts trets físics, biològics o de caràcter s'heretin, això és obvi. El que poso en dubte és la importància del coneixement de *la identitat* dels ancestres. És a dir, voler saber *com* eren els teus pares —alts o baixos, malaltissos o saludables, etc.— és òbviament rellevant. No obstant això, saber la seva identitat civil —el seu nom i cognom, domicili, professió...— no té cap sentit.

### **Segon argument: la identitat-intimitat**

En un sentit similar, algú podria dir que un té dret a aquesta informació no tant perquè sigui molt important en si mateixa, sinó perquè és informació sobre un mateix. És a dir, encara que —per exemple— el mes en què un neixi no és important per a la forja de la pròpia identitat, això no treu que sigui una informació *personal*.

Així efectivament argumenta també el Comitè que diu:  
*El dret al coneixement, i més al coneixement sobre "lo meu", és inherent al principi d'autonomia i al dret a la llibertat. [...] Altres persones no poden decidir unilateralment que jo pugui saber o no alguna cosa sobre la meua pròpia constitució.*  
ja que el Comitè entén que la intimitat —un bé que ha de ser protegit— és: *El conjunt de característiques que fan que una persona sigui ella mateixa*

No obstant això, no és cert que tinguem un dret positiu tant elevat. El dret a la intimitat, un dret en tot cas negatiu, en absolut comporta el dret de conèixer *tot* el que té a veure amb un mateix.

M'explico: si efectivament tinguéssim dret a conèixer tot aquell conjunt de característiques que fan de nosaltres *nosaltres* —com sosté el Comitè— llavors tindriem dret a conèixer una infinitat de coses. Des del nombre de cabells que tenim fins a un complet perfil psicològic. Des del nostre codi genètic fins a les nostres capacitats atlètiques i intel·lectuals, ja que totes aquestes característiques ens fan qui som molt més que l'anecdòtic detall de quina dona ens va prestar el seu ventre uns mesos o d'on procedeixen certs gàmets. Però el cas és que no tenim pas dret a una cosa ni a l'altra.

Però més encara, succeeix que els "orígens" d'un no són informació sobre un mateix. Considerem el següent: imaginin que els presento a la meua mare i els dic, "*mirin, es diu Maria, nascuda tal any i a tal lloc*". Que potser creuriu que, ara, en conèixer la identitat civil de la meua mare, em coneixen millor a mi? Què potser haurien descobert alguna cosa sobre mi? Òbviament no. I per què? Simplement perquè la identitat dels progenitors i la identitat dels descendents no té res a veure.

D'altra banda, la intimitat que sí que es veuria afectada en cas de consagrar aquest dret seria la dels progenitors. Ja que saber si una persona ha donat semen o òvuls, o si una dona ha decidit llogar el seu ventre, recau clarament dins del camp de la intimitat de cadascú. Això sí que és informació rellevant sobre la vida d'una persona, sobre quines decisions importants ha pres.

Així doncs, no es tracta, com pretén el Comitè, d'un conflicte de dues intimitats, la de fills i la de progenitors: l'única intimitat en joc és la dels progenitors enfrontada simplement a la curiositat dels descendents.

### **Conclusió**

Darrere d'aquestes idees aquí criticades encara bateja una visió retrògrada de la paternitat i la maternitat. Una visió medievalista que no acaba de desprendre's de certa rèmora "biologicista" sobre la paternitat. Si de debò ens creguéssim que els únics pares, els pares que de debò importen, són els que realitzen la tasca educativa, veuríem als progenitors biològics com el que realment són: una anècdota.

### **Referències**

TEEGER, J.; SELLMAYER, N. (2013). *Mein Großvater hätte mich erschossen*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt.

"El derecho a conocer los orígenes biológicos y genéticos de la persona". *Comitè de Bioètica de Catalunya* (24 febrer 2016, 97a reunió plenària). Consultable a: [comitebioetica.cat](http://comitebioetica.cat)



La Maria Torras Pérez, de l' Institut Pius Font i Quer de Manresa, és una de les quatre noies que han superat les proves d'accés a la universitat (PAU) amb un 9,80. Ha cursat un brillant batxillerat científic, sense deixar de banda la seva passió per la música –toca el piano- i el ballet. Una síntesi molt equilibrada de ciència i humanisme. Amb la Maria hem compartit les sessions de Filosofia pròpies del Batxillerat, debats i tertúlies de cafè filosòfic, l'inoblidable viatge al Camp de Mauthausen, la més inoblidable exposició i actuació musico-teatral sobre les "Veus de l'Exili", que tinguérem el goig de representar al Museu Comarcal de Manresa i a les Festes de la Mercè a Barcelona. La Maria ens convida a compartir la seva reflexió al voltant d'aquest contacte més directe i existencial amb la filosofia acadèmica.

Xavier Valls Rota / Prof. de Filosofia/ IB Pius Font i Quer

# CRÉIXER FILOSOFANT

## Maria Torras Pérez

Institut Pius Font i Quer de Manresa

Mai m'ha agradat que em diguessin que era una adolescent. Era per a mi un títol indesitjable: ni nena ni adulta, estúpida i insofrible segons els experts. Amb el temps he anat entenent que no hi ha cap mala intenció rere aquesta etiqueta. L'adolescència no és res més que una època de canvis que cadascú viu d'una manera diferent, i els adults no són enemics, ni tampoc un reflex futur, negre i ensopit; són persones amb tants dubtes com tu.

Quan tens setze, disset o divuit anys, tot va molt ràpid. Arriba

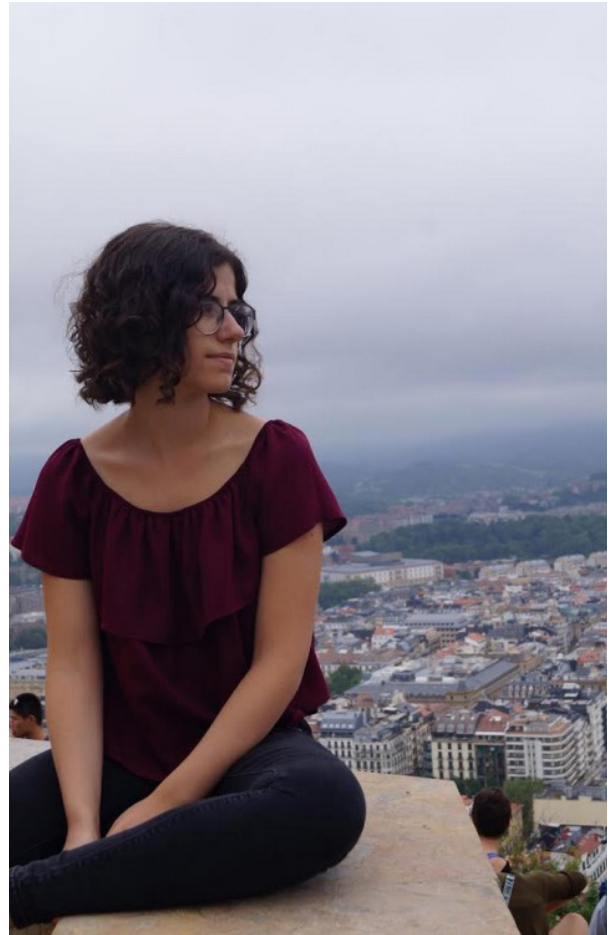
un moment en què allò que coneixies, tot el que per a tu era sòlid, evident i quotidià comença a desfer-se i a tornar-se borrós enmig d'una nova realitat que pren importància a l'anterior. Les notícies de la televisió deixen de ser narracions incomprensibles, els països llunyans i exòtics passen a tenir nom i cognom en els mapes, la història dels teus avantpassats es dibuixa a la teva memòria i fins i tot pots sentir que et toca de prop. El món comença a obrir-se, inabastable, i poc a poc t'envaeix la sensació que tot i que cada dia n'aprens més, no hi entens ni un borrall.

T'adones que encara no saps absolutament res, que el món és més gran del que et pensaves i que potser hi ha preguntes a les quals ni tan sols els teus pares, fins ara savis coneixedors de tot el que t'envolta, poden donar resposta. La seguretat s'esvaeix, i el blanc i el negre deixen pas a tota una gamma de colors on és impossible destriar els bons dels dolents. I just arribats a aquest punt, quan la incertesa és absoluta, has de començar a prendre decisions. Resulta que el futur està a les teves mans i tu, evidentment, no saps ni per on començar.

Per mi, fer-se gran vol dir començar a filosofar, a dubtar, a fer canvis de rumb, a donar-li voltes als problemes, a replan-tejar-te cada aspecte de la vida que ja donaves per sabut. Els adolescents tenim una necessitat imperiosa de filosofar. Necessitem aturar-nos, ordenar els pensaments, recordar les experiències viscudes, treure conclusions, equivocar-nos, tornar a començar... Necessitem donar resposta a les preguntes, algunes de les quals potser no ens havíem fet mai. Qui sóc jo? Què hi faig aquí? Què vull fer quan sigui gran? Qui són els meus amics de veritat? Què és l'amor?

A les aules de secundària i batxillerat hi ha les persones que d'aquí uns anys prendran decisions i escolliran el futur del país com a ciutadans de ple dret. És responsabilitat d'aquest país, doncs, donar a tots ells les eines necessàries per poder formar-se una opinió crítica, perquè no puguin ser enganyats, perquè se sentin part implicada de la democràcia, perquè quan surtin de l'institut tots parteixin en les mateixes condicions, sense desigualtats.

Dir que els adolescents no necessitem la filosofia és dir que no necessitem pensar, que no necessitem tenir opinió pròpia. Cal portar els debats a les aules, cal que els alumnes coneguin l'actualitat i sàpiguen què hi passa a fora. L'institut ha de ser un món en miniatura on es parli i es reflexioni sobre les relacions humanes, sobre les diferències culturals, sobre la ciència i la tecnologia... La filosofia és a tot arreu, i ha de ser per a tots.



El Grup de Filosofia Analítica forma part de la Societat Catalana de Filosofia, entitat filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Es va constituir l'any 2002 amb la voluntat de contribuir a la difusió de l'enfocament i els estàndards d'argumentació propis de la tradició analítica en filosofia.

El que caracteritza el corrent analític en filosofia no és ni la temàtica que es tracta (es tracten qüestions en qualsevol de les àrees de la filosofia: metafísica, filosofia de la lògica, ètica, filosofia de la ment, filosofia del llenguatge, epistemologia, filosofia política, etc.), ni les tesis que es defensen (per a gairebé qualsevol tipus de problema filosòfic hi ha filòsofs analítics que defensen postures incompatibles entre si), sinó el tipus d'enfocament que s'adopta.

En l'enfocament analític en filosofia s'assumeix (1) i s'entén que la tasca de la filosofia és fer el que s'indica a (2):

(1) En filosofia hi ha problemes a resoldre i preguntes obertes que cal intentar respondre.

(2) Per intentar donar solució als problemes o resposta a les preguntes es presenten tesis i s'ofereixen arguments a favor d'aquestes tesis.

Segons aquest enfocament, cal donar una rellevància especial a l'argumentació i a l'ús precís del llenguatge.

#### Activitat del grup

L'activitat principal del grup en aquests quinze anys ha estat la realització d'un seminari anual adreçat en primer terme als professors de filosofia d'ensenyament secundari, però també a tothom que tingués interès i curiositat per conèixer més de prop qüestions centrals del pensament filosòfic.

En les quinze edicions que s'han celebrat fins ara, les temàtiques dels seminaris han estat diverses: des de «Deu filòsofes: les seves tesis i arguments» a «Sobre la vida i la mort»; o des de «Filosofia i cinema» a «Deu qüestions de Filosofia Política».

Els seminaris han comptat amb dotzenes de ponents que han inclòs destacats filòsofs de prestigi internacional, entre els quals els professors Peter Bieri (Univ. Lliure de Berlin), Cristina Lafont (Northwestern University), Max Kölbel (U. de Birmingham), Jordi Fernández (U. Adelaide, Austràlia), Mario Gómez Torrente (UNAM, Mèxic), Adèle Mercier (Queen's University, Kingston), Sònia Roca (U. d'Stirling); així com també filòsofs de prestigi d'universitats dels Països Catalans, entre els quals els professors Salvi Turró (UB), Josep Corbí (U. de València), Genoveva Martí (ICREA, UB), Neus Torbisco (U. Pompeu Fabra), David Pineda (UdG), Josefina Birulés (UB) o

Manuel García-Carpintero (UB). Algunes de les sessions han tingut la participació de reconeguts investigadors d'altres branques del coneixement, com ara Mara Dierssen (Centre de Regulació Genòmica, Barcelona), Joan Josep Moreso (Departament de Dret, U. Pompeu Fabra) o Ricard Guerrero (Facultat de Biologia, UB).

Podeu consultar més informació sobre l'activitat del grup en aquest lloc web: <http://www.ub.edu/gfa/>.

#### Perspectives en filosofia

Per fer-nos una idea més concreta del contingut dels seminaris, prenem per cas el del curs 2012-13, «Perspectives en filosofia».

Una forma en què la nostra comprensió de qüestions fonamentals ha anat avançant al llarg del temps ha estat contraposant diferents perspectives davant d'un mateix problema filosòfic. Amb aquest propòsit, en les sessions del seminari es van confrontar diferents perspectives en qüestions tan diferents com les que il·lustren els títols de les sessions. Aquests en són alguns exemples: La perspectiva del subjecte de Descartes a Wittgenstein; Relativisme versus absolutisme moral; Perspectives sobre el temps i el futur: Ockham, Peirce i Belnap; o Quan la veritat és mentida? Perspectives sobre les paradoxes semàntiques.

El Grup de Filosofia Analítica ha publicat el llibre *Perspectives en Filosofia* (2016) basat, en bona part, en les ponències d'aquest seminari.

#### Properes activitats

Per al curs 2017-18, el seminari que prepara el grup portarà per títol «Ments i màquines» i tractarà diferents qüestions sobre filosofia de la ment, com ara la qüestió de si pot pensar una màquina; la discussió de diferents postures davant el problema "ment-cos"; o l'explicació i discussió d'arguments filosòfics recents a favor del dualisme.

Ambròs Domingo Belando

Sergi Oms Sardans