revista per a pensar

Filosofia, ara!

vol. 4 número 2 | desembre 2018

MONOGRÀFIC

"Límits i fronteres"

DOCUMENTACIÓ

A. MacIntyre: Un suggeriment inquietant

ARTICLES

RESSENYES

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

CONTRAPORTADA

Llibertats i repressió: el paper de la filosofia en la denúncia política.

ISSN 2462-3865

9 772462 386008

MONOGRÀFIC

05 Sapir contra Nietzsche: els límits del llenguatge són culturals
Joan Ordi Fernández

10 Límits de la Ciència Natural
Òscar Llorens i Garcia

12 Idees, Creences, Art i Literatura
Damià Bardera Poch

14 Les fronteres de la subjectivitat: desigualtat, discriminació i dominació
Marc Horneros Prunés

ARTICLES

16 L'amistat, de Grècia a les fake news: un recorregut per les teories de l'amistat i un esborrany de tesi
Ramon Alcoberro i Pericay

21 Més enllà
Ferran Teixidor Valle

24 Ortega y Gasset: de la vacuïtat humana a la metafísica com a orientació radical
Víctor Crespo Ribot

DOCUMENTACIÓ

27 Un suggeriment inquietant
Alasdair MacIntyre: Traducció: Ignasi Llobera Trias

EXEMPLES D'ACTIVITATS ACADÈMIQUES

31 Jornada de Filosofia de Girona, sobre l'amistat
Xavier Serra Besalú

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

32 Amistat? Ah, més tard?
Berta Coll i Bosch

33 Que sol que estic, però... feliç?
Patrícia Matamoros i Anguera

RESSENYES

34 Martin Heidegger (2015): Construir Habitar Pensar
Adrià Giró València

36 Régis Debray (2016): Elogio de las fronteras
Joan Nonell Merlo

CONTRAPORTADA

40 Llibertats i repressió: el paper de la filosofia en la denúncia política
Jaume Romero Ruiz

EDITORIAL

Amb aquest número de *Filosofia, ara!* hem volgut portar la filosofia al límit. Explorar els límits permet enfocar, precisar, delimitar, identificar… i això implica excloure tot el que quedi més enllà de la frontera.

Ara bé, explorar els límits també pot ser un exercici de contestació, d'alliberament: les fronteres es poden creuar (sempre?) i potser modificar, desdibuixar o esborrar; els límits es poden sobrepassar, saltar i fins i tot trencar.

El monogràfic "Límits i fronteres" inclou quatre articles que exploren límits i fronteres ben diversos: (1) Els límits del llenguatge els explora Joan Ordi Fernández, seguint com el lingüista i antropòleg Edward Sapir contradiu les tesis de Nietzsche; (2) La frontera entre l'ontologia, la filosofia de la natura i les ciències naturals l'escorcolla Òscar Llorens i Garcia; (3) A través del concepte orteguià de «creença», Damià Bardera Poch explora l'art no-mimètic i qüestiona límits i barreres mentals de tota mena; i (4) Marc Horneros Prunés furga en les fronteres de la subjectivitat acompanyat de conceptes clau que travessen l'obra de Jacques Rancière i Giorgio Agamben.

Més enllà dels límits del monogràfic, tres articles més. En primer lloc, la ponència que Ramon Alcoberro pronuncià a la *X Jornada de Filosofia de Batxillerat a Girona*: "L'amistat, de Grècia a les *fake news*: un recorregut per les teories de l'amistat i un esborrany de tesi". També, la visió de Kant i de Schopenhauer sobre el "Més enllà", de Ferran Teixidor Valle. I, finalment, un segon article sobre Ortega y Gasset, de la mà de Víctor Crespo Ribot: "Ortega y Gasset: de la vacuïtat humana a la metafísica com a orientació radical".

Finalment, a la tercera part de la revista hi trobareu un segon text filosòfic que fins ara no havia estat traduït al català. En aquest cas es tracta d'"Un suggeriment inquietant", el primer capítol de la molt influent obra *Rere la virtut* (1981) d'Alasdair MacIntyre. Volem agrair a l'autor que ens hagi cedit els drets per traduir el present article al català i per publicar-lo a *Filosofia, ara! Revista per pensar*.

També hi trobareu una breu explicació de la *X Jornada de Filosofia de Batxillerat a Girona* amb el tema "Amistat, per a què?", on s'emmarca tant la ponència d'Alcoberro com les dues comunicacions que es publiquen a continuació, premiades a aquestes Jornades i escrites per estudiants de Batxillerat: Berta Coll amb "Amistat? Ah, més tard?" i Patrícia Matamoros amb "Que sol que estic, però... feliç?".

Tanquen la revista dues ressenyes de llibres i una contraportada sobre les Jornades dedicades al paper dels intel·lectuals davant la situació política, organitzades per la Càtedra Ferrater Mora.

No deixeu de seguir-nos al Twitter @FilosofiaAra ni de visitar la nostra web filoara.cat, on us podeu registrar com a lectors per rebre notícies de la revista. I estigueu ben atents al nou "Call for papers": esperem els vostres articles per publicar, que entre tots fem *Filosofia, ara!*

Desembre-2018

Equip editorial

Eduard Casserras Gasol
Ignasi Llobera i Trias
Daniel López Díaz
Ramón Moix Camps
Jaume Romero Ruiz
Anna Sarsanedas Darnés
Xavier Serra Besalú
Xavier Valls Rota

Revisors

Damià Bardera Poch
Román de la Calle
Francisco Fernández Defez
Daniel Ferrer Morata
Francesc López Aparicio
Abel Miró i Comas

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

SAPIR CONTRA NIETZSCHE: ELS LÍMITS DEL LLENGUATGE SÓN CULTURALS, NO PSICOFÍSICS

Joan Ordi Fernández
Professor titular de Filosofia de l'INS Guinovarda, Piera.

Quins són els límits del llenguatge? Wittgenstein ja havia sentenciat: «Els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu món» (TLP 5.6)

Quins són els límits del llenguatge humà? Wittgenstein ja havia sentenciat: «Els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu món» (TLP 5.6). I és ben coneguda la tesi de Nietzsche sobre el caràcter merament metafòric i generalitzador de tota paraula: els límits del nostre llenguatge revelarien els artificis interessats dels humans. Proposem aquí de confrontar Nietzsche amb el punt de vista de Sapir sobre la naturalesa del llenguatge humà, que afecta tota llengua.

1. La tesi de Nietzsche

L'escrit en què Nietzsche expressa de manera precisa, bella i ben provocadora la seva interpretació del llenguatge humà, del coneixement i de la veritat, és el conegut tractadet titulat *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*, de 1873. Si volguéssim reduir aquest escrit de Nietzsche a les seves tesis fonamentals, potser en podríem indicar les 12 següents, sistemàticament encadenades.

1. Per tal de compensar la condició feble, efímera i infeliç de l'ésser humà, la nostra espècie s'ha valgut del recurs que més la distingeix: l'intel·lecte. Aquesta eina, l'ha utilitzada principalment per establir amb ella un criteri de demarcació clar entre *veritat* i *mentida* en un sentit epistemològic general, no moral. Ara bé, obrant així l'ésser humà el que, en el fons, ha creat ha estat, paradoxalment, una gran mentida, tot i l'aparença d'evidència inqüestionable que té aquell criteri de demarcació intel·lectual.

2. Aquesta mentida consisteix en una ficció: conscients de la potència del nostre intel·lecte i de la feblesa del nostre equipament físic natural, emmascarem la vanitat, la supèrbia, la

crueltat, la cobdícia i la ignorància que caracteritzen l'espècie humana sota somnis de grandesa, ja que aquella insòlita eina que és l'intel·lecte fa que ens pensem que som l'ésser més important de l'univers.

3. La teoria anglesa il·lustrada del pacte o contracte social (que, de la mà de Hobbes i de Locke, defensa la tesi de la sortida de l'estat de naturalesa per fundar la societat) va ser el primer pas cap a la mentida col·lectiva que Nietzsche vol denunciar, ja que, segons els propis termes de l'acord, dóna lloc a un tractat fictici de pau que, sota l'aparença d'oferir i garantir la civilització, amaga i tapa el que realment som: llops els uns per als altres (recordem l'*homo homini lupus* de Hobbes).

4. La mentida col·lectiva consisteix, doncs, en el fet que aquesta societat, un cop constituïda en virtut del pacte o contracte social, s'inventa una manera uniforme de designar les coses, la fa passar per la veritat inqüestionable, la converteix en obligatòria i la imposa a través de la socialització. La uniformitat designativa del nostre llenguatge és expressió de la mentida en què aquest descansa.

5. Fem, doncs, un ús interessat del llenguatge com a instrument social per a imposar un criteri de demarcació entre *veritat* i *mentida*. O sigui, el llenguatge transmet a les noves generacions aquella manera fictícia de designar les coses i fa de la socialització l'instrument de la perpetuació de la mentida col·lectiva. Per això Nietzsche és considerat un mestre de la sospita: ensenya a sospitar dels interessos amb què la societat promou el llenguatge social.

6. Això vol dir que, per a Nietzsche, el problema filosòfic que té l'ésser humà és, en el fons, un problema lingüístic. O sigui, el problema és el llenguatge. Per això, en la filosofia de Nietzsche les qüestions filosòfiques passen a ser qüestions etimològiques o de genealogia dels mots i de les expressions fonamentals del llenguatge humà. El llenguatge és el problema, perquè, contràriament a la propaganda amb què se'ns l'ensenya, no és l'expressió adequada de la realitat, sinó la prova evident de la mentida social en què tots plegats vivim instal·lats.

7. Això es veu clarament si es considera què és una paraula. Doncs bé, no és res més que l'assignació arbitrària d'un grup de sons o fonemes a un impuls nerviós percebut en els sentits. Per tant, tot el que captem del món exterior no és res més que el que els nostres sentits capten: excitacions completament subjectives que es produeixen en els òrgans de la percepció. D'aquesta tesi, se'n diu *fenomenisme* o *fenomenologisme*, i simplement afirma que no tenim experiència de res més que de fenòmens, o sigui, qualitats sensibles que se'ns presenten als sentits. És una tesi clàssica de l'empirisme anglès, com ja sabem. Per tant, i com ja deia Kant des de la seva postura idealista, amb el nostre sistema sensorial i cognitiu no podem anar a la cosa en si (*das Ding an sich*). Segons Nietzsche, les paraules només serveixen per classificar les impressions en gèneres, segons extrapolacions ben antropomorfes (a la nostra mesura i conveniència) i ben arbitràries. Tots els conceptes que les paraules del nostre llenguatge vehiculen són classificacions (delimitacions) convencionals i arbitràries, que fem passar, però, per absolutament certes. Res més lluny de la veritat!

8. El problema del llenguatge, doncs, consisteix en el fet que no ens adonem que les paraules només designen, en el fons, les relacions de les coses amb els homes. No són res més que metàfores d'aquestes relacions i segueixen aquest ordre de formació: un impuls nerviós (impressió en els sentits) suscita una imatge mental (representació interna de la impressió), a la qual associem de manera convencional i arbitrària un grup

de sons (formació de paraules sobre la base dels fonemes).

9. Per tant, totes les paraules del nostre llenguatge social són, simplement, metàfores, i no pas instruments objectius per conèixer la realitat. En el seu origen, ja estan contaminades d'un antropomorfisme constant i d'una adaptació subtil del que percebem a les conveniències de la nostra espècie. Per això, i perquè tota paraula no respon a res més que a impulsos nerviosos, cal establir la tesi que les paraules no ens posen en contacte amb l'essència de les coses. I això va adreçat contra Plató i la tradició filosòfica occidental, que han vist en el llenguatge una via certa d'accés a la veritat en si.

10. Aquestes paraules-metàfores ens serveixen com a conceptes, ja que les utilitzem prescindint de l'experiència singular i particularitzada d'on van sorgir i les usem per a equiparar casos no iguals i representar-nos així conjunts, arquetips, classes, que definim segons una suposada propietat essencial comuna a tots els casos a què apliquem la paraula-concepte d'aquesta propietat. O sigui, amb les paraules igualem artificialment les diferències reals i així ens inventem els conceptes. Per tant, tot aquest llenguatge antropomorf és una gran mentida: opera com una generalització injustificada o anivellament de totes les impressions en conceptes.

11. L'ordre jeràrquic de la societat, amb les seves castes de poder, defensa la mentida col·lectiva que el pacte social origina i en la qual ens ha tancat el llenguatge que hem après en aquesta societat "civilitzada" que ens ha fet sortir de l'estat de natura. El poder polític i social acaba sancionant moralment l'obligatorietat de seguir instal·lats en la mentida col·lectiva. El poder fixa el llenguatge que li interessa.

12. L'art i la mitologia, en canvi, són les úniques experiències estètiques que ens permeten de sortir de la gran presó que és la mentida col·lectiva del llenguatge socialment vinculant. Aquí l'intel·lecte és substituït per la creativitat i la imaginació, no condicionades pels interessos de la societat. El gran valor, doncs, de l'estètica per a Nietzsche rau en el fet que pertany al reialme de la intuïció, no pas del concepte, i que no accepta, per tant, la ficció interessada de la veritat. D'ella cal esperar la redempció de l'esclavitud del llenguatge.

Si ara unim la tesi 1 amb la tesi 12, la conclusió és directa i clara, ja que se salta en curtcircuit la mediació de les altres tesis: si hem utilitzat l'intel·lecte per crear una gran mentida, ara hem d'emprar el poder intuïtiu de l'estètica per redimir la humanitat.

Aportem, finalment, una breu prova textual de la síntesi anterior:

> Pensem una vegada més sobretot en la formació dels conceptes: tota paraula esdevé immediatament concepte pel fet que justament no ha de servir de record a la vivència originària, única i del tot individualitzada gràcies a la qual es va formar, sinó que ha d'anar bé alhora per a incomptables vivències més o menys semblants – ço és, mai no idèntiques parlant estrictament -, i per consegüent ha de ser apropiada per a casos netament diferents. Tot concepte sorgeix de la igualació d'allò desigual. [...] El fet de passar per alt allò individual i allò real ens lliura el concepte, i també la forma, mentre que la natura no coneix formes ni conceptes, ni tampoc, per tant, cap mena de gèneres, sinó solament una X inaccessible i indefinible per a nosaltres. [...] Què és, doncs, la veritat? Un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en poques paraules, una suma de relacions humanes [...].[1]

1 NIETZSCHE, F. (2000). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral, (Llinares Chover, Joan B.; trad.). València: Editorial Diálogo. p. 60.*

2. La tesi de Sapir

Per la seva banda, l'eminent lingüista i antropòleg Edward Sapir (1884-1939) considera que el llenguatge és un sistema de comunicació d'idees, emocions i desigs, que utilitza símbols sonors (llengua)[2], és clar. Però parlar un llenguatge no és una funció biològica inherent a l'ésser humà, sinó que és el producte d'un ús social que té al seu darrere una llarga història. L'instint, doncs, no explica ni l'origen del llenguatge ni què és el llenguatge, ja que no es va constituir en el món de les pulsions genèticament predeterminades, ni s'aprèn a conseqüència d'un mecanisme instintiu.

Per tant, sense la mediació d'una cultura, no existiria el llenguatge en si, ni els individus no podrien arribar a parlar un llenguatge, ja que aquest ja és una funció de la cultura com a tal. Aquesta tesi resta confirmada pel fet que el llenguatge no es va originar a partir d'interjeccions ni onomatopeies, sinó que aquestes ja són en si un element del llenguatge: les paraules no procedeixen d'antigues onomatopeies. S'equivoquen, doncs, els qui creuen que el llenguatge va tenir un origen en unes suposades paraules primitives que s'haurien format per contacte directe amb les coses i amb motiu de la impressió sensible de les coses o excitació nerviosa que produïen en els sentits humans.

I tot això fa comprensible la tesi que el llenguatge serveix per a fer referència de manera simbòlica a l'experiència de la realitat que fa l'ésser humà. La forma, però, com aquesta referència es duu a terme és la d'una representació simbòlica de grups o categories de productes de l'experiència, no pas com a vinculació unívoca de les paraules a sensacions particulars. Aquests grups o categories més o menys arbitraris de productes de l'experiència es formen sobre la base de similituds entre les diferents sensacions particulars amb què experimentem el món. Responen, doncs, a un concepte general que ens hem format a partir de la multiplicitat i diversitat de l'experiència sensible. Amb el llenguatge ens referim, doncs, a objectes, fets o casos concrets particulars en la mesura en què podem subsumir-los sota conceptes generals.

D'altra banda, però, també utilitzem el llenguatge per a expressar el pensament abstracte, o sigui, per a parlar dels conceptes mateixos, i no només de casos i relacions particulars. Ara bé, en ambdós casos: ús del llenguatge per a referir-nos a casos i relacions particulars, o bé per a referir-nos a conceptes en si, no és possible pensar i raonar, com tampoc no és possible comunicar-se, sense la mediació del llenguatge, ni que sigui en la forma silenciosa d'elaborar sèries de paraules per a connectar les idees o conceptes generals. Per tant, el llenguatge és un sistema fonètic de símbols sonors que han estat associats convencionalment a conceptes generals o universals per tal de fer possible la referència a casos i relacions particulars de la nostra experiència humana universal i per tal de fer possible la comunicació d'idees o conceptes universals i la formació d'un pensament abstracte a partir d'aquests conceptes.

Finalment, la importància del llenguatge és enorme si ens adonem que no només fa possible la comunicació i l'elaboració i expressió del pensament, sinó que històricament sembla haver estat la condició de possibilitat de les altres manifestacions culturals de l'espècie humana.

En conclusió, si volem relacionar Sapir amb Nietzsche, cal dir que Nietzsche havia observat amb encert que una de les característiques fonamentals del llenguatge humà es troba en la seva capacitat d'universalització de l'experiència sensible particular. Però s'havia equivocat a l'hora de jutjar aquesta propietat del llenguatge com un defecte injectat des de fora del llenguatge i interessadament per tal de crear una manera unívoca de referir-se a les coses i d'establir així el criteri de veritat i mentida imposat per la societat. Segons Sapir, la universalitat del llenguatge n'és una propietat constitutiva, i àdhuc la més arrabassadora.

2 Sintetitzem interpretativament l'article següent: SAPIR, E. (1993). "Definición del lenguaje". A: VELASCO, H. M. (comp.). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas. Madrid: UNED, pp. 201-215.*

Un parell de textos de Sapir ajudaran a fixar el seu punt de vista:

> «Dit d'una altra manera, les interjeccions i onomatopeies de la parla normal es relacionen amb els seus models en el mateix grau en què l'art, valor purament social i cultural, es relaciona amb la natura.» (203)
>
> «Les interjeccions es troben entre els elements menys importants de la parla.» (203)
>
> «No hi ha evidència tangible, sigui històrica sigui de qualsevol altra mena, que demostri que la massa d'elements de la parla i dels procediments lingüístics s'hagi desenvolupat partint de les interjeccions.» (204)
>
> «Els elements del llenguatge, els símbols, que són, si hom pot dir-ho així, les etiquetes del que coneixem, han d'estar referits a grups sencers, a categories ben definides de productes de l'experiència més que no pas a un sol producte. I només així és possible la comunicació d'idees, ja que l'experiència única resta en el fons de la consciència individual i, parlant amb propietat, és incomunicable. Perquè la comunicació pugui establir-se, aquesta experiència individual s'ha d'ordenar en alguna de les categories tàcitament reconegudes per la col·lectivitat.» (207)

3. Conclusió

Té sentit conjecturar que la concepció que Nietzsche proposa del llenguatge estigui condicionada per la necessitat (seva) de desemmascarar el caràcter de constructe socialment interessat del que Occident ha considerat la veritat. Però no resisteix la investigació científica sobre l'origen del llenguatge humà: ofereix una interpretació que no assoleix el rang de l'objectivitat. Comparar-la amb els estudis de Sapir produeix un efecte alliberador: dissol la contundència i la paradoxa d'una veritat que vol esborrar tota veritat. Heus ací, doncs, en síntesi la crítica de Sapir:

«Per conseqüent, no ens resta cap altra solució que considerar el llenguatge com un sistema perfeccionat que funciona a l'interior del complex psíquic o espiritual de l'home. No el podem pas definir com una entitat en termes purament psicofísics, tot i que la base psicofísica sigui essencial per al seu funcionament individual.» (206)

LÍMITS DE LA CIÈNCIA NATURAL

Òscar Llorens i Garcia
Professor de filosofia a l'Institut Vall d'Alba

0. Hi ha més límits que no pas coses explicades, fins i tot en la borrosa frontera entre ontologia i física que és on ens mourem. Si la física és la base de la ciència natural i si aquesta es presenta com un coneixement definitiu i complet de la realitat, aleshores no pot tenir límits. Si en té, o bé no representa un coneixement definitiu de la realitat o no és pas complet.

1. La llum.

La llum es comporta com una ona o com una partícula (Davies & Gribbin, 1992: 24-25; 74-75) en funció a diferents mesures; però això no és cap contradicció, simplement és així. (Pereyra, 2018, 07:33-08:02). No ho seria si una cosa no excloguera l'altra, en efecte ser rodó i roig no suposa cap contradicció; en canvi ser una ona exclou ser una partícula, ser una partícula exclou ser una ona. Dir que la llum és una ona i una partícula alhora és una contradicció de manual. Tal contradicció només es resol tot assolint que a) no sabem pas què és la llum i b) siga el que siga és quelcom que assoleix la forma ara d'una ona, ara d'una partícula sense que entenguem gaire quina és la seva darrera essència.

2. Espai i temps.

En Einstein, l'espai i el temps són realitats físiques objectives fins al punt que la gravetat o la velocitat els poden distorsionar. En Kant, el temps i l'espai són formes a priori de la sensibilitat, formes que no pertanyen a l'experiència sinó que la possibiliten i condicionen (Rovelli 2018: 59-63). Qui té raó? Si l'espai i el temps es deformen de forma proporcional a les magnituds físiques, aleshores no són merament formes de la sensibilitat, clar; i que tal deformació es produeix ha estat objecte de confirmació experimental de forma reiterada. Ara bé, pot hom observar la deformació de l'espai/temps (tal i com s'entén en la relativitat especial) de forma directa o de les coses que aquest espai/temps hi conté com ara la llum?. Igual és que Kant i Einstein no parlen pas de la mateixa cosa. En breu: pot ser la física mesure els canvis, que tals canvis necessiten un espai i un temps per a esdevenir-se, que la natura última d'espai i temps, en cas que existesquen, no es deixa capturar.

3. Matèria obscura i energia obscura

No és pas fàcil definir què és la matèria. Si hom diu que és tot allò real, aleshores ha de definir *realitat*. Si ara definim realitat com allò material tenim una circularitat de manual. Si en canvi diem que la matèria és allò que no és abstracte, de seguida és fàcil caure en altra circularitat. Hi ha qui prefereix parlar d'objectes materials en lloc de fer-ho de *matèria*. Però convertir allò substantiu en allò adjectiu ens remet a què vol dir aquest adjectiu *material*. Crec que avancem quan mirem de dir de què està feta la matèria.

La matèria bariònica està fonamentalment feta de protons, neutrons i electrons. Aquesta matèria ordinària interactua amb la llum i amb altra matèria ordinària, així és material tot allò que interactue amb un qualsevol objecte constituït de protons, neutrons i electrons. Però les galàxies giren sobre si mateixes. Ho fan a tal velocitat que, si la constant gravitacional té el mateix valor arran l'univers aleshores els estels i demés matèria visible que aquelles contenen hauria de sortir centrifugada; però això no ocorre, de manera que cal suposar que hi ha un altre tipus de matèria anomenada *obscura* que suposa el 26% del cosmos contra sols el 5% de la matèria ordinària (Lewis & Barnes, 2017) i que, per definició no podem detectar sinó sols inferir. Però damunt l'univers sembla expandir-se més de pressa ans que alentir la seva expansió. Aquesta expansió ha fet proposar la cosmologia una força repulsiva, al contrari que la gravetat, la responsable de la qual seria l'*energia obscura*. Si la matèria ordinària suposa el 5% del total del contingut de l'univers i la matèria obscura el 26%; l'energia obscura deuria d'aportar el 69% restant (Lewis & Barnes, 2017). Però ni la *matèria obscura* ni *l'energia obscura* poden ser detectables per cap prova experimental. Existeixen?

4. Física quàntica.

La relativitat general funciona perfectament a l'hora d'explicar el comportament del món macroscòpic: de la majoria de molècules, cél·lules, microorganismes, insectes, humans, ecosistemes, planetes, estels... però la cosa es complica quan mirem de predir el comportament del món microscòpic, ja que aquest es comporta com si les partícules que l'integren no tingueren una posició o velocitat (millor *moment*)

determinades quan les tractem com a entitats corpusculars: com més volem saber de la seva posició més poc podem saber de la seva velocitat; com més volem saber d'aquesta menys de la posició. Els experiments indiquen que aquest no és sols un problema epistemològic, relacionat amb els límits de les nostres possibilitats de mesurar, sinó que la natura es comporta d'aquesta manera. La mecànica quàntica pot predir el comportament del món subatòmic si el contempla com una ona la funció de la qual es pot expressar amb total precisió matemàticament. Però quan el món quàntic és objecte de mesura, se comporta de forma probabilística i ací sorgeix el problema de com reconciliar el comportament del món material que preveu la teoria de la relativitat amb el món probabilístic que descriu la física quàntica. Però aquest no és l'únic problema que la física quàntica ens ofereix (Rosenblum i Kuttner, 2010: 189-205). Existeix la funció d'ona? Es col·lapsa? Ho fa la mesura? Pot haver-hi una mesura sense consciència? Pot enviar-se informació enrere en el temps? Pot tenir el futur poder causal sobre el passat? Fins a quin punt allò material està superposat o entrellaçat? Hi ha infinits universos?

5. Supercordes.

Una forma de resoldre la incompatibilitat entre la física relativista i la física quàntica és buscar una teoria que les incloga a un nivell més fonamental. Aquesta teoria pot esdevenir la teoria de cordes (Greene, 2015) segons la qual la matèria seria un patró ondulatori en una realitat fonamental anomenada corda o supercorda (per suposar una supersimetria, Greene, 2015: 251-266) que pot tenir fins a 10 o 11 dimensions segons algun dels cinc models matemàtics existents i englobats en una teoria més general anomenada M la base matemàtica de la qual encara ens roman desconeguda. Per descomptat l'evidència empírica de les cordes és nul·la.

6. Big Bang i multivers.

Per què hi ha realitat podent no haver-hi res? Per què l'univers es va molestar en existir? Podem explicar científicament l'aparició del Big Bang? Si ha pogut haver-hi un Big Bang poden haver-n'hi més? Infinits? Podrien interactuar, de ser així? En quin sentit espai i temps van començar alhora amb el Big Bang?

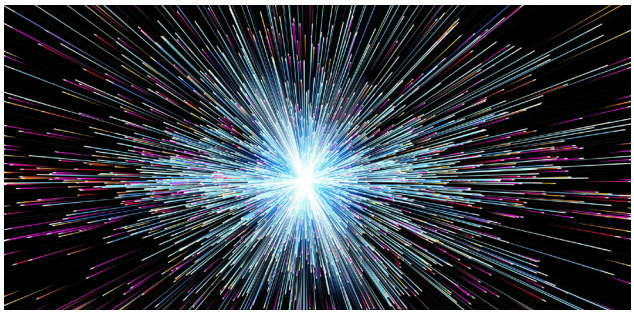
Si hi ha un límit per excel·lència a la ciència natural, és la gran explosió, que no fou tal sinó una gran inflació abans de la qual no queda gens clar què hi havia. Les constants, variables, lleis i condicions inicials en què tot el món físic va començar romanen inexplicades i aquesta qüestió no ve debades, perquè aquest conjunt de circumstàncies o necessitats és tal que sembla finament ajustat no sols per a que puga haver-hi vida conscient, sinó fins i tot per a que puga haver-hi univers. Sense entrar a fons en aquest assumpte, el multivers pot esdevenir una solució.

Si el Big Bang va ocórrer una volta, pot haver ocorregut més... infinites... seqüencial o paral·lelament, de forma interactiva entre si o en àmbits de realitat completament independents. Fins i tot una de les interpretacions de la física quàntica es fonamenta en què cada possibilitat de comportament de cada partícula ocorre realment en universos paral·lels (Rossenblum i Kuttner, 2010: 189-205), de manera que a cada instant infinitat de multiversos es creen constantment. En més d'un univers hi ha còpies de cada àlber, cada fulla, cada cèl·lula... i cada persona, de vosté i de mi. De fet hi ha infinites còpies... fins al punt de què en alguna versió necessàriament vosté i jo som immortals... però també genocides dictatorials. Per a bé o per a mal, és impossible qualsevol verificació.

Per a un altre article queden els problemes de l'afinament, el bosó de Higgs, l'estat de baixa entropia en l'inici del cosmos, violacions de la segona llei de la termodinàmica, l'efecte Zenó quàntic, galàxies quadrades, l'evolució, la consciència o l'actual zoològic de partícules amb valors per unificar que actualment presenta l'anomenat model estàndar.

7. Per tant.

La física té límits i la ciència natural no representa un coneixement alhora definitiu i complet de la realitat.



Bibliografia

Davies, P. i Gribbin, J. (1992): *The Matter Myth*. NY: Simon & Schuster.

Greene, B. (2015): *El Universo Elegante*. Barcelona: Crítica.

Lewis, G. i Barnes, L. (2017): *A Fortunate Universe*. Cambridge: Cambridge.

Meyer, S. (2013): *Darwin's Doubt*. Seattle: Harperone.

Pereyra, J. (2018). *La LUZ: ¿ONDA o PARTÍCULA? | Cómo hacer el experimento de la Doble Rendija en casa*. Recuperat el 26/11/2018 de: https://www.youtube.com/watch?v=Z0sPA4AAWL4

Rosenblum, B. i Kuttner, F. (2010): *El Enigma Cuántico*. Barcelona: Tusquets.

Rovelli, C. (2018): *El Orden del Tiempo*. Barcelona: Anagrama.

IDEES, CREENCES, ART I LITERATURA

Damià Bardera Poch
Professor de Filosofia (secundària)

Segons Ortega y Gasset, les persones tenim idees, però no podem tenir creences. Les creences, a diferència de les idees, ens tenen a nosaltres; són l'apriori a partir del qual veiem i entenem el món que ens envolta. De fet, elles mateixes *són* el nostre món, atès que es troben en la mateixa arrel de la vida. O dit d'una altra manera: la nostra vida, que no és pròpiament cap cosa, sinó un fer-se constantment a si mateixa –és la *realitat radical* en què tenen lloc les altres realitats–[1], no podria desenvolupar-se si no disposés d'unes creences que, per la seva raó de ser, no es posen en dubte, ens passen del tot desapercebudes. Les creences ens són transparents perquè es troben a la base de la nostra consciència, per bé que no es fan conscients, no apareixen en el camp de la consciència, i quan ho fan, s'esdevé una crisi.[2]

Així, el dubte no es confronta amb les creences, sinó amb les idees. La creença és prèvia al dubte, en delimita els seus topants, per bé que serà el dubte l'encarregat d'obrir escletxes en les creences i fer-les trontollar. No podem, doncs, afirmar les creences, ni negar-les, ni tan sols podem posar-les en dubte gairebé mai. Fixem-nos què en diu Ortega en el llibre titulat, precisament, *Ideas y creencias*:

> Esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.[3]

Les idees i les creences, doncs, es diferenciaran pel paper que juguin cada una d'elles en l'existència humana. Si un pensament el podem negar, afirmar, discutir, examinar, aleshores és que es tracta d'una idea. Si un pensament ni tan sols el podem formular, aleshores és una creença.[4] No podem *fer* res amb aquest últim tipus de pensament perquè senzillament *hi estem*. I no es tracta d'una diferència només psicològica o epistemològica, ja que si les creences fossin evidències, llavors ja no serien creences, atès que «l'evidència és el resultat d'una acceptació mental, la qual només pot ser predicada de les idees».[5]

Un exemple de creença bàsica seria el fet de sortir de casa sense plantejar-nos en cap moment que a l'altre costat de porta pot haver-hi un precipici en comptes del carrer de tota la vida. Donem per fet que hi haurà la realitat de sempre –o més o menys la mateixa, sense canvis substancials–, no la posem en dubte, ni tan sols ens ho plantegem. I no ho fem perquè la funció de les creences és permetre la vida, accionar-la, moure-la cap endavant.

Fixem-nos que el nostre cervell constantment fa «hipòtesis» de com és la realitat –o de com es comporta– a partir de la informació prèvia de què ja disposa.[6] Per exemple, si algú ens mostra una taronja, això és, la meitat d'una taronja –és impossible veure, d'un sol cop i des d'un sol angle, una taronja sencera–, immediatament *pre*-suposem que la taronja té forma esfèrica. Ara bé, si aquest algú ens mostra l'altra meitat de la taronja i resulta que no existeix, és a dir, que allò que havíem vist era tan sols la meitat d'una taronja, aleshores la sorpresa és majúscula, inevitable.

Les creences (o prejudicis bàsics, per dir-ho d'alguna manera), no les posem en dubte en la nostra praxi quotidiana. I cal que sigui així, si volem preservar la nostra estabilitat psíquica com a individus «normals». No podem platejar-nos-ho tot constantment. Ara bé, que això sigui d'aquesta manera no vol dir que no hàgim d'intentar posar en dubte cap de les

1 Per a una anàlisi detallada d'aquesta tesi filosòfica, vegeu ORTEGA Y GASSET, J. (1968). *Unas lecciones de metafísica.* Madrid: Alianza.

2 Per a una anàlisi filosòfica de les crisis socials i històriques a Occident, vegeu ORTEGA Y GASSET, J. (1965). *En torno a Galileo: esquema de las crisis.* Madrid: Espasa-Calpe.

3 ORTEGA Y GASSET, J. (1986). *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía.* Madrid: Revista de Occidente en Alianza, p. 15.

4 En aquest sentit orteguià, la creença en Déu, en la mesura que podem examinar-la i, eventualment, posar-la en dubte, seria més aviat una *idea*, i no pas una *creença*.

5 FERRATER MORA, J. (1973) *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía.* Barcelona: Seix Barral, p. 84.

6 En un dels capítols del programa *Redes,* presentat per Eduard Punset, la neurocientífica Kia Nobre de la Universitat d'Oxford explicava quin era el procés a partir del qual el nostre cervell «construeix» la realitat del seu entorn. El programa es pot recuperar al web de Ràdio i Televisió Espanyola. Va ser emès el 9/09/12: http://www.rtve.es/alacarta/videos/redes/redes-cerebro-construye-realidad/1236886/

nostres creences en contextos allunyats de les exigències del dia a dia. Només en aquest tipus de contextos –per exemple, en la literatura, en la pintura, en l'art, en els jocs mentals, en la màgia...–, hi ha lloc per a l'emergència d'escletxes que permetin, en certa mesura, fer surar les creences a la superfície i posar-les en dubte. O dit d'una altra manera: només en aquest tipus de contextos podem imaginar allò inimaginable, podem imaginar allò que les nostres creences-prejudicis ens impedeixen visualitzar.

I és important que existeixin aquests contextos i que tinguin un lloc en la nostra vida i en la societat, perquè si bé les creences-prejudicis ens permeten, tal com ja hem comentat, viure i sobreviure, també fan que cada cop siguem més rígids, més convencionals, a l'hora de tractar amb el nostre entorn i amb nosaltres mateixos. Arriba un moment en què ja ens pensem que ho sabem tot, que no cal que ens expliquin res, tenim totes les respostes abans de fer-nos cap pregunta i ja no hi ha lloc per a la sorpresa ni per a l'emoció genuïna del descobriment.

En aquest sentit, no hi ha cap mena de dubte que una de les funcions de l'art ha de ser –o pot ser– la de restablir una mirada primigènia, original, envers el món que ens envolta. Si prenem d'exemple la literatura, tendències estètiques o gèneres que sempre s'han vist com manifestacions literàries menors o de segona categoria, com ara la ciència-ficció, la literatura de l'absurd o el surrealisme, es revelen ara com una de les vies privilegiades per burxar en les nostres creences o prejudicis més íntims.

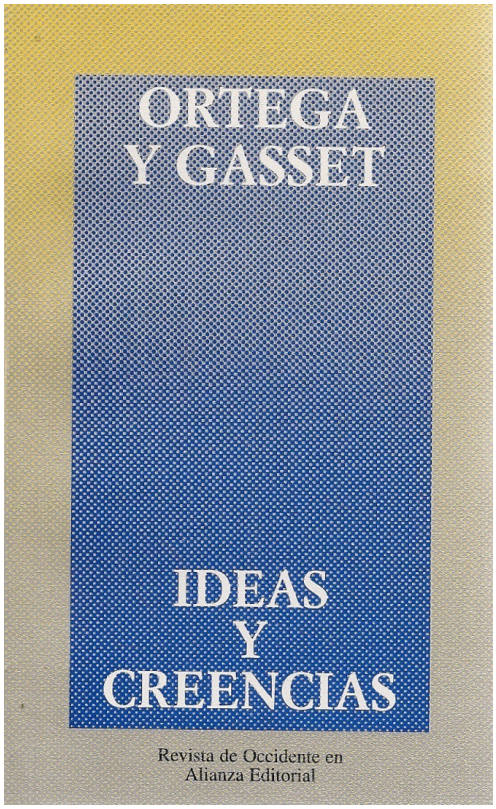
Fixem-nos, per exemple, en aquest microconte del pintor i escriptor aragonès Antonio Fernández Molina (1927-2005), titulat «Otro»:

> No soy yo pero sus conocidos me saludan por la calle.
> Como en su misma mesa.
> A la noche me acuesto en su cama.
> Su mujer no le es infiel. Realmente somos iguales y yo mismo podría confundirme.[7]

Mitjançant un dels motius clàssics de la literatura fantàstica, el motiu del doble, i a mig camí entre la literatura de l'absurd i el surrealisme, Fernández Molina aconsegueix amb aquest microconte que ens plantegem la nostra pròpia identitat, que en dubtem, que la qüestionem. Es fa difícil –per no dir impossible– trobar un sentit «definitiu» a aquest text perquè en la mesura que burxa en les nostres *creences*, es resisteix a ser interpretat de manera unívoca. És un conte paradoxal, sens dubte, i en aquest fet rau precisament bona part del seu valor estètic i també filosòfic.

Gràcies, doncs, a aquesta mena d'apostes estètiques radicals, extremes, contraintuïtives, estrambòtiques o contradictòries, tenim l'oportunitat de fer evidents algunes de les nostres creences o prejudicis bàsics, prendre'n consciència. I encara que el procés ens incomodi, ens inquieti o no hi sapiguem trobar el sentit, la nostra mirada envers la realitat s'haurà renovat, s'haurà fet més rica, més complexa, cosa que per si sola ja val la pena.

A més, qui sap si, gràcies a aquesta nova mirada, gràcies al fet que algú hagi imaginat allò inimaginable, la humanitat no acabarà canviant, a la llarga, la idea que té de si mateixa, la seva manera de veure's i de concebre's. Al capdavall, si bé per a nosaltres, persones del segle XXI, ens sembla evident i de sentit comú que la Terra té forma esfèrica i que gira al voltant del Sol, a una persona del segle XV li hauria semblat una idea d'allò més descabellada, absurda, surrealista o de ciència-ficció. Aquesta persona vivia en la creença, això és, en el prejudici, que la Terra era plana i que el Sol hi girava al voltant. De fet, era de sentit comú en aquell moment que això havia de ser així. Ben mirat, el Sol bé que surt cada dia per l'est, al migdia és al sud i al vespre es pon per l'oest.



7 FERNÁNDEZ MOLINA, A. (2005). *Las huellas del equilibrista.* Palencia: Menoscuarto, p. 95.

LES FRONTERES DE LA SUBJECTIVITAT: DESIGUALTAT, DISCRIMINACIÓ I DOMINACIÓ

Marc Horneros Prunés
Estudiant del Grau de Filosofia. Universitat de Barcelona

Crec que és zona d'entesa i de consens la idea que tota frontera és una construcció social i històrica, i és dubtós que gaire gent ho contradigui avui en dia. Tots sabem, alguns menys que altres, que les fronteres s'han anat construint bèl·licament entre nacions i pobles, per decisions totalment arbitràries si volem anar més enllà de l›argument de força. Potser podria sonar quelcom més estrany dir que el que queda a cada costat de la frontera està també construït socialment i històricament, malgrat que la majoria de gent podria estar-hi d'acord, doncs - al final - el que consolida i identifica a un poble o nació és la seva cultura, les seves tradicions, la seva llengua, la seva història, etc. Així que encara podríem estar prou d'acord amb aquest argument, en tant que la identitat d'un poble s'ha anat construint i constituint amb el temps i amb allò succeït en ell. Però potser seria interessant, i adequat, "radicalitzar" aquestes idees fins al punt que poguéssim arribar a veure unes fronteres més importants i excloents.

El que a mi m'interessa aquí, doncs, és explicitar unes fronteres que delimiten d'una forma molt més exhaustiva, opressiva i asfixiant. Unes fronteres que no es veuen a simple vista, que no tenen realitat física per si mateixes i que també han estat construïdes, no de forma tan clara com les anteriors, social i històricament. Aquestes fronteres que tant m'interessarien són les de la subjectivitat. Estic parlant, doncs, del que podríem anomenar processos de subjectivació.

Què delimiten aquestes fronteres? Els subjectes. Però de quin tipus de subjecte estem parlant? El que ha de quedar clar és que quan pensem en processos de subjectivació no estem parlant de subjectes cognoscents cartesians ni subjectes transcendentals kantians, no parlem de subjectes abstractes ni teòrics sinó de particulars concrets existents en generals abstractes constituïts. És a dir, el procés de subjectivació és, planerament, aquell a partir del qual s'ha creat una identitat col·lectiva, un grup identitari, en el qual s'introdueix a diferents individus particulars i, a partir del qual, se'ls imposa a tots ells aquella identitat, una forma de comportar-se, de sentir, de pensar, de parlar, de creure, de veure, en definitiva, de ser. I què delimiten, doncs? Partint del que acabem de dir, quan parlem que aquestes fronteres delimiten els subjectes el que estem intentant expressar és el fet que la producció de subjectivitat crea aquell límit que marca el que és i no és normal, el que li està o no li està permès fer, el que li pertoca i el que no li pertoca per la identitat i subjectivitat en la qual es troba immers, etc. És a dir, determina el que un filòsof anomenat Jacques Rancière[1] ha anomenat "maneres de dir, veure i sentir", ja que a aquests individus concrets se'ls hi assigna un nom, que compartiran amb altres individus del mateix grup identitari, al qual li correspon un lloc a la societat, "la part" i "la part dels sense-part" i també una tasca concreta. L'expressió de Rancière és molt suggestiva, ja que ens marca el punt important dels processos de subjectivació, d'imposició de subjectivitats i identitats, que és veure com això arriba fins al més profund del nostre ésser determinant i condiciona fins i tot la nostra forma de parlar, d'expressar la realitat (en això és molt clarificadora també la distinció aristotèlica que agafa Rancière entre *logos* i *phoné*, on al *logos* li correspon a qui té part a la societat i pot expressar judicis polítics i, per tant, participar en l'àgora pública, mentre que la *phoné* correspondria a la "part dels sense-part" la qual no té la possibilitat d'expressar els greuges ni emetre judicis polítics sinó que és animalitzada fins al punt de només poder expressar plaer i dolor), la nostra manera de veure, d'interpretar la realitat des d'un prisma concret, i de sentir. Fins i tot determina quina hauria de ser la nostra sensibilitat (això a nivell molt simple podria ser clarificador amb la distinció i separació entre la suposada sensibilitat de la dona i la suposada rugositat impermeable de l'home).

Tot això Rancière ho anomena un "repartiment del sensible", que seria un "ordre d'allò visible i d'allò dicible", que distribuiria les diferents parts de la societat a on hi hauria la "part dels sense-part". Aquest repartiment seria el que, també Rancière, anomena "ordre policial", tot i que no hem d'entendre

1 Els conceptes que utilitzaré de Rancière en el llarg de l'article travessen tota la seva obra i trajectòria. A la bibliografia només assenyalo la que, en la meva opinió, és l'obra més interessant sobre el que estem tractant aquí.

el concepte policial com l'entenem nosaltres usualment sinó també com el que entenem normalment per política, que es contraposaria al que ell anomena "política", el trencament amb el "repartiment del sensible" establert, un tall en l'"ordre policial", que portaria al que anomena subjectivació, això és la desidentificació. Doncs per Rancière, la subjectivació és aquell procés de desidentificació de les subjectivitats donades, del repartiment donat de la societat. Tot i això, nosaltres seguirem pensant, de forma més bàsica, la subjectivació com el procés de creació de subjectivitats q*ue subjecten el subjecte a una identitat concreta* i deixarem la part emancipatòria de la desidentificació a la deconstrucció de les subjectivitats constituïdes i donades en una societat concreta.

Un cop hem arribat aquí i hem entès mínimament que és això de la subjectivació crec que seria interessant veure, ni que sigui superficialment, el que produeix. Per això m'interessa utilitzar altra vegada a Rancière però, aquesta vegada, acompanyada de Giorgio Agamben[2]. Aquest últim autor ens presenta el concepte de "nua vida" que, juntament amb el concepte de "part dels sense-part" de Rancière, ens permet entendre molt millor el gest de la subjectivació. I ens serveix perquè Agamben diu que la "nua vida" és una "exclusió inclusiva". Aquesta paradoxa, que acompanya a la pròpia que es troba en la mateixa formulació del concepte rancerià que fem servir aquí, és la que indica el gest propi de la subjectivació, el qual ve donat per la construcció de diferents identitats a partir de les que n'hi ha una que queda fora de la societat, que queda fora del repartiment de parts, però que - al mateix temps - està inclosa en ella: el que ens trobem és que, precisament, aquesta part exclosa, aquest "exterior", permet que hi hagi un "interior" i que aquest interior poguí construir la seva pròpia identitat en contraposició a l'exterior. Per tant, aquest part queda exclosa de la societat però és aquesta exclusió la condició de possibilitat perquè hi hagi un interior, un "nosaltres".

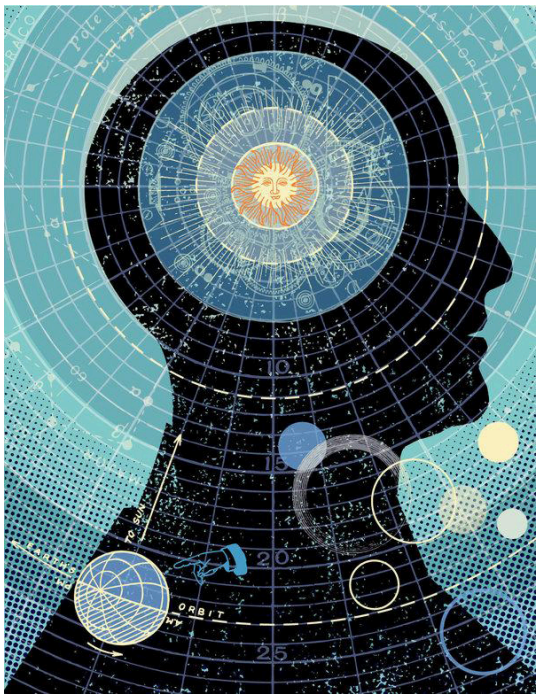
Precisament per això és tan important la subjectivació, ja que el que ens trobem a tot arreu són relacions de poder, les quals - a més - són clarament desiguals, discriminatòries i de dominació. Però tant, aquestes relacions de poder, així com les fronteres de l'endins i de l'afora de la societat, com també les fronteres entre subjectivitats, són difícils de veure a simple vista, queden amagades perquè precisament es construeixen en la naturalització d'aquest ordre, en la normativització de subjectes i en la construcció de subjectes normals i no-normals. Però explicitar-les, fer-les visibles, mostrar-les i senyalar com han estat construïdes és absolutament necessari i imperatiu per poder emancipar-nos, per alliberar-nos d'aquestes fronteres que ens esclavitzen en una identitat tancada i que ens corregeixen i redirigeixen si sortim del normal establert, que coaccionen la nostra llibertat, que ens limiten i dicten com hem de ser; per acabar amb les discriminacions, les relacions d'explotació i d'opressió, per acabar amb el sexisme, amb el racisme i amb tantes d'altres fòbies i relacions de poder desiguals de dominació. Perquè deixin de morir dones assassinades pel simple fet de ser dones i perquè deixin de morir refugiats ofegats en el mar "blanc" de la vergonya i de la violència eurocèntrica, per posar alguns exemples, per desgràcia, quotidians, normals i normalitzats.

Així doncs, hem d'aconseguir visualitzar aquestes fronteres que delimiten i oprimeixen per aconseguir emancipar-nos: cal deconstruir totes aquestes subjectivitats que produeixen les discriminacions i dominacions dels nostres dies i, potser així, algun dia, aconseguirem la igualtat radical que busca Rancière, aquella que no encapsula, aquella de "qualsevol" que és com "qualsevol altre".

Bibliografia

AGAMBEN, G. (2006). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

RANCIÈRE, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva visión.



2 Tanmateix com en la nota sobre Rancière, els conceptes que aquí utilitzo i cito d'Agamben recorren la totalitat de la seva obra i pensament. Tot i això, he posat també el seu treball que considero més interessant pel tema que aquí tractem i per les idees agambianes que exposarem aquí.

L'AMISTAT, DE GRÈCIA A LES FAKE NEWS: un recorregut per les teories de l'amistat i un esborrany de tesi

Ramon Alcoberro i Pericay
Professor d'ètica jubilat de la UdG

Per a la X Jornada de Filosofia de Batxillerat a Girona i en agraïment als professors em van convidar i als més de 300 estudiants que m'escoltaren.

Amics meus, no hi ha amics, va escriure el savi Michel de Montaigne (1533-1592) que, per cert, tenia molts amics i un castell prop de Bordeus. El que volia dir és que, en general, la gent normal no tenim amics, sinó còmplices, socis, partidaris o companys en la cacera que és la vida. L'amistat al nostre temps té un estatut estrany. No és exactament una institució (no dona drets legals, com en dona, per exemple, el matrimoni). Tampoc és imprescindible per a la vida (hi ha qui tria voluntàriament l'aïllament, com alguns monjos). Ni necessàriament és una relació quotidiana (podem estar força temps sense veure els amics, sense que es trenqui el vincle). La manera com concebem i practiquem l'amistat segurament diu molt del que som i de com vivim. Però ser amic no necessàriament implica compartir ni gustos, ni partit polític, ni secta. Ni tan sols cal viure a la mateixa ciutat que els meus amics per sentir-me a prop seu. És complicat dir en què consisteix realment l'amistat.

Tornem a Montaigne: quan va morir el seu millor amic, "el més dolç, agradable i íntim dels amics", Étienne de la Boétie (1530-1563), ell es va preguntar per què havien tingut una relació tan profunda. Va respondre amb una frase que trobareu a gairebé tots els llibres que parlen de l'amistat: perquè era ell, perquè era jo. La frase és interessant perquè proposa un primer límit a l'amistat. Un amic et deixa ser tu mateix i, sobretot, t'ajuda a ser millor del que series. L'amistat, quan ho és de debò, deixa respirar, no imposa, ni tan sols proposa. Com a molt suggereix. L'amistat és un espai lliure de poder i quan crea obligacions o deures ja ha perdut bona part de la seva capacitat creadora. Quan en un grup es reprodueixen les relacions de poder (i n'hi ha un que disposa i els altres que obeeixen), ja estem en alguna altra mena de relació, sovint tòxica. Els reis tenen cortesans i només la bona gent té amics.

L'amistat dels antics.

No és segur que l'amistat, tal com l'entenem avui, sigui quelcom que ha existit des de sempre. Els filòlegs diuen que la paraula grega "philia" (amistat) té una història complicada. En temps d'Homer "oi philoi" eren, senzillament, "els meus", els esclaus sobre els quals puc exercir poder o els soldats del meu exèrcit que puc portar al combat –i a la mort, si cal. Però ja en temps de Plató (segle iv abans de la nostra Era), "philoi" era la paraula que designava els amants i tenia a veure amb l'amor homosexual.

Al món clàssic, l'amistat era un sentiment molt predominantment masculí, que es produïa bàsicament entre iguals. Quasi no hi havia referències a amistat entre homes i dones fora del matrimoni i el que s'esperava d'un amic era bàsicament la lleialtat. Més que compartir secrets o intimitats, els amics són aliats i comparteixen interessos. Són aliats en la política i en els negocis que es beneficien mútuament de la relació i, en general, el que els amics tenen en comú és una idea de la "virtut" (i no està de més recordar que un "vir" en llatí és un home). A la gent se l'estima per ser qui és i l'amistat entre gent del mateix nivell econòmic i social (o, com es deia en català antic, "del mateix braç") era també una font de solidaritat i ajuda mútua. En una societat on el paper de l'Estat era mínim, la seguretat en un moment de problemes, de malaltia, etc. depenia molt de l'ajuda que poguessin facilitar els amics. En els textos medievals sovint la paraula "amic" designa un parent, proper o llunyà, i quan es parla de l'altre sexe és l'enamorada.

Si per a un grec l'amistat era bàsicament una qüestió de ciutadans units per algun tipus de vincle compartit, en la modernitat, i molt especialment a partir del Barroc i de la Il·lustració, la pregunta pel "qui" és amic va mutar fins a convertir-se en la qüestió pel "què" de l'amistat. El concepte (abstracte) d'amistat ha interessat més als darrers segles que la persona concreta de l'amic. Com veureu – espero– aquest canvi d'orientació de la pregunta no és casual.

Els grecs segurament eren més savis que nosaltres perquè la seva llengua permet establir algunes distincions conceptuals que eren importants, tot i que després s'han perdut. A Grècia, per exemple, disposaven de tres paraules per dir "amor" (eros, philia i agapé) i potser per això la lírica i la filosofia grega tenien una plasticitat tan gran per designar. L'Eros era un amor físic, desacomplexat, heterosexual o no. La Philia era un amor que tenia un punt intel·lectualitzat, més mental que físic – més d'amor a l'ànima que al cos– i per això era amor entre homes, gratuït. També és "philia" la filosofia, un tipus d'amor per les idees que tenen un punt d'indefinible i d'abstracte. Finalment l'Àgape era un amor que no busca recompensa, que és purament gratuït i per això mateix els cristians van tenir molta cura a usar la paraula "àgape" per definir la seva proposta eliminant qualsevol referència a nocions més terrenals com Eros o Philia. L'amistat tal com ha estat entesa per la cultura occidental sempre ha tingut molt més de philia, però els camps semàntics de l'eros i de l'àgape convé considerar-los significativament.

Maneres d'entendre l'amistat.

Entre la munió de pensadors que s'han escarrassat per explicar-nos l'amistat, us en proposaré quatre que són inevitablement clàssics. Aprofito per dir que "clàssics" són aquells pensadors que han superat la barrera de l'espai i del temps de manera que les seves idees o les seves obres poden continuar fent-nos pensar més enllà del temps i del lloc on van ser pensades, escrites o pintades. Per això un "clàssic" no només s'ensenya a classe, sinó que se li reconeix una "classe", una virtut o una capacitat que poca gent i poques obres posseeixen. Els clàssics són com un dipòsit de saviesa contrastada i de bones respostes a problemes eterns de la condició humana i per això convé tenir-los sempre a mà. Entre els clàssics als quals cal acudir per parlar sobre l'amistat, tres provenen del món antic (Aristòtil, Epicur i Ciceró) i un (Kant) és dels autors que més han definit la modernitat.

Aristòtil (384-322 aC) considerava la virtut com una mena de "pegament" imprescindible en les relacions humans. És com si l'amistat "ens enganxa" i ens permet fer-nos millors gràcies als vincles que establim. Els amics són els qui "van a una" i d'aquesta manera la Ciutat on fa de bon viure és aquella en què l'amistat s'amplia al màxim de bona gent possible, perquè comparteix hàbits i interessos virtuosos. Els llibres VIII i IX de l'Ètica a Nicòmac estan dedicats a l'amistat. Per a ell, i per al seu mestre Plató, un país ben governat era aquell en què la gent eren amics entre ells i on s'ha aconseguit minimitzar els elements de discòrdia. L'amistat, a parer seu, "és una virtut o s'acompanya de la virtut; a més és una cosa del tot necessària per a la vida". És clar que es podria viure sense amics, però som animals socials. En solitud hom viuria més com una bèstia que com un humà i enfastijat tothora. En conseqüència, viure sense amistat, simplement, no val la pena. La philia uneix els éssers que opten per viure en una benevolència recíproca. En aquest sentit, l'amistat és superior a la mateixa justícia. Com va escriure ell mateix: "Quan s'és amic no cal cap justícia, mentre que essent justos ens cal l'amistat". Per això l'amistat i la maldat resulten incompatibles tant en la vida política com en la relació personal. "[Els virtuosos] estimant el

seu amic estimen allò que és bo per a ells mateixos, perquè l'home bo esdevé un bé per a qui és el seu amic".

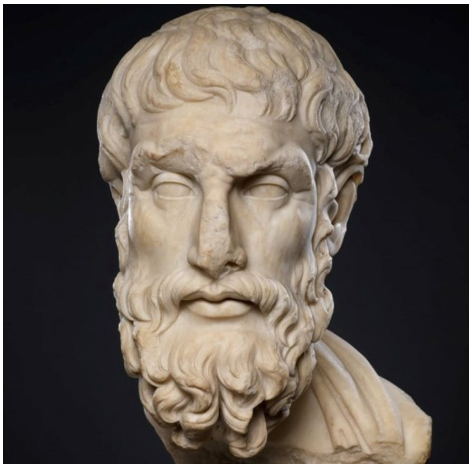
Segons Aristòtil hi ha tres tipus d'amistats possibles: en primer lloc cal considerar la que es fonamenta en la utilitat, on tots els amics troben algun profit. Aquesta és una amistat complicada perquè, senzillament, caduca amb el temps. El seu perill és acabar en pura "complicitat" i en discòrdia quan ens sentim maltractat en el repartiment de beneficis. També ha l'amistat que es fonamenta en el plaer, típica de la joventut, on tots els amics se senten atrets per l'enginy, la diversió, la simpatia i les qualitats agradables dels altres. Aquesta amistat no està malament però té poca base. Com que la vida és un esforç seriós, fonamentar la relació en el divertiment acaba per ser insuficient.

Finalment per a Aristòtil, l'amistat que ens cal és la que es basa en la bondat, on els amics s'ajuden i s'esforcen i es repten mútuament per ser bons. El bon amic permet que germinin en nosaltres una sèrie de virtuts que eren com llavors que ja portavem en nosaltres i que gràcies a la relació amb els altres podem fer créixer. L'amic de debò és el qui ens millora i ens fa créixer. Tan sols aquesta amistat és la philia que de debò val la pena. Per això l'autèntic amic és: "un altre jo de mi mateix". Més endavant la tradició moderna, maquiavèl·lica, considerarà que la política és complicitat sense amistat, pur joc d'interessos i càlcul sense afeccions. Però per al pensador grec l'amistat implica dues persones que van juntes i que juntes són capaces de pensar i actuar. Tendeixo a pensar que Aristòtil al cap dels segles ens permet reflexionar sobre un tema important: la relació entre el bon judici i l'afecte. Quan la sentimentalitat i l'afecte que sentim pels altres enterboleix el judici hi ha alguna cosa que falla en l'amistat, que se substitueix per la complicitat.

Epicur i Ciceró en temps difícils.

Dos pensadors més del món antic que han aportat consideracions significatives sobre l'amistat: Epicur i Ciceró. Per ser justos hauríem de considerar també la dimensió sapiencial de l'amistat en Sèneca i en l'estoïcisme, però l'amistat estoica és un tema que segurament ens portaria massa lluny. Deixeu-me fer una pinzellada ràpida sobre Sèneca, que a les Cartes a Lucili diu que l'amistat no la poden destruir "ni l'esperança, ni el temor, ni els interessos". Però en els estoics hi ha sempre una dificultat per a establir una teoria consistent de l'amistat: creien que el savi ha de ser autosuficient i, per tant, no necessita amics. Epicur, en canvi, fa una proposta que pot semblar subversiva; ens diu que l'amistat és una alternativa a la política, en la mesura que el poder és una dimensió que queda abolida en la relació amistosa. Potser no li quedava altra possibilitat que buscar en la relació personal de l'amistat el que la relació pública de la política no li podia oferir. Com que va viure en un moment de desfeta de les institucions polítiques de la Grècia clàssica, sota les invasions macedòniques, l'amistat era l'únic que podia mantenir la relació humana quan la justícia i la convivència col·lectiva han fet crisi.

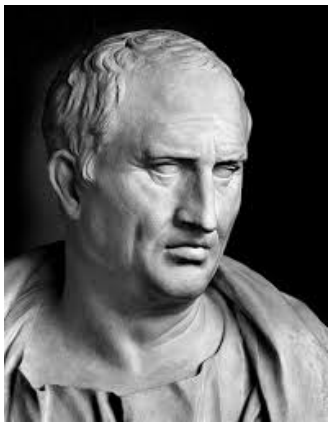
De la política, segons Epicur, només es pot esperar dolor i opressió. Per això, buscant la calma espiritual i fugint del brogit, decidí abandonar Atenes i instal·lar-se en una casa amb jardí, a extramurs de la ciutat, només acompanyat pels seus amics. A l'escola d'Epicur, segons els clàssics, hi regnava una absoluta igualtat i es vivia segons una regla de moderació i ajuda mútua, conreant un hort que donava menjar a la comunitat. Al Jardí no importava si algú era lliure o esclau, atenès o foraster, home o dona. L'important era cercar la saviesa, perquè el coneixement ens uneix. Tots eren iguals perquè els igualava l'amistat. A diferència del que succeeix en la política, que instaura diferències entre els humans, l'amistat és igualitària i ens fa autosuficients. Dedicar-se a l'amistat i a la reflexió és la clau per arribar a la felicitat.



Epicur va considerar que l'amistat et torna com un déu entre els homes. Tenir amics és una font de seguretat i d'alegria que –ben mirat– són característiques amb un punt sobrehumà. L'amistat té alguna cosa de diví perquè ens acosta a la felicitat perfecta i pròpia dels deus (en el seu vocabulari a l'ataràxia – no pertorbació). L'amistat és una font de seguretat en temps de desastres perquè ens permet assegurar-nos de l'ajuda dels amics. També és una font d'alegria en la mesura que ens fa sentir compresos en un món bàsicament injust i agressiu. Potser Epicur esperava massa de l'amistat, però la seva concepció joiosa de l'amistat forma part de la millor tradició occidental.

Al món romà qui centra la reflexió sobre l'amistat és Ciceró. El seu Lelius o de l'amistat és un text que ha marcat durant segles el concepte d'amistat en la cultura occidental. Escrit l'any 44 aC (val a dir, un any abans que l'assassinessin els soldats d'Anton) i reeditat sistemàticament, d'aquest llibre n'han sortit les regles de l'amistat civil. Per a ell l'amistat (amicitia)

implica que no hi ha només una relació particular privilegiada; els amics també han de ser aliats en l'àmbit públic. Sense amistat no hi pot haver un autèntic esperit republicà perquè la república es fonamenta en la virtut i en la franquesa dels ciutadans. Per això l'amistat: "no és altra cosa que veritat i sinceritat" i hem d'estar preparats per "adreçar als nostres amics avisos i retrets". Aquesta idea de la sinceritat com a característica de l'amistat que es recull en una dita tradicional catalana ("a l'amic a la cara li dic") té un significat important per a reflexionar encara avui.



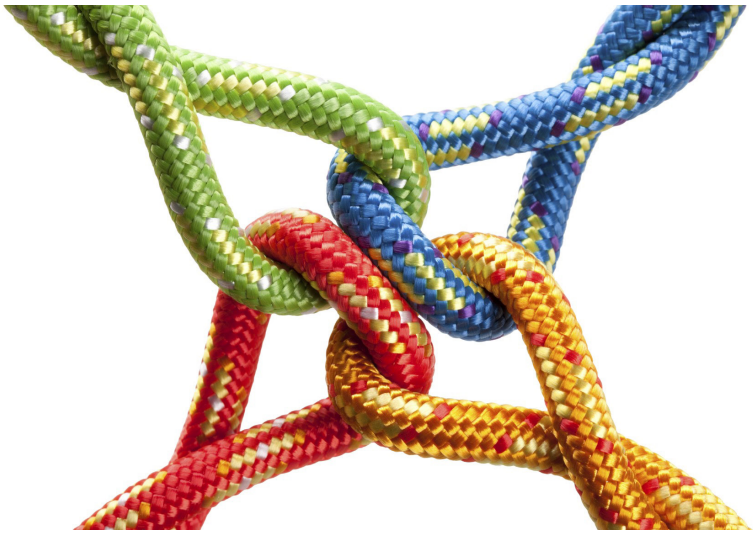
El model kantià de l'amistat.

Entre els molts autors que podríem analitzar per resseguir la qüestió de l'amistat en la filosofia moderna, potser el més significatiu és Kant (1724-1804). A les Lliçons d'ètica planteja breument el tema de l'amistat que és "el cavall de batalla de tots els moralistes retòrics que hi busquen el nèctar i l'ambrosia". En la seva opinió, l'amistat és la superació ètica de la recerca individual de la felicitat a través de reciprocitat. En l'amistat: "els altres tenen cura de la meva felicitat com jo la tinc de la seva". D'aquesta manera: "l'amor propi es veu subsumit en l'idea de l'amor recíproc i generós."

Kant era del tot escèptic sobre la possibilitat d'una amistat universal; l'amistat ens permet "conrear les virtuts menors de la vida", però pocs "esperits cosmopolites" poden aspirar a una amistat universal. Des del punt de vista moral ens hem d'acontentar amb el respecte o la filantropia (va a dir, amb una amistat genèrica envers els éssers humans), purament pragmàtica i racional. A la "Doctrina de la virtut" de la Metafísica dels costums (part II) Kant tracta l'amistat com un ideal de simpatia i de comunicació que demana "un amor i un respecte iguals i recíprocs". Segons Kant, l'amistat és "el màxim de l'amor recíproc", perquè ens ocupem al mateix temps de la felicitat pròpia i de la dels altres. En la seva opinió hi ha tres formes d'amistat, que es fonamenten, respectivament en la necessitat, en la intenció i en el sentiment.

Considera que hi ha "un conflicte" en cadascun dels humans entre "l'estímul de l'egoisme o de l'amor envers un mateix" i "l'estímul de l'amor universal a la humanitat". Per a Kant si haguéssim de triar entre l'amistat i l'egoisme triaríem l'amistat segons principis morals, però "segons principis pràctics escolliríem l'amor envers un mateix perquè ningú no pot velar per la meva felicitat millor que jo mateix". Però en tots dos casos haver de triar entre un d'aquests dos principis ens deixa un pòsit d'insatisfacció. Kant diu encara un altra cosa interessant sobre l'amistat: que no es dedueix de l'experiència. Senzillament, ningú no sap per experiència quin és el màxim d'amistat possible i, en tot cas, ningú no pot respondre per experiència a la pregunta sobre què significa estimar el proïsme tant com a mi mateix. Mai cap amistat s'identifica amb la idea d'amistat.

La classificació kantiana dels tipus d'amistat resulta molt significativa. Ell va distingir entre amistat que neix de la fretura, amistat estètica i amistat afectiva. Veiem-ho. Hi ha una amistat que neix de la necessitat, fins i tot de la fretura ("menesterosa", en diuen els traductors a l'espanyol) que es fonamenta en una "previsió recíproca" de les necessitats vitals. Segons aquest tipus d'amistat puc suposar que en cas de necessitat



l'amic, si em veu molt apurat, em donarà un cop de mà. I recíprocament jo també ho faré, en una expressió de confiança mútua. En aquesta amistat ajudo l'amic en igualtat perquè tenim una necessitat (menjar...) que es gestiona millor en comú, aportant cadascú el màxim d'ajuda.

L'amistat en sentit estètic és per a Kant "una pseudoamistat" que es xifra en la complaença del tracte i en la mútua companyia, més que en la felicitat d'ambdues parts. En general aquet tipus d'amistat no es té entre gent del mateix ofici, perquè el que sap un també ho sap l'altre, però no va més enllà d'oferir-nos bons moments sense anar més enllà.. Finalment, l'amistat estètica és la del "pur i sincer sentiment" que s'atura aquí. Però l'amistat interessant "afectiva" és un compartir sense importunar. Hi ha una capacitat d'obrir el cor sabent que això no implicarà ni coacció (maltractament), ni dependència emocional, sinó una mútua confiança que ens fa millors. No cal que pensem igual que l'amic, però alhora cal que les diferències ens millorin. Aquesta seria l'amistat a cercar.

Sortida, veu i lleialtat... un esborrany de tesi.

Sortida, veu i lleialtat (1970) és el títol d'un llibre d'Albert Hirschman (1915-2012) que no parla de l'amistat, sinó de les condicions que fan possible viure en una organització social, i més particularment en una empresa, especialment en moments de crisi. Poca gent llegeix Hirschman, un sociòleg tanmateix molt important i de vida fascinant. Era un alemany antifeixista que va ser membre de les Brigades Internacionals a Barcelona durant la guerra d'Espanya i que va participar en la II Guerra Mundial, primer a l'exèrcit francès i després al nord-americà. Fou també un dels organitzadors dels Pla Marshall que després de la guerra va recuperar l'economia europea, però per por a ser considerat comunista va marxar dels Estats Units i s'instal·là a Colòmbia durant la dècada del 1950. No explicaré ara la seva obra, però m'interessa aplicar els seus conceptes a la nostra comprensió de l'amistat.

Una amistat no és necessàriament quelcom que impliqui una identitat absoluta de punts de vista, ni té per què durar tota la vida. Però cal que entre els amics es consensuï una sortida al dissens. La sortida no ha de ser un sinònim de por, sinó que pot ser una manera d'expressar el creixement personal. No sempre té sentit lluitar per conservar una amistat (o continuar vinculat a una organització) quan les circumstàncies canvien, però això no significa caure en el ressentiment, ni passar per alt els bons moments ni les coses apreses amb els amics (i "dels" amics!). Sortir d'una relació d'amistat implica insatisfacció, però no és necessàriament fracassar: inclou un aprenentatge i una memòria tant del que hem de fer com del que no cal fer.

El segon element important en l'amistat és donar veu als amics i fer-ho de manera equitativa. Parlar és l'única manera de forjar acords. Amistat no és submissió, ni fascinació, sinó creixement. Només la veu permet modificar les relacions quan són insatisfactòries. Una amistat que no doni veu, que sigui absorbent fins arribar a imposar el silenci, no produeix altra cosa que misèria emocional i pot acabar, fins i tot, amb un punt de violència. Finalment, la lleialtat cal entendre-la com un sinònim de rectitud o honestedat. Una societat democràtica ha de crear xarxes de confiança i capacitar els seus membres per tal de ser autosuficients. D'aquí que la primera lleialtat sigui amb la pròpia consciència i no amb idees o persones. Això és el que el filòsof entén per "autonomia" sense la qual no hi ha personalitat pròpia. La veu pròpia, que de vegades pot tenir forma de protesta davant alguna cosa mal feta a parer nostre per algun amic, és el primer que cal guardar. La reciprocitat i la confiança no tan sols no són contradictoris amb la crítica, sinó que són el seu fonament primari. Cap amistat significa una adhesió indestructible i la primera lleialtat dels humans no és a l'amic (això seria pura complicitat), sinó a la veritat. La lleialtat té un contingut emocional molt obvi i és la condició de la continuïtat de l'amistat però no pot ser l'excusa per al mal o la misèria. Sense una combinació de sortida, veu i lleialtat, és difícil que una amistat pugui continuar viva al llarg del temps. I qui no gaudeix de l'amistat segur que es perd alguna dimensió important de la vida. En temps de "fake news", val a dir, de mentides que volen passar per veritats la confiança en els amics és un dels (pocs) fonaments d'una vida de qualitat. Diuen que, segons Nietzsche, la vida sense música seria un error. D'una vida sense amics podem dubtar que "pagui la pena".

MÉS ENLLÀ

Ferran Teixidor Valle
Professor de filosofia jubilat

A qui no li ha costat empassar saliva, o contenir les llàgrimes davant la mort d'un amic, d'un familiar... o fins i tot en la ficció, en una lectura, en una pel·lícula.

Qui no s'ha preguntat per la *transcendència* de l'ésser humà? entesa com un afany d'anar més enllà d'un mateix, de passar d'un àmbit a un altre, d'un abandonar la pròpia persona per a fondre's en un "més enllà" inconcret i que roman fora de tota experiència possible.

Però això suposa, implícitament, l'existència d'un altre nivell de la realitat superior molt allunyat d'aquest.

Seria un passar de "dins" a "fora" d'un determinat àmbit, superant una limitació. Sembla possible arribar-hi mitjançant la fe, la repetició de jaculatòries/mantres, o el ballar circularment sobre un mateix (els *dervixos*[1]), fins perdre la consciència, segons s'insinua en diferents àmbits.

Aquestes "diferents" vies, i moltes d'altres que a vegades són insinuades, permetrien arribar a un altre nivell de consciència, o com a mínim l'abandonament de la consciència tal i com la coneixem en la nostra realitat quotidiana: equilibri, recepció o resposta als estímuls físics, percepció de la realitat que ens envolta, etc.

Aquest altre nivell de consciència al que s'arribaria faria possible la comunió amb el tot, la pèrdua de la individualitat, l'absència del jo particular i concret i el fondre's amb l'absolut, segons ho descriuen des de diferents àmbits.

Aquesta absència del jo i integració o desaparició del jo en el tot (hi haurien molts significats diferents per a aquest tot) és el que postulen diferents creences o el que insinuen que és un dels objectius de la meditació[2], i d'algunes religions. Aquesta comunió absoluta amb la divinitat (Déu és la transcendència per antonomàsia).

Aquest formar part de tot també és, insinuen, d'una manera més casolana, una aspiració de l'amor com a renúncia voluntària a les particularitats del propi jo i fondre's en el nosaltres, amb la parella, per exemple, de dos fer-ne un (èxtasi?). L'àmbit publicitari n'està ple d'aquestes insinuacions.

Cal dir, però, que els neopositivistes , per tenir una altra visió de la qüestió, neguen l'existència d'aquesta "alta realitat". Per a ells només és real allò que existeix i és quantificable.

En canvi el misticisme (cristià) considera la transcendència com una experiència directa d'allò sagrat, com un sentit d'unió amb Déu. Com una gràcia que Déu concedeix a unes persones després de penitència i purificació. D'aquesta manera es pot arribar fins l'Absolut.

Plantejat així el tema de si existeix un "més enllà", de si la transcendència és possible o bé de si és qüestionable l'existència d'un "més enllà". Haurem de resoldre algunes qüestions. Per intentar aclarir tot plegat, primer preguntem-nos:

¿Per què tenim o sentim la necessitat d'un "més enllà"?

Diferents autors han coincidit en una mateixa resposta: sembla que l'home se sent obligat a plantejar-se preguntes sobre el sentit de l'existència humana i cal explicar aquesta necessitat, aquesta obligació i a més cal justificar-la. Per què?

Arthur Schopenhauer, segons la interpretació de Patrick Gardiner,[3] ho analitza i justifica de la següent manera: l'home té coneixement de la inevitabilitat de la mort, juntament amb la consciència del patiment, del dolor i la misèria de la vida. Aquests elements serien l'origen del desig de donar una interpretació metafísica a l'existència. És a dir, de postular un "més enllà".

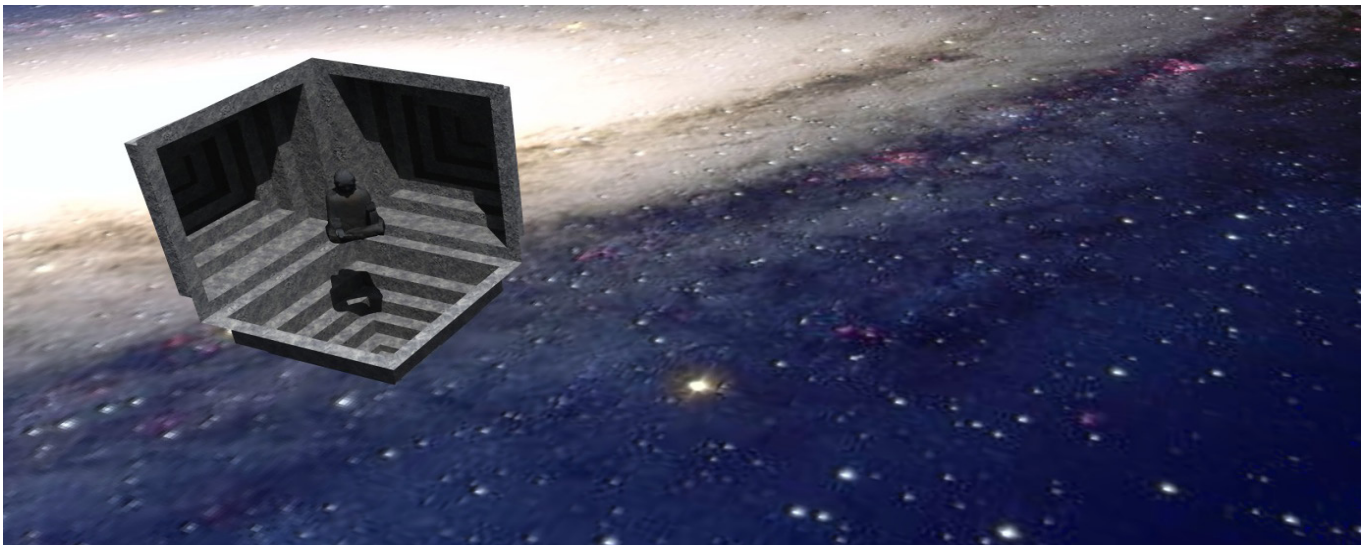
Inevitablement ens apareixen unes figures superiors que dirigeixen i organitzen aquest "més enllà". Si seguim l'argumentació, la figura d'un déu o d'unes creences religioses sembla inevitable.

En aquest punt Schopenhauer, en el seu llibre *El mundo como voluntad y representación*, diu que la religió ajuda l'home a dissipar la por que li causa la mort: "meditar sobre la vida i els

1 Membre d'una germandat sufí. Són l'ala mística de l'Islam. El ball impulsa l'anhel d'unir l'home amb la divinitat [També poden repetir, ballant, el Nom Diví: Allah i aspirant a integrar-se dins l'Ànima divina. Segons ells només hi ha un sol existent: Déu. Tot allò visible i invisible, tota existència és una manifestació divina. Així, doncs, l'home aspira a tornar al seu origen].

2 En la meditación hay algo que, una vez se ha apoderado de ti, es difícil de erradicar (…). Es como si hubiéramos nacido para estar sentados en silencio; o como si hubiéramos nacido para acompañar la propia respiración, o para repetir incesante y lentamente una jaculatoria, en la esperanza de llegar algún día a disolvernos en ella." Pablo d'Ors. *Biografía del silencio*. Siruela. Madrid, 2015,Pág 76.

3 Patrick Garnider. *Schopenhauer.* FCE. Mexico.1975.



fets dels sants (...) com la història ens els conta o l'art ens els pinta (...) és l'únic mitjà de dissipar l'efecte lúgubre d'aquest no real (...) que ens espanta com als nens espanta la foscor" [4].

En la seva obra *Parerga y paralipomena* ens diu que les creences religioses tenen una utilitat: "són maneres d'imprimir en nosaltres relacions morals que tenim entre uns i altres, bàsicament en el terreny de la conducta i de l'existència social". [5]

La defensa de la utilitat de les religions també la podem trobar en K. Marx després de denunciar la religió com a opi del poble. Amb tot, el fet de ser útils no implica que puguin ser interpretades com expressions de veritat, Schopenhauer ens recorda que les religions solen aparèixer en èpoques d'ignorància i superstició: "como las luciérnagas necesitan la oscuridad para brillar"[6].

Malgrat que les religions neixen de la necessitat de donar una explicació a la vida, i en això es basaria la metafísica, és a dir, aquest cercar el "més enllà". El mateix autor, en la mateixa obra, anomena la religió "metafísica del poble", basada en creences i miracles més que no pas en pensament i reflexió, textualment diu referint-se a la majoria de la humanitat: "que no és capaç de pensar, només de creure"[7].

Quan la filosofia ha volgut aclarir el problema que representa el món i la nostra existència en ell, no ha pogut apel·lar a cap autoritat o revelació. Les respostes haurien de ser clares i intel·ligibles, però sovint això ha estat molt difícil i s'han donat moltes barreges. Això quan no s'ha utilitzat la filosofia com a instrument de la religió, utilitzant-la per a proporcionar fonaments teòrics als dogmes teològics. Es crea una metafísica totalment impossible.

Ja I. Kant, a *Critica a la raó pura,* havia senyalat que només podem parlar de les nostres experiències i dels nostre pensament sobre elles. El seu gir copernicà va consistir a acceptar que no coneixem les coses com són sinó com se'ns apareixen segons la nostra facultat de coneixement i que l'estructura d'aquest és el que determina el contingut que es registra a la consciència.

Podríem dir que, cognoscitivament, som presoners de les formes de coneixement dictades per "l'enteniment" i la "raó" de Kant, i que els intents de superar aquestes limitacions, amb metafísiques dogmàtiques, són molt difícils d'acceptar.

Ara bé, l'afany especulatiu que empeny la raó metafísica a aplicar-se a objectes que estan més enllà de l'experiència (ànima, Déu), la fan caure en il·lusions. Kant diu que és inevitable el fet de plantejar-se preguntes que no es poden contestar científicament. És a dir, aquesta metafísica és impossible. I conclou: científicament no ho pots saber, però t'ho pots creure.

Kant insisteix, una i altra vegada, que no podem tenir coneixement d'allò que està més enllà de l'experiència possible, per tant, intentar caracteritzar aquest "més enllà" és entrar en el terreny d'allò no contrastable.

Altres autors també han opinat sobre aquest tema directa o tangencialment, però la meva intenció és no ser extensiu en aquest article i limitar-me únicament a aquests dos.

Tant Kant com Schopenhauer coincideixen en què tot el que pertany al món està inevitablement condicionat pel subjecte i existeix únicament pel subjecte.

Però nosaltres també som objectes que ocupem un espai i perdurem en el temps. Som tan fenomènics com les pedres o

4 Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Orbis, Barna. 1985, pag 330. També a Ed Porrúa S.A. Mexico 1987.

5 Schopenhauer. *Parerga y Paralipomena*. Madrid,1889.pag 354.També a Ed Agora . Malaga 1997.

6 Idem, pag 369

7 Patrick Gardiner. Schopenhauer. Pag 52

els arbres. Schopenhauer va més enllà i diu que ens descobrim com *voluntat,* precisament la consciència que tenim dels nostres cossos com expressions de voluntat i dels nostres propis moviments com actes de voluntat. Som, en definitiva: *voluntat objectivada*[8].

Però aquesta no és una característica exclusivament humana, també la tenen o ho són tots els animals, les plantes, allò inorgànic, etc. Tot té com essència (noümènica), com cosa en si, la voluntat; tant el gos concret, com una flor o la força de la gravetat. De fet, si ampliem podrem dir que la voluntat és el substrat ontològic del món. Tots els cossos, objectes i fets són manifestacions d'aquesta voluntat general i es pot anomenar : *voluntat de viure.*

De fet hi ha moltes analogies en la forma en què Schopenhauer caracteritza la voluntat: "com impuls cec", "aspiració sense fi", etc, i expressions que S. Freud utilitza quan parla de la naturalesa de l'inconscient.

L'ètica, continuem amb Schopenhauer, té en el control d'aquesta voluntat de viure una eina per a desenvolupar-se. Com?. Frenant-la, renunciant als desigs, suprimint l'egoisme, negant aquesta voluntat de viure, en poques paraules.

Així prenem consciència que la voluntat és una força intemporal i immortal de la qual en serem víctimes si no la dominem. Controlar aquesta força impetuosa serà clau per a poder dissenyar aquesta ètica, un comportament ascètic o de santedat, el que es vulgui[9], però aquí, no en un "més enllà". Som temporalitat i hem de ser-ne conscients.

En definitiva, i centrant-nos només ens aquests autors, tenim que Kant defensa que només hi ha un món fenomènic cognoscible amb les seves categories, tot lo altre és noümènic i incognoscible.

Schopenhauer, amb la revelació que la voluntat és l'essència del món, porta la qüestió de la transcendència al terreny de la immanència, i entenc per això: la propietat per la qual una determinada realitat perdura tancada en si mateixa, que esgota tot el ser i actuar.

Uns versos d'en Borges podrien sintetitzar el que vull dir:

El hoy fugaz es tenue y es eterno;

otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.

El instante. J.L. Borges. 1964

8 Cal reconèixer, continua Schopenhauer a *El mundo como voluntad y representación,Ed Porrúa. Mexico 1987,* que el meu cos perceptible és voluntat objectivada, que aquesta és la seva essència, el seu "en si". Això ens revela que la voluntat és el en si del seu propi ser fenomènic. Pag 129-131.

9 Joan Solé. *Schopenhauer.*. Bonalletra. pag113-114

Bibliografia.

Revista Liceu Joan Maragall. *Lectura de Schopenhauer*. PPU. Barna 1992.

Joan Solé. *Schopenhauer*. Bonalletra Alcompas. 2015.

Patrick Gardiner. *Schopenhauer*. FCE. Mexico. 1975.

Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación.* Orbis. Barna. 1985

Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Ed Porrúa. Mexico 1987

Schopenhauer. *Parerga y Paralipomena*.Madrid.1889.

Schopenhauer. Parerga y Paralipomena. Ed Agora. Malaga 1997.

Diccionari de la llengua catalana de l'IEC. Barna.1995.

Pablo d'Ors. *Biografia del silencio*, Siruela.Madrid.2012.

ORTEGA Y GASSET: DE LA VACUÏTAT HUMANA A LA METAFÍSICA COM A ORIENTACIÓ RADICAL

Víctor Crespo Ribot
Estudiant de Grau de Filosofía UV.

Tota perspectiva filosòfica és l'anunciament d'un problema. Ortega va saber veure quin era el problema —generacional— que ens corresponia, quin era el tema lligat al nostre temps. Per això, anys després d'aquells cursos sobre metafísica que transcorregueren durant els estius de 1932-1933, va escriure el següent: "el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad"[1].

Aquesta submissió no deixa de ser, en part, l'originalitat de la seua proposta davant les insuficiències del realisme i l'idealisme[2]: el nostre pensament està subordinat a una necessitat prèvia i radical com és la vida, "esa realidad —dirà Ortega— tan desatendida científicamente"[3]; doncs la raó, de ser legisladora de tota realitat, passa a ser merament cronista. De mode que cal assajar un pas enrere, cal anar a aquest substrat anterior que precedeix tot saber, i recercar els pressupòsits que justifiquen la utilitat existencial de la raó. Siga com siga, la situació en què ens trobem sempre està condicionada per un moll cultural que ens proporciona seguretat[4]. Per això, la nostra existència ordinària manifesta una clara orientació. I sovint, és aquesta mateixa seguretat, acceptada a-críticament, la que no ens deixa veure que "la situación del hombre, la vida, *es* desorientación, es estar perdido –y por eso– existe la Metafísica"[5].

El caràcter problemàtic de la vida comporta que la situació *autèntica* de l'home siga sovint la desorientació. En aquest sentit, viure autènticament consistiria en el reconeixement radical del món com a problema, en sentir la *necessitat vital* de conquerir petites seguretats que ens ajuden a pal·liar tal desconcert. Per això, la inquietud pel saber, el sentit de la metafísica com a recerca d'orientació radical, posaria de manifest una determinada comprensió de l'ésser humà no com a plenitud, sinó com a vacuïtat, com a falta, com a carència. Cal necessitar-la (la metafísica) per adonar-nos que el trellat de l'existència no és altre que el d'emplenar i dotar de contingut tot allò que ens constitueix. Aquesta és la nostra particular potencialitat: sentir la *urgència* de fer quelcom; una necessitat que no es deté mai, que és indeturable. Així, si diguem que l'origen de la filosofia no és filosòfic sinó vital, també diguem que la desorientació estructural a la qual respon no és un saber, sinó un ser[6]. Sentir-nos perduts ens és consubstancial, i la via d'accés d'aquesta experiència no és per mitjà del coneixement teòric, sinó que brolla del grau zero de la nostra interioritat. No és que tots els homes per naturalesa, tal com va dir Aristòtil, *desitgen* saber. El desig s'edifica sobre una cosa que prèviament es coneix i que és desitjada. En canvi, la necessitat existeix sense la preexistència d'allò que es necessita, simplement respon a "lo que no se tiene, lo que falta, lo que no hay"[7]. Per això, si tots els éssers humans fem metafísica, encara que siga inconscientment, és perquè el saber esdevé eina davant l'estranyament[8] i envers l'experiència traumàtica de la desorientació.

1 ORTEGA Y GASSET, J. (2005). "El tema de nuestro tiempo". A: *Obras completas* (3). Madrid: Taurus, p. 593.

2 Cfr. VILLACORTA, C. E (2000). "Unas lecciones de metafísica de *Ortega y Gasset*". *Realidad, revista de ciencias sociales y humanidades*. Núm. 73, pp. 81-84.

3 ORTEGA Y GASSET, J. (1974). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, p. 38.

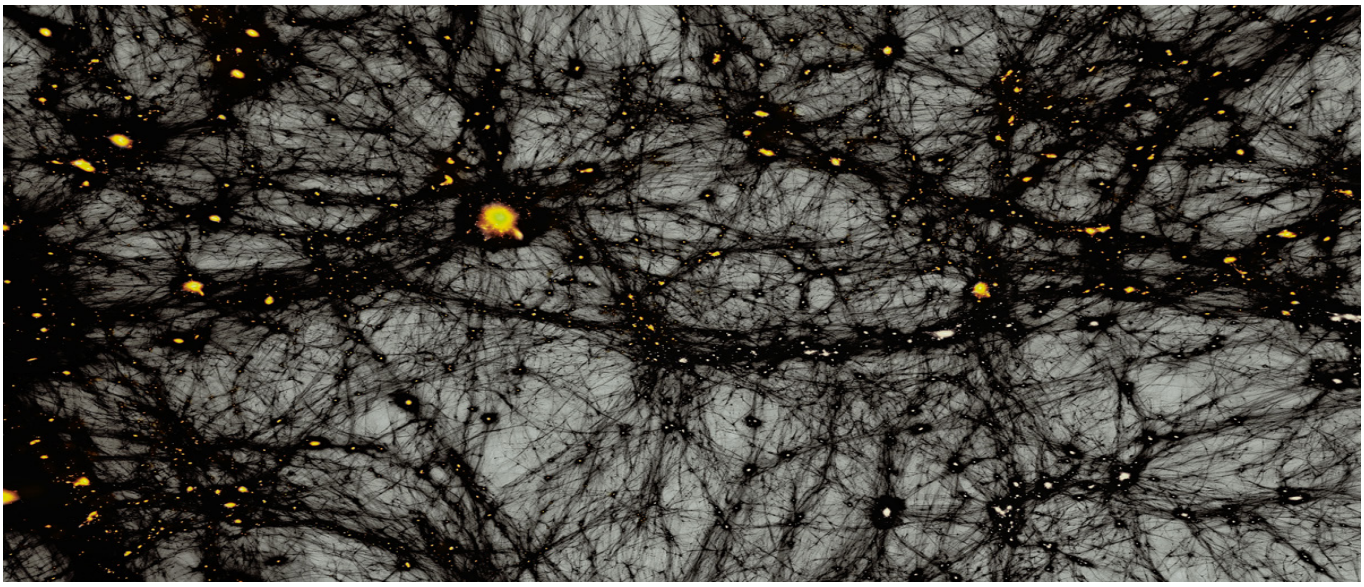
4 En el fons d'aquesta qüestió podem trobar a Nietzsche, en concret el paper que fa jugar a la vida, és a dir eixa característica dificultosa que ja trobem en la *Segona intempestiva* anomenada "Sobre la utilitat i els inconvenients històrics per a la vida": el problema no és altre que la tensió entre coneixement i vida, entre teoria i existència. En aquest sentit, Nietzsche tracta de denunciar el creixement desmesurat de la teoria, del coneixement, del concepte, etc., en la cultura occidental, fins al punt que aquesta s'ha autonomitzat, deixant d'estar al servei de la vida i essent la vida mateixa la que està en funció del coneixement.

5 Op. cit., p. 29.

6 Aquest seria el descobriment que situa a Ortega en una situació més radical respecte als seus predecessors, ja que "la orientación no es un saber, sinó al revés, el saber es una orientación". Op. cit., p. 33.

7 Op. cit., p. 18.

8 De fet, és d'aquest *estranyament*, d'aquest sentiment de no-pertinença al món mateix, d'on sorgiria eixa voluntat edificant de món i la rellevància de la tècnica com a reforma de la natura que l'ésser humà realitza en virtut de les seues necessitats. El replegament en la interioritat, que unes línies més avant comentarem, ja troba ací la seua causa. Som el fruit d'aquest estranyament en la mesura que aquest es replega en la nostra interioritat i es desplega en forma de projecte. Cfr. ESQUIROL, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa, pp. 26-27.



Ara bé: m'interessa destacar, especialment, com aquesta necessitat "indígena, autóctona, auténtica"[9], que arrela en mi, i que m'és immediata, suposa l'obertura d'una realitat que s'efectua amb l'acció. Una obertura en la que cal reparar en la mesura que la vida, en aquest sentit, esdevé condició de possibilitat de tota la resta. Si més no, la metafísica és quelcom que fa l'ésser humà entre moltes altres coses. Però la seua particularitat rau en ser un fer que tracta d'orientar la resta de quefers. És un plànol on es posa en relleu el món i la nostra relació amb les coses. És l'esquema de la circumstància i també de tot allò que la circumstància conté. Perquè viure, que és la situació pròpia de l'home, "es un incesante, ineludible y puro hacer"[10].

Però no solament això; caldria afegir alguna cosa més: viure és conviure. En la mesura que ens trobem immersos en el món de la vida, sense cap consentiment previ, ens trobem fent coses amb les coses alhora que amb altres humans. Veiem que les accions que realitzem moblen la vida, no som mers espectadors. La qual cosa significa que nosaltres passem sobre ella actuant, que - activament – hi transitem. Però ella també té un passar sobre nosaltres, en la mesura que la vida és allò que ens passa. Més aviat, es posa de manifest quan estranyem la realitat i ens adonem d'allò que fem. Ens sorprèn el fenomen d'una inesperada presència. És en aquest precís moment que ens trobem a nosaltres mateixos, ens hi veiem immergits en el món, projectats, i d'estar ingènuament ocupats fent coses, passem a adonar-nos d'aquelles coses que fem. Perquè "todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo"[11]. Aquest saber-se, aquest component reflexiu, aquesta presa de consciència, és el desvetllament d'una càrrega ineludible. Viure passa a ser la revelació d'una possessió que gravita sobre nosaltres pesadament. Ens travessa la responsabilitat de fer quelcom amb ella. I en aquest sentit inevitable, "La vida es decisiva, es decisión"[12]. Així, del mateix mode que "nadie puede saltar fuera de su sombra, nadie puede saltar fuera de su vida"[13]. És a dir, aquest "ser decisió" implica un fer-se càrrec. És una tasca que no ens podem saltar perquè som tasca de nosaltres mateixos. Per això la vida pren el caràcter dramàtic que es perllonga entre problemes i possibilitats. Hom tria com resoldre les dificultats, i en això consisteix la seua biografia; hom va escrivint la pròpia vida a mesura que passa el temps. Res més evident que el que tal fenomen significa: allò que som no ens ve donat com donada ens ve la vida, sinó que, més aviat, som allò que decidim ser.

Però m'interessa destacar, en aquest punt on ens trobem, en quina mesura el descobriment del nostre jo es realitza per mitjà de la nostra circumstància. La vida ens la trobem en haver-nos trobat a nosaltres mateixa. Però nosaltres sempre ens trobem convivint i envoltats de coses que no són eixe jo. Perquè el món és el mitjà on cada home es desplega i fa la seua vida. El subjecte, per tant, no es troba levitant sobre l'espai, sinó subjectat a un món, envoltat per un contorn. De fet, seria l'alteritat allò que atorga sentit a l'ocupació de l'espai. Per això Ortega tracta de treure a la llum com comptàvem amb eixe moment d'alteració[14] previ a la interrupció, en eixe estar-en-el-món més originari, però amb el qual no hi reparàvem. El fet de reparar en mi, de saber-me, ja suposa un distanciament, un abstreure'm de les coses, un segon moment de "ensimis-

9 ORTEGA Y GASSET, J. (1974). Op. cit., p. 16.

10 Op. cit., p. 27.

11 Op. cit., p. 42.

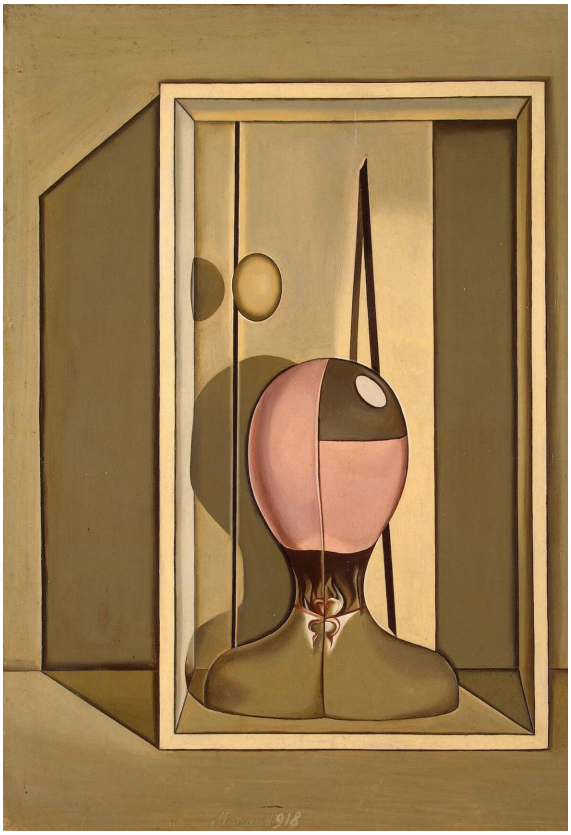
12 Op. cit.,, p. 64.

13 Op. cit., p. 60.

14 Cfr. GONZÁLEZ, J. A. (1988). "Reflexión de Ortega y Gasset sobre el espacio. Primera lectura". *Cuadernos de Arquitectura*. Núm 6/7, Barcelona, pp. 9-11.

mamiento”[15]. Per això, gràcies a la radical heterogeneïtat d’allò que el terme “jo” nombra, la nostra forma d’estar en no implica estrictament un formar part de. En aquest cas, podem dir que l’homogeneïtat conceptual amaga una heterogeneïtat ontològica. No ens dissolem en el tot, sinó que cadascú conserva la unicitat de la seua vida, del mi mateix. Doncs, l’estar connecta el jo amb la circumstància, i per això diu Ortega que “vivir es existir yo fuera de mí”[16]. Ara bé, cal tenir en compte que tal afirmació, tot i tenir la seua dosi de veritat, és excessivament espacial i s’ha de des-pensar per entendre’s metafòricament. L’espai és una realitat teòrica, una construcció conceptual de segon moment. Allò vertaderament real, originari, és una relació vital on s’existeix en allò altre de mi. El subjecte no és un mer espectador, com ha pensat la filosofia de la modernitat, de l’espectacle vital. El jo, de nàufrag i presoner, en consignar-se a la pròpia circumstància, passa a ser per essència foraster, emigrat i desterrat de si mateix. Llavors la condició constitutiva de l’home és un exili fora de si, en la circumstància, però dins la seua vida. I aquesta és l’única cosa que pot ser afirmada rotundament: jo forme part de la meua vida.

Així doncs, a mesura que anem vivint i fent ús de la nostra interioritat reflexiva, executem la nostra essència. Existir equivaldria a estar essent, a ser-se. I en aquest exercici recuperem l’aspecte decisiu que comentàvem abans: constantment ens trobem decidint allò que anem a ser, perquè l’home consisteix en allò que encara no és. Aquest és ja un retorn sobre el món, on s’actua segons un pla concebut. Perquè la circumstància no és solament espacial, també és temporal. Per això es diu que vivim abocats al futur, al que està per venir, i al que se’ns obri al davant com un ventall de possibilitats. I això és simptomàtic de quelcom molt més previ i profund: el nostre ser no està predeterminat, perquè “el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar”[17]. Aquesta carència o vacuïtat obre un espai d’acció on realitzar-nos, on projectar-nos, on poder arribar a ser. Per això el pensament tracta incessantment de convertir allò que decidim ser en realitat efectiva. El que és projecte abstracte, allò que hem decidit ser, s’ha de convertir en projecte concret, personal i apropiat[18], ja que la vida no està clausurada ni feta, sinó per fer. Aquest —el pensament— s’avança, s’esforça en pal·liar allò que manca; s’ocupa per anticipat. Perquè no vivim per a pensar, sinó que pensem per a poder perdurar, per romandre vius, per “pervivir”. I aquest és, a fi de comptes, el motiu de la preocupació existencial. Doncs estem tothora instal·lats en la incertesa i en la perplexitat de l’avenir. Sotmesos a l’encreuament de camins de cada instant; a les diverses possibilitats d’elecció, de decisió, i tanmateix, exposats a la gràvida responsabilitat que suposa fer-nos càrrec del nostre propi ser. Tal seria la nostra situació humana, la nostra verticalitat sobre l’horitzontalitat de la terra: l’experiència del desert, del desempar, de la intempèrie, del desgast i de la disgregació; però també l’experiència d’eixe sentiment oceànic, de plenitud, que estimula la nostra potencialitat i ens fa créixer en grau de intensitat[19]. Fet i fet, el tenir cura d’un mateix com a acte de resistència davant la desorientació pròpia de l’ésser humà.



15 Ibíd.

16 ORTEGA Y GASSET, J. (1974). Op. cit., p. 75.

17 Op. cit., p. 101.

18 RODRÍGUEZ, A. (1982). *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 162-163.

19 Cfr. ESQUIROL, J. M. (2015): “¿El océano o el desierto?”. A: *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, pp. 128-138.

DOCUMENTACIÓ

UN SUGGERIMENT INQUIETANT

Alasdair MacIntyre
Traductor: Ignasi Llobera i Trias

Alasdair MacIntyre (1929, Glasgow) és Professor Emèrit de la University of Notre Dame (Indiana, EUA), on és Investigador Sènior Distingit del Centre d'Ètica i Cultura. També és Investigador Sènior del Centre d'Estudis Aristotèlics Contemporanis en Ètica i Política (CASEP, en les seves sigles en anglès) de la London Metropolitan University.

MacIntyre ha rebut la influència d'un bon nombre de corrents filosòfics, dels quals destaquen autors tan diversos com Karl Marx, Aristòtil i Tomàs d'Aquino. Al llarg de la seva carrera acadèmica, ha publicat més de trenta obres i ha fet contribucions significatives en els camps de la història de la filosofia, la filosofia política, la filosofia de les ciències socials i la filosofia de la religió, per bé que sobretot és reconegut per la seva contribució a la filosofia moral i, més concretament, per la seva obra Rere la virtut (After Virtue, 1981).

La primera meitat d'aquesta obra està dedicada a explorar la naturalesa dels desacords morals i l'emotivisme imperant en el món contemporani, com també a analitzar per què el projecte il·lustrat per justificar la moral estava condemnat a fracassar. A la segona meitat, MacIntyre identifica les úniques dues alternatives a aquest projecte: Nietzsche o Aristòtil. Explorant les respectives concepcions de les virtuts, MacIntyre acaba optant per Aristòtil .

En concret, el text que trobareu a continuació correspon al primer capítol de Rere la virtut: "Un suggeriment inquietant". Tal i com reconeix l'autor al pròleg de la tercera edició d'aquesta obra, el primer capítol està inspirat en la novel·la de ciència-ficció post-apocalíptica Un càntic per a Leibowitz (A Canticle for Leibowitz, 1959), de Walter M. Miller Jr., similar a una obra que us serà més familiar: la catalana El mecanoscrit del segon origen (1974) de Manuel de Pedrolo, del qual enguany celebrem el centenari del seu naixement.

Aquest és el primer cop que es publica traduït al català algun escrit d'Alasdair MacIntyre. Agraïm a l'autor que ens hagi cedit els drets per traduir i per publicar a Filosofia Ara! Revista per pensar aquest primer capítol del seu Rere la virtut. Esperem que aquest suggeriment inquietant us faci rumiar i exercitar la imaginació filosòfica, de la qual estem tan mancats, segons MacIntyre.

Imagina que les ciències naturals pateixen els efectes d'una catàstrofe. S'atribueixen una sèrie de desastres mediambientals als científics. Es produeixen disturbis generalitzats, es cremen laboratoris, es linxen els físics, es destrueixen llibres i instruments. Finalment, el moviment polític Cap-Saber es fa amb el poder i aboleix definitivament la docència científica de les escoles i de les universitats, alhora que s'empresona i s'executa els científics que queden vius. Més endavant, es produeix una reacció contra aquest moviment destructiu i les persones il·lustrades intenten ressuscitar la ciència, tot i que en gran mesura han oblidat què era. Tot el que tenen són fragments: algun coneixement d'experiments sense el coneixement del context teòric que els dotava de sentit; parts inconnexes de teories sense cap relació ni amb fragments d'altres teories que posseeixen ni amb els experiments; instruments l'ús dels quals ha estat oblidat; mitjos capítols de llibres, pàgines soltes d'articles, no sempre totalment llegibles perquè estan estripades i mig cremades. No obstant això, tots aquests fragments són reincorporats en un conjunt de pràctiques que prenen els noms reviscuts de física, química i biologia. Els adults discuteixen entre ells sobre els mèrits respectius de la teoria de la relativitat, la teoria de l'evolució i la teoria del flogist, tot i que només posseeixen un coneixement molt parcial de cadascuna d'elles. Els infants aprenen de memòria les parts de la taula periòdica que han sobreviscut i reciten com si fossin encanteris alguns dels teoremes d'Euclides. Ningú, o gairebé ningú, s'adona que el que estan fent no és pròpiament ciència natural, ja que tot el que fan i diuen compleix certs cànons de consistència i de coherència, encara que s'han perdut, potser irremeiablement, els contextos que serien necessaris per dotar de sentit el que estan fent.

En aquesta cultura, els homes usarien expressions com 'neutrí', 'massa', 'gravetat específica', 'pes atòmic', d'una manera sistemàtica i sovint interrelacionada, que s'assemblaria en alguna mesura a la manera com aquestes expressions s'usaven en temps anteriors, abans de la pèrdua de gran part del coneixement científic. Però moltes de les creences implícites en l'ús d'aquestes expressions s'haurien perdut i, per sorpresa nostra, apareixeria un element d'arbitrarietat i d'elecció fortuïta en l'aplicació d'aquestes expressions. Serien abundants les premisses aparentment contraposades i excloents que no podrien ser resoltes amb cap argument. Apareixerien teories subjectivistes de la ciència, que serien criticades pels que defensarien que la noció de veritat encarnada en la suposada ciència és incompatible amb el subjectivisme.

Aquest món possible imaginari és molt semblant al que alguns escriptors de ciència-ficció han construït. Podem descriure'l com un món en el qual es continua usant el llenguatge de la ciència natural, o com a mínim algunes de les seves parts, encara que de forma greument desordenada. Adonem-nos que, en el cas que en aquest món imaginari prosperés la filosofia analítica, aquesta no seria capaç de revelar tal desordre. Perquè les tècniques de la filosofia analítica són essencialment descriptives, concretament descriuen el llenguatge del seu present. En aquest món imaginari, el filòsof analític podria dilucidar les estructures conceptuals del suposat pensament i discurs científic, de la mateixa manera com ara dilucida les estructures conceptuals de la ciència natural tal com la coneixem.

Tampoc la fenomenologia o l'existencialisme podrien discernir res incorrecte. Totes les estructures d'intencionalitat serien tal com són ara. La tasca de subministrar una base epistemològica per a aquests falsos simulacres de ciència natural no diferiria, en termes fenomenològics, de la tasca tal i com es duu a terme actualment. Un Husserl o un Merleau-Ponty estarien tan enganyats com un Strawson o un Quine.

Quin sentit té construir aquest món imaginari habitat per pseudocientífics ficticis i per una filosofia genuïna i real? La hipòtesi que vull proposar és que, en el món actual que habitem, el llenguatge moral es troba en el mateix estat de greu desordre que el del llenguatge de la ciència natural en el món imaginari que he descrit. El que ara tenim, si aquesta teoria és certa, són fragments d'un esquema conceptual, fragments als que ara els manquen aquells contextos dels quals derivaven el seu significat. Tenim, en efecte, simulacres de moral, continuem usant moltes de les expressions clau. Però en gran mesura, si no completament, hem perdut la comprensió tant teòrica com pràctica de la moral.

Però, com pot ser això? L'impuls de rebutjar completament aquest suggeriment serà, de ben segur, molt fort. La nostra capacitat d'usar llenguatge moral, de guiar-nos pel raonament moral, de definir les nostres transaccions amb els altres en termes morals, és tan central en la visió que tenim de nosaltres mateixos, que per plantejar-nos la possibilitat que siguem radicalment incapaços de dur-ho a terme cal un canvi en la nostra visió del que som i del que fem, canvi que serà difícil d'aconseguir. Però ara ja sabem dues coses sobre la hipòtesi que són inicialment importants per a nosaltres si hem d'aconseguir aquest canvi de punt de vista. Una d'elles és que l'anàlisi filosòfica no ens ajudarà. En el món real, les filosofies dominants actuals, ja sigui la filosofia analítica o la fenomenològica, seran tan impotents a l'hora de detectar els desordres del pensament i de la pràctica moral com ho eren a l'hora de detectar els desordres de la ciència en el món imaginari. Tanmateix, la impotència d'aquest tipus de filosofia no ens deixa completament sense recursos, ja que un prerequisit per entendre l'estat de desordre del món imaginari era entendre la seva història, una història que s'havia d'escriure en tres etapes diferents. A la primera etapa les ciències naturals van prosperar, a la segona van patir una catàstrofe i a la tercera van ser restaurades, però de forma danyada i desordenada. Tingueu en compte que aquesta història, que és una història de declivi i caiguda, està informada per estàndards. No és una crònica neutra des del punt de vista valoratiu. La forma de la narrativa, la divisió en etapes, pressuposa estàndards d'assoliment i de fracàs, d'ordre i de desordre. És el que Hegel va anomenar història filosòfica i en el que Collingwood considerava que havia de consistir qualsevol narració exitosa de la història. De manera que si busquéssim els recursos per investigar la hipòtesi que he proposat sobre la moral, per estranya i improbable que us pugui semblar ara mateix, hauríem de preguntar-nos si podem trobar el tipus de filosofia i d'història proposada per autors com Hegel i Collingwood –tan diferents com són l'un de l'altre, és clar–, recursos que no podem trobar a la filosofia analítica ni a la fenomenològica.

Però aquest suggeriment ens porta immediatament a considerar una dificultat crucial per a la meva hipòtesi, ja que una objecció al món imaginari que he construït, i encara més a la meva teoria sobre el món real, és que els habitants del món imaginari arriben al punt de no adonar-se de la naturalesa de la catàstrofe que van patir. Tanmateix, ¿segur que un esdeveniment de tals dimensions històriques mundials no pot haver-se perdut de vista, de tal manera que s'hagi esborrat de la memòria i que no consti en els registres històrics? ¿I no és cert que el que s'ha postulat pel món fictici ha de valdre, i encara amb més força, pel nostre món real? Si hagués tingut lloc una catàstrofe capaç de provocar un greu desordre en el llenguatge i en la pràctica de la moral, segur que tots ho sabríem. De fet, seria un dels fets centrals de la nostra història. Tanmateix, es dirà que la nostra història està oberta al nostre escrutini i que no hi consta cap registre de cap catàstrofe així, i que

per tant la meva hipòtesi ha de ser simplement abandonada. He de concedir, com a mínim, que la hipòtesi necessita ser desenvolupada, tot i que en un principi sembli encara menys creïble que abans, perquè la catàstrofe hauria d'haver sigut de tal manera que no va ser ni ha estat reconeguda com a catàstrofe excepte, potser, per uns quants. No haurem de buscar uns quants esdeveniments extraordinaris de caràcter incontestablement clar, sinó un procés més llarg, més complex i menys fàcilment identificable, un procés naturalment obert a interpretacions rivals. Tanmateix, la inversemblança inicial d'aquesta part de la hipòtesi pot veure's reduïda lleugerament gràcies a una altra proposta.

Història, en l'actualitat i en la nostra cultura, vol dir història acadèmica, i la història acadèmica té menys de dos segles d'antiguitat. Suposem que fos el cas que la catàstrofe de la qual parla la meva hipòtesi, s'hagués produït abans o molt abans de la fundació de la història acadèmica, de tal manera que els pressupòsits morals i valoratius de la història acadèmica derivessin de les formes de desordre que va provocar la catàstrofe. Suposem, per tant, que el punt de vista de la història acadèmica fos de tal manera que, des de la seva posició de neutralitat valorativa, el desordre moral esdevingués, en gran mesura, invisible. Tot el que l'historiador –i el que és cert per a l'historiador també val per a les ciències socials– podrà percebre d'acord amb cànons i amb les categories de la seva disciplina serà que a una moralitat en succeeix a una altra: el puritanisme del segle XVII, l'hedonisme del segle XVIII, l'ètica victoriana del treball, i així successivament, però sense poder fer servir el llenguatge propi de l'ordre i del desordre. Si això fos així, com a mínim explicaria el motiu pel qual el que jo entenc com a món real i la seva dissort no han estat reconeguts pels estudis acadèmics. La manera de dur a terme els estudis acadèmics es convertiria en un dels símptomes del desastre, l'existència del qual no poden reconèixer els propis estudis acadèmics. La major part de la història acadèmica i de la sociologia acadèmica –la història d'un Naimer o d'un Hofstadter i la sociologia d'un Merton o d'un Lipset– estan, al cap i a la fi, molt allunyades de la manera de Hegel i de Collingwood d'entendre la història, tant com la major part de la filosofia acadèmica ho està de les seves respectives teories filosòfiques.

A molts lectors els pot semblar que, a mesura que he anat elaborant la meva hipòtesi inicial, m'he anat privant de gairebé tots els aliats que podria tenir en aquesta discussió. Però, no és justament això el que requereix aquesta hipòtesi? Perquè si la hipòtesi és certa, necessàriament ha de semblar inversemblant, ja que una de les maneres com es presenta part de la hipòtesi és precisament afirmant que ens trobem en una condició que gairebé ningú reconeix i que potser ningú pot reconèixer del tot. Si la meva hipòtesi inicialment semblés plausible, sens dubte seria falsa. I, com a mínim, si el simple fet d'entretenir aquesta hipòtesi em posa en una posició antagònica, aquesta posició resulta ser molt diferent de la del radicalisme modern, per exemple. Perquè el radicalisme modern té tanta confiança en l'expressió moral de les seves posicions i, per tant, en els usos assertius de la retòrica de la moral, com la que té qualsevol conservador. Sigui el que sigui el que el radicalisme modern denunciï de la nostra cultura, ho fa amb la convicció que encara posseeix els recursos morals que necessita per denunciar-ho. Tota la resta, des del seu punt de vista, pot estar en desordre; però el llenguatge moral, tal i com l'entén, ha d'estar en ordre. Que el radicalisme modern també pugui ser traït pel llenguatge que usa és una idea que no pot contemplar. L'objectiu d'aquest llibre és posar aquesta idea a l'abast tant dels radicals com dels liberals i dels conservadors. Tanmateix, no puc esperar que aquesta idea resulti atraient perquè, si fos veritat, tots nosaltres ens trobaríem en un estat molt desastrós, per al qual no hi podrien haver grans remeis.

Ara bé, no suposem que la conclusió a la qual s'arribarà serà de desesperació. L'*angoixa* és una emoció que es posa de moda periòdicament i la interpretació errònia d'alguns textos existencialistes ha convertit la desesperació en una mena d'experiència psicològica comuna. Però de fet si ens trobem en un estat tan dolent com el que em sembla, el pessimisme serà un altre luxe cultural del qual haurem de prescindir per sobreviure en aquests temps difícils.

Per descomptat no puc negar –de fet, la meva tesi ho implica– que el llenguatge moral i l'aparença de la moral persisteixin, encara que la substància íntegra de la moral en gran mesura s'hagi fragmentat i també, en part, destruït. Per aquesta raó, no hi ha cap inconsistència quan parlo, tal com faré a continuació, dels arguments i de les actituds morals contemporànies. Simplement tindré la cortesia, a l'hora de parlar del present, d'usar el seu propi vocabulari.

JORNADA DE FILOSOFIA DE GIRONA, SOBRE L'AMISTAT

Xavier Serra Besalú
Professor a l'INS Carles Rahola (Girona)

El passat divendres 14 de desembre de 2018 s'ha celebrat, a la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona i a l'Auditori de La Mercè (Girona), la 10a edició de la "Jornada de Filosofia de Girona", a la qual hi han participat casi 300 estudiants de 2n de Batxillerat de sis Instituts (vegi's filoara.cat/jf18).

Ha tingut un ampli ressò mediàtic a la premsa i a les xarxes socials. En aquesta edició el tema ha estat "*Amistat, per a què?*" i, a més del treball d'anàlisi filosòfica previ, d'un debat acadèmic entre els estudiants, d'aportacions audiovisuals i d'actuacions artístiques, ha comptat amb la ponència del prof. Ramon Alcoberro (que publiquem a la secció d'articles d'aquest número de la revista) i una selecció de les comunicacions d'alumnes que han estat guardonades.

Aquests treballs d'estudiants havien de respondre a la qüestió "*Es pot ser feliç sense amistat?*". En publiquem aquí les de la Berta Coll i de la Patrícia Matamoros, de dos dels Instituts participants. La resta es poden consultar també el web d'aquest Congrés filosòfic preuniversitari. La propera Jornada -sempre en relació a l'esdeveniment anual del Dia Mundial de la Filosofia- se celebrarà el 13 de desembre de 2019.

Cartell de la Jornada de Filosofia de Girona en la seva desena edició

AMISTAT? AH, MÉS TARD?

Berta Coll i Bosch
Institut Rafael Campalans (Anglès). Alumna 2n Batx

Aplaudeixo Aristòtil quan diu que l'amistat «és el que resulta més necessari per a la vida» i que «sense amics ningú no voldria viure». I penso que moltes persones *m'aplaudiran* en sentir que aplaudeixo aquestes paraules d'Aristòtil.

Ara bé, encara que el seu enunciat és gairebé dogmàtic, el mot «amistat» em recorda l'expressió «Ah, més tard!», i no només per afinitat fonètica. L'amistat és tan intrínseca a l'ésser humà que a vegades, capficats, per exemple, en la feina, la donem per segura. *Amistat? Ah, més tard. Amistat? Ah, més tard!*

Potser és que ens hem cregut massa la idea que *The Spice Girls* van escampar arreu del món amb el seu «*friendship never ends*». Tal com planteja una publicació del portal Núvol: «Quant fa que no quedes amb aquell amic, encara que el vegis cada dos per tres a les xarxes socials?» I és que, de fet, què ens fa més falta, tenir amics o saber que tenim amics? Formulo la qüestió de nou, evitant així una expressió que presenta els amics com una possessió: necessitem més la companyia física dels amics o el vincle mental i sentimental que ens hi uneix?

El passat mes de febrer vaig viatjar a la capital d'Itàlia amb amics i companys de l'institut. «Tots els camins porten a Roma»; tots els avions poden portar-t'hi, però aquell, el del 15 de febrer, va fer-me volar més amunt. La meva companya de vol, una nena que devia rondar els dotze anys, va donar-me conversa, i, al final del trajecte, va regalar-me un dibuix, encapçalat per una dedicatòria especial. «*Eres mi mejor amiga*», va escriure. Em va fer molta il·lusió. Encara el guardo, però no aconsegueixo recordar el nom de l'«amiga». Es deia Paula... o Irene? Era força evident que no ens tornaríem a veure, però, això no obstant, ella va voler afegir-me a la seva llista d'amistats.

Així doncs, preval el «tenir amics» o el «saber que tinc amics»? No vull donar una resposta precisa, però, citant – precisament - *Els Amics de les Arts*, «hi ha tres coses que tinc clares amb tots aquests anar-i-venir». La primera, que l'amistat pot prendre tantes formes com tots nosaltres —o la nostra imaginació— vulguem donar-li. Per exemple, Katherine Mansfield, una escriptora extraordinària, plasma així l'existència d'un amic fictici: «No et pots imaginar que agradable que era la companyia del meu amic invisible, imaginari; si hagués estat viu, això no hauria pogut passar mai». La segona, que els amics són un regal que està al mateix nivell que la vida mateixa. La tercera, i, per mi, la més important, que «Ah, més tard!» no vull que sigui mai sinònim d'«amistat».

QUE SOL QUE ESTIC, PERÒ... FELIÇ?

Patrícia Matamoros i Anguera
Institut Carles Rahola (Girona). Alumna 2n Batx.

Imagina't que estàs en el teu moment de màxim èxit empresarial, o que tens tot allò material que desitges, tota la llibertat que vulguis i una font d'aliment infinita. Ets feliç oi? Però resulta que – enmig de tota aquesta perfecció – estàs sol. Mentre t'ho mires tot, trobes a faltar algú. Algú amb qui compartir tota aquesta felicitat. Et falta un amic.

Aquesta situació la descriu Aristòtil amb la frase: "sense amics ningú voldria viure encara que tingués tots els béns".

Una altra idea donada per aquest filòsof és que l'amistat és "buscar un altre jo". Necessites aquell algú amb qui et completes, ja que és a través d'ell, com pots veure totes les versions de tu mateix, millorar i estimar-te tal com ets, arribant així a la felicitat. Perquè, al cap i a la fi, el que tot humà i filòsof busca és la felicitat. Doncs us demostraré que l'amistat és un requisit essencial per a poder arribar-hi.

Cal remarcar que no busquem un amic amb la meta de poder ser feliços, o no hauríem de fer-ho. Un amic o amiga és una persona que s'uneix a la teva vida per casualitat, no saps com ni quan, però de cop és "la" persona. Aquella amb qui pots ser totalment sincer, ser la teva vertadera versió.

A través de les experiències que aneu vivint junts, us aneu enfortint i millorant mútuament fins a ser el vostre millor "jo". Saps que serà el teu aliat tant en la intimitat, com quan estigueu amb altra gent. Tal com deia el filòsof Montaigne, una amistat perfecta és aquella on "cadascú es dóna totalment al seu amic". Ens fa feliços que aquesta persona ens destaqui i reforci les nostres virtuts, com també els nostres errors, i que en ambdós casos ens ajudi a millorar.

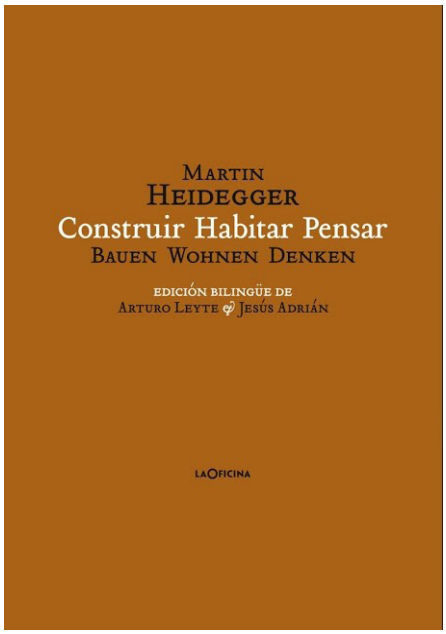
Part de la gràcia de tenir un amic és ajudar-lo en tot el que necessiti, sense dubtar. Si mai vius una pèrdua o una ruptura, qualsevol cosa que pugui fer que t'enfonsis, sempre sabràs amb qui pots comptar. I un cop compartit, aquest problema tan gros que tot sol no et veies capaç de superar, entre els dos n' aconseguireu fer-ne una muntanya la meitat de grossa, si és que no desapareix del tot.

Estar amb ell o ella et fa feliç, notes un sentiment de tranquil·litat i seguretat impossible d'aconseguir sol o amb gent que no és realment una amistat. Certs estudis científics asseguren que tenir bons amics al teu voltant millora la salut mental i física, gràcies a la reducció dels efectes de l'estrès i la generació constant d'hormones de la felicitat, dites endorfines.

Tot i aquestes raons que he anat enumerant, no us podré pas demostrar del tot que l'amistat és necessària per poder ser feliços si no heu tingut mai "un millor" amic o amiga. És una cosa que s'ha d'experimentar per a poder entendre fins a quin punt et millora la vida i com d'a prop estàs d'arribar la meta de la felicitat al seu costat.

MARTIN HEIDEGGER (2015): CONSTRUIR HABITAR PENSAR

Adrià Giró València
Estudiant de Màster en Estudis Comparatius de Literatura Art i Pensament. UPF.



HEIDEGGER, M. (2015). *Construir Habitar Pensar* (Bauen Wohnen Denken). Barcelona: LaOficina.

La conferencia *Construir Habitar Pensar* (2015), que el filósofo Martin Heidegger realizó en Darmstadt el 5 de agosto de 1951, ha sido recogida por la editorial LaOficina en una edición bilingüe muy completa para todo aquel que quiera adentrarse en el pensamiento heideggeriano. Además del texto, los ensayos *Habitar el desarraigo* y *Lo inhabitable*, de Jesús Adrián Escudero y Arturo Leyte respectivamente, son muy pertinentes para dilucidar con mayor rigor el planteamiento que sugiere el pensador del siglo XX. Como detalle a destacar, no hay que obviar las fotografías de Luis Asín, las cuáles reflejan los aspectos más relevantes de la obra.

Sólo hay que leer las primeras líneas del texto para darse cuenta de que la idea principal de Heidegger es reflexionar sobre el habitar y el construir. El pensador «no pretende descubrir ideas arquitectónicas ni mucho menos dar reglas a la construcción» (p. 11). Las dos cuestiones que se formula al inicio del escrito son la base de todo su razonamiento. En primer lugar, trata de pensar a partir de la pregunta ¿qué es el habitar? En su exposición entiende que llegamos al habitar sólo por medio del construir. Heidegger asume que no podemos pensar que el construir es una cosa y el habitar otra porque ilustra que en el construir ya hay garantía para que se dé un habitar. Justifica su reflexión mediante el análisis que elabora a partir del lenguaje. Comienza preguntándose por el significado del construir (*bauen*). Dicho término engloba dos significados. La palabra *bauen* tiene el significado de alzar edificios (*aedificare*) y, al mismo tiempo, de proteger y cuidar (*colere*), preservar y cultivar. Los dos significados «están incluidos en el construir propiamente dicho, esto es, el habitar» (p. 17). El problema que encuentra el filósofo es que el sentido propio del construir, el habitar, fue obviado y olvidado porque se consideró el primero como el habitual. En este sentido, la tradición excluyó el significado de preocuparse por el espacio en el que uno habita en cada caso. El autor considera, por lo tanto, que si no tenemos presente que todo construir ya es en sí mismo un habitar, «no podemos *preguntar* de una manera adecuada en qué consiste la esencia del construir edificios» (p. 19).

El papel del lenguaje vuelve a ser fundamental en la búsqueda de la esencia del habitar: «habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo en lo libre [*frye*], es decir, en la esfera libre que resguarda cada cosa en su esencia» (p. 21). Descrito de forma más accesible por el traductor: «la etimología de habitar remite tanto al hecho de estar satisfecho y en paz (*Friede*) como de permanecer en lo libre y lo abierto (*Frye*)» (p. 63). Observamos que el cuidar y el preservar son los rasgos más importantes y la esencia del habitar. Sin abarcar esa necesidad de cuidado, el ser humano vivirá en el desarraigo constante sin sentir propio ningún lugar. Lo contrario al habitar sería sentir que uno pierde la capacidad de sentirse próximo a las cosas, por consiguiente, el habitar es una forma de expresar que el individuo tiene morada.

¿En qué medida forma el construir parte del habitar? Heidegger atribuye que «la respuesta a esta pregunta nos aclarará lo que es realmente el construir pensado desde la esencia del habitar» (p. 27) La segunda parte del texto busca que el lector medite sobre la forma en la que el ser humano se relaciona con las cosas, pues hay distintos modos de vivir en el mundo y de convivir con los demás. El modo de ser de cada uno depende de esta elección. Para el autor hay dos formas de vivir en el mundo. Uno puede residir en el mundo organizado en forma de engranaje[1], y ser dominado por la técnica moderna, o habitar en la cuaternidad. Ese engranaje al que se refiere es una fuerza abstracta independiente que se autorregula y domina al ser humano. ¿Hay alternativa a ese dominio? Sí, mediante el establecimiento de un nuevo campo de relaciones con las cosas. El significado de permanecer en lo libre y lo abierto, que antes mencionaba, no es más que la forma en la que el filósofo introduce su propuesta de una nueva ontología de relaciones[2] a partir del concepto cuaternidad: «tierra y cielo, los divinos y los mortales, son una sola cosa a partir de una unidad *originaria*» (p. 21). El ejemplo del puente es vital para vislumbrar esta unidad de elementos que el autor quiere transmitir. La cuaternidad es una modalidad de existencia y el puente la representa, puesto que es una estructura que permite ir más allá de lo mecánico, de lo técnico. Por otra parte, el puente, en tanto que es cosa, reúne la cuaternidad. Gracias al puente acontece un lugar, es decir, sin el puente no hay lugar: «el puente es ciertamente una cosa de un tipo *particular* porque reúne la cuaternidad de *tal* manera que le confiere un *emplazamiento*» (p. 33). Las construcciones como el puente confieren lugares que dan una identidad al ser humano porque admiten y disponen la cuaternidad.

En la Alemania de su tiempo, Heidegger percibe que el urbanismo funcional provoca que el hombre viva desarraigado. De ahí que lo contrario de estar desarraigado sea ese habitar que describe a lo largo del escrito. Además, aprecia que la técnica moderna es la que ha provocado que olvidemos el sentido propio del construir, este es, el habitar. Esta impone al ser humano una única forma de relacionarse con el mundo y hace que no pueda actuar de otra manera. Podríamos decir que altera el curso natural de los acontecimientos, ya que se esfuerza en imponer el orden, el cálculo, intenta organizar la realidad como un todo estructurado que se autorregula. La técnica no deja que las cosas sean lo que son, no deja que las cosas fluyan de manera natural. Por esta razón, el filósofo apunta que «la esencia del construir es el dejar habitar» (p. 47). Habitar en la cuaternidad es una forma de vivir en el mundo completamente distinta a la impuesta por la técnica. La propuesta de Heidegger tiene que ver con un nuevo modo de construcción que busque la inclusión de la naturaleza y no su dominio. El puente no ejerce ningún dominio y es el ejemplo idóneo que esclarece lo que quiere decir dejar habitar. Jesús Adrián Escudero no puede describirlo de mejor forma en su ensayo:

> El puente establece una conexión entre dos riberas y, de este modo, reúne a la tierra como paisaje en torno al río. Los pilares del puente resisten la corriente del agua y las subidas de caudal provocadas por deshielos, lluvias y tormentas procedentes del cielo. El puente permite el paso de los hombres y el tránsito de mercancías de una ciudad a otra. Y, en última instancia y aunque el hombre no lo recuerde, él mismo es un puente que al final le coloca ante los dioses. (p. 61)

Por lo que refiere a la construcción de las viviendas, es más importante la experiencia vital que el diseño funcional. La construcción de edificios que no se corresponden a las necesidades humanas hacen del mundo un lugar inhabitable y inhóspito para el ser humano. En conclusión, la dominación que refleja el engranaje contrasta con la serenidad de la cuaternidad en dejar que las cosas sean lo que son.

Tratándose de una obra de Heidegger, *Construir Habitar Pensar* es un escrito medianamente asequible. Señalar que los ensayos de los autores de esta edición, dan una perspectiva más global del recorrido filosófico del pensador gracias a la mención de otras obras y conferencias relacionadas con la temática de esta. En *Habitar el desarraigo*, Jesús Adrián Escudero recupera las conferencias *Mirada en lo que es* (1949), *La pregunta por la técnica* (1953) y *Ciencia y meditación* (1953) para profundizar en el tema de la naturaleza y la técnica. Si uno tiene dudas con respecto alguna problemática del texto, puede encontrar en estos ensayos una guía muy fiable para contrastar sus propias interpretaciones. La reflexión de Heidegger es extrapolable a otros textos, por esta razón me resulta una obra apropiada si uno quiere iniciarse en la complejidad de su pensamiento. Para concluir, dejar constancia de que el ensayo de Arturo Leyte, *Lo inhabitable*, es de lo más complejo de la edición. El uso de cierta terminología empleada por Heidegger en *Ser y tiempo* puede dificultar su comprensión si el lector no está familiarizado con la jerga heideggeriana. Sin embargo, considero que es un factor positivo porque nos invita a instruirnos más detenidamente en la obra del filósofo.

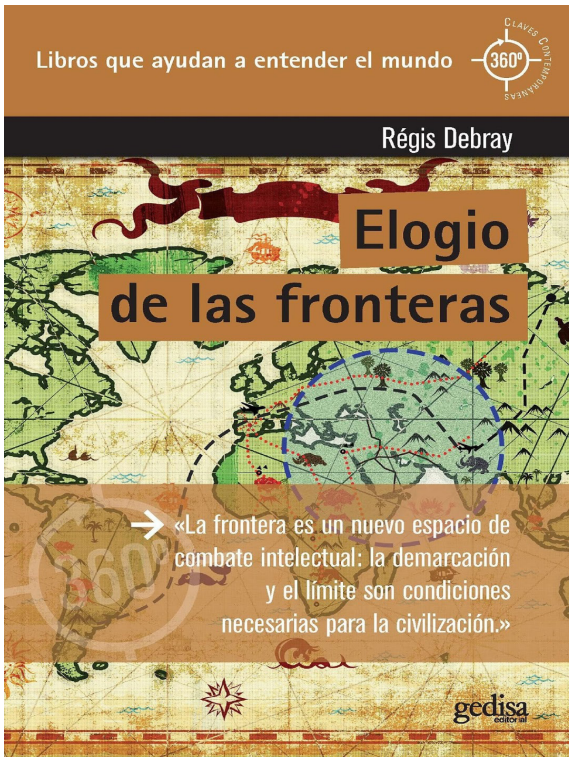
1 El autor fundamenta que la racionalidad técnica del engranaje suprime la individualidad del ser humano.

2 La proposición de una ontología relacional es esencial para que el ser humano recupere la proximidad con las cosas de la vida cotidiana. ¿Cómo? Mediante estructuras que reúnan la unión de los cuatro elementos que constituyen toda cosa.

RÉGIS DEBRAY (2016): ELOGIO DE LAS FRONTERAS

Joan Nonell Merlo
Professor a l'Institut Creu de Saba (Olesa de Montserrat, Barcelona)

El març del 2010 Regis Debray va pronunciar una conferència a Tòquio que, posteriorment, es va publicar en forma d'assaig (Gedisa, 2016) i que ressenyem en aquest escrit. Debray reflexiona sobre el concepte de frontera, en el moment actual, on el debat sobre la seva necessitat o la seva abolició centra la discussió política. El seu posicionament, crític amb el neoliberalisme, no ens estalviarà un atac seriós i profund contra el progressisme ingenu que advoca per la desaparició de tota frontera. El seu discurs, en ocasions provocador, es mou en un espai marginal, gairebé fronterer, com el de les línies divisòries que vol elogiar, i que no és altre que l'espai propi de la reflexió filosòfica.



1. Concepte de frontera, paradoxes abans que prejudicis. Avui l'etiqueta "sense fronteres" funciona com la solució a tots els problemes. L'autor, però, es planteja defensar-les per preservar la identitat nacional, font de riquesa cultural i ideològica. Aquesta identitat és més perceptible en llocs com el Japó, on la insularitat ofereix major homogeneïtat al col·lectiu enfront de països amb fronteres terrestres, com els europeus. Japó és un exemple de cohesió cultural, per haver sabut preservar els seus límits i confins. En canvi, Europa és l'exemple contrari: vol diluir les fronteres lingüístiques, econòmiques i polítiques.

El model d'integració que vol seguir és l'americà, però amb una insalvable diferència: Amèrica del Nord presenta un mínim de diversitat en un màxim d'espai, mentre que Europa es constitueix a través d'una màxima diversitat en un mínim espai. Aquesta última particularitat ha garantit, al llarg dels temps, el súmmum de civilització i progrés, encara que també ha provocat la periòdica aparició de les guerres civils europees. Les separacions frontereres són qüestions intel·lectuals i morals, abans de ser realitats materials. Per això, cal preguntar-se, com fa l'autor, en primer lloc, què és un límit. És una divisió simbòlica instituïda per nosaltres mitjançant senyals i emblemes. Al llarg dels temps, el símbol no ha estat més que un traç en un pergamí, o la invocació a Déu o als tribunals legals.

Si la frontera és una ficció, la seva eliminació respon a un vell somni, un desig frustrat de caràcter religiós: un món on el Mal estigués absent, on haguessin desaparegut l'Altre i els conflictes, on poder-nos riure de *Terminus*, el déu romà dels confins. Però, contràriament, avui tracem més fronteres que mai. Allò real és el que ens oposa resistència, no es torça fàcilment al nostre desig, i es burla de la il·lusió humana. La frontera és un fòssil del passat, però avui segueix agitant els conflictes humans: només entre 2009 i 2010 hi va haver 26 casos d'enfrontaments fronterers greus entre Estats. Assistim a una forta contradicció entre l'ideal econòmic d'un sol món i la realitat de la divisió nacional i territorial, que no només no dis-

minueix, sinó que augmenta i s'expandeix. Mentre l'economia es globalitza, la política es provincialitza, augmentant, així, el hiat entre l'*Estat Mental* del món occidental i l'*Estat Real* de les coses.

2. La sacralització de l'espai propi. L'experiència ens mostra que, de manera natural, la forma d'organitzar el caos és traçant línies. Aquest gest, traçar línies de separació entre el que és divers, funda i inaugura, delimitant, un territori. Tots els relats fundacionals així ho constaten. Sense aquesta separació, ens recorda Debray, no hi ha accés al simbòlic, és a dir, a l'espai ideal que unifica un col·lectiu. Així, el *leif motiv* de les cosmogonies sempre és l'esquinç o crac inicial: l'esquerda que separa les aigües, l'escissió entre l'*ells* i el *nosaltres*, entre el bàrbar i el civilitzat. Antany eren els sacerdots els que fixaven les fronteres, separant, en el temple, l'espai sagrat de la divinitat de l'espai comú; avui són els jutges, els nostres sacerdots laics. Quan les coses no són evidents, cal recórrer al transcendent. I el transcendent, en primer lloc, és el sagrat. La paraula "sagrat" prové del llatí *sancire*, que vol dir delimitar, voltar, prohibir. En canvi, el terme oposat, "profà" refereix al que està a l'altre costat, el que està davant del recinte reservat al culte.

No obstant això, tot el que és viu està tenyit d'ambigüitat. Conté atractiu i fàstic, sublimitat i corruptibilitat. El sagrat, com a expressió d'aquesta mateixa vitalitat, també té un peu en l'excreció i un altre en la perfecció. Per aquesta mateixa raó, la frontera és ambivalent. D'una banda inhibeix la violència, contenint-la; però d'altra banda, també pot justificar-la. Humilia i allibera, dissocia i reuneix. Com el riu, que al mateix temps uneix i separa.

Tot país manté amb els seus límits una relació sagrada. Entén per sagrat alguna cosa sòlida, feta per durar; per això el símbol de la frontera és el mur. Aquest, separa i aïlla la banalitat de l'extraordinari. Però, alhora, concentra en un lloc consagrat les mirades i els somnis. De nou, apareix l'ambivalència: el mur simbolitza el paradís, que s'oculta al seu interior, i que centenars de milers d'immigrants pretenen traspassar, a la recerca del somni i la promesa de felicitat del paradís contingut, i és, també, suplici, reflectit en la mort que comporta, per a molts d'ells, el seu assalt.

3. La necessitat de la diferència fa possible la frontera. Per què sacralitzar avui, que vivim en un món dessacralitzat? Per ordenar el caos amb un joc d'oposicions, salvaguardant l'excepcionalitat del lloc propi i la singularitat de tot poble. Es tracta de preservar les formes i valors intemporals, en un món canviant, en el qual tot és mercaderia. Avui, la transparència ho il·lumina tot, destruint l'espai sagrat, el món opac i arcà que, des de la seva foscor ens defineix essencialment. Allà on està el sagrat, hi ha muralla i embaràs. I on hi ha embaràs hi ha la vida, entesa com a resistència a l'igual, idèntic, indiferent, que és la mort.

Valéry afirmava que el més profund que hi ha en l'home és la pell. La membrana de la cèl·lula, per exemple, no separa simplement, sinó que regula l'intercanvi entre el dins i el fora: permet, així, el creixement de l'organisme. És aquesta epigènesi, que afavoreix la vida, la que es persegueix amb la frontera. La vida col·lectiva, com la personal, exigeix una superfície de separació. Així, el replegar-se sobre si mateix, és la salvaguarda de l'individu i de la pròpia cultura. Igual que la pell no és un teló hermètic, tampoc ho és la frontera. Paradoxalment, el mur impedeix el pas, i en aquesta impedimenta rau també l'asfíxia del que resideix dins, i que pot acabar per comportar la seva mort. Però la frontera, a diferència del mur, regula o filtra el pas.

Avui les nostres ciutats, denuncia Debray, s'han convertit en no-llocs, un espai uniforme, idèntic, d'àrees de consum presents en totes les urbs del planeta. Són llocs de pas, no de residència. No resulten habitables, ja que no hi ha en ells l'Altre, la persona que visqui davant, en relació al qual establim el nostre propi perímetre. Sense una alteritat davant la qual afirmar-se i oposar-se, no hi ha persona moral. Només en-

front del que ens és estrany adquirim identitat. Avui tendim a confondre l'intercanvi que afavoreixen els mitjans tecnològics i les xarxes socials amb la comunitat. No obstant això, en el "*m'agrada*" compartit a les xarxes, no hi ha una vivència experiencial, uns valors o una autèntica dimensió cultural que ens identifiqui comunitàriament. És més, la tecnologia i la globalització, denúncia Debray, ignoren la cultura i pretenen substituir-la. Dissolen el temps dels homes en l'espai de les coses. Però la uniformització, per reacció, tendeix a fer aflorar la diversitat.

4. La negació de l'Altre ens aboca al nihilisme. Sense veïnatge no hi ha alteritat. Per això resulten utòpiques les propostes socialistes, irrealitzables pel sentit uniformador que encoratgen, no per l'idealisme social que contenen. El partit únic evita tota oposició. Es converteix, així, en totalitari, i en el seu hostil aïllament, mor. Avui, el neoliberalisme, a la vegada que suprimeix fronteres econòmiques, fixa demarcacions territorials per facilitar la segregació, la separació entre forans i autòctons. D'aquesta manera, afloren els apartheids, enmig del "veïnatge universal" en què el comerç i el consum han convertit al nostre món. Davant l'opulència d'un primer món ric hi ha la misèria dels exclosos. Però no hem d'entendre aquest món exclòs com l'alteritat al món desenvolupat. En realitat, més que de l'altre, quan parlem del refugiat o de l'immigrant o del pobre al Tercer Món, parlem del *no-ésser*, el *no-existent*. L'exclòs ja no és "l'altre" oposat a la nostra identitat pròpia, sinó que és el no-res.

En aquest moviment de reclusió sobre si mateix, el neoliberalisme alimenta el nacionalisme ranci, que anima formes d'agrupació nacional al voltant de fenòmens com el patrioterisme esportiu, simple caricatura de l'esperit identitari que configurava antigament a les nacions. Com a reacció a aquesta uniformització mitjançant el materialisme, apareixen els integrismes religiosos o ideològics. L'individu combat el desarrelament deshumanitzador d'occident afiliant-se a un "isme". No obstant això, aquest intent desesperat de revestir la nostra existència d'identitat, contraposada a una alteritat, es produeix recorrent a la desvirtuació de la memòria. Es tracta de sumar-se de forma irracional a un moviment, per establir una frontera i exhibir-la com a diferenciació i refugi identitari. Davant del desarrelament material, que pot provocar el buit existencial, l'individu equilibra el seu ésser replegant-se, sovint, en la seva identitat ancestral, de la qual ha viscut desconnectat durant segles i que, per tant, ignora. Però, com a mecanisme d'autodefensa, li val.

El problema, per Debray, és que no hi ha res que sigui d›un únic territori. Per demostrar-ho, apel·la a l'*axioma de l'incomplet*: cap conjunt pot tancar-se gràcies únicament als elements d'aquest mateix conjunt. Es requereix afegir multiplicitat a la unitat, l'immanent al transcendent. Un grup de pertinença es forma quan es tanca, és a dir, quan estableix una frontera. Amb aquesta operació d'identificació amb un imaginari col·lectiu, la població es transmuta en *poble*. Perquè hi hagi poble es necessiten mites i mapes, ancestres i enemics. Debray defineix *poble* com una població sumada a uns contorns -un espai físic o geogràfic- i a una *història* fundadora -un relat cultural propi. Això val per a tots els pobles. Necessiten l'Altre per afirmar-se.

És al límit entre estats o entre confessions on es dóna el misteri, la separació entre allò il·luminat i allò ocult. El tancament d'un espai empeny cap a la fantasia i la creativitat. Però, alhora, és en els espais fronterers on se senten més acollits els espavilats, els creadors i els emprenedors. Per això, les civilitzacions estancades deuen els seus rebots i el seu creixement als seus vorells. Va ser en els límits de l'Imperi Romà on va néixer el cristianisme, que el transformaria. Però també és a la frontera on s'està més exposat al risc de la perfusió i la confusió.

5. Conseqüències de la negació de les fronteres. Suprimir límits afavoreix la corrupció i la indecència. Ja no hi ha límits "*a*", perquè no hi ha límits "*entre*". Han desaparegut les fronteres entre els assumptes públics i els interessos privats, entre l'Estat i els *lobbies*. El principi de laïcitat que va donar origen a l'Estat modern portava el nom de la separació entre el públic i el privat, a més de la separació entre poders. Avui tot es produeix directament, sense terminis ni maneres, sense preparatius, procediments o preliminars. En aquest sentit, la frontera és un fòssil per què comporta traves, dificultats, burocràcia, tot el que s'oposa a la hiperacceleració i mobilitat que caracteritza el nostre temps. Però també oposa resistència davant l'evasor fiscal. L'última protecció dels humils davant l'abús que s'oculta entre l'ultra rapidesa de la nostra època és la frontera. Només elles igualen a les nacions. En el flux, en el moviment ràpid de capitals i mercaderies està el guany, molt sovint, especulatiu.

Els fluxos migratoris generen confrontació i mestissatge. En l'haver de la confrontació cal situar la xenofòbia, als països rics, i els integrismes religiosos, en els pobres. El tocament entre cultures provoca irritació. La recepta per evitar aquests "èczemes" és la frontera. Diluir-la o convertir-la en espai imaginari continu que se succeeix barri a barri, o carrer a carrer, a les nostres ciutats, afavoreix l'exasperació nacionalista que identifica l'element aliè com una amenaça. La xenofòbia viu de l'existència d'aquestes "*banlieues*", separades per murs de prejudicis mutus, però insuportablement pròximes. Negant la diferència, uniformitzant, provoquem la reacció contrària, l'exaltació radical que veu en l'aixecament de murs infranquejables la solució al problema.

6. Rebatre el discurs contrari a les fronteres. Per combatre tanta hipocresia, l'autor es proposa atacar el *sensefroterisme* amb les seves pròpies armes, omplint-lo d'"*ismes*", com els que s'atribueixen als defensors del manteniment de les fronteres. Així, el *sensefronterisme* és un *economisme*, consagrat a la lliure circulació de capitals i mercaderies, el somni daurat del capitalisme salvatge. També és un *tecnicisme*. Proposa el mateix model de producte estàndard a tot arreu. El mateix codi per a totes les cultures, ocultant sota l'avanç informàtic, el control social i individual i la uniformitat civilitzatòria. És, alhora, un *absolutisme* i un *imperialisme*: el límit que estableix la frontera és sinònim de saviesa. Extralimitar és propi de delinqüents, profetes o pseudosavis. Tots ells aspiren al mateix, a crear el seu imperi. El delinqüent, amb la creació de la seva màfia. El profeta amb la creació de la seva religió, que en expandir-se, renega de les fronteres, estenent la seva fe a tots els llocs. El primer valor del límit -i, d'aquí, la seva necessitat- és la limitació dels valors. L'imperi posa límits als altres, però no a si mateix, com succeeix en el cas dels Estats Units.

Contra la tirania de la uniformització que acompanya aquest *sensefronterisme* interessat l'autor proposa recuperar la diferència que caracteritza a cada cultura: aprendre a fer oïdes sordes davant els cants de sirena de la globalització. Totes les cultures tenen els seus mecanismes per filtrar i concedir visats als béns culturals adoptats. D'aquesta manera, i en clau positiva, la frontera serveix per alternar préstecs i rebutjos dels béns culturals aliens. Japó ha procurat exaltar aquesta pràctica, alhora que Europa tendia a difuminar els llindars. Però, com ja hem assenyalat, l'absència de límits també té els seus límits, en els propis països rics: quan les sobiranies, sobretot econòmiques, es troben en perill, reapareix la frontera del *nosaltres*, per evitar inclusions indesitjades.

Per acabar amb tota aquesta hipocresia i cinisme, aquest apartheid encobert, cal restablir les fronteres apropiades, aquelles que estiguin ben a la vista, declarades i de doble sentit, és a dir, que permeten el viatge d'anada i tornada. Aquelles que afavoreixin la identitat-relació i evitin la identitat-arrel, que fomenta el nacionalisme excloent. És a dir, les fronteres permeables que limiten sense denegar a l'altre el seu ésser. Quan tot empeny al global, encaminar-se a realçar el local és aconseguir l'equilibri. Si no hi ha res pitjor per a una cultura que estar sola, tancada en si mateixa, isolada, hem també d'admetre que la cultura acaba llanguint, en el moment en què acceptem la seva confusió o dissolució en altres. En el seu al·legat final en favor de la frontera, l'autor ens recorda que el sentit de les coses, en aquest cas, les fronteres, està en el que ens aporta per preservar el que ens queda d'humanitat, en un món cada vegada més escanyat pels diners. És això el que està en joc i el que ha de preservar tota frontera, la contenció dels valors culturals i morals que ens han fet arribar fins aquí, davant de les bàrbares invasions del benefici a baix cost.

CONTRAPORTADA

LLIBERTATS I REPRESSIÓ: EL PAPER DE LA FILOSOFIA EN LA DENÚNCIA POLÍTICA

Vivim temps convulsos. Si bé qualsevol pugui dir això mateix dels seus temps, hem d'admetre que, al nostre voltant, succeeixen coses importants i complexes i, entre elles, no és menor el conflicte polític. El darrer any, a més, hem vist com diversos drets fonamentals han estat discutits fins el punt que és possible afirmar que no són respectats.

Quina ha estat la resposta des del món del pensament acadèmic a aquests fets? Si bé és cert que, per a fer-ne una anàlisi, cal una certa distància ha sorprès la poca voluntat que hi va haver, en un primer moment, a fer-ne un debat més sòlid que no els que trobem a tertúlies radiofòniques i premsa escrita.

Això ens porta a fer-nos diverses preguntes: és comprensible la lentitud de la reacció acadèmica als fets convulsos de la tardor del 2017? Ha de ser així? Han fallat els "intel·lectuals"? Tenen aquests debats algun paper efectiu en la construcció de posicions polítiques o són més aviat actes dirigits als convençuts? Hi ha alguna possibilitat de trobar eines que permetin millorar la reflexió política dels ciutadans?

Es podria pensar que, des de la universitat, per exemple, es prefereixi la prudència o bé hi hagi un temor a reaccions problemàtiques però, com s'ha vist més tard, quan s'ha demanat els ponents s'han presentat i han participat del debat. Així doncs, és possible que es tractés d'indolència o fins i tot d'estupor. Sigui com sigui, fins a la primavera del 2018, amb les jornades organitzades per la Càtedra Ferrater Mora sobre "Llibertats i repressió", no sembla que sigui fàcil trobar alguna proposta de reflexió sobre el esdeveniments de la tardor de l'any anterior més enllà de xerrades aïllades i proclames a manifestacions.

Més endavant trobarem, ja, altres actes com ara les conferències organitzades per l'Ateneu, on destaquem la conferència d'Allen Buchanan[1], o el cicle de conferències Cosmògraf 2018 a Manresa sota l'epígraf "Revolta i/o transformació?", que comptem poder explicar més endavant.

Cicle de jornades "Llibertats i repressió"

La *Càtedra Ferrater Mora de pensament contemporani* de la Universitat de Girona va considerar que aquest debat era necessari i va programar entre març i maig[2] una sèrie de jornades que enfocaven diversos episodis i aspectes de la nova política restrictiva en el camp dels drets a l'estat espanyol. Es van programar set jornades que acollien generalment dos actes, un al matí, orientat al món acadèmic i que tenia lloc a diversos llocs de la universitat, i un altre al vespre, més orientat als ciutadans interessats.

No es va voler parlar només dels aspectes penals i policials de la reacció de l'Estat a les reivindicacions independentistes a Catalunya sinó que es va ampliar el focus a diverses qüestions que formen part del discurs censurador i que afecten a àmbits més amplis.

Així, a banda de preguntar per la situació de la justícia, dels partits d'esquerra d'àmbit espanyol, de la visió internacional o de com haurem d'explicar el que va passar el dia 1 d'octubre, es van dedicar jornades a parlar de la repressió als artistes –que va comptar amb la presència de Valtònyc dies abans que li pertoqués entrar a la presó–, la penalització de la lluita pacífica o de la immigració, el paper qüestionable dels mitjans de comunicació, les acusacions d'adoctrinament a les aules o les lluites per la llibertat.

Per fer-ho van parlar-hi gent com Benet Salellas, Arcadi Oliveres, Bea Talegon, Albano Dante, Toni Puigverd, Irene Rigau, Jordi Canal, Carles Monguilod, Magda Oranich, Gemma Ubasart, Suso de Toro o Alfred de Zayas, per esmentar els noms més coneguts (però no necessàriament els més interessants).

Algunes, poques, de les coses que es van dir van quedar obsoletes en poques setmanes; la majoria mantenen plena vigència donat que les preguntes encara són pertinents.

De ben segur algú pot trobar, si vol, un biaix en els convidats però la voluntat dels organitzadors va ser la de comptar amb tothom. Algun dia s'hauria de parlar de les raons que tenen uns i altres per no adreçar-se a públics adversos però s'ha de dir que generalment només ho veu com una cosa inútil que tingui por que els assistents el facin sentir incòmode o, sobretot, qui cregui que no cal convèncer ningú de les seves posicions perquè ja té el recurs de la força.

1 V. https://www.ateneubcn.org/agenda/cas-catalunya-com-no-sha-gestionar-mai-una-crisi-dautodeterminacio [consultat 31/12/18]

2 V. https://www.catedraferratermora.cat/pensar_catalunya/ca/llibertats_repressio/ [consultat 31/12/18]