revista per a pensar

Filosofia, ara!

vol. 4 número 1 | juny 2018

MONOGRÀFIC

"Què he de fer?"

ARTICLES

Ernst Tugendhat, ètica i deliberació.

L'analítica kantiana del fet moral.

Ètica del risc tecnològic.

DOCUMENTACIÓ
RESSENYES

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

CONTRAPORTADA

L'any Raimon Panikkar

ISSN 2462-3865

9 772462 386008

MONOGRÀFIC

04 L'analítica kantiana del fet moral
Pere Lluís Font

07 Ernst Tugendhat, ètica i deliberació
Manuel Villar Pujol

09 Ètica del risc tecnològic
Manel Pau

11 El pensament de Sèneca: literatura d'autoajuda?
Damià Bardera Poch

13 Què fer amb la pregunta "Què he de fer?"
Raimon Pàez Blanch

15 "Emprèn!". Considerant l'ètica neoliberal
Joan Morro Delgado

17 La pregunta pel deure: tres dificultats i un suggeriment
Pol Marzougoug

19 Cura sui: de l'individu a la comunitat
Rubén Rubio Barrera

ARTICLES

21 The feminism of Engels in The Origin of the Family, Private Property and the State
Helena Aguirre Horno

23 La hipòtesi de Sapir-Whorf, desemmascarada
Pol Capdet López

25 Com s'obté la pau perpètua? Crítica a la resposta d'Immanuel Kant
Àlex Agustí Polis

28 L'edició genètica: problemes ètics i relació amb la moral i la dignitat humana de Kant
Laia Regicós Escura

31 Intersubjectivitat, vincle afectiu i llibertat d'acció
Marta Pous Sastre

DOCUMENTACIÓ

34 La solució de Singer a la pobresa mundial
Peter Singer. Traducció: Ignasi Llobera Trias

EXEMPLES D'ACTIVITATS ACADÈMIQUES

38 Jornada sobre el Dia d'Europa, a Girona
Imma Casanova Barberà

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

39 Plomes d'ocell per escriure la història
Berta Coll i Bosch

40 La unió fa la força
Joan Moreno Carreras

RESSENYES

41 Lying, Sam Harris
Gerard Capdevila Arp

CONTRAPORTADA

44 L'any Panikkar
Jaume Romero Ruiz

EDITORIAL

Tota la filosofia s'interessa per alguna d'aquestes tres qüestions, segons defensa Kant al final de la Crítica de la raó pura (1781): Què puc conèixer? Què he de fer? Què m'és permès d'esperar? Uns anys més tard, a la seva Lògica (1800), Kant afirma que aquestes tres preguntes es poden reduir a una de sola: Què és l'home?

En aquest número de Filosofia, ara! hem deixat de banda si Kant l'encerta amb la seva caracterització de la filosofia mateixa i ens hem centrat en la seva pregunta ètica: Què he de fer? El mateix autor tracta de respondre a aquesta pregunta, en bona part, a la seva obra *Fonamentació de la metafísica dels costums* (1785). Per cert, amb aquesta obra Kant ha retornat recentment a la prova d'Història de la Filosofia de Selectivitat, juntament amb el Tractat sobre la naturalesa humana de qui el va despertar del seu somni dogmàtic: David Hume.

El monogràfic "Què he de fer?" inclou un article molt clarificador sobre l'ètica kantiana, "L'analítica kantiana del fet moral", com també altres articles que us animem a llegir amb actitud reflexiva: "Ernst Tugendhat, ètica i deliberació", "Ètica del risc tecnològic" i "El pensament de Sèneca: literatura d'autoajuda?", i força altres, que ja podeu veure – amb un cop d'ull – a l'índex d'aquest exemplar.

La gran novetat d'aquest número és la publicació en català d'un article de filosofia que fins ara no havia estat traduït a la nostra llengua: "La solució de Singer a la pobresa mundial", de Peter Singer, publicat per primer cop el 1999 a The New York Times Magazine. Aquest article d'ètica aplicada ens vol fer reflexionar sobre què hem de fer cadascú de nosaltres en relació a la pobresa mundial. 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 a pensar.

Filosofia, ara! és un projecte que no para de créixer, de transformar-se i d'innovar. A partir d'enguany la periodicitat de la revista serà semestral, i per tirar endavant la revista volem comptar amb tu més que mai! No deixeu de seguir-nos al Twitter @FilosofiaAra ni de visitar la nostra web filoara.cat, on us podeu registrar – sempre gratuïtament - al menys com a lectors per a rebre notícies de la revista: publicació d'un nou número, "Call for papers", etc.

Estàs pensant en escriure un article per FiloAra? Al web de la revista hi trobaràs tot el que necessites saber. El proper número portarà per títol "Límits i fronteres" i vol convidar a reflexionar filosòficament sobre els fonaments i la justificació d'aquests conceptes que, alhora que identifiquen, exclouen. Com sempre, també hi tindran cabuda articles sobre altres temàtiques filosòfiques, recensions de llibres, textos de joves preuniversitaris, i molt més!

Esperem que aquest número us convidi a reflexionar, perquè l'objectiu de FiloAra (parafrasejant Kant) no és tant la filosofia com el filosofar.
L'equip editorial

Juny-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

Revisors

Àlex Agustí
Mercè Balcells Morell
Damià Bardera
Berta Baquer
Jordi Beltran del Rey
Francesc Coloma Molina
Joan Comas
Adrià Harillo
Francesc López
Adrià Montalban
Joan Morro
Marc Riudavets
Josep Serra

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

MONOGRÀFIC

"QUÈ HE DE FER?".

L'ANALÍTICA KANTIANA DEL FET MORAL

Pere Lluís Font
Membre de l'Institut d'Estudis Catalans i de l'Acadèmia de Bones Lletres

L'anàlisi kantiana del fet moral procedeix desgranant tres conceptes clau, cada un dels quals es deixa reduir al següent: són els conceptes de bona voluntat, de deure i d'imperatiu, sintetitzats finalment en un quart concepte: el d'autonomia.

És ben coneguda la dita del filòsof anglès Alfred N. Whitehead segons la qual tota la filosofia occidental no és sinó una sèrie de notes a peu de pàgina a les obres de Plató. És evidentment una *boutade*, però diu bé el que vol dir. De manera semblant podríem afirmar que tota l'ètica contemporània no és sinó una sèrie de notes a peu de pàgina a les obres de Kant. Només un filòsof anterior, Aristòtil, és un referent comparable en aquesta matèria. Aristòtil i Kant són els prínceps de l'ètica, els representants majors de dos tipus d'ètica: el primer, d'una ètica teleològica, guiada pel principi de finalitat, i el segon, d'una ètica deontològica, és a dir, d'una ètica de deures.

L'ètica kantiana es troba exposada principalment en tres obres: la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (1785), la *Crítica de la raó pràctica* (1787) i la *Metafísica dels costums* (1797). L'essencial, però, ja es troba a la primera, i exposat amb una frescor que no es retrobarà a les posteriors. La *Fonamentació* és, com pensava Schopenhauer, l'obra mestra de l'ètica kantiana. I, sens cap dubte, la més apta per servir-hi d'ìntroducció. Amb la particularitat que es pot llegir, pràcticament, fent abstracció de la resta de la filosofia de Kant.[1]

La força de l'ètica kantiana rau en la seva esplèndida anàlisi (també podríem dir en la seva esplèndida fenomenologia) del fet moral. Kant parla del *Faktum* moral (utilitzant la forma germànica del mot llatí) per subratllar que no es tracta d'un fet empíric, sinó d'un "fet de la raó", la universalitat de la llei moral, tal com es desprèn de l'anàlisi de les implicacions de la consciència moral comuna. Cal anar amb compte, però, perquè aquesta anàlisi queda

1 N'hi ha traducció catalana a la col·lecció "Textos filosòfics" de l'antiga editorial Laia i ha estat reeditada a la col·lecció "labutxaca" d'Edicions 62.

sovint desfigurada per una crosta de tòpics que s'arrosseguen per molts llibres en què suposadament s'exposa el pensament de Kant. A la rel d'aquests tòpics hi ha generalment l'oblit del fet que Kant no és un moralista que proposa una nova *moral*, sinó un analista que proposa una nova ètica, és a dir, una nova teoria de la moral; un analista que vol gratar la moral fins al moll de l'os per tal de descobrir-la en estat pur, aïllant l'element específicament moral de la moral (Kant fa una dissecció de la moral a l'estil de la que Maquiavel fa de la política).

L'anàlisi kantiana del fet moral procedeix desgranant tres conceptes clau, cada un dels quals es deixa reduir al següent: són els conceptes de *bona voluntat*, de *deure* i d'*imperatiu*, sintetitzats finalment en un quart concepte: el d'*autonomia*. Com que, naturalment, l'espai de què disposo no em permet de fer-ne l'exposició, per succinta que fos, em limitaré a donar alguna indicació sobre cada un d'aquests conceptes.

Kant comença afirmant que només hi ha una cosa bona sense restricció: la *bona voluntat*. Totes les altres coses són moralment ambivalents si no van acompanyades de la bona voluntat, que és "la condició indispensable d'allò que ens fa dignes de ser feliços". No es tracta, però, de simple *eticisme*, d'una "ètica de la bona intenció" o d'una vel·leïtat que defuig la responsabilitat de l'acció, sinó de la voluntat ferma d'utilitzar "tots els mitjans que es trobin a la nostra disposició" per tal d'obtenir el resultat proposat, amb el benentès que la impossibilitat d'obtenir-lo no treu valor moral al propòsit.

Però què és la bona voluntat? És la voluntat d'actuar *per deure*. La idea de *bona voluntat* es deixa reduir, doncs, a la idea de *deure*. L'ètica de Kant és una ètica deontològica. I què és el *deure*? És una necessitat que no es dona en la natura: "la necessitat d'una acció per respecte a la llei moral", fins i tot en perjudici de la meva inclinació quan aquesta no m'hi porti. Actuar *per deure* (*moralitat*) no és, per tant, simplement actuar *conforme al deure* (simple *legalitat*). Però actuar *per deure* no vol dir actuar *només* per deure, sinó actuar *també* per deure i no simplement per inclinació quan aquesta no m'hi porti. Perquè la inclinació no és criteri de moralitat. Com no ho és tampoc la felicitat: l'ètica "no és la doctrina de com ser feliços, sinó de com fer-nos dignes de la felicitat". El retret de *rigorisme* que sovint es fa a l'ètica kantiana és tan infundat com el d'*eticisme*.

Ara bé, el fet que la meva inclinació no sempre coincideixi amb el meu deure fa que aquest es presenti en forma d'*imperatiu*. El concepte de *deure* es deixa reduir, doncs, al d'*imperatiu*. Kant distingeix dos tipus d'imperatius: els *hipotètics* (que regulen l'adequació entre els mitjans i els fins) i els *categòrics* (que manen incondicionalment sense referència a cap fi ulterior). Els primers són simplement tècnics o pragmàtics, mentre que els segons són els pròpiament morals. El concepte d'*imperatiu categòric* és el gran descobriment de l'ètica kantiana. Totes les ètiques anteriors procedeixen com si només hi hagués imperatius hipotètics, ja que comencen per plantejar-se la qüestió del fi últim i dels mitjans per aconseguir-lo. Són ètiques *teleològiques*, que, per Kant, manquen l'essència de la moralitat: fan una mala teoria del que és la moral, perquè redueixen els imperatius categòrics a imperatius hipotètics, a normes de saviesa del tipus: "si vols ser feliç, sigues virtuós". Ara bé, a la *saviesa* s'hi oposa la *niciesa*, mentre que a la *moralitat* s'hi oposa la *immoralitat*. Si els imperatius categòrics es reduïssin als hipotètics, el no virtuós seria *neci*, però no és podria dir que fos *immoral*.

Kant intenta reduir els imperatius categòrics a fórmules rigoroses. Les dues principals que dona són la de la *universalitzabilitat* i la de la *humanitat*. La primera diu: "Actua només segons una màxima tal que puguis al mateix temps voler que esdevingui una llei universal". És a dir, "Actua sempre de tal manera que puguis reconèixer als altres el dret d'actuar igualment en circumstàncies anàlogues". I la segona fa així: "Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre sempre al mateix temps com un fi i mai simplement com un mitjà". Això significa que tractar les *persones* (que són *fins en si* i tenen *dignitat*) com a *coses* (que són *mitjans* i tenen *preu*) seria l'essència de la immoralitat. Les conseqüències, tan fàcils de treure, d'aquesta segona fórmula lleven tota la força al retret de *formalisme* que també es fa sovint a l'ètica kantiana, com si fos buida de continguts i només ens digués com cal actuar però no què cal fer. És veritat que les fórmules kantianes no ens diuen immediatament què hem de fer, perquè només donen el criteri d'actuació. Però això no és pas un defecte, sinó una virtut: no són normes *prêt-à-porter*, d'aplicació mecànica, que dispensin de la reflexió personal en cada situació.

De la consideració de les dues fórmules principals de l'imperatiu categòric sorgeix el principi d'*autonomia*, segons el qual l'ésser racional, que és un *fi en si*, no pot estar sotmès a una legislació que li sigui externa, sinó que ha se ser també autor de la llei moral a la qual està subjecte. Per tant, actuar per deure és actuar per una llei autoimposada, imposada per la pròpia raó, no en tant que és pròpia, sinó en tant que és raó, patrimoni de tots els éssers racionals. Un altre retret, tan infundat com els anteriorment esmentats, és el d'*ateisme virtual*, que estaria implícit en el concepte d'*autonomia*. Dic que és igualment infundat, perquè Kant veu precisament en la moral el lloc d'ancoratge de la religió en l'ésser humà i pensa que la persona religiosa pot considerar l'imperatiu categòric, que és un imperatiu de la raó, com un manament de Déu, l'existència del qual és considerada com un dels "postulats de la raó pràctica". Cal tenir ben present que, per Kant, la moral no es funda en la religió, sinó que és la religió la que es funda en la moral, però sense que aquella es redueixi a aquesta com diu també un altre tòpic persistent.

Aquest és l'esquema de l'anàlisi kantiana del fet moral, és a dir, de l'ètica kantiana com a teoria de la moral. Em sembla, com deia més amunt, una anàlisi esplèndida, fins i tot potser millor que aquella altra, més famosa, que Kant fa del fet cognitiu a la *Crítica de la raó pura*. És en aquesta anàlisi (o en aquesta fenomenologia) que rau la seva força. I són els tòpics de l'eticisme, el rigorisme, el formalisme, l'ateisme virtual o la reducció de la religió a la moral els que la desnaturalitzen. No estic pas dient, per descomptat, que no tingui algunes febleses. Potser la principal és que sembla que no contempli un cert tipus de conductes d'una altíssima qualitat moral, que difícilment poden ser considerades com a deures, sinó que tenen a veure més aviat amb l'amor, amb la bondat o amb la generositat. Però ens podríem preguntar si aquest tipus de conductes no desborda l'ètica estricta i no ens situa ja en un altre ordre de grandesa.[2]

2 Les idees presentades aquí tan succintament es troben desenvolupades en el capítol "Redefinició de l'ètica" del meu llibre *Immanuel Kant. Sis assaigs i un diàleg d'ultratomba* (Arpa, 2016), que reprèn substancialment la introducció a l'edició catalana de la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, esmentada en la nota anterior.

ERNST TUGENDHAT, ÈTICA I DELIBERACIÓ

Manuel Villar Pujol

Catedràtic de Filosofia (secundària)

Aquest treball pretén ser la presentació d'una experiència pedagògica iniciada el curs 2008-2009 a l´assignatura d´Educació Cívico-Ètica[1], que amb diferents denominacions i alguns canvis, ha arribat fins a aquest curs. Les reflexions que hi trobareu giren al voltant d´un llibre del filòsof Ernst Tugendhat, *El llibre del Manel i la Camil·la*[2].

El llibre està dividit en deu capítols. La estructuració dels quals, en línies generals, segueix una pauta similar: s'exposa un comportament humà sobre el que un dels personatges del llibre (alumnes, professors, pares) formula una tesi que pretén valorar-lo des del punt de vista moral. A partir d´aquesta tesi, s´obre la possibilitat que altres personatges puguin expressar els seus dubtes, objeccions, comentaris i crítiques o demanar aclariments de la teoria que s´hi ha proposat.

La forma com es presenten les idees en aquest llibre és la del diàleg. Aquest recurs no és la primera vegada que s´utilitza en l`àmbit de l´ètica. Convindria dir aquí, que l´ètica s'inicia en forma de diàleg. Son els diàlegs de Plató, on Sòcrates protagonitza vives polèmiques amb altres contertulians, les primeres manifestacions de l´ètica. A través d´aquestes discussions es van plantejant problemàtiques que encara avui en dia no han deixat de preocupar-nos: *què és el bé, què és la virtut, en què consisteix la justícia, quin és l´origen del comportament moral*. Abans de Plató ja existien models diversos de plantejar l'existència o la bona vida, però no una activitat que sotmetés a la crítica i al qüestionament racional aquestes maneres de viure.

Si el primer capítol de *El llibre del Manel i la Camil·la* es centrava en l´assassinat, el segon capítol és el robatori. La pregunta és: per què robar és dolent? Pau, un dels alumnes, confessa que "mai no pensem en les raons per què tothom ens diu que robar està mal fet". Amb la intervenció del Pau es revela el veritable objectiu del llibre: posar de relleu que *la capacitat deliberativa* és allò que veritablement ens distingeix com humans, tot i que no sempre la fem servir. Capacitat deliberativa que s´entén com a capacitat de preguntar per raons. La filosofia, segons Ernst Tugendhat, consisteix fonamentalment en la clarificació conceptual i l´ètica, com a branca de la filosofia, s´especialitza en la clarificació dels conceptes morals. Sovint la gent fa servir paraules o discuteix sobre determinats problemes sense saber exactament el que signifiquen. Diuen que robar és una acció dolenta però mai no s´han parat a pensar per què és dolenta. I això és el que no entén el Pau: "Des de sempre se´ns ha dit que robar està malament", "Als diaris i a la televisió es diu que robar és dolent i que els delinqüents han d´anar a la presó". Des de la família, l´escola, els mitjans de comunicació ens fan arribar consignes sobre el que hem de fer i el que no hem de fer. Aquesta és una de les formes de justificar els nostres judicis morals: atribuir a causes externes la raó de per què és incorrecta o correcta una acció. Però no és l´única ni la més adequada. L´ètica busca la justificació dels judicis i les normes morals d´una altra manera, d´una forma més radical[3].

Segons Tugendhat, allò que caracteritza la moral és la pretensió de fonamentació. Imaginem-nos el cas següent: un infant fa una pregunta: *Per què això que em demaneu fer està bé? Per què allò que vull fer està prohibit?* Els progenitors en sentir-se sorpresos per les ànsies d´aclariment del seu fill, responen el primer que els hi passa pel cap: perquè sempre ha estat així o perquè ho diem nosaltres; i si interpreten que amb aquestes respostes encara no han aconseguit satisfer aquest sobtat furor escrutador com a últim cartutx recorren a Déu, donant per fet que així amansiran la seva curiositat: perquè Déu ho ha prohibit[4].

Una moral que pretengui ser autònoma no pot fonamentar-se en propietats psicològiques, sociològiques ni supraempíriques, Déu o la Raó pura (Kant) per exemple, sinó en els nostres interessos habituals, insisteix Tugendhat. Ens interessa sobretot ser respectats. I aquests interès és un desig general, fins i tot per a aquell que no té intenció de respectar els altres. Ser respectat és un bon desig, però perquè funcioni realment cal que sigui una exigència recíproca on

1 Tot el material pedagògic el podeu trobar en http://pitxaunlio.blogspot.com.es/search/label/manel%20i%20camil.la
https://sites.google.com/site/conviccionslesminimes/el-llibre-del-manel-i-la-camil-la

2 TUGENDHAT, Ernst, *El llibre del Manel i la Camil·la*, Gedisa, Barcelona 2001

3 TUGENDHAT, Ernst, op. cit, pàg. 23

4 Íbid, pàg. 37

ningú quedi exclòs. Voler ser tractat amb respecte exigeix en reciprocitat tractar també els altres amb respecte[5].

Per què he de respectar totes les persones? Per què no puc ser bo només amb els meus amics? Què passa si sóc dolent amb aquells que no ho són? Es pregunta Sebastià, el personatge representant de l'amoralitat sofística, en un altre capítol del llibre. L´empatia ha de tenir uns límits. Això és el màxim que se li pot demanar a qui fa un moment declarava que només era bo allò que era bo per als seus interessos. És un pas més per sortir dels seu solipsisme moral. Ara, bo és allò que em convé a mi i als meus amics. S´ ha eixamplat una mica el cercle de la conveniència moral. Però és un cercle massa reduït que encara no pot abastar la humanitat sencera. El problema de la moral no pot ser el problema dels límits de les meves accions moral, respondre a la pregunta: *fins a on podem ser bons?* Aquest és un problema que afecta més a la psicologia social, l´etologia humana o l´antropologia. El problema de la reflexió moral, el problema de l´ètica és un altre. El problema ètic és què és el que fa que una acció sigui moral de forma universal. La resposta al problema és el respecte. Però no un respecte limitat a l´amic, al fill o familiar directe o indirecte, al compatriota o a qui comparteix les meves creences polítiques o religioses, sinó un respecte que no té en compte cap d´aquestes distincions, que no discrimina. És el respecte que, ara sí, es pot representar pel cercle moral més gran que podem imaginar: el que inclou la humanitat sencera. En resum, el que preocupa a l´ètica no és tant com es generen els diferents cercles concèntrics, sinó com justificar l´únic cercle moral possible[6].

Més endavant, en un moment de calma després d´intensos debats, hi ha temps per reflexionar sobre el que s´ha aconseguit fins aquí. Tanmateix, pel que es desprèn de la conclusió a la que arriba el Manel, el protagonista del llibre junt amb la Camil·la, el que s´ha aconseguit sembla que és ben poc: inseguretat, dubte, manca de confiança en les seves opinions ("Les darreres converses amb els seus amics li havien provocat molts dubtes i incerteses"; "Fins aleshores havia estat convençut de ser una persona que sempre actuava correctament i que fer´ho no era una cosa tan difícil"). Això no obstant, el que sent l'alumne tan sols és justament una de les situacions que pretén provocar la filosofia: la perplexitat. En aquest sentit, el paper provocador del Sebastià en *El llibre del Manel i la Camil·la* amb les seves insinuacions perverses és essencial per mantenir la tensió dialèctica. És el que també Ernst Tugendhat reclama per a qualsevol tasca intel·lectual: una actitud d´apertura per a les raons que poden anar en contra de la pròpia opinió. Al capdavall, significa confiar en la dinàmica d´aclarir i fonamentar, propi de la manera com ell entén el que és fer filosofia. A això Tugendhat anomena *honradesa intel·lectual*[7].

D´on provenen les regles morals? Si la regla de la qual podem derivar les normes que han de dirigir els nostres actes morals no té origen en un manament diví ni en la Raó Pura com deia Kant, d´on prové? Tugendhat respon: de la deliberació conjunta de diferents interessos propis es genera un sistema recíproc d´exigències, que és un sistema de regles al qual tothom se sotmet, autolimitant la seva autonomia individual per interès propi. D´aquesta manera es genera un sistema que Tugendhat anomena d´*autonomia compartida*, on cadascú està disposat a restringir la seva autonomia tant com calgui perquè els altres puguin arribar a ser igualment autònoms[8].
La preocupació per l´educació per part de Tugendhat es va fer molt evident en el moment en què va respondre a una de les idees més importants de Sloterdijk defensades en *Normas para el parque humano*: "la genètica ha d´ocupar el buit deixat per la moral humanística". Tugendhat sosté que tots els ésser humans tenen un disposició innata per a la moral. Tanmateix això no vol dir que el comportament moral sigui innat, sinó la capacitat d´aprendre els valors que guien aquests comportaments. Perquè és fruit de l´aprenentatge i de la seva capacitat de deliberar, l´altruisme humà mai no podrà ser com l´altruisme de les formigues o altres tipus d´animals[9].

El llibre del Manel i la Camil·la és la plasmació més clara de l´interès d´un filòsof de posar a prova una de les tesis més importants del seu pensament moral: que l´ésser humà és un ésser que delibera i que les qüestions de com un s´ha de relacionar amb els altres ocupen el capítol central de les seves deliberacions. Encara diria més, aquest llibre constitueix un acte de fe en les capacitats civilitzatòries i emancipatòries de l´educació.

BIBLIOGRAFIA

SINGER, P. (1979): *Practical Ethics*, Cambridge University Press
SLOTERDIJK, P (2003, tercera edición): *Normas para el parque humano*, Madrid, Ediciones Siruela
TUGENDHAT, E. (2008): *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa
TUGENDHAT, E. (1999): *Diálogo en Leticia*, Barcelona, Gedisa
TUGENDHAT, E. (2001): *El llibre del Manel I la Camil·la*, Barcelona, Gedisa
TUGENDHAT, E. (2000): "No hay genes para la moral. Sloterdijk trastoca la relación entre ética y técnica genética", *Revista de Occidente* nº 228

5 Íbid, pàgs. 77
6 Íbid. pàgs. 30-31
7 Íbid. pàg. 37
8 Íbid. pàgs. 75-76
9 Íbid. Pàgs. 104-105

ÈTICA DEL RISC TECNOLÒGIC

Manel Pau
Investigador en temes de filosofia moral i política de la ciència i la tècnica

Cal prohibir el glifosat? Estan justificades les restriccions de trànsit per evitar la contaminació a les ciutats? Han de ser obligatòries les vacunes? S'ha de frenar el canvi climàtic? Qüestions com aquestes relacionades amb els riscos de la tecnologia poden ser abordades des de la filosofia moral i política d'una manera que sigui a la vegada intel·lectualment interessant i socialment útil.[1] El meu propòsit en aquest text és presentar-ne algun aspecte.

Falsos negatius i falsos positius

El punt de partida en les decisions públiques sobre qüestions tecnològiques és la incertesa. Suposem que un organisme regulador ha de decidir sobre l'ús d'un determinat producte químic. En una primera fase, sobre la base de les evidències disponibles, un comitè científic ha de fer una valoració del risc per a la salut d'aquesta substància. Aquest judici científic està sotmès a dos possibles errors: el d'emetre un fals positiu, considerar perillosa una substància que no ho és; i el d'emetre un fals negatiu, considerar inofensiva una substància perillosa. Aquests errors només es posaran de manifest quan recerques posteriors confirmin o refutin el judici inicial. Donat el caràcter provisional del coneixement científic, és impossible esquivar el risc de cometre un error, tot i que es pot intentar minimitzar-ne la probabilitat.

En un segon moment hi ha la decisió política sobre la regulació, restricció o prohibició d'aquesta substància. Aquí entren en joc consideracions més globals, socials, que usualment s'integren mitjançant l'*anàlisi cost-benefici*. Apareix també aquí la possibilitat d'error: la sobreregulació (fals positiu) o la subregulació (fals negatiu).

El filòsof nord-americà del dret Carl Cranor va assenyalar fa temps (Cranor 1993) que la decisió sobre quin tipus d'error es minimitza és una decisió normativa, és a dir, que depèn dels objectius que es persegueixen i dels valors que es vulguin promoure. L'ideal de la recerca científica seria minimitzar la probabilitat dels dos tipus d'error, positiu i negatiu. Això és el que demanem, per exemple, a una bona prova diagnòstica en medicina: que doni positiu en les persones malaltes i que doni negatiu en les persones sanes. Però això no és sempre possible i aleshores la pràctica normal de la ciència és sovint minimitzar la probabilitat de cometre falsos positius. És a dir, s'intenta impedir que s'introdueixen en el sistema de la ciència dades o teories que puguin resultar falses.

Segons Cranor, aquesta és una opció normativa que pot tenir sentit en un context de ciència bàsica, però no necessàriament en un context de ciència per a la regulació. En aquest cas pot ser millor introduir altres consideracions normatives més enllà de la recerca de la veritat. En el món del dret, diu Cranor, el grau d'evidència necessària per emetre un veredicte és diferent en diferents contextos segons els valors que es volen promoure. Així, en un judici penal s'intenta minimitzar el risc d'un fals positiu (condemnar a un innocent) i s'exigeix una certesa "més enllà de tot dubte raonable". En canvi en un context civil, en un litigi per danys, per exemple, n'hi ha prou amb una evidència preponderant en favor d'una de les parts per emetre una resolució, perquè el valor que es vol promoure no és la presumpció d'innocència sinó la resolució eficaç d'un conflicte d'interessos. En la regulació de les substàncies químiques, donades les diferents conseqüències per a la salut pública d'un fals negatiu i d'un fals positiu, Cranor creu que l'opció normativa dels organismes reguladors hauria de ser intentar minimitzar el risc d'un fals negatiu.

Cal deixar clar que s'ha de distingir entre el pla epistemològic i el pla regulatiu. Una cosa és un fals negatiu en l'avaluació de l'evidència científica i una altra un fals negatiu en la regulació d'un risc tecnològic. Un exemple de la pràctica prudent en medicina ens pot ajudar a clarificar aquesta diferència: en una intervenció quirúrgica poc important l'evidència científica tal vegada estableixi que és molt poc probable que es produeixi una infecció, però una actitud prudent ens pot recomanar l'administració preventiva d'un antibiòtic. El principi de precaució no ens obliga que modifiquem les nostres creences sobre què és el que pot ocórrer. Simplement ens inclina a prendre unes mesures preventives. Es poden prendre precaucions encara que pensem que sigui poc probable que ocorri un efecte advers.

Anàlisi cost-benefici i consideracions morals

Examinem ara els problemes que pot tenir l'anàlisi cost-benefici des d'un punt de vista moral. D'una manera esquemàtica podem dir que aquest procediment de decisió consisteix a

1 Aquest tipus de reflexió és usual en alguns ambients filosòfics del nord d'Europa. Vegeu, per exemple, el treball del filòsof suec Sven Oven Hansson (2013).

calcular els costos i beneficis socials esperats d'una acció i a decidir en funció de l'efecte *net* esperat. Per fer-ho cal assignar a cada resultat de l'acció una *utilitat*. Després, costos i beneficis es ponderen segons les probabilitats de cada resultat per tal d'obtenir la utilitat esperada. Ara bé, com que en la pràctica la utilitat no és directament mesurable, no hi ha més remei que fer-ne una aproximació quantificant monetàriament els beneficis (llocs de treball creats, millores en el benestar de les persones...) i els costos (malalties, anys de vida perduts...).

El primer problema és que no tot té una traducció immediata a termes econòmics (quin preu té l'aire net?). A més, no es tracta només d'avaluar les conseqüències quantificables sinó que hi ha també altres factors a tenir en compte (Cranor 2007, 38-41). Per exemple,

- La distinció entre riscos imposats i riscos voluntaris. Una persona pot decidir que es posa en risc (per exemple, fent esports d'aventura) però això no vol dir que sigui just que li puguin imposar un risc a través d'una regulació social.
- La relació dels riscos i beneficis amb el projecte personal de vida. Un bomber o un alpinista, posem-hi, pot considerar acceptables riscos que altra gent trobaria inacceptables.
- La possible relació de dominació entre la persona, o grup social, que crea o imposa el risc i la que el rep.
- La possibilitat de control del risc. Hi ha una diferència entre utilitzar una màquina perillosa, per exemple, sota el propi control i respirar l'aire contaminat d'una regió, pel sol fet de viure-hi.

La regulació social dels riscos hauria d'anar més enllà d'un punt de vista massa estretament utilitarista per incorporar algunes de les nostres intuïcions morals sobre l'acceptabilitat dels riscos.

Finalment, però, el punt més problemàtic de l'anàlisi cost-benefici és la idea que els beneficis i els danys es puguin compensar interpersonalment. Una persona pot reflexionar sobre els beneficis esperats i sobre els riscos d'un determinat tractament mèdic, per exemple, i decidir a partir d'aquesta anàlisi. Això és perfectament raonable. Però en l'anàlisi cost-benefici d'un risc social, els danys a unes persones es contraposen als beneficis a unes *altres* persones. Ara bé, per poder compensar cal una mètrica comuna, cal que hi hagi una manera de saber si el meu benefici és més gran o més petit que el teu dany. Però encara que aquesta comparabilitat interpersonal fos pràcticament possible i moralment acceptable podríem no acceptar la compensació:

El fet que sigui pitjor per a tu perdre el dit gros que per a mi perdre el dit petit no fa que estigui permès que tu o qui sigui em talli el dit petit per salvar el teu dit gros. (Hansson 2007, 26)

Les persones han de tenir dret a no ser posades en risc sense una raó que ho justifiqui. I aquesta raó no pot ser un suposat benefici net per a la societat, tal com l'entén l'utilitarisme. Però sí que hi pot haver raons derivades de la reciprocitat. Hansson ho explica així per al cas dels riscos del trànsit:

"[...] Com a conductors posem en risc la vida dels altres. Per tal de fer practicable el dret *prima facie* d'evitar el risc, ens cal una elucidació normativament raonable [...] Això es pot aconseguir apel·lant a un intercanvi recíproc de riscos i beneficis. Cadascú de nosaltres pren riscos per tal d'obtenir beneficis per a nosaltres mateixos. [...] Així, si els altres estan autoritzats a conduir un cotxe, exposant-me a certs riscos, aleshores a canvi jo estic autoritzat a conduir un cotxe i a exposar-los al corresponent risc" (Hansson 2007, 31).

És la deliberació democràtica la que pot fer que un risc sigui acceptable i així s'elimini la dominació que significa la imposició unilateral. Una deliberació democràtica que no és únicament un procediment de decisió sinó també una actitud moral, l'actitud de considerar que els individus són ciutadans amb uns drets iguals, amb igual capacitat per intervenir en el govern de la societat; i que els seus drets i interessos han de tenir la mateixa consideració.

Referències

CRANOR, Carl F. 1993. *Regulating toxic substances: A philosophy of science and the law***.** Nova York: Oxford University Press.

———. 2007. «Toward a non-consequentialist approach to acceptable risks». Dins *Risk: Philosophical perspectives*, editat per Tim Lewens, 36-53. Londres: Routledge.

HANSSON, Sven Ove. 2007. «Risk and ethics: Three approaches». Dins *Risk: Philosophical perspectives*, editat per Tim Lewens, 21-35. Londres: Routledge.

———. 2013. T*he ethics of risk: Ethical analysis in an uncertain world*. Basingstoke, GB: Palgrave Macmillan.

EL PENSAMENT DE SÈNECA: LITERATURA D'AUTOAJUDA?

Damià Bardera Poch
Professor de Filosofia (secundària)

El tarannà eminentment pràctic del pensament de Sèneca ens pot fer pensar que la seva obra filosòfica conté, a grans trets, el germen de tot allò que avui dia solem considerar literatura d'autoajuda. D'arguments, no en falten: l'autor dóna consells, posa exemples quotidians, parla d'emocions, el to i la temàtica ens són propers i el registre és assequible.

Ara bé, si fem un cop d'ull a la secció d'autoajuda de qualsevol biblioteca o llibreria, ben segur que no hi trobarem cap obra de Sèneca. ¿Però per què no hi haurien de ser –o no podrien ser-hi– els llibres que conformen els anomenats *diàlegs senequians*, en aquest tipus de secció, si al capdavall es tracten d'obres que van ser concebudes, igual que les cèlebres *Cartes a Lucili*, per oferir un remei als mals que sovint afecten l'ànima de les persones i que ens impedeixen assolir una vida bona i feliç? ¿No seria correcte ni encertat considerar el diàleg *De la ira* –un dels més representatius– com una obra d'autoajuda *avant la lettre*?

Els llibres de Sèneca solen estar arrenglerats a la secció de clàssics, o a la de filosofia, però mai a la d'autoajuda. En aquesta darrera secció –avui dia ja omnipresent en l'àmbit dels llibres i la cultura–, podem trobar-hi títols com ara: *Transforma la teva ira en energia positiva; Com dominar la ira i l'agressivitat; Controla la teva ira i la teva vida serà més fàcil; No t'enfadis més!; Guia pràctica per controlar la teva ira; Quadern d'exercicis per viure la ira en positiu; Controli la seva ira abans que ella el controli a vostè...*

Tots aquests títols ens fan pensar, inevitablement, en el contingut de l'obra *De la ira*, els punts de contacte són prou evidents. ¿Caldria, doncs, arrenglerar aquest diàleg de joventut amb les obres de la secció d'autoajuda? A parer nostre, no: els diàlegs de Sèneca –i, per extensió, el gruix de la seva obra filosòfica– no pertanyen, no poden pertànyer, al subgènere literari de l'autoajuda, malgrat les aparences, cosa que no vol dir que la lectura d'aquests diàlegs no ens pugui «ajudar» a viure amb més tranquil·litat d'esperit.

Queda lluny dels objectius d'aquest escrit analitzar les característiques de la literatura d'autoajuda i comparar-les amb l'obra de Sèneca.[1]Això no obstant, sí que convé remarcar uns quants passatges del llibre que ens ocupa perquè no només xoquen frontalment amb alguns dels dogmes –implícits– de la literatura d'autoajuda, sinó que demostren que l'obra del filòsof romà és qualitativament diferent als discursos autoajudescos actuals i que, alhora, és refractària a aquesta mena de propostes.

En primer lloc, cal fer notar que el pensament de Sèneca és, sense cap mena de dubte, un pensament humanista en el sentit més clàssic del terme, i per aquest motiu tots els consells que dóna, per més pràctics que siguin, s'emmarquen en una concepció teoricofilosòfica prèvia sobre què és –o què hauria de ser– l'ésser humà. Aquesta primacia de la teoria i aquest pes de la reflexió moral i filosòfica en relació a les propostes pràctiques que se'n deriven, no els trobem en la literatura d'autoajuda, més centrada a oferir consells pràctics i aplicables que en la reflexió i la teoria que haurien de facilitar la comprensió i el sentit de tals consells. En paraules de Vanea Andrea Papalini:

> Los manuales de cualquier tipo no están orientados a la reconfiguración de la subjetividad, ni explicitan un discurso que los justifique, puesto que se orientan a una finalidad determinada y su saber es legítimo; se considera "cierto" sin necesidad de demostración alguna.[2]

L'obra de Sèneca, a més, molt deutora de la mentalitat de l'època en què s'inscriu (Roma; segle I d. C), està farcida d'opinions èticament reprovables (o, com a mínim, controvertides i polèmiques) que avui dia no passarien el filtre del que considerem convenient o desitjable (tampoc no passarien, per descomptat, el filtre d'allò políticament correcte). Per això els seus llibres difícilment passaran a engruixir les seccions dedicades a la literatura d'autoajuda. ¿Quants escriptors actuals que no vulguin tenir problemes ni ser titllats automàticament de provocadors, excèntrics o polèmics s'atrevirien a justificar

1 Per a una anàlisi rigorosa de la literatura d'autoajuda, es pot consultar: VIÑAS PIQUER, D. (2012). *Erótica de la autoayuda: estrategias narrativas para promesas terapéuticas*. Barcelona: Ariel.

2 PAPALINI, V. A. *La formación de subjetividades en la cultura contemporánea: el caso de los libros de autoayuda.* Tesi doctoral inèdita. p. 160.

la tortura, defensar obertament la pena de mort, considerar la ira com un vici femení i infantívol, trobar d'allò més normal l'infanticidi o acceptar l'esclavitud?

En aquest sentit, cap escriptor que «no vulgui tenir problemes» tampoc no podria defensar el suïcidi –i menys encara, prescriure'l– de la manera que ho fa Sèneca. Com a bon estoic que era, considerava el suïcidi com una via perfectament legítima –i bella– per acabar amb el sofriment i el patiment, o per evitar-los –ell mateix, de fet, va predicar amb l'exemple. Per a Sèneca, és un consol pensar que el suïcidi sempre hi és, que sempre el tenim a punt: «onsevulla que miris, hi ha la fi dels teus mals».[3] En fa fins i tot apologia, i ho fa d'una manera desacomplexada, inequívocament poètica, amb un estil literari propi:

Veus aquell abisme? Per allí es baixa a la llibertat. Veus aquell mar, aquell riu, aquell pou? La llibertat hi és al fons. Veus aquell arbre petit, ressec, sinistre? La llibertat en penja. Veus el teu coll, la teva gola, el teu cor? Fugides són de l'esclavatge. Que et mostro sortides massa difícils i que exigeixen molt de coratge i de fortitud? Demanes quin és el camí de la llibertat? Qualsevol vena del teu cos.[4]

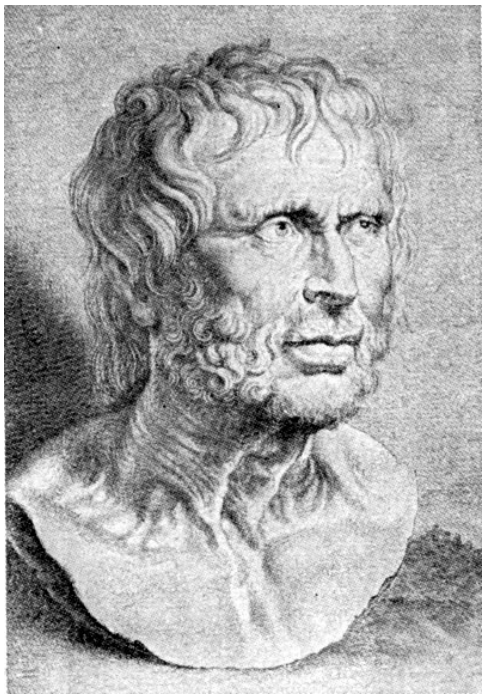
Fragments com aquest són impensables avui dia, fins i tot podrien arribar a comportar multes, sancions econòmiques o penes de presó per a la persona que els ha escrit o divulgat. Cal dir, també, que alguns dels exemples que ofereix l'autor per tal d'il·lustrar les seves idees són exemples tan passats de rosca, amb personatges tan «inhumans» i situacions tan extremes, que són tot el contrari dels exemples edificants –sovint d'autosuperació personal i força ingenus– característics de la literatura d'autoajuda. Només hem de fer un cop d'ull a la història d'Harpag, inclosa en el llibre tercer de *De la ira*, per adonar-nos-en: el rei, molest per unes paraules ben intencionades del seu conseller, «li féu servir a taula els seus propis fills [els d'Harpag] preguntant-li tot sovint si aquell guisat li abellia»[5]. O la terrible història del rei Cambises i el seu amic Prexaspes:

> El rei Cambises, massa donat al vi, era aconsellat per Prexaspes, un dels seus amics més cars, que fos més sobri en el beure, dient-li ésser vergonyosa l'embriaguesa en un rei, en el qual els ulls i les orelles de tothom es fixen. I respon Cambises: «Perquè sàpigues que el cap no se me'n va mai, jo et provaré que després de beure, fins els ulls i les mans saben acomplir llur ofici». Begué després amb més abundància que de costum, buidant beires més grans, i quan ja estava feixuc i amarat de vi, mana que avanci el fill del seu reptador fins a la porta de la sala i que s'hi estigui dret amb la mà esquerra aixecada sobre el cap. Llavors para el seu arc i travessa el cor de l'adolescent, que és allí on havia dit que apuntava, li obre després el pit i mostra la sageta clavada al cor mateix, i mirant el pare, li pregunta si tenia la mà prou segura.[6]

Una història gens edificant capaç de recordar-nos que la crueltat d'un rei no ens és aliena, sinó que forma part de la condició humana i, en conseqüència, també forma part de tots nosaltres.

Finalment, cal fer èmfasi en el fet que el conjunt de l'obra filosòfica de Sèneca –si més no, l'obra de tarannà moral–, no està pensada per a tots els públics, cosa que xoca amb els ideals democràtics contemporanis i amb eslògans del tipus *impossible is nothing*, que tanta fortuna ha fet els últims anys.[7] Només aquells «escollits», aquells pocs que formen part de «l'aristocràcia de l'esperit», poden atènyer l'ideal de vida del savi estoic, una vida activa però, alhora, desapassionada, neta de passions que ens pertorbin l'ànima, ens embrutin l'esperit i ens rebaixin al nivell de les bèsties.

No deurà ser casualitat, doncs, si les obres de Sèneca continuen estant, durant força temps, a la secció «Clàssics» de llibreries i biblioteques.



3 SÈNECA, L. A. (1924). *De la ira* (Cardó, C.; trad.), Barcelona: Fundació Bernat Metge, p. 79.

4 Ibid., p. 79.

5 Ibid., p. 78.

6 Ibid., p.77-78.

7 Pensem, per exemple, en els anuncis de la marca Adidas protagonitzats pel futbolista argentí Lionel Messi.

QUÈ FER AMB LA PREGUNTA "QUÈ HE DE FER?"

Raimon Pàez Blanch
Professor de Filosofia (secundària)

I. TORNAR A PREGUNTAR

És la pregunta *què he de fer?* la base sobre la qual s'alça la reflexió ètica? Es podria posar en dubte. En primer lloc, què significa *fer* quan ho apliquem a nosaltres mateixos? Fer coses, en el sentit de l'ètica, no és produir artefactes ni desenvolupar accions de manera aïllada dels altres. Ve a ser una cosa així com *actuar*. Abans de res, però, demanem-nos: ¿hi ha res del que fem —fer un pastís, dissenyar una aplicació de mòbil o xutar un paper rebregat mentre passegem pel carrer— que sigui èticament innocu? Que no afecti a ningú? Bé que es pot analitzar èticament el fet que algú passi el dia vagarejant pel carrer xutant papers rebregats o que la vida d'una persona es redueixi a la productivitat. No afecta de manera essencial aquesta manera de viure l'estructura de la persona, el seu *ethos*? No té efectes, a part de sobre ell mateix, en les persones properes i, en menor grau, en la societat i en el cos polític al qual pertany? Fins i tot suposant que sabem quina mena de fer és l'actuar —el mode de fer que té a veure amb la pregunta ètica— i que sabem desllindar l'acció pròpiament humana, (suposadament) lliure i (necessàriament) responsable, d'altra mena de comportaments; àdhuc en tal cas, ens podem demanar per què la pregunta ètica fonamental és *què he de fer?* i no *quines són les condicions de possibilitat de l'acció (ètica)?*, *per què hauria d'actuar altrament de com actuo?*, o és l'ètica *res* més que un *efecte col·lateral de la reflexivitat humana,* que ens duu a jutjar-ho tot, nosaltres mateixos inclosos? Insisteixo: per què *l'haver de* (fer), el *deure*, hauria de valdre més que la nostra manera de fer actual? D'on ve la tensió entre acció efectiva i deure? Què fa valdre els valors? Per què (a vegades) ens sotmetem als valors i als principis morals? Per què ens esforcem a fer el que (creiem que) hauríem de fer, tot i saber que la distància entre la nostra manera de *ser* i el nostre *haver de ser* és insuperable?

A dia d'avui, hi ha qui manté la fe en trobar una moral definitiva (inclús posseir-la), tot i que ja no es pretén demostrar-la "geomètricament" com volia Descartes i com assajà Spinoza. Es pot defensar, però, encara una moral absoluta fundada en una instància superior a la nostra concreció? Una moral fonamentada en Déu o els déus, en la natura, en una evidència indubtable en l'espectre preferit de tantes tertúlies, és a dir, en la humanitat? També hi ha qui, per contra, creu que cal lluitar contra tota moral que es vulgui absoluta i que, per tant, es desentengui de l'existència condicionada, històrica i particular. Fins i tot, trobarem qui creu que no paga la pena interrogar-se sobre *què hem de fer*. Podríem procedir per assaig i error, i anar veient quines accions van més amb nosaltres i configuren, de fet, el nostre *ethos*. També hi ha qui considera la pregunta ètica com un artifici que obstaculitza que fem el que hauríem de fer, és a dir, que arribem a ser qui som, a habitar el nostre *ethos*, configurar el nostre hàbit, la nostra manera d'habitar el món.

En explicar a classe el plantejament ètic d'autors com Kant, Hume, Mill o Nietzsche —en diàleg amb pensadors antics com Sòcrates, Plató, Aristòtil, Epicur i els estoics— partim d'una sèrie de pressupòsits i sobreentesos entorn de la qüestió ètica. Històricament, s'han donat certes respostes a preguntes sobre l'objecte de l'ètica, la capacitat moral de l'ésser humà, la tensió entre llibertat i determinisme, la finalitat de l'acció... Però tenim clar què pretén la pregunta ètica? Assolir un criteri racional formal que ens guiï en les cruïlles quotidianes, a cop d'exigència d'universalitat, com en l'imperatiu categòric de Kant? N'hi ha prou amb actuar de manera que la *mala consciència* no ens corsequi o que el *daimon* interior de Sòcrates no ens prohibeixi el curs d'acció encetat? Cal experimentar, quan actuem, un sentiment desinteressat d'aprovació, com diu Hume, o hem d'incrementar amb la nostra acció la felicitat per al màxim nombre de persones, a la manera dels utilitaristes? O tot això és fer volar coloms i enganyar-nos a nosaltres mateixos atès que el joc moral no és res més que una manifestació de la voluntat de poder, com sospita Nietzsche? No val més cercar «la llei fonamental del teu ésser més íntim»[1] que regula l'*acció* d'acord amb la idiosincràcia més pròpia? No és ser sincer amb qui ets la millor manera de fer el que *has de* fer? Com ens podríem relacionar adequadament amb ningú, si comencem per enganyar-nos

1 NIETZSCHE, F. (1999). *Schopenhauer como educador* (Moreno Claros, L.F.; trad.). Madrid: Valdemar, pàg. 40.

a nosaltres mateixos? O, pel contrari, èticament correcta només ho és l'acció desinteressada, on m'oblido de les meves pulsions i projectes, i centro tot l'interès en l'altra persona? Per existir moralment ho he de cedir tot a l'altre en la seva alteritat, símbol d'una infinitud absent, a la manera sacrificial plantejada per Lévinas? O de manera més profana i habitual, moral és fer el que *hom fa*, seguint les directrius del subjecte anònim, impersonal i impropi de la vida pública del moment, com en el *Man* heideggerià?

II. ABISME I TEMPTATIVA

Em resulta inquietant la interpel·lació sobre fins a quin punt la pregunta *què he de fer?* és filosòfica i abismal, o es conforma amb elaborar una tècnica per a l'acció individual i concertada —un feix de normes de convivència amb si mateix i amb altri—. És just procedir amb les preguntes ètiques a partir del pressupòsit que sabem qui és, en cada cas, el subjecte d'acció? Sabem qui som? Qui sóc? O encara més greu, sabem qui són els altres? Reconeixem els altres com a profundament altres i en això es funda la reverència, respecte i predisposició a ajudar-los, o els altres són els molts, i la reverència, respecte i ajut que els professem són merament tàctics, una estratègia de supervivència de l'individu per no haver de caminar sol? Té a veure l'ètica amb una lògica de l'acció acceptable pels altres o amb una teoria de jocs organitzada a partir de dicotomies (correcte/incorrecte, just/injust, moral/immoral)?

No puc deixar de sentir un neguit al clatell cada cop que entro en el discurs ètic i m'arrossega en la seva dinàmica. Quan, sols, ens preguntem per *què he de fer?*, o, en comú, *què hauríem de fer?*, sabem què estem preguntant? És possible restar astorat davant d'aquest pou i, malgrat tot, no prescindir de l'acció —fins i tot de l'acció meditada—? Què deu voler dir interpel·lar-se radicalment sobre què és el que hem de fer, avui en dia, en el nostre món?

Pel que podem aprendre, de la nostra experiència de convivència amb les persones (les altres i la pròpia) així com de la història de la filosofia, sembla que la pregunta ètica exigeix un actuar fidel i respectuós a certs "principis". Sembla, doncs, que l'acció ètica exigeix de cadascú alguna fidelitat i respecte. Però, aquest *respecte* i *fidelitat* en relació a què o a qui s'ha d'establir? Respecte allò diví? És tot el sagrat diví? Què és sagrat avui? O respecte els valors considerats vertebradors de la comunitat on hem crescut com a persones? Respecte a les altres persones? Qui són aquests altres? No acaben els altres reduïts a *uns altres* (com nosaltres), tot oblidant a *tots els altres*? No hi ha nivells d'alteritat que dificulten l'aplicació *normal* de l'acció respectuosa sancionada socialment? O tota fidelitat i respecte és vers un mateix i l'*ethos* que ha construït, potser de manera més aleatòria i històrica que no pas premeditada, i que el converteix en aquell que és?

Què fer amb la pregunta que m'obliga a interrogar-me en el meu ésser més propi i en el meu ésser davant dels altres (vos*altres*, nos*altres* i *altres* a seques)? Som capaços de posar en qüestió les preguntes totèmiques de la tribu filosòfica, sedimentades històricament com a preguntes fonamentals de la filosofia i, en aquest cas, com la pregunta fonamental de l'ètica? Ens veiem en cor d'establir un fonament per a l'*haver de* ser i de fer? Quina mena de fonament és cadascú si considerem que l'acció moral és lliure, autònoma i responsable, com se'ns recorda en tot manual i diccionari? Estem preparats per a ser un fonament? La relació entre llibertat i fonament[2] continua sent tant enigmàtica com urgent. Urgent com mai en temps accelerats, temps d'involució de drets que donàvem per consolidats, temps de repressió i d'omissió silenciosa de molts conciutadans. Què he de fer amb la pregunta ètica? Què he de fer amb qui no se la planteja? Què he de fer amb qui viu amb una resposta prefabricada i no pensa encarar-la amb la incòmode realitat capaç d'espatllar qualsevol teoria? De moment, i ja és alguna cosa, he fet el que havia de fer: elaborar una interrogació. Principi d'una resposta provisional que ens ha de tornar, més aviat que tard, a la pregunta que l'ha fet possible.

2 HEIDEGGER, M. (2000). "De la esencia del fundamento". A: *Hitos* (Cortés, H. i Leyte, A.; trad.). Madrid: Alianza, pàg. 109-149; esp.147-149.

“EMPRÈN!”. CONSIDERANT L’ÈTICA NEO-LIBERAL

Joan Morro Delgado
Docent a la UNED i doctorand d’Humanitats a la Universitat Pompeu Fabra

Pot sonar estrany que hi hagi una ètica neoliberal. Gairebé tothom ha escoltat que el problema de les societats neoliberals és precisament l’absència d’ètica, és a dir, d’accions bones o correctes. Però no té cap versemblança pensar que hi pugui haver neoliberalisme (o qualsevol altre tipus d’entendre o ser en el món) que estigui establert sense una ètica al darrera. Els humans *fem* entre humans. Encara més: fem en marcs morals més o menys reflexionats i més o menys adients als nostres interessos. No hi ha humans mancats d’un *ethos* comú sovint revisat.

Suposar una societat neoliberal on les accions bones o correctes no són predominants implica o ideologia (perquè es postulen relacions predominants constituïdes contra el que és *realment* ètic) o impostura (perquè es postulen relacions predominants mancades de coacció moral, és a dir, degudes únicament a *coacció brutal*). On hi ha societat, qualsevol societat, hi ha ètica. La prova, a l’abast de tothom, és que la majoria d’actors (o agents) d’una societat justifica en termes més o menys explícits la seva manera de ser entre els altres tot remetent a unes relacions socials realment existents. En aquest cas, però, les justificacions poden respondre pel que fa a la societat a dos tipus de moral: o una predominant o una alternativa. Això no obstant, si bé pot haver-hi morals predominants sense alternatives, no pot haver-hi morals alternatives sense una que hi predomini. En cas contrari, estem parlant d’un estat de guerra i no pas d’una societat, on sempre hi ha un marc moral que fa de sentit comú.

Sostenir que una *teoria ètica* aporta respostes unívoques o unànimes expressa només un anhel. D’aquestes teories, d’acord amb Bernard Williams, n’hi ha de dos tipus: les que argumenten la possibilitat de bastir un test general sobre la correcció de creences i principis ètics bàsics i les que argumenten contra aquesta possibilitat (Williams, 2016). Tanmateix, perquè remeten a relacions socials, totes dues tenen correlacions polítiques. Les primeres, generalment vinculades al kantisme i l’utilitarisme, comporten actituds moralistes, mentre que les segones són de caire *realista*, car suposen que és afrontar els conflictes –més que no pas assumir la norma o buscar el benestar– el que constitueix les relacions humanes (Williams, 2012). L’ètica neix de la negació. En tot cas, com ja deia Aristòtil, no hi ha ètica efectiva que no depengui de la política.

Williams, posicionat entre els realistes que neguen la possibilitat de bastir un sistema ètic, ens dóna prou bases per entendre l’ètica neoliberal. Si més no, per a no tractar-la ni com a immoralisme ni avantguarda moral. Les seves anàlisis apunten a què tothom ha de saber defensar-se en termes ètics. Segons l’anterior, això significa descartar que tothom hagi d’acceptar la mateixa teoria ètica concreta. No hi ha ni ètica neutral ni actor imparcial. L’ètica efectiva depèn de la política i la política depèn de col·lectius d’un context històric, que tendeix al canvi, on tothom està exposat a la desavinença. Actuar èticament és posicionar-se de manera responsable tot d’acord amb relacions existents. La *responsabilitat*, que és contrària a la brutalitat perquè implica afrontar una situació tot escoltant l’*altre*, no és tant una qüestió d’autoconsciència o llibertat com de sociabilitat elemental. Així mateix, l’ètica no efectiva és amoral: està més enllà del que predomina i d’alternatives.

És l’efectivitat el que impossibilita que es pugui exercir una ètica personal. Si hi ha ètica efectiva és perquè es comparteixen patrons morals que impliquen accions coordinades. L’ètica, com el llenguatge, és necessàriament quelcom públic,

compartit i carregat de sentit. Una acció que desbordi aquests factors, com ara la de l'estadi kierkegaardià de la religió, pot ser pensada, i potser defensada, però no és ètica. Un acte ètic que només entén l'actor que el realitza és un absurd.

Una acció socialment acceptada, encara que no l'accepti la societat sencera, denota alguna ètica. Aquesta sempre força a ser-hi, a comprometre's. L'acte ètic és sempre coordinat (a priori) i col·laborador (a posteriori) tot i no comportar acceptació universal. D'aquí no se segueix cap relativisme moral. Aquest relativisme, que Williams qualificà com *l'heretgia dels antropòlegs*, pretén imposar que ningú s'ha d'entremetre en cap conjunt de relacions que no sigui propi (Williams, 1998), per la qual cosa expressa un sistema ètic positivista (o simplement autoritari). Els sistemes són, però no *hi són*. El moralisme està fermat a l'abstracció.

El relativista moral accepta una teoria ètica moralista que, a diferència del que fan els seguidors de Kant o Bentham, no sent la necessitat d'argumentar. Constata tot obviant responsabilitats. Un relativisme moral conseqüent ha de reconèixer que l'ètica neoliberal, com qualsevol ètica, és valuosa pel fet d'existir. El relativista protegeix l'ésser.

El relativista moral confon (o vol generar confusió entre) el *fet* de la relativitat moral i l'*acceptació* de la relativitat moral. El que no podem menystenir és que el motiu de la teoria ètica és afavorir unes accions en detriment d'altres i que això és irrealitzable sense l'acció col·laboradora, no merament brutal o limitada a constatar. En aquest sentit, el relativista moral és o un cínic o un fonamentalista, o potser un híbrid. Val a dir que no és gens estrany que les relacions neoliberals siguin fàbriques de relativistes morals ni que soni estrany la possibilitat d'una ètica neoliberal. Amb tot, com hem dit, el neoliberalisme la suposa.

Però què és el neoliberalisme? Un cop reconeixem l'ètica neoliberal, on la podem trobar? Actualment, hi ha dos grans postures sobre la societat neoliberal o neoliberalitzada. D'una banda, des de plantejaments marxistes, s'entén com el resultant d'un projecte d'elits i Estats capitalistes vinculat a un seguit de lògiques d'*apropiació per despossessió*. Els estudis de David Harvey en són paradigmàtics (Harvey, 2007). D'altra banda, seguint Michel Foucault, autores com Wendy Brown entenen el neoliberalisme com una mena d'*estratègia sense estrategues* que configura un nou capitalisme (Brown, 2016). Ara bé, el que està implícit en totes dues és que els actors que justifiquen les relacions neoliberals on estan implicats accepten l'ethos de l'emprenedoria. I no són pocs. La idea segons la qual cal emprendre (en les relacions laborals, sentimentals, intel·lectuals, etc.) ha esdevingut sentit comú. L'estabilització ara és *el mal*.

Creure que el criteri de l'emprenedoria no és ètic en les relacions neoliberals és degut a ideologia o impostura. Hi pot haver res més bo o correcte per al neoliberalisme que emprendre? És imaginable la societat neoliberal o neoliberalitzada sense les imatges de l'emprenedor? Que aquestes imatges siguin de caire mític, com les d'Steve Jobs o Amancio Ortega, no li resten fonament. Com va suggerir Ernst Renan, el Jesús històric és secundari per a entendre la història del cristianisme. Així com la imatge de Jesús ha generat relacions cristianes, la imatge de l'emprenedor genera relacions per al capitalisme contemporani. El neoliberalisme, però, no exigeix cap virtut. Per arrelar requereix poca cosa més que la interiorització massiva d'un imperatiu: *"emprèn!"*.

Qui emprèn *ha de ser* flexible, innovador, resilient, eficaç, proactiu... en un marc moral que li ho permet. L'emprenedor renuncia als ideals, rebutja el pensament i calcula riscos. Substitueix els valors i les valoracions per les avaluacions. L'expansió d'aquestes pràctiques mostren l'expansió de l'ètica neoliberal.

On hi ha neoliberalisme triomfant hi ha ètica neoliberal, és a dir, col·laboracions que fan la societat neoliberal o neoliberalitzada. Però, hi pot haver ètiques no neoliberals en societats d'aquest tipus? La resposta és afirmativa, almenys si atenem l'experiència, i negar-ho connota tant autoritarisme com el relativisme moral. No hi ha cap contradicció en tenir una actitud ètica i combatre una ètica predominant. Tot plegat ens hauria de mostrar el sentit més radical de la filosofia pràctica: pensar una ètica sense política, al marge d'un compromís col·lectiu, comporta fer sense ètica. Es tracta de prendre partit.

BROWN, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (Altamirado, V.; trad.). Barcelona: Malpaso.

HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (Varela Mateos, A.; trad.). Madrid: Akal. (Colección Cuestiones de antagonismo).

WILLIAMS, B. (1998). *Introducción a la* ética (Giménez Redondo, M.; trad.). Madrid: Cátedra. (Colección Teorema).

WILLIAMS, B. (2012). *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político* (García de la Sienra, A.; trad.). México DF: Fondo de Cultura Económica. (Sección de Obras de Filosofía).

WILLIAMS, B. (2016). *La* ética *y los límites de la filosofía* (Rosell, S.; trad.). Madrid: Cátedra. (Colección Teorema).

LA PREGUNTA PEL DEURE: TRES DIFICULTATS I UN SUGGERIMENT

Pol Marzougoug
Llicenciat en Filosofia i Màster en Formació del Professorat

L'existència és problemàtica. No es tracta d'una queixa pessimista fruit del desencant vital: almenys per als éssers humans, existir implica *haver de* prendre constantment decisions, *haver de* decantar-nos per unes opcions o unes altres, i sobretot, *haver de ser* nosaltres mateixos els qui ho fem, afrontant les dificultats i incerteses inherents a qualsevol procés d'elecció. En altres paraules, *totes* les situacions en les quals ens trobem diàriament se'ns presenten com a problemes que *hem de* resoldre.

Sartre expressa aquesta circumstància assenyalant que estem "condemnats a ser lliures", doncs *sempre* tenim la possibilitat, *i per tant l'obligació*, d'escollir entre diverses alternatives, malgrat que sovint intentem abdicar d'aquesta llibertat radical perquè ens resulta esgotadora. Ho intentem apel·lant a tota una sèrie d'excuses, davant dels altres però sobretot davant de nosaltres mateixos, per evitar l'angoixa que ens provoca ser conscients de la nostra responsabilitat sobre les nostres pròpies decisions, com si vinguéssim a demostrar que "no teníem cap altra opció", quan en el fons sí que en teníem, però probablement no ens agradaven i no volem reconèixer de manera oberta que les hem descartat *deliberadament* per això.

En definitiva, l'enorme complexitat de les capacitats mentals dels *Homo sapiens* ens permet i alhora ens obliga a actuar tothora d'una manera *mediatitzada*, en algun grau, per la deliberació al voltant dels possibles motius tant a favor com en contra de les nombroses alternatives factibles, des dels gestos més intranscendents del dia a dia fins a la determinació del sentit de la nostra vida en conjunt.

Doncs bé, en relació amb cadascuna de les disjuntives amb què ens trobem contínuament en el marc de la llibertat humana així entesa, les dues qüestions fonamentals de la reflexió ètica són: *Què he de fer? I per què ho he de fer?* D'entrada, ja ha quedat prou clar que allò que *he de* fer ineludiblement en qualsevol situació és justament *prendre alguna decisió*, atès que el funcionament de la meva pròpia consciència m'hi constreny. I per cert, només si ho faig d'una manera conscient, lúcida, reflexiva, aconseguiré dur una existència autèntica, això és, autènticament humana. Però quins elements puc utilitzar a l'hora de decantar-me per una d'entre les múltiples opcions disponibles en cada situació concreta?

La perspectiva que ara introduïm suposa una doble presa de distància. Primer, em desmarco d'alguna situació real i prenc en consideració totes les situacions possibles, d'entre les quals aleshores em pregunto: quina *prefereixo*? I després, em desmarco de la meva preferència real i prenc en consideració totes les meves preferències possibles, és a dir, totes les opcions que podria preferir —que coincideixen amb les situacions possibles, però ara en tant que susceptibles totes elles de merèixer ser escollides—, la qual cosa em porta a preguntar-me: quina *hauria de preferir*? Arribats aquí, ja no m'estic demanant pels meus gustos o predileccions personals, purament subjectius, sinó que poso en dubte la seva legitimitat, la validesa dels valors o els criteris en què es basen, i em pregunto quins són els meus *deures*, les meves *obligacions morals*, allò que *he de fer*, tant si m'agrada com si no, per unes raons que cal justificar suficientment.

L'ètica és, tal com avançàvem, l'intent d'identificar i justificar *racionalment* les meves obligacions morals. Ara bé, les possibilitats d'oferir, en l'actualitat, una resposta consistent a la pregunta pel deure així plantejada han estat seriosament qüestionades per tres línies d'aportacions filosòfiques cabdals, que a continuació repassarem en els seus aspectes més essencials.

La primera dificultat la posa de manifest el propi Kant, probablement el defensor més radical i conseqüent de la noció de deure. Des del seu punt de vista, quan considero que *he de* fer alguna cosa, normalment em refereixo a un *imperatiu hipotètic* —en termes més planers, una *obligació condicional*—: per exemple, "He d'estudiar per a l'examen", "He de pagar l'entrada del cinema" o "He de preparar l'informe per al director". En tots aquests casos, l'exigència de realitzar una determinada acció *depèn de si* vull aprovar l'examen, veure la pel·lícula o conservar la feina. En el fons, per tant, no són autèntiques *obligacions*, o sigui, obligacions *morals*, doncs no corresponen a l'àmbit de l'ètica, sinó al de l'estratègia o la racionalitat instrumental.

Per a Kant, un deure estrictament només pot ser un *imperatiu categòric* —una *obligació incondicional*—, és a dir, quelcom que *he de* fer *independentment* del que aconsegueixi o deixi d'aconseguir en fer-ho. Els maldecaps comencen quan tractem de distingir algun exemple concret que compleixi tal requisit. "He de ser amable amb els altres". Per què? Si la resposta és que aleshores estaré actuant de forma racional, universalitzable, justa i respectuosa, tot dependrà de si vull comportar-me així o no. "És que he d'actuar de forma racional, universalitzable, justa i respectuosa". Per què? I ja endevinem que ens costarà moltíssim proporcionar una justificació *categòrica*, *incondicional*, sobre l'obligatorietat de fer quelcom al marge dels seus efectes o resultats, sense acabar recorrent a un inacceptablement dogmàtic "perquè sí". En conclusió, en els seus esforços per mostrar —encertadament, al meu parer— quines són les característiques d'una veritable obligació moral, Kant evidencia la complicació de reconèixer-les sense incórrer en una petició de principi, la qual cosa no només és il·legítima des del punt de vista teòric, sinó que, des del punt de vista pràctic, ni tan sols ens proporciona una raó última que ens permeti decidir autònomament quina opció escollir, cosa que al seu torn demostra el vincle existent entre llibertat i moralitat.

La segona dificultat ha estat freqüentment denunciada pels exponents de l'intuïcionisme moral. Per mitjà de raonaments com l'*is–ought problem* de Hume, la fal·làcia naturalista i l'*open–question argument* de Moore, o la metàfora del gran llibre del món de Wittgenstein, tots aquests filòsofs apunten en la mateixa direcció: la descripció més exhaustiva de totes les circumstàncies que configuren una determinada situació no ens proporciona absolutament cap element *decisiu* pel que fa a quina hauria de ser la nostra conducta.

Fixem-nos en la versió de l'argument de Moore. Si em pregunto què fa que una opció sigui *preferible* a una altra, no puc respondre simplement que és més agradable, fàcil, útil, divertida, ràpida, barata, cara, habitual, altruista, natural, sana, justa o vertadera, perquè aleshores m'hauré de preguntar per què les opcions d'aquesta mena són *preferibles* a les seves contràries, o sigui, per què *hauria de preferir-les*. L'única sortida és afirmar que una opció és *millor* que una altra, perquè no té cap sentit preguntar per què hauria de preferir una opció millor: precisament *perquè és millor*. Tanmateix, ¿com puc argumentar, més enllà de les meves inclinacions personals o les d'una part significativa de la població, que allò agradable és *millor* que allò desagradable, o que allò just és *millor* que allò injust? Com en el cas de l'imperatiu categòric, els termes 'bo' o 'millor', que representarien criteris eficaços per poder resoldre *racionalment*, *autònomament*, per quines alternatives decantar-nos, resulten inoperants per la impossibilitat de concretar-ne rigorosament el referent.

Davant de les apories precedents, una postura podria ser la de certes formes de voluntarisme o existencialisme: com que no puc trobar criteris últims d'elecció en la realitat *objectiva* de les coses, he de ser jo mateix qui els assigni *arbitràriament* —és a dir, en un exercici del meu lliure arbitri— el valor *crític* —això és, *decisiu*— a l'hora de preferir-ne unes o altres. La mort de Déu profetitzada per Nietzsche simbolitza la pèrdua de credibilitat en uns referents axiològics absoluts, sobretot allò bo i allò vertader, als quals haguéssim de conformar obedientment les nostres accions i pensaments, i el superhumà resultant no és sinó algú que decideix què és valuós i què no ho és *per pròpia voluntat*.

L'inconvenient d'aquest plantejament —la tercera dificultat— és el mateix que el que posa en relleu la paradoxa de l'ase de Buridan. Col·locat entre dues piles de palla *exactament iguals* en tots els aspectes rellevants, el pobre ase és incapaç d'inclinar-se per cap de les dues i, en conseqüència, mor d'inanició. Encara que les alternatives que se'ns presenten en una situació particular no puguin ser mai absolutament idèntiques, n'hi ha prou amb què siguin *axiològicament equivalents*, o sigui, que cap d'elles no ens aparegui com a *millor en si mateixa* que les altres, perquè ens trobem en el mateix destret que l'infeliç ruc a l'hora de determinar *arbitràriament* quina hem d'escollir. És evident que l'ase no morirà de gana i que nosaltres també actuarem en un sentit o en un altre. Però el que ja no queda tan clar és que l'haguem pogut escollir *per nosaltres mateixos*, doncs com podríem decidir a quines característiques atribuïm més valor si en si mateixes fossin totalment neutres?

Durant el segle XX, algunes veus han intentat superar l'atzucac que hem estat esbossant. En són exemples l'ètica de l'alteritat de Lévinas o l'ètica de la cura de Gilligan, que es proposen desfer els embolics provocats pels excessos de l'especulació racionalista tot apel·lant a l'experiència pre-reflexiva, fenomenològica, de la vida moral. És aquí on descobrim que, àdhuc abans d'embarcar-nos en qualsevol discurs teòric, les pròpies coses, persones, animals, ecosistemes, etcètera, ens *criden*, ens *demanen* una intervenció, mitjançant tot un seguit d'exigències que es fan espontàniament presents a la nostra consciència. Si estem prou amatents i sensibilitzats, percebem intuïtivament aquests reclams cada vegada que ens adonem de la *vulnerabilitat* de les coses. Certament, podem mantenir-nos insensibles a ells o bé no respondre-hi, però en tots dos casos faríem bé de preguntar-nos quin és el preu que paguem com a criatures *moralment conscients*.
Així doncs, *què he de fer?* Potser n'hi hauria prou amb què procurés fer-me càrrec de tots aquells reclams des de la vulnerabilitat que jo mateix reconec com a tals. Al capdavall, és tot el que han fet les figures més dignes d'admiració en la història de la humanitat.

CURA SUI: DE L'INDIVIDU A LA COMUNITAT

Rubén Rubio Barrera
Professor associat a la UAB i ponent a La Salle-URL

L'ètica és la disciplina més pràctica de la filosofia, però no per això les seves preguntes són les més senzilles. És més aviat al contrari: ningú no pot defugir de l'ètica, en tant que sempre estem escollint, ja sigui de la quotidianitat més bàsica a les idees morals més profundes: escollim què volem dinar o sopar, què volem llegir o estudiar, i també escollim com actuem en les relacions amb altri, com eduquem els nostres fills[1]. Com ja explicava Jean-Paul Sartre a la seva conferència *L'existencialisme és un humanisme*, "L'elecció és possible en cert sentit, però el que no és possible és no escollir. Jo puc escollir, però haig de saber que, si no escullo, també estic escollint" (Sartre, 1996 pàg. 63)[2].

Així doncs, «què he de fer?» és segurament una de les qüestions més complicades de respondre. Per intentar aportar una mica de llum, en aquest text ens basarem en l'hermenèutica de la cura de si mateix que hom pot trobar a Ésse*r i temps* de Martin Heidegger.[3]

Heidegger explica que ens trobem a un món compartit amb altres éssers que tenen la mateixa forma de ser que nosaltres. El mode d'existència en aquest món és impropi, en accions de terme mitjà, sota la dictadura del que anomena l'u anònim. Per exemple, quan hom entra a treballar a una nova feina, al principi està perdut, no sap ben bé com actuar, a qui demanar dubtes, quan fer descansos... Però es fixa en què fan els altres i, a poc a poc, va fent més o menys el mateix, fins que acaba completament integrat, en la normalitat. (Heidegger, 2003 pàgs. 85-149) Aquestes accions són impròpies, però aquesta impropietat no s'ha d'entendre en sentit ètic, sinó existencial: són impròpies perquè no són escollides, ens vénen imposades i les hem adoptat.

Heidegger explica que la xerrameca[4], la curiositat i l'ambigüitat de l'existència quotidiana provoquen un moviment de caiguda en l'u anònim que fa que ens perdem en aquesta normalitat i no ens diferenciem dels altres: hom ja no sap si les accions que fa i les paraules que pronuncia són seves o no. Cal aclarir que aquesta caiguda no és des d'un estat originari més pur de l'ésser humà, sinó que és constitutiva de la mateixa existència, és a dir, tothom hi és subjecte (Heidegger, 2003 pàgs. 185-198).

El que ens pot fer sortir d'aquesta caiguda, segons explica Heidegger, és l'angoixa, que és un estat afectiu que no es pot provocar, sinó que esdevé. És en l'angoixa que ens distingim de la resta, que ens veiem diferents i que som capaços de veure els elements que ja no funcionen a la nostra existència. Aquest pas per l'angoixa ens permet emmirallar-nos, prendre consciència i resolució, és a dir, ens permet adonar-nos que no som éssers que hàgim d'estar subjectes a la tirania de l'u anònim, sinó que podem escollir quina forma de vida tenir, podem anar més enllà, podem transcendir-nos i escollir una existència pròpia. Però cadascú ha de triar en cadascuna de les seves accions si vol dur una existència pròpia o impròpia, en cada cas ens va en joc el nostre ésser (Heidegger, 2003 pàgs. 199-229).

Per exemple, suposem un professor d'universitat que comença a impartir una assignatura i hereta els continguts del professor anterior, i decideix emprar-los en el seu primer curs. Aquests continguts seran impropis, perquè no els ha escollit ell mateix. Imaginem ara que durant el curs hi ha coses del temari heretat que se li escapen, dubtes als quals no acaba de saber donar resposta, elements que no encaixen i, en conseqüència, li esdevé l'angoixa. En aquest moment el professor decideix que, al curs següent, desenvoluparà ell mateix els continguts, i això és el que fa. La quotidianitat és la mateixa, el context també, però la mirada que aplica el professor no ho és, ha passat a ser pròpia, malgrat que, des del punt de

1 Per una explicació de l'origen del concepte «ètica» i una breu descripció històrica, vegeu (Ferrater Mora, 2009 pàgs. 1140-1149).

2 La traducció és meva.

3 Aquesta lectura del text de Heidegger en clau de *cura sui* la podem trobar a (Adrián Escudero, 2017) i (Adrián Escudero, 2016 pàgs 15-32). Per una breu introducció al concepte, vegeu (Ferrater Mora, 2009 pàg 762).

4 Tradueixo el mot alemany *Gerede*, que Jorge Eduardo Rivera tradueix en castellà per *habladuría*, com a *xerrameca*.

vista dels alumnes, els continguts podrien arribar a semblar fins i tot iguals.

Una existència pròpia, per tant, no és una existència aïllada, separada del món, heroica, sinó una existència a la mateixa quotidianitat, però amb les decisions preses amb consciència i resolució. No es tracta d'un estil de vida concret, sinó de com hom decideix viure el que té i el que és: no som l'alçada o l'edat que tenim, sinó com vivim la nostra alçada i la nostra edat.

Aquesta forma pròpia de viure es pot emmarcar en la tradició de la *cura sui* de les escoles hel·lenístiques: l'epicureisme, l'estoïcisme i, fins i tot, el cinisme[5]. Ara bé, aquesta cura de si mateix, no ens posa en risc d'aïllar-nos en nosaltres mateixos? No correm el perill d'ignorar el que ens envolta, i de caure en un egoisme absolut, sobretot en contextos polítics convulsos, com els actuals? No correm el risc, al cap i a la fi, d'esdevenir «l'últim home» del qual parlava Nietzsche (Nietzsche, 2010 pàgs. 25-27)?

Heidegger ja ens fa veure que això no és així:
Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este «solipsismo» existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo (Heidegger, 2003 pàg. 206).
És a dir, l'angoixa precisament ens situa davant del món i permet veure com ens hi relacionem, i és la nostra posició envers aquest món la que ens hi compromet. No podem estar mai aïllats del món, mai no ens podem pensar sense una existència al món.

També la filòsofa Marina Garcés explica una cosa relacionada en algunes entrevistes: per exemple, la cura de si mateix en la forma de parlar i escriure és un exercici de cura envers altri:
Si la politització de la vida té a veure amb fer-nos càrrec de les condicions d'una vida digna per a tothom, la política ha de ser necessàriament curosa. Dic això perquè sovint s'entén per cures només allò que fem a la rereguarda, a l'espai domèstic o dient-nos quatre paraules amables en els espais col·lectius. Escriure o parlar bé, per exemple, és un exercici de cura cap a l'altre. Tenir bones organitzacions polítiques també. La cura és, doncs, un compromís ètic amb conseqüències inseparablement polítiques (Domènech, i altres, 2018).

Garcés explica que ja sempre existim en un món compartit amb els altres, de manera que cap de les nostres accions pot ser aïllada, sinó que tot el que fem té relació i impacte en els altres. Així doncs, quan un té cura de si mateix, alhora té una influència sobre aquells que l'envolten.
Podria pensar-se, emperò, que la *cura sui* només se centra en les accions d'un mateix, i que no permet fer canvis a gran escala a la societat, com segurament serien necessaris en l'actualitat, amb tots els problemes ambientals que hi ha, per exemple. Però és que potser només tenim la capacitat de canviar el que tenim a l'abast de la mà i donar exemple amb la nostra vida, potser no ens és possible anar més enllà. Seguint l'exemple que posa la Marina Garcés, podem imaginar algú que parla i escriu bé, i podem imaginar com tots els que s'hi relacionen milloren la seva expressió per equiparar-s'hi. O podem pensar en algú que decideix fer-se vegà i, arran del seu exemple, la gent del seu entorn deixa de menjar tanta carn i posa en dubte els seus hàbits alimentaris.
Finalment, hom podria pensar en la novena simfonia de Beethoven com una metàfora de la nostra vida: comencem del no-res, formant-nos a nosaltres mateixos, passant per diferents estats d'ànim, de la pena a la joia, fins a arribar a transcendir-nos i sublimar-nos en comunitat[6]. Però, perquè la simfonia soni bé, cal que la interpretació sigui bona, cal que cadascú tingui cura de la partitura on escriu les notes de la seva vida.

Bibliografia

ADRIÁN ESCUDERO, J.(2016). *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger.* Barcelona: Herder. Vol. 1.

ADRIÁN ESCUDERO, J. (2017). *Estilo de vida y propiedad.* Aoristo. Vol. 1, núm 1, pàg. 6-29.

DOMÈNECH, J., GARDE, C. I BARBERÀ, M. (2018) *Ser crítics amb el poder demana una combinació d'insubmissió i confiança*. social.cat. [En línea] 12/03/2018. [Consultat el: 12/05/2018.] https://www.social.cat/entrevista/7886/ser-critics-amb-el-poder-demana-una-combinacio-dinsubmissio-i-confianca.

FERRATER MORA, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona : Ariel.

FOUCAULT, M. (2012). *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Madrid: Biblioteca Nueva.

HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid : Trotta.

LOCKWOOD, L. (2017). B*eethoven's symphonies. An artistic vision*. New York : Norton.

NIETZSCHE, F. (2010). *Así habló Zaratustra.* Madrid : Gredos.

NUSSBAUM, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.

SARTRE, J-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.

SWAFFORD, J. (2017). *Beethoven. Tormento y triunfo*. Barcelona: Acantilado.

5 Per una explicació més extensa de la *cura sui* a les escoles hel·lenístiques, vegeu "Nussbaum, (2003) i Foucault, (2012).

6 Per una interpretació més completa i extensa de la novena simfonia de Beethoven, vegeu (Lockwood, 2017 pàgs 204-220) i, especialment, (Swafford, 2017, pàgs 1231-1275).

ARTICLES

THE FEMINISM OF ENGELS IN THE ORIGIN OF THE FAMILY, PRIVATE PROPERTY AND THE STATE

Helena Aguirre Horno
Student of Primary Education. University of the Basque Country. (EHU-UPV)

One year after the death of Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) published *The Origin of the Family, Private Property and the State*[1]. The aim of Engels' work is in line with the famous Eleventh Feuerbach Thesis, in which it is not enough to analyse or interpret the world, as philosophers had done up to then, but rather we must transform it. For this, there is nothing better than to demonstrate that the foundations of the bourgeois world – the monogamous family, private property and the State – are nothing more than historic forms and final episodes of the capitalist system. In *The Origin…* Engels uses the concepts of "savagery", "barbarism" and "civilization" to describe both the formation and development of the different forms of family and property, and also to describe the formation of the State. Lewis H. Morgan had used this terminology in his 1877 work *Ancient society*[2], which Karl Marx himself had read and commented on, and which also had a great impact on Engels in so far as it confirmed his materialist analysis of history, and also because Morgan established a correlation between the means of production and the different forms of the family. Although Engels' work was to be surpassed by the development of anthropological research in the decades that followed, there are some valuable aspects which it maintains[3], in particular its author's *avant la lettre* feminism, a rarity at that time, even within the field of socialism[4]. I will deal with this subject in the following paragraphs.

In *The Origin…* Engels revisits two aspects of Morgan's work which are in line with his revolutionary objective: firstly, the contrast between the classless nature of primitive society and the class society of the civilized age; and secondly, the image of a primitive society characterised by relationships of kin which had evolved from matriarchy to patriarchy, which in his opinion had meant the subjugation of women. One of the fundamental aims of Engels' book is precisely to show that the monogamous family, as with private property and the State, is not the definitive form but only one form of the family which will be overcome by the defeat of capitalism and the triumph of socialism. Engels predicts that, following the fall of capitalism, a society will emerge, similar in many ways to primitive societies, but without the shortcomings of those societies. Consequently, Engels' book does not share the evolutionist optimism of its time, something reflected in the quotation from Morgan at the end of *The Origin…*: "It will be a revival, in a higher form, of the liberty, equality and fraternity of the ancient peoples". Engels predicts that in the new socialist society, women will be freed from the oppression which they have suffered throughout civilization. Let us examine this point in more detail.

1 Full title: *The Origin of the Family, Private Property, and the State: in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan; in the orginal German: Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats: Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*. The English edition is available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/origin_family.pdf

2 The work is available at: https://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/

3 Duque (2008: 37-38) has observed in Engels' work an early cultural relativism and a clear feminist attitude. However, together with these virtues, he has also observed a variety of mistakes originating from the state of the development of knowledge at the time and the author's own revolutionary affiliations. Cf. Duque (2008: 25-34).

4 Varela and Santolaya (2018: 116) have called the relationship between feminism and Marxism "a bad marriage". It should be pointed out, however, that the Marxist tradition, in origin, assumes the struggle for women's liberation. In the *Manifesto of the Communist Party* Marx and Engels state that the dominant class oppresses women in society and in the family, and that the communist aim is, precisely, their liberation: "The bourgeois sees his wife a mere instrument of production. He hears that the instruments of production are to be exploited in common, and, naturally, can come to no other conclusion that the lot of being common to all will likewise fall to the women. He has not even a suspicion that the real point aimed at is to do away with the status of women as mere instruments of production" (p. 25).

According to Engels, what did the formation of a civilised society mean to the lives of women? Throughout the second chapter, entitled "The Family", Engels attributes the oppression of women to the appearance of a class society and the nuclear family, forms which he sees as being closely linked – Engels connects the private ownership of cattle with the necessity to produce a male heir. Engels believes that the birth of the nuclear family, therefore, does not respond to natural conditions but to economic ones, and specifically to the triumph of private property over primitive communal property. Consequently, in his opinion, the supposed progress from barbarism to civilization was beneficial for the male but detrimental to women. In this respect, it is worth noting the attention Engels pays in *The Origin…* to the oppression of women within the family framework and their submission to their husbands, something unheard of in previous societies, which leads Engels to describe the emergence of the nuclear family as "the world historical defeat of the female sex" (p. 30). Engels also claims that rape and violence against women began within the origins of the family itself: "The man took command in the home also; the woman was degraded and reduced to servitude, she became the slave of his lust and a mere instrument for the production of children" (p. 30). Or, as he states further on: "Such a form of family shows the transition of the pairing family to monogamy. In order to make certain of the wife's fidelity and therefore of the paternity of the children, she is delivered over unconditionally into the power of the husband; if he kills her, he is only exercising his rights" (p. 31). Marx had already written in *The German Ideology* that, "the first division of labour is that between man and woman for the propagation of children" (p. 35), to which Engels adds that "The first class opposition that appears in history coincides with the development of the antagonism between man and woman in monogamous marriage, and the first class oppression coincides with that of the female sex by the male. Monogamous marriage was a great historical step forward; nevertheless, together with slavery and private wealth, it opens the period that has lasted until today in which every step forward is also relatively a step backward, in which prosperity and development for some is won through the misery and frustration of others" (p. 35). Engels goes so far as to state that "within the family he is the bourgeois and the wife represents the proletariat" (p. 39).

Consequently, Engels blames the nuclear family for the subjugation that women suffer within the family. But does Engels hold out any hope that one day the situation of women could change? True to his beliefs, in his work Engels idealizes the situation of the working woman and prophesies the liberation of women in a future communist society. However, experience has shown us that in communist countries of the twentieth century, the subjugation of women was no less than in capitalist countries. In my opinion, the greatest criticism which can be levelled at *The Origin…* from a feminist viewpoint, is that Engels was incapable of seeing that the subjugation of women cannot be explained purely in terms of production, but rather makes up a separate plane which requires its own analysis and its own method of struggle. In other words: Engels' idea that the oppression of women would disappear with the elimination of bourgeois society is wrong, for the simple reason that the two phenomena – the means of production and the subjugation of women – are not necessarily linked, nor do they correspond to the same criteria. In fact, the early integration of women into the socialist world in many cases meant a double subjugation: in the factory and in the home. In any case, it must be recognised that this does not diminish Engels' contribution to the feminist struggle, given that he understood the terrible subjugation of the women of his time, he understood that this situation of submission occurred largely within the family itself, and lastly, he understood that women's fight for their liberation deserved the support of men and of the socialist struggle.

Bibliography

ENGELS, F. (2010) *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, in Marx, K. & Engels, F. *Selected Works*, Volume Three. Translated by Alick West. In https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/origin_family.pdf

LUQUE, E. (2008) "Introducción" a Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid: Alianza editorial, pp. 9-40.

MARX, K. & ENGELS, F. (2010) *Manifesto of the Communist Party*, in Marx, K. & Engels, F. *Selected Works*, Volume One. Translated by Samuel Moore in cooperation with Frederick Engels, pp. 98-137. In https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf

MORGAN, L. H. (1944) *Ancient society. Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Calcutta: Bharty Library [1877]. In https://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/

VARELA, N. & SANTOLAYA, A. (2018) *Feminismo para principiantes,* Barcelona: Penguin Random House.

LA HIPÒTESI DE SAPIR-WHORF, DESEMMASCARADA

Pol Capdet López

"Què hi ha en un nom? La rosa, si tingués un altre nom, faria olor igualment"

W. Shakespeare: *Romeu i Julieta,* acte ii, escena ii.

El problema de lingüística anomenat *hipòtesi de Sapir-Whorf* — hipòtesi la invalidació o validació de la qual tindria implicacions, per exemple, en el camp de la psicologia (els nens pensen o no pensen en termes racionals ja abans d'adquirir una llengua concreta?) o en el de la lingüística (es pot parlar, pròpiament, de traduccions d'una llengua a una altra?) — , aquest problema, dèiem, que sigui expressat amb fre (=*Per la llengua copsem com copsem el món i pensem el que pensem*) o a tot extrem (=*Per la llengua copsem el món i pensem*), només és vàlid en una acientífica subjectivitat; com (des de fora de les estructures lingüístiques) dins d'una visió nacionalista d'un país i d'una llengua o (des de dintre de les estructures lingüístiques) per simple error de percepció: quan es confon la forma d'una llengua amb el seu contingut.

Des de dintre de les estructures lingüístiques, no se sosté més que des d'un parlar que podríem anomenar *tentinejant,* merament superficial, amb poc o gens d'esforç imprès (un parlar *d'esma,* com de memòria, té més entitat: és, de fet, aquest dir poc elaborat però que es basa en com diu les coses la majoria en la majoria de situacions, la base de la nostra comprensió mútua). No se sosté més que en l'anglès de Sapir o en l'alemany de Whorf, on (a diferència d'en el català, el castellà o el francès, en què hi ha tant el nom *llengua* com el nom *llenguatge*) es confon en una mateixa paraula (*language, Sprach*) la belluga utilitària que evoca el nom català *llengua* amb l'estaticisme lògic que evoca el nom català *llenguatge.*

I és que sembla que la confusió a què he fet referència avali la versió moderada de la tesi (és a dir, sembla que trobi aval en el fet de considerar que el problema té sentit precisament perquè en la llengua anglesa com en l'alemanya no existeix

el nom *llenguatge* i es confon tot en un mateix concepte). Però aquest aval és un frau: pensar (que és del que parla aquest problema en els termes en què es troba formulat) és pròpiament anar enfilant símbols — referències a objectes de la realitat física o superior a la física —, no pas els signes de què són fets aquests símbols. No és mirar el dit sinó el que apunta. (S'aprèn la veritat de les coses per molts carrers, però si un hom és responsable, *a la fi* —el que compta— *del llavorar raonador* ja ha aparcat passions. Per això no podem, si fem l'esforç de pensar malgrat la concreció de cada llengua, deixar de concloure que dos i dos fan quatre. I per això basquegem sobretot, en el fil dels nostres discursos, de vorejar l'anacolut, que fa perdre el fil del discurs i el seu sentit). Sapir diu, en canvi:

"...el món real *està en gran mesura inconscientment construït sobre els hàbits lingüístics del grup. Dues llengües no són prou semblants per considerar-se que representen la mateixa realitat social. Els mons en què viuen les diferents societats són mons diferents, no només el mateix món amb etiquetes diferents"*[11].

El nom català de l'insecte de l'ordre dels dermàpters que és *talladits* pot portar un nen a pensar que, si acosta el seu dit a un, aquest insecte li'l tallarà. Però aquesta classe de pensaments—que és la classe de pensaments en què, sempre dins la superstició, influeix intel·lectualment la forma concreta de les llengües—no té poder de conformar per si mateix un corpus intel·lectual coherent. No té poder de determinar el pensament general d'un individu d'una cultura humana.

La intel·ligència general de l'individu supera destorbaments formals i conceptuals de les llengües i les cultures concretes per atènyer un raonament lògic vàlid en cada situació (Chomsky). (Aquí se m'ha de concedir, combatent el relativisme, que no rebaixem un ésser humà a un cúmul d'opinions inconnexes ans que el veiem com una entitat conscient i moralment independent amb capacitat per construir un corpus intel·lectual coherent).
D'acord amb el que he dit, la versió extremada de la tesi — tesi que és interessant perquè toca al seu torn un altre problema de lingüística com és si hi pot haver pensament sense llengua nacional — es desautoritza fent a Sapir[22], com a símbol que és del determinisme que contraargumento, aquesta esmena: igualment moriríem per la llibertat i lluitaríem pels ideals morint pel que s'inscriu en el mot *llibertat* i lluitant pel que s'inscriu en el mot *ideals,* d'acord únicament amb els referents dels mots i no també amb els mots en si. Sapir, en canvi, deia en efecte:

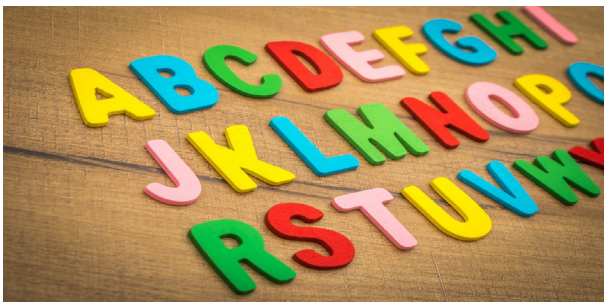
"No és fins que posseïm el símbol, que creiem que tenim una clau per al coneixement immediat o la comprensió del concepte. Estaríem tan disposats a morir per la llibertat, *per lluitar pels* ideals, *si les paraules mateixes no ressonessin dintre de nosaltres?"*

No pensem amb paraules a la contínua. Una muntanya de suc de cervell té caràcter preidiomàtic (=previ a la llengua), com un rostre que et balla. No pot tenir caràcter prelingüístic (=previ al llenguatge), i d'aquí ve la confusió: sembla que es redueixi a *imagery* — que diu Sapir —, lluny del *thought;* però si no és audible potser és de concentrada que és pel que toca a llengua. (Altrament, d'on surt, cada frase que produïm, si no d'un fons profund i esquívol del qual anem pouant per ser compresos i per comprendre'ns?).

Al meu entendre, la separabilitat de la llengua i del pensament és evident, com és evident la inseparabilitat del llenguatge i del pensament. Però la qüestió nominal com la nacionalista, lluny de la ciència, dificulten en general la comprensió del problema.

Que hi ha pensament sense llengua nacional, es pot saber de la manera més elegant: per deducció. No cal pas recórrer a la neurociència: si no es pot pensar sense llengua nacional — cosa que significaria l'únic aval a la hipòtesi de Sapir-Whorf en els termes en què es troba formulada —, ¿com hem après això mateix, és a dir, com hem après que no es pot pensar sense llengua nacional? ¿Tota l'estona ens hem fet intel·lectualment audible, sent tothora perfectament conscients que pensem i de què pensem (o sigui, amb excel·lent, constant metacognició) — ja en el moment de fer-lo —, cada pas raonador?... Aristòtil, Wittgenstein... ja capiren que l'experiència del coneixement només es pot ensenyar amb indirecció.

Així doncs, en la seva versió moderada, la hipòtesi és vàlida si es reformula d'aquesta manera (si bé llavors no té pinta d'hipòtesi sinó que queda reduïda a una afirmació de sentit comú): *"És per la intel·ligència general i cada cultura particular — adquirida personalment o compartida per la comunitat —, que comprenem com comprenem el món".* L'idioma, pròpiament, no hi té res a veure.



1 E. Sapir: *The Status Of Linguistics As A Science (1929).*

2 1921: *Language: An introduction to the study of speech,* I. 15

COM S'OBTÉ LA PAU PERPÈTUA? CRÍTICA A LA RESPOSTA D'IMMANUEL KANT

Àlex Agustí Polis
Estudiant del màster de filosofia política a la Universitat Pompeu Fabra

Introducció

Immanuel Kant (1724-1804) va publicar el projecte de pau perpètua *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf* ('Vers la pau perpètua, un projecte filosòfic') el 1795, poc temps després de la Revolució francesa i justament el mateix any en què es va firmar el Tractat de Basilea que atorga la pau entre Prússia i la França revolucionària. *Zum ewigen Frieden* és considerat el pla per a l'obtenció de la pau permanent més influent de totes les èpoques. En la seva redacció es presenta com si d'un tractat de pau es tractés, això és, amb clàusules secretes.

En el moment de gestació del projecte, la situació a Europa és un context virulent en què regna la guerra i en què s'impedeix a l'home d'obtenir la seva perfecció. De fet, moltes de les invencions de pau que es desenvolupen a Europa s'elaboren en una periodicitat propera al segle de les Llums, perquè des de 1585 fins a 1763 el continent es veu sumit en la desesperació per culpa de la gran multitud de guerres de llarga durada, i es comença a crear la consciència col·lectiva que la guerra podria ser un problema greu.[1] Suposem que aquest mateix sentiment és el que va impregnar la decisió de Kant de tractar aquest tema des d'una perspectiva filosòfica.

Un projecte filosòfic vers la pau perpètua

Tal i com consta en el títol de l'obra, «[...] *ein philosophischer Entwurf*», l'escrit de Kant és un projecte filosòfic. Però, ¿què significa això? Hi ha dues possibles interpretacions, totes dues possibles alhora: 1. *Segons el que es diu al final de la Segona clàusula addicional* i 2. *Segons el que es diu al principi de l'obra*. El segon supòsit té a veure amb què un pla com el seu —perquè es tracta d'un disseny concebut des de la filosofia i no des de l'àmbit jurídic ni teològic— no ha de ser pres com un maldecap per ningú. I el primer seria comprendre que la interpretació de 'filosòfic' és la de quelcom que pot ser expressat per tothom. És la idea del «*sapere aude*», d'atrevir-se a pensar, del seu text *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ('Resposta a la pregunta: ¿Què és la Il·lustració?'). En aquest ideal il·lustrat rau el sentit de les llibertats de pensament i d'expressió.

En aquesta línia il·lustrada, el plantejament de Kant estableix el republicanisme com una política racional que demana un «sistema representatiu»,[2] ha de ser el poble qui tingui la *ultima ratio* en la decisió de si s'ha d'anar a la guerra o no. Mai l'ha de tenir el monarca absolut, que és aquell que ho decideix tot, fins i tot si l'Estat entra en guerra. Precisament, el filòsof deixa molt clar en *Zum ewigen Frieden* que el seu ideal de (Con)federació no ha de ser una monarquia universal. Aquesta noció no només apareix allà, atès que Kant, ja en escrits anteriors, tenia la convicció que una comunitat cosmopolita sotmesa a un sol cap seria el «més terrible despotisme».[3]

Vist que monarquia universal és despòtica, ¿quina opinió li mereix una república universal? Kant considera que la república mundial és un ideal. I com a tal, a la pràctica no seria acceptat per tothom. Per això presenta «el succedani» d'una Lliga o Federació de pobles, una Lliga o Federació de la pau (*Foedus pacificum*).[4] A més a més, la Natura també ens mostra que no hem de fusionar els pobles en un de sol, per això hi ha diferents llengües i religions. Kant, contràriament a allò que fan altres projectes de pau il·lustrats, no estableix

1 ESPINOSA ANTÓN, F.J. (2012). *Inventores de la paz, soñadores de Europa: Siglo de la Ilustración*. Madrid: Biblioteca Nueva. 16 pàg.

2 LOSURDO, D. (2016). *Un mondo senza guerre: l'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Roma: Carocci. 35 pàg.

3 KANT, I. (2006). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos. 56-57 pàgs. I també LOSURDO, D. (2016). *Un mondo senza guerre: l'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Roma: Carocci. 31 pàg.

4 KANT, I. (2006). *Història i política*. Barcelona: Edicions 62. 212-214 pàgs.

un poder suprem que dirimeixi entre qüestions relatives a un conflicte entre dos estats, perquè la instauració d'una mena de Leviatan a l'estil hobbesià solament produiria despotisme.

La Lliga, per a Kant, és una entitat que no està sota coacció de cap poder ni necessita estar-hi fonamentada, s'entén com «una associació lliure i duradora».[5] Però aquesta proposta d'una Lliga sense lleis coactives és estranya, sobre tot, si considerem que Kant argumenta que les lleis coactives sí que s'implementen quan els pobles salvatges surten de l'Estat natural d'enemistat i creen, així, un Estat de pobles (*civitas gentium*).

Ethos o drets jurídics?

El pensador de l'Escola de Frankfurt Jürgen Habermas (1929) comenta que en el cas de la Lliga de Kant no hi ha lleis públiques coactives que se li apliquin perquè el tipus d'unió que presenta Kant no té cap mena d'obligació jurídica. Per això, Habermas considera que se sosté més aviat per l'«autovinculació *moral* dels governs».[6] Però, aleshores, ¿la Lliga per la pau solament se sustenta sobre principis ètics? No, també en la raó que connecta la Federació lliure amb «el concepte del dret de gents». De totes maneres, la resposta de Kant no sembla massa convincent i per això, segons Habermas, Kant planteja «una filosofia de la història en clau cosmopolita que hauria de fer plausible a primer vista la "conciliació de la política amb la moral" a partir d'un amagat "designi de la naturalesa"».

La conciliació de la política amb la moral és el tema de l'Apèndix I de *Vers la pau perpètua.* Mentre que dels designis de la Natura se'n parla en l'opuscle *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ('Idees per a una història universal en clau cosmopolita') del mateix Kant, en què presenta una concepció peculiar de la Natura. Sobre aquest tema destaquem que en la Quarta tesi s'exposa que l'home vol concòrdia (pau); mentre que quan la Natura li atorga discòrdia (guerra) ho fa perquè sap millor que ningú què li convé a l'home. De fet, Kant arriba a dir que l'home millora gràcies a aquest equilibri entre concòrdia i discòrdia, entre pau i guerra. Però en la Setena tesi, Kant descriu que la Natura destrueix nacions a través de la guerra, això se succeirà fins que no s'assoleixi una situació, la de la *Völkerbund* ('Lliga dels pobles') en què la constitució i la legislació siguin comunes.

La formulació de les tres tesis definitives de *Vers la pau perpètua* connecta amb tres drets diferents. Així, Kant tracta: 1. del «dret públic», que ens ha quedat clar que ha d'acompanyar-se d'un sistema republicà per propiciar un govern no direm democràtic perquè en aquella època democràtic té unes connotacions que ara no té, però sí representatiu, i un Estat amb separació de poders; 2. del «dret de gents», en què, com acabem de veure, Kant planteja una (Con)federació lliure dels diferents pobles; així que solament queda 3. el «dret cosmopolita», que és el deure que cada ciutadà té vers tots els ciutadans que no són del seu propi Estat.

Kant utilitza la paraula «hospitalitat» per titular la Tercera tesi de la següent manera: «El dret cosmopolita ha de limitar-se a les condicions d'hospitalitat mundial».[7] El mot hospitalitat, 'Hospitalität' (o 'Wirtbarkeit' —tal i com escriu Kant en alguna

5 KANT, I. (2006). *Història i política*. Barcelona: Edicions 62. 250 pàg.

6 Les cursives són meves. HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós. 152 pàg.

7 «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein». Benhabib, S. (2009). «El *dret de gents*, la justícia distributiva i les migracions». Enrahonar: Quaderns de Filosofia, vol. 43, pàg. 175.

altra ocasió—) no s'ha d'entendre com a sinònim d'amabilitat ni generositat, tot i que la seva etimologia així ens ho pugui semblar. El mateix Kant s'adona que li cal precisar que no es tracte de filantropia, sinó de dret. L'hospitalitat quant a dret és aquell dret que «pertany a tots els éssers humans en tant que els veiem com a participants potencials d'una república mundial».[8]

El dret d'hospitalitat és un «dret cosmopolita» (*Weltbürgerrecht*) que a vegades també es tradueix com a «dret del ciutadà del món» i té la seva raó de ser en la configuració esfèrica de la Terra: Els humans, atès que vivim en la superfície d'un globus, no podem dissipar-nos infinitament els uns dels altres i, per això, no tenim més remei que tolerar-nos.

Una problemàtica deontològica i una altra de metafísica

Seyla Benhabib (1950), catedràtica de Ciència política i filosofia a la Universitat de Yale, veu molt clara la implicació moral d'un dret com el dret cosmopolita, però no li sembla tan obvi quin és el tipus d'exigència moral que implica un dret com el dret hospitalitat. Si bé, tal i com s'ha mostrat, Habermas va fer notar la dificultat d'una república mundial sense poder coactiu, Benhabib es va preguntar pels actes de supererogació d'aquesta mena de drets i retorna a la problemàtica que ja esmentava Habermas.

Podem considerar aquests drets, entre els quals hi hauria el dret d'asil i refugi, com a *drets que són obligacions moral recíproques*, o bé, com a *drets en el sentit de normes de conducta imposables jurídicament*, és a dir, amb força per fer que les nacions-Estat els obeeixin. Benhabib formula que aquests drets «constitueixen una obligació en la qual la sobirania política incorre voluntàriament».[9] El plantejament kantià del deure pel deure explica la formulació d'aquests deures, però, la crítica més forta que se li pot fer en aquest sentit a Kant és: ¿què passa amb els no-kantians?

La problemàtica kantiana que apunta Benhabib és: ¿com crear obligacions morals a través de compromisos voluntaris quan manca un poder sobirà omnipresent que faci complir la llei? Sembla que per a Kant la pregunta no seria rellevant, perquè la seva idea de república mundial és fruit d'una entesa i té caràcter voluntari sense necessitat d'un Leviatan hobbesià. Kant no incorre en l'error de Saint-Pierre de considerar que el monarca sempre cerca l'interès. Però erra quan pensa que l'ètica deontològica és la de tothom o àdhuc que la Natura finalment menarà de tal manera que s'aconseguirà la pau.

D'altra banda, el teòleg jueu Emil L. Fackenheim assenyala que el darrer argument sobre la Natura és, com a mínim, impietós, per no dir una altra cosa: «Després d'Auschwitz, qualsevol que utilitzi aquest argument [l'argument que la Providència finalment proveirà] serà culpable de blasfèmia...».[10] Per no esmentar que aquest argument per un liberal no podria entrar mai a formar part del debat públic, on les creences metafísiques no hi tenen cabuda.

Referències

BENHABIB, S. (2009). «El *dret de gents*, la justícia distributiva i les migracions». Enrahonar: Quaderns de Filosofia, vol. 43, pàgs. 153-180.

HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

FACKENHEIM, E.L (1970). *God's presence in history: Jewish affirmations and philosophical reflections*. Nova York: New York University Press.

LOSURDO, D. (2016). *Un mondo senza guerre: l'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Roma: Carocci.

KANT, I. (2006). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.

KANT, I. (2006). *Història i política*. Barcelona: Edicions 62.

ESPINOSA ANTÓN, F.J. (2012). *Inventores de la paz, soñadores de Europa: Siglo de la Ilustración*. Madrid: Biblioteca Nueva.

8 BENHABIB, S. (2009). «El *dret de gents*, la justícia distributiva i les migracions». Enrahonar: Quaderns de Filosofia, vol. 43, pàg. 175.

9 Íbid, pàg 176.

10 FACKENHEIM, E.L (1970). *God's presence in history: Jewish affirmations and philosophical reflections*. Nova York: New York University Press. 5-6 pàgs.

L'EDICIÓ GENÈTICA: PROBLEMES ÈTICS I RELACIÓ AMB LA MORAL I LA DIGNITAT HUMANA DE KANT

Laia Regincós Escura
Estudiant de Grau de Filosofia

És ben sabut que l'edició de gens es duu a terme mitjançant la tècnica anomenada transgènesi (inscripció permanent en el patrimoni genètic de la cèl·lula receptora). Aquesta es pot dur a terme de dues maneres: en la cèl·lula germinal, que modifica l'estructura completa de l'organisme, o en algunes línies cel·lulars de l'organisme on en resultaran 2 tipus de cèl·lules, les modificades i les ordinàries.[1]

La teràpia gènica intenta curar o prevenir malalties i defectes provocats pels gens. A partir d'aquesta també n'hem desenvolupat l'eugenèsia, és a dir, el millorament o modificació del patrimoni genètic de les persones segons la voluntat d'algunes en concret. El problema no seria tan greu si aquestes edicions només afectessin al propi pacient, és a dir, si només es toqués algunes cèl·lules del seu organisme; el debat ètic es planteja quan la intervenció afecta la línia germinal del seu organisme i, per tant, tota la seva descendència.

La *Declaració universal sobre el genoma humà i els drets humans*[2] planteja: (1) el respecte de la dignitat i drets de qualsevol individu –entenem que inclou els discapacitats -; (2) el respecte de la diversitat i caràcter únic de cadascú; (3) que no es tregui benefici econòmic directe del genoma humà; i (4) que la investigació en aquest sigui per millorar la salut de la humanitat.

Kant: L'imperatiu categòric

Kant va observar que bona part de la nostra conducta està governada pel deure; si tenim un desig, *hem de* fer tal cosa per aconseguir-lo, seguir unes pautes. Llavors ell, Kant, designa els "imperatius hipotètics", aquells que ens recomanen fer alguna cosa determinada empesos pel nostre desig; això és, "si vols... llavors fes...".

Les obligacions morals, per contra, no depenen de desitjos concrets. Es fan sense importar els teus desitjos o interessos. D'aquests en dirà "deures categòrics".

Però, com podem estar obligats a comportar-nos de certa manera sense importar els fins que volem aconseguir? Doncs com que els "deures hipotètics" són possibles pel desig, els "deures categòrics" són possibles perquè tenim raó. Aquests últims obliguen als agents racionals (és a dir, homes) només perquè són racionals, ja que es deriven d'un principi que tota persona racional hauria d'acceptar.[3] Aquest principi és l'imperatiu categòric:
"Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".[4]

És a dir, quan vulguis realitzar una acció t'has de preguntar si estaries disposat a acceptar que tothom fes el mateix que tu et disposes a fer, ja que això la convertiria en universal; si ho acceptes, la teva acció és moralment correcta. Si no, és moralment inacceptable. Acceptar una regla com a universal que en realitat no voldries que tothom fes és totalment contraproduent.

Per exemple: vaig d'excursió a una reserva natural de corall i me n'emporto un tros. Em pregunto: acceptaria que tothom fes això quan la visiten? Òbviament no, ja que si accepto que tothom ho pogués fer i s'acceptés com a regla universal la gent s'acostumaria a agafar-ne, es perdria el respecte per les espècies de la reserva natural i aquesta desapareixeria en menys d'un any.

La dignitat humana

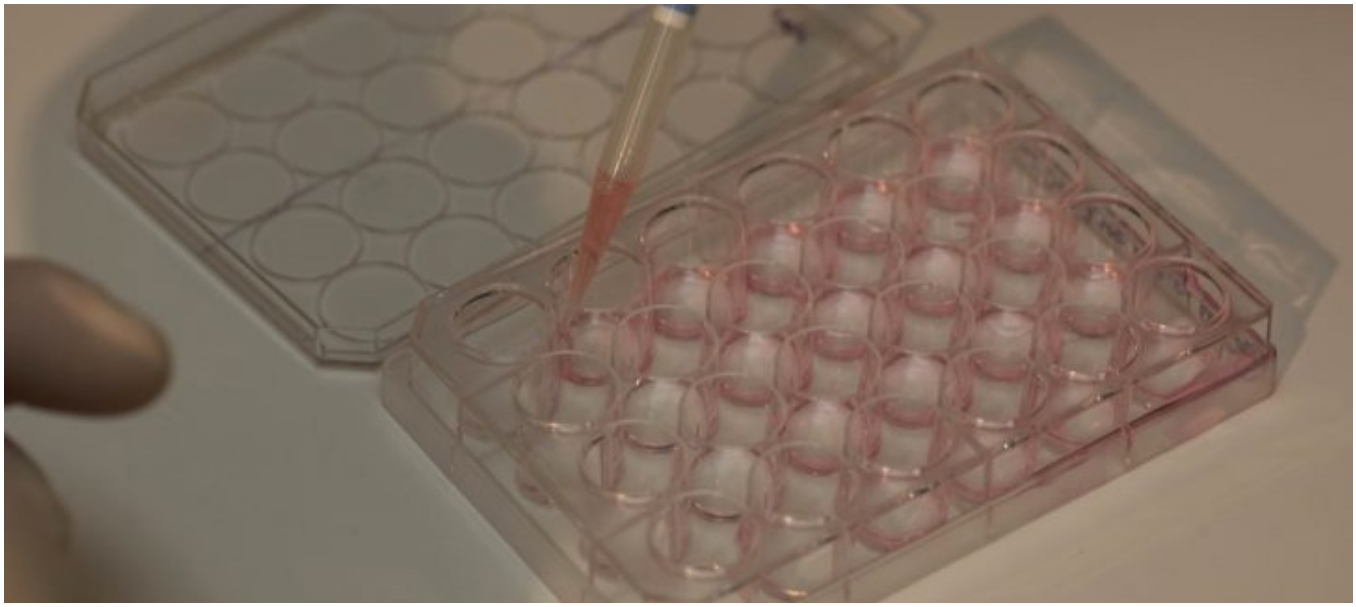
"Un hombre nunca debe ser tratado meramente como un medio supeditado a los propósitos de otro".

1 MÉNDEZ, V. i SILVEIRA, H.C. (2009), *Bioètica i dret,* Barcelona, UOC.

2 "Declaración universal sobre el genoma humano y los derechos humanos", UNESCO, 1997, recuperat de www.portal.unesco.org

3 RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral (2006)*, México, Fondo de Cultura Económica.

4 KANT, I., *Fonamentació de la metafísica dels costums (1995),* Barcelona, Edicions 62.



Els éssers humans tenim un valor intrínsec, la dignitat, pel fet de ser racionals; pel fet de ser lliures, capaços de prendre decisions pròpies, etc. Respectar aquesta racionalitat seria tractar aquests éssers com a fins en si mateixos.

Segons Kant això és possible gràcies a una finalitat objectiva que connecta la nostra acció amb la nostra moral, perquè l'única manera que pot existir el bé moral és si els éssers racionals fan el que han de fer, i amb això les seves accions meditades prenen un valor moral.

Per tant aquest fi absolut és l'home, és un fi en si mateix. I transforma l'imperatiu pràctic: *"Obra de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la de qualsevol altre, sempre, al mateix temps, com un fi i mai només com un mitjà"*[5]

Les paraules "al mateix temps" i "només" són importants perquè és obvi que és impossible no utilitzar altres homes com a mitjans per aconseguir el que volem.

Aquest concepte de dignitat humana, com hem dit, afirma que l'home en tant que racional és capaç d'actuar lliurement i prendre les seves pròpies decisions. Això porta a una pregunta important, i és que com podem dir que actuem a voluntat lliure si estem sotmesos o obligats a actuar segons un imperatiu categòric? Kant respondria al·legant que la voluntat lliure d'un home considerat com a ésser racional serà la mateixa que la voluntat sotmesa a les lleis morals, ja que tot home racional és regit per l'imperatiu categòric. L'imperatiu categòric és incondicional, i per això la voluntat no podrà estar determinada per l'interès, els desitjos o el profit. Per tant la voluntat moral ha de ser autònoma, és a dir, ella es dóna a si mateixa la llei que obeeix, i "totes les lleis morals que van unides a la llibertat valen exactament igual com si la meva voluntat fos tinguda per lliure en si mateixa"[6].

És a dir, com a éssers racionals acceptem les regles de l'imperatiu categòric perquè no podríem no fer-ho en tant que som agents racionals, i per això la nostra voluntat està regida per aquest "deure". No podríem considerar la nostra voluntat com a moral i autònoma si no creiem en la idea de llibertat; la voluntat s'ha de considerar lliure.

"La **voluntat** és una mena de causalitat dels éssers vivents en la mesura que són racionals, i la **llibertat** seria la propietat d'aquesta causalitat de poder produir els seus efectes independentment de causes estranyes que la determinin (...). Com que el concepte de causalitat implica el de lleis, segons les quals mitjançant quelcom que anomenem causa ha de produir-se l'efecte, aleshores la llibertat (...) no està pas exempta de la llei; al contrari, ha de ser una causalitat segons lleis immutables, però d'una espècie particular, car altrament una voluntat lliure seria un no-res. (...) Què pot ser, doncs, la llibertat de la voluntat sinó una autonomia, és a dir, la propietat de la voluntat de ser ella mateixa una llei? Ara bé, aquesta proposició: <<en totes les accions, la voluntat és per a si mateixa una llei>>, designa només el principi de no actuar sinó segons una màxima que pugui prendre's també ella mateixa com a llei universal".[7]

Què en diria Kant de la selecció genètica?

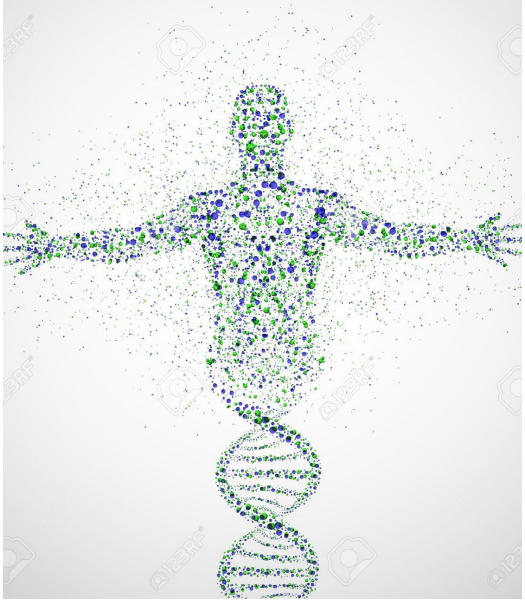
En primer lloc, com afecta això a la dignitat humana? Hem

5 COPLESTON, F., *Historia de la filosofía 6: de Wolff a Kant (2000)*, Barcelona, Ariel Filosofía. Pàg. 308

6 KANT, I., op.cit. , pàg. 151

7 KANT, I., *Fonamentació de la metafísica dels costums (1995)*, Barcelona, Edicions 62. Pàgs. 147-149

dit que per Kant la dignitat humana és allò que ens pertoca com a éssers racionals, la capacitat de fer eleccions lliures i el poder d'exercir la llibertat de les nostres accions i assumir la responsabilitat d'aquestes. El concepte de la dignitat humana actualment és principi dinamitzador de drets i un concepte cultural marcat per l'evolució social. Que els éssers humans som alguna cosa més que codis genètics ja no hauria de necessitar més demostració després de tanta història a les nostres espatlles. Si entenem que la dignitat del nounat consisteix en poder desenvolupar la seva vida lliurement, assumint les responsabilitats de les seves accions i resulta que la modificació que s'hi ha dut a terme li impedeix realitzar lliurement el seu projecte de vida, llavors estem atemptant contra aquesta dignitat. Considero que tenim suficients limitacions ara (econòmiques, socials, etc.) a l'hora de desenvolupar la nostra vida com perquè en marquem més ja abans de néixer.



En segon lloc, no podríem sotmetre la selecció genètica a l'imperatiu categòric perquè darrere d'aquesta hi ha un clar interès, ja sigui social o econòmic. La família que vol que el seu fill neixi amb intel·ligència com per anar a una universitat de prestigi o guapo per ser model està actuant sota una mala regla moral, perquè si tots féssim el mateix en el món no quedaria cap diversitat, els fills naixerien amb la vida determinada pels progenitors i la majoria, serien infeliços. Pots donar els millors braços a un nadador, però si a ell li agrada córrer no serviran per a res.

Així, Kant podria dir que com a agents racionals hauríem d'entendre que la nostra acció no pot ser universal i d'aquesta manera actuar conforme a aquest principi; és a dir, restringir a voluntat aquests impulsos de triar nadons a la carta o voler que el meu fill sigui "superior" perquè això no es pot considerar moral –en el sentit que no serviria per a tots els subjectes.

Per últim, podem dir que estem utilitzant a l'home com a mitjà per aquests interessos socials i econòmics, o estem tractant l'home com a finalitat? Per una banda, es podria al·legar que aquesta selecció és a fi d'aconseguir un millorament de les capacitats humanes i, per tant, en última instància, la finalitat d'aquestes modificacions és per a l'ésser humà.

Per altra banda, no seria fals afirmar que ens estem "auto-utilitzant" per a aquest fi, l'interès per la superioritat és clarament al final del camí i, com deien els "imperatius hipotètics", per aconseguir un desig calen uns mitjans –nosaltres mateixos. Experiments, primers resultats, extraccions i aïllaments de cèl·lules... som el recurs mitjançant el qual podem investigar i aconseguir millorar-nos.

INTERSUBJECTIVITAT, VINCLE AFECTIU I LLIBERTAT D'ACCIÓ

Marta Pous Sastre
Professora de secundària de filosofia

Anhelem profundament la llibertat, sentir-nos lliures. Però ens costa posar-hi paraules i definir-la. No sabem explicar què és la llibertat, només "la sentim" i la volem dur a terme sense impediments físics. No en agrada que ens diguin què hem de fer i què hem de triar, ho volem decidir nosaltres, sense que ningú ens ho impedeixi.

D'entrada, volem sentir-nos lliures i per això volem escollir entre diferents possibilitats, ara bé, aquesta oferta d'opcions possibles acaba reduint-se a les que ens ofereix el sistema neocapitalista. Podem triar entre diferents possibilitats, sí i tant!, però només com ho fa un consumidor o un client (Garcés, 2018), no podem escollir transformar el nostre entorn. Doncs bé, tot això ens porta, inevitablement, a mantenir l'odre econòmic establert pels grans holdings empresarials i, llavors, no tenim l'oportunitat d'escollir transformar la vida, només podem optar, com a molt, a resistir, realitzant una mena de resistència íntima (Esquirol,2015) i per tant, vivint al marge de tot corrent social per poder donar un sentit a la vida a partir d'allò més proper; sense caure en excentricitats, sense la novetat, la singularitat,... etc. Un sentit que hauria d'estar molt allunyat al d'una lògica estricament neocapitalista basada en la mera elecció de béns materials sense cap mena de lligam humà. "La llibertat com a llibertat d'elecció i prou ens condemna a la frustració ...) no és la llibertat d'escollir sinó la potència d'esser en relació amb el que ens envolta (...)" (Garcés, 2018-139).

Viure al marge dels corrents socials i les modes seria quelcom semblant a exaltar la quotidianitat i enaltir el refugi de "la casa" com si fos el cos matern que ens evita la disgregació del jo. Ara bé, sembla insuficient resistir-se íntimament a una força gegantina, centrípeta i neoliberal, que arrasa tot allò que se li posa al davant i treu qualsevol espurna de llibertat positiva, perquè anul.la tota capacitat de decisió vital, autèntica, nova...Aquesta força ens converteix, en certa manera, en ramats d'estruços corrent a tota velocitat amb els ulls esparverats per la por i, a sobre, sense saber per què en tenim. Un resistent no és lliure, és resistent; no "transforma" la seva vida, sinó que intenta recloure's per evitar l'embat de les circumstàncies socials i econòmiques. Es pot aconseguir viure (que no sobreviure) sense ser arrasat per la lògica neoliberal? Per altra banda, per mitjà de la percepció, el cossos i el món romanen entrecreuats (Merleau-Ponty 2000), i en conseqüència, podem plantejar-nos que l'estructura de la vida neix d'una profunda vinculació emocional cap a l'altre, i com a tal, volem traduir aquest sentiment en una raó per defensar una llibertat individual sense cap coacció externa. Sembla, doncs, que cal un discurs polític i una acció política que emfatitzi els vincles humans.

D'entrada podrem dir que l'individu és qui millor coneix les seves necessitats i, per tant, pot decidir quina mena de vida vol dur a terme. Per aquest motiu, les lleis han de consistir a ampliar llibertats individuals, sempre que les accions que fan els individus no atemptin contra la llibertat dels altres (principi del dany). En torn a aquesta idea, apareix un problema: i si uso la meva llibertat sense que hi hagi cap coacció física externa per ser un "esclau" de la moda? no estic essent engolit per aquestes forces neoliberals que disgreguen el meu jo? En aquest punt, cal dir que si estic profundament vinculat a la vida, no triaré ser un mer consumidor de moda, ja que aquest consum només em donarà una satisfacció egoista i no em sentiré lliure ni satisfet.

De fet, tan bon punt naixem el que més ens agrada i el que acabarà sent la condició de possibilitat per poder experimentar estats de joia o felicitat és la relació d'aferrament cap a l'altre (Bowlby, 2014). I l'altre s'aferrarà a mi quan detecti aquesta necessitat. D'aquesta vinculació primària, en sorgirà la necessitat de desenvolupar processos cognitius superiors, que ens portaran al gaudi intel·lectual i a ser capaços, també, de sentir com el cos és una entitat organitzadora (Downing 1994) de l'experiència emocional i plaent. Si això no es dona, podem trobar-nos davant d'una persona que no pot sentir emoció ni plaer "amb el" seu cos, sinó que només la busca "en" el seu cos. Sovint quan no podem sentir felicitat "en el" cos comprem quelcom i ens ho posem "en el" cos. Tanmateix, l'hàbit no fa el monjo, i per tant, això no ens fa ser feliços. Seguint aquesta línia, quelcom semblant passa a l'hora de valorar els plaers intel·lectuals que, essencialment, es donen "amb el" cos. Tanmateix la persona desvinculada, que

ho busca "en el "cos, no pot sentir plaer intel·lectuals o qualitativament superiors als purament materials, es converteix en un simple esclau insatisfet. En aquest sentit, no "val més ser un Sòcrates insatisfet que un porc satisfet" (Mill 1970), ni un, ni l'altre. L'Ésser vinculat, mitjançant el seu cos, es regula amb ell mateix i amb l'altre, la qual cosa fa que sàpiga gaudir de la seva llibertat individual, i triï les relacions profundament lliures entre les persones, ja que, això, li proporcionarà una experiència de satisfacció (o felicitat).

El problema, en conseqüència, s'esdevé quan, en la nostra societat, no valorem els mecanismes de vinculació humans i, llavors, els sistemes d'aferrament primaris se'ns desplacen cap als objectes materials. En aquest sentit, som éssers desplaçats. Preferim "comprar" per posseir quelcom, en comptes de fer un amic. Es poden fer les dues coses, és clar, el problema té lloc quan opto pel "consum", la possessió o la simple acumulació de plaers materials, per sentir-me "saciat", abans que la vinculació i la cooperació amb l'altre (o la pròpia connexió amb el cos) quan en el fons sóc un desplaçat. Estic lluny, molt lluny de l'autèntica essència humana, que és l'aferrament del meu cos vers l'altre i el món (com a condició de possibilitat per experimentar la felicitat).

Aquests moviments del jo cap al cos, cap a l'altre són essencials i constitutius de la naturalesa humana. Aquests tres moviments (o regulacions del jo) amb què neix un nadó, ens permetran la construcció com a éssers socials, la construcció de nosaltres mateixos (self) i la nostra forma d'ésser i relacionar-nos amb el món (Trevarthen 2016). La primera regulació del jo depèn de processos bioquímics cerebrals que són condició necessària, però no suficient, per arribar a ser individus socials. És a dir, en un primer pla experimentem alteracions bioquímiques davant d'estímuls exteriors o interiors, i en aquest pla o estadi, aquests estímuls serien com emocions pures innombrables, i per tant, amb la possibilitat d'experiència directa. Potser seria com experimentar dolor físic però encara sense ser una paraula metàfora de la realitat viscuda. Ara bé, aquesta regulació ha de sincronitzar-se amb una altra regulació, que és la interacció del jo amb l'objecte físic extern. El nadó, amb la seva corporeïtat, es dirigeix cap a l'objecte i s'hi relaciona de forma subjectiva evocant emocions estètiques cap a l'objecte. Ara, el nounat no només té sensacions sinó que percep l'experiència de l'objecte en el seu self. El nadó, en la seva relació amb l'objecte, explora l'entorn i pot començar a desenvolupar aprenentatges i destreses que l'ajudaran al seu desenvolupament cognitiu i a la creació de la consciència creativa i pràctica.

Finalment, trobem la interacció del subjecte amb altres objectes/subjectes, que implica la necessitat de comunicar emocions i detectar les reaccions de l'altre. Gràcies a aquest fet, podem cooperar amb l'altre i convertir-nos en animals polítics o *Zoon politikón*. En aquesta interacció és on podríem entendre la ment de l'altre i esdevenir éssers profundament intersubjectius que valoraríem, per damunt de tot, la llibertat absoluta de dirigir-se cap a l'altre. Aquesta intersubjectivitat primària, ja la tenim en el minut ú de vida i més endavant amb el joc desenvolupem una intersubjectivitat secundària molt més complexa (Pérez Burriel i Sadurní Brugué,2014). Aquestes regulacions del jo són la condició de possibilitat per obrir l'espai individual de la llibertat que després l'Estat, que emergeix d'aquesta naturalesa humana, i no d'una mera convenció o pacte, haurà de garantir. En certa manera podríem dir que dels moviments regulatoris del self no se'n desprèn un egoisme solipsista, perquè constitutivament el self necessita el moviment cap a l'altre (aquests moviments vitals són el foment del gaudi o la felicitat) i cercarem abans la cooperació plaent abans que ser uns insatisfets egoistes.

Ara bé, l'individu hauria de gaudir d'una llibertat perfecte, tan jurídica com social per acomplir l'acte que vulgui i atenir-se a

les conseqüències (Mill, 1970) perquè el moviment natural de l'ésser humà no es dirigeix només cap a si mateix. Cal per tant, garantir unes condicions de criança òptimes i defensar qualsevol tipus de paternitat/maternitat, fraternitat, relació amorosa...etc. com els actes més lliures i humans. Qualsevol intromissió de l'economia capitalista o neoliberal en l'esfera més humana, sobretot en la creació d'aquesta fràgil articulació entre nadó i figura d'aferrament ha d'esser regulada. Calen baixes de maternitat més ampliades i que qualsevol progenitor tingui la llibertat de decidir com vol gestionar-la, cal poder fer compatible la vida familiar amb vida laboral (de forma real no merament estètica...)...etc. Si som éssers vinculats a la vida podem tenir una compressió de l'altre i del jo, això crea un món de significats compartits i d'internalitzacions sobre qüestions morals que ens porten a tenir un sentit del bé i de mal, un projecte de vida satisfactori sense ser capgirat per la tirania de la majoria i un sentit de la justícia. Quan aconseguim expressar aquesta humanitat llavors no caldran tantes lleis, legals i socials, que coartin llibertats externes ni ens donin cap biberó, senzillament sorgirà allò comú, la política com acció col·lectiva, sense excessiva intervenció de l'estat. La nostra conducta ètica, els objectius de la nostra vida personal, el nostre projecte de vida individual sorgirà del propi individu i la seva acció política i, per tant, qualsevol imposició macroeconòmica, social...serà rebutjada.

Referències

BOWLBY, J. (2014). *Vinculos Afectivos: Formación, Desarrollo y Pérdida*.. 6th ed. Madrid: Morata.

DOWNING, G. (1994).*The body and the word*. New York: Routledge

ESQUIROL, J. (2015). *La resistència íntima*. Barcelona: quaderns crema.

GARCÉS, M. (2018). *Ciutat princesa*. 18th ed. Barcelona: Galàxia Gutenberg.

MILL, John Stuart.(1970). *Sobre la libertad*. trad. de Pablo de Azcárate. Alianza Editorial, Madrid.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Fenomenología de la percepción*. Cabanes, J. (trad.). Barcelona: Ediciones Península, 2000a.

SADURNÍ, M. (2011). *Vincle Afectiu i Desenvolupament Humà*. Editorial UOC: Barcelona

TREVARTHEN, C. (2016). *Funciones de la emoción el la infancia. El poder curativo de las emociones: neurociencia afectiva, desarrollo y práctica clínica*. Madrid: ELEFTHERIA.

PÉREZ BURRIEL, Marc i SADURNÍ BRUGUÉ, Marta (2014). *Developmental trajectory of intersubjectivity in the second and third year of life: Study of fixed-population and random-individual effects.* European Journal of Developmental Psychology. Volume 11.

DOCUMENTACIÓ

LA SOLUCIÓ DE SINGER A LA POBRESA MUNDIAL

Peter Singer
Traductor: Ignasi Llobera i Trias

*Peter Singer (1946, Austràlia) és professor de Bioètica a la Universitat de Princeton (EUA) i professor del Centre per a la Filosofia Aplicada i l'Ètica Pública de la Universitat de Melbourne (Austràlia). Singer és un fil*òsof *utilitarista que s'ha especialitzat en ètica aplicada. La seva filosofia ha estat, i encara ho* és, molt influent i controvertida. *Dues de les seves publicacions més conegudes són, per una banda,* Animal Liberation *(1975), on defensa que des del punt de vista moral cal tenir en compte els interessos dels animals no humans perquè ells també pateixen, i per això defensa que la solució més pràctica* és tornar-se vegetarià o *vegà; per l'altra, el seu article "Famine, Affluence and Morality" (1972), on defensa que tenim l'obligació moral de fer donatius per ajudar els pobres d'arreu del món i prevenir morts evitables.*

Aquest mateix tema és el que actualitza en aquest article, que es va publicar per primer cop a The New York Times Magazine *l'any 1999, i que serveix de preludi del seu* The Life You Can Save *(2009), on desenvolupa i justifica en quina mesura cadascú de nosaltres té l'obligació moral de fer el que estigui al seu abast per tal d'acabar amb la pobresa arreu del món. Singer dona un 25% dels beneficis que obté amb aquest llibre a Oxfam i dona aproximadament una tercera part dels seus ingressos familiars a organitzacions d'ajuda internacional. També ha fundat un projecte que posa en pràctica la seva proposta filosòfica de fer donatius a organitzacions que ajuden de manera eficient els més necessitats d'arreu del món:* www.thelifeyoucansave.org. *El 2005, Singer va ser considerat una de les 100 persones més influents del món, segons la revista* Time. El 2013*, va ser considerat el tercer pensador més influent del món, segons el rànquing* Global Thought Leader *del* Gottlieb Duttweiler Institute.

Actualment, i juntament amb aquest article, es disposa de la traducció catalana de les següents obres de Singer: El president del bé i el mal. L'ètica de George W. Bush *(2004; Tr. Imma Estany, 2004), i* Com mengem. La importància ètica de les nostres decisions alimentàries *(2006; n'és coautor Jim Manson; Tr. Joan Vidal Tubau, 2007). Agraïm a l'autor que ens hagi cedit els drets per traduir aquest article al català i per publicar-lo a* Filosofia Ara! Revista per pensar.

A la pel·lícula brasilera "Estació Central de Brasil", la Dora és una professora jubilada que, asseguda a l'estació escrivint cartes per a persones analfabetes, guanya uns diners que li permeten arribar a final de mes. De cop i volta, se li presenta l'oportunitat de guanyar 1.000 dòlars. Tot el que ha de fer és persuadir un nen sensesostre de 9 anys que la segueixi fins l'adreça que li han donat (a ella li han dit que el nen serà adoptat per uns estrangers rics). Lliura el nen, cobra els diners, se'n gasta una part en un televisor i es disposa a gaudir de la seva nova adquisició. El seu veí li espatlla la vetllada dient-li que el nen és massa gran per ser adoptat i que segur que el mataran per vendre els seus òrgans per a transplantaments. Potser tot això la Dora ja ho sabia, però després del que li ha dit el seu veí, la Dora passa tota la nit angoixada. Al matí següent, la Dora decideix rescatar el nen.

Suposem que la Dora li hagués dit al seu veí que la vida és dura, que altres persones també tenen un bon televisor nou i que si vendre el nen és l'única manera d'aconseguir-ne un, doncs bé, que no és més que un nen de carrer. Ella s'hagués convertit, a ulls de l'audiència, en un monstre. Només es redimeix perquè està preparada per afrontar riscos considerables per salvar el nen.

Al final de la pel·lícula, als cinemes de les nacions riques del món, la gent que no hauria dubtat a condemnar la Dora si no hagués rescatat el nen, tornaven a casa seva, que són llocs molt més còmodes que l'apartament de la Dora. De fet, una família mitjana dels Estats Units gasta gairebé una tercera part dels seus ingressos en coses que no necessiten tant com la Dora necessitava el nou televisor. Sortir a sopar a bons restaurants, comprar roba perquè la que tenim ja no està de

moda, passar les vacances a complexos turístics vora el mar... gastem una part important dels nostres ingressos en coses que no són essencials per preservar les nostres vides ni la nostra salut. Si els donéssim a una de les moltes organitzacions benèfiques, aquests diners podrien marcar la diferència entre la vida i la mort per a infants necessitats.

Tot això planteja una qüestió: al cap i a la fi, ¿quina és la diferència ètica entre una brasilera que ven un nen sensesostre a traficants d'òrgans i un nord-americà que ja té un televisor i que se'n compra un de millor sabent que els diners es podrien donar a una organització que els faria servir per salvar la vida d'infants necessitats?

Per descomptat, entre les dues situacions hi ha diverses diferències que podrien justificar que en féssim judicis morals diferents. Per una banda, per sentenciar a mort un infant que està dret davant teu és necessària una insensibilitat esgarrifosa; és molt més fàcil ignorar una campanya per aconseguir diners per ajudar infants que mai no coneixeràs. No obstant això, per a un filòsof utilitarista com jo mateix, és a dir, per a un filòsof que jutja si els actes són correctes o incorrectes segons les seves conseqüències, si el resultat que un nord-americà no doni diners és que un altre infant mori als carrers d'una ciutat brasilera, llavors això és, en algun sentit, tan dolent com vendre el nen als traficants d'òrgans. Ara bé, no cal subscriure la meva ètica utilitarista per adonar-se que, com a mínim, hi ha una incongruència preocupant en el fet de condemnar tan ràpidament la Dora per portar el nen als traficants d'òrgans i, alhora, no considerar que el comportament del consumidor nord-americà plantegi un problema moral seriós.

Al seu llibre del 1996, *Living High and Letting Die*, el filòsof Peter Unger, de la Universitat de Nova York, va presentar una interessant sèrie d'exemples imaginaris dissenyats per explorar les nostres intuïcions sobre si és incorrecte viure bé sense donar quantitats importants de diners per ajudar les persones que pateixen fam, que estan desnodrides o que moren de malalties fàcilment tractables, com la diarrea. Aquí teniu la meva exposició d'un d'aquests exemples.

En Bob està a punt de jubilar-se. Ha invertit la major part dels seus estalvis en un cotxe antic, sofisticat i molt valuós, un Bugatti, que no ha pogut assegurar. El Bugatti és el seu orgull i la seva joia. A més del plaer que li proporciona conduir el seu cotxe i tenir-ne cura, en Bob sap que sempre es podrà vendre el cotxe i viure còmodament un cop jubilat perquè el preu de mercat del cotxe va en augment. Un dia en què en Bob surt a fer una volta, aparca el Bugatti a prop del final d'una via morta de tren i es posa a caminar per la via principal. De cop, veu un tren fora de control, sense ningú a bord, que s'acosta a tota velocitat. Més avall, a la mateixa via, veu la petita figura d'un infant que molt probablement acabi atropellat i mort pel tren fora de control. En Bob no pot aturar el tren ni pot avisar l'infant del perill perquè està massa lluny, però sí que pot accionar el canvi d'agulles per desviar el tren cap a la via morta on té el seu Bugatti aparcat. Si ho fa, ningú morirà, però el tren destrossarà el seu Bugatti. En pensar en la joia que li produeix posseir el cotxe i en la seguretat financera que representa per a ell, en Bob decideix no accionar el canvi d'agulles. L'infant mor. Durant molts anys, en Bob gaudeix del seu Bugatti i de la seguretat financera que representa.

La majoria de nosaltres afirmarà que la conducta d'en Bob va ser terriblement incorrecta. Unger hi està d'acord. Però alhora ens recorda que nosaltres també tenim l'oportunitat de salvar vides d'infants. Podem fer donatius a organitzacions com Unicef o Oxfam Amèrica. ¿Quants diners hauríem de donar a una d'aquestes organitzacions per tenir una alta probabilitat d'estar salvant la vida d'un infant amenaçat per malalties que es poden prevenir fàcilment? (No crec que salvar la vida dels infants tingui més valor que salvar la dels adults, però com que ningú no pot argumentar que els infants són responsables de la seva pobresa, em centraré en el cas dels infants per simplificar la qüestió). Unger va contactar amb alguns experts i, amb la informació que li van proporcionar, va fer algunes estimacions plausibles que inclouen el cost de recaptar els diners, les despeses administratives i el cost de lliurar l'ajuda on és més necessària. Segons els seus càlculs, 200 dòlars en donatius ajudarien un infant malalt de 2 anys a arribar als sis anys amb bona salut, oferint-li així un salconduit per als anys més perillosos de la infància. Per mostrar com de pràctica pot ser l'argumentació filosòfica, Unger fins i tot diu als seus lectors que ells poden fer donatius fàcilment usant la seva targeta de crèdit i trucant a un d'aquests números gratuïts: (800) 3675437 per a Unicef; (800) 6932687 per a Oxfam Amèrica[1].

1 Nota del traductor: ambdues organitzacions ofereixen la possibilitat de fer donatius en línia a www.unicef.es/donacion-mortalidad-infantil i a www.oxfamintermon.org/ca/que-pots-fer-tu/donatius. També podeu visitar el web del projecte *The Life You Can Save*, que el mateix Peter Singer va fundar, a través del qual es poden fer donatius puntuals i periòdics a organitzacions d'ajuda internacional que han demostrat tenir un gran impacte, ser transparents i maximitzar el bé produït amb els donatius rebuts: www.thelifeyoucansave.org.

Ara tu també tens la informació que necessites per salvar la vida d'un infant. Si no ho fas, com t'has de jutjar a tu mateix? Pensa altre cop en en Bob i el seu Bugatti. A diferència de la Dora, en Bob no va haver de mirar als ulls de l'infant que va sacrificar per la seva comoditat financera. L'infant era un perfecte desconegut per a ell i es trobava massa lluny per relacionar-s'hi de manera personal i íntima. A diferència de la Dora, en Bob no va enganyar l'infant ni va iniciar la cadena d'esdeveniments que el van posar en perill. En tot això, la situació d'en Bob s'assembla a la de les persones que poden, però que no volen, fer donatius per a l'ajuda internacional, alhora que difereix de la situació de la Dora.

Si encara penses que és altament incorrecte que en Bob no accionés el canvi d'agulles que hagués desviat el tren i hagués salvat la vida de l'infant, llavors és difícil d'entendre com es pot negar que també sigui incorrecte no fer donatius a una de les organitzacions que figuren més amunt. Si no és que entre les dues situacions hi hagi alguna diferència moralment important i que ens hagi passat per alt.

Es tracta de les incerteses pràctiques sobre si l'ajuda realment arribarà a les persones que la necessiten? Ningú que conegui el món de l'ajuda internacional pot dubtar que aquestes incerteses existeixen. Però Unger dona la xifra de 200 dòlars per salvar la vida d'un infant després de fer algunes suposicions conservadores sobre la proporció dels donatius que realment arriben al seu objectiu.

Una diferència genuïna entre en Bob i aquells que poden fer donatius a organitzacions d'ajuda internacional però que no en fan, és que en el cas d'en Bob només ell pot salvar l'infant que es troba a les vies del tren, mentre que hi ha centenars de milions de persones que poden donar 200 dòlars a organitzacions d'ajuda internacional. El problema és que la majoria d'aquestes persones no ho fan. Això vol dir que està bé que tu tampoc no ho facis?

Suposem que hi havia més propietaris d'automòbils d'època (la Carol, en Dave, l'Emma, en Fred, i així fins a en Ziggy), tots exactament en la mateixa situació que en Bob, amb la seva via morta i el seu canvi d'agulles, tots sacrificant un infant per conservar el seu preuat cotxe. Això faria que la mateixa conducta d'en Bob ara fos correcta? Respondre afirmativament aquesta pregunta vol dir defensar una ètica d'allà-on-vas-fes-com-veuràs, que és el tipus d'ètica que va portar molts alemanys a mirar cap a una altra banda quan es van cometre les atrocitats nazis. No els excusem pel fet que altres no actuessin millor que ells.

Sembla que no tenim cap base sòlida per traçar una frontera moral clara entre la situació d'en Bob i la de qualsevol lector d'aquest article que tingui 200 dòlars sobrers i que no els doni a una organització d'ajuda internacional. Aquests lectors semblen actuar com a mínim tan malament com va actuar en Bob quan va decidir permetre que el tren fora de control anés cap a l'infant desprevingut. Tenint en compte aquesta conclusió, confio que molts lectors d'aquest article despenjareu el telèfon i fareu un donatiu de 200 dòlars. Potser hauries de fer-ho abans de continuar llegint.

Ara que t'has distingit moralment de les persones que valoren més els seus cotxes d'època que la vida d'un infant, què et semblaria celebrar-ho anant a sopar amb la teva parella al vostre restaurant preferit? Atenció: els diners que us gastareu al restaurant també podrien ajudar a salvar la vida d'infants d'altres parts del món! És cert que no preteníeu gastar-vos 200 dòlars aquesta nit, però si renunciéssiu a sopar fora només durant un mes, fàcilment podríeu estalviar aquesta quantitat de diners. I, què és sopar fora durant un mes comparat amb la vida d'un infant? En això rau el problema. Com que hi ha molts infants al món que es troben en una situació de necessitat desesperada, sempre hi haurà un altre infant al que podríeu salvar la vida per uns altres 200 dòlars. Esteu, per tant, obligats a continuar fent donatius fins que no us quedi res? En quin moment podeu parar?

Els exemples hipotètics poden convertir-se fàcilment en absurds. Considerem el cas d'en Bob. Què més hauria de perdre, a part del Bugatti? Imagina que en Bob té el peu enganxat a la via morta. Si desvia el tren, abans que li destrossi el cotxe, el tren li amputaria el dit gros del peu. Encara hauria d'accionar el canvi d'agulles? Què passaria si el tren li amputés tot el peu? I la cama sencera?

Per molt absurd que resulti l'escenari del Bugatti quan el forcem, la qüestió que planteja és seriosa: només quan els sacrificis arriben a ser molt significatius, la majoria de la gent estarà disposada a dir que en Bob no fa res incorrecte quan decideix no accionar el canvi d'agulles. Per descomptat, la majoria de la gent podria estar equivocada; no podem decidir les qüestions morals fent enquestes. Però considera per tu mateix el nivell de sacrifici que li demanaries a en Bob i, a continuació, pensa en quants diners hauries de donar per fer un sacrifici que sigui semblant. Sens dubte, és molt, molt més de 200 dòlars. Per a la majoria dels nord-americans de classe mitjana, podria ser fàcilment més de 200.000 dòlars.

No és contraproduent demanar tant a la gent? ¿No correm el risc que moltes persones arronsin les espatlles i diguin que la moral entesa així és cosa de sants i que no està feta per a ells? Accepto que és poc probable que veiem, a curt o a mig termini, un món en què sigui normal que els americans rics donin la major part de la seva riquesa a desconeguts. Quan es tracta

d'elogiar o de desaprovar la gent per allò que fa, acostumem a fer servir un estàndard relacionat amb una certa concepció del comportament normal. Els americans benestants que fan donatius per exemple del 10 per cent dels seus ingressos a organitzacions d'ajuda internacional estan tant per sobre de la majoria dels seus conciutadans igualment benestants, que jo no els reprovaria per no fer més del que fan. Malgrat això, ells haurien de fer molt més i no estan en condicions de criticar en Bob per no sacrificar el seu Bugatti perquè es tracta d'un sacrifici molt més gran del que ells fan.

En aquest punt poden sorgir diverses objeccions. Algú podria dir: "Si cadascun dels ciutadans de les nacions riques contribuïssin amb la part que els pertoca, jo no hauria de fer un sacrifici tan dràstic, perquè molt abans d'arribar a aquests nivells disposaríem dels recursos per salvar la vida de tots aquells infants que moren per manca d'aliment o d'atenció mèdica. Així que, per què he de donar més del que en justícia em pertoca?'' Una altra qüestió relacionada amb aquesta és que el govern hauria d'augmentar la seva aportació a l'ajuda internacional, ja que això distribuiria la càrrega de forma més equitativa entre tots els contribuents.

Tanmateix, la qüestió de quina quantitat de diners hauríem de donar és una cosa que s'ha de decidir en el món real i aquest és, lamentablement, un món en el qual sabem que la majoria de la gent no fa, ni farà en un futur immediat, donatius de quantitats substancials a organitzacions d'ajuda internacional. També sabem que, com a mínim durant el proper any, el govern dels Estats Units ni tan sols arribarà al modestíssim objectiu del 0,7% del producte interior brut que recomana les Nacions Unides. Actualment aporta el 0,09%, molt per sota d'aquella quantitat, que ni tan sols arriba a la meitat del 0,22% que aporta Japó ni a una desena part del 0,97% de aporta Dinamarca. Per tant, sabem que els diners que podem donar més enllà de la teòrica "part que en justícia em pertoca" encara salvaran vides que d'altra manera es perdrien. Tot i que la idea que ningú no ha de fer més que el que en justícia li pertoca, és poderosa, ¿aquesta idea ha de prevaldre si sabem que els altres no estan fent el que en justícia els pertoca i que hi ha infants que moriran si no és que nosaltres fem més del que en justícia ens pertoca? Això seria portar la justícia massa lluny.

Per tant, aquesta justificació per limitar la quantitat que hem de donar també fracassa. Tenint en compte el món tal i com és ara, no veig cap manera de refusar la conclusió que cadascú de nosaltres, que posseïm una riquesa que excedeix la que necessitem per cobrir les nostres necessitats essencials, hem de donar-ne la major part per ajudar persones que pateixen una pobresa tan terrible com per veure la seva vida amenaçada. Així és: estic dient que no hauries de comprar-te aquest cotxe nou, viatjar en aquest creuer, redecorar la casa ni comprar-te aquest vestit nou i car. Al cap i a la fi, un vestit de 1.000 dòlars podria salvar la vida de cinc infants.

Així doncs, com es posa en pràctica la meva proposta filosòfica en termes de dòlars i de centaus? Segons la *Conference Board,* una organització d'investigació econòmica sense ànim de lucre, una llar americana que ingressa 50.000 dòlars l'any, en gasta uns 30.000 per cobrir les seves necessitats. Per tant, una llar que ingressa 50.000 dòlars l'any hauria de fer donatius per ajudar els pobres d'arreu del món per un valor que s'acostés tant com fos possible a 20.000 dòlars. La xifra de 30.000 dòlars per cobrir les necessitats no varia per a rendes més altes. Per tant, una llar que ingressa 100.000 dòlars podria fer donatius anuals pel valor de 70.000 dòlars. Una vegada més, la fórmula és senzilla: els diners que gasteu en luxes, i no en necessitats, han de ser donats.

Ara bé, els psicòlegs evolutius ens diuen que la naturalesa humana simplement no és prou altruista perquè sigui plausible que moltes persones facin sacrificis tan grans per a desconeguts. Pot ser que tinguin raó sobre com és la naturalesa humana, però s'equivocarien si d'aquests fets traguessin una conclusió moral. Si hem de fer coses que preveiem que la majoria de nosaltres no farem, afrontem-ho amb totes les seves conseqüències. Així, si valorem més la vida d'un infant que anar a bons restaurants, la propera vegada que mengem fora sabrem que podríem haver fet alguna cosa millor amb els nostres diners. Si això fa que viure una vida moralment decent resulti extremadament dur, bé, doncs, així són les coses. Si no ho fem, com a mínim hem de saber que no estem vivint una vida moralment decent, no perquè sigui bo rebolcar-se en la culpa, sinó perquè saber on hauríem d'arribar és el primer pas per avançar en aquesta direcció.

Quan en Bob es va adonar del dilema que se li plantejava quan estava al costat del canvi d'agulles del tren, segur que va pensar que havia tingut una mala sort extraordinària de trobar-se en la situació d'haver de triar entre la vida d'un infant innocent i sacrificar la major part dels seus estalvis. Però no havia tingut mala sort en absolut. Tots ens trobem en aquesta situació.

JORNADA SOBRE EL DIA D'EUROPA, A GIRONA

Imma Casanova Barberà
Coordinadora del grup de treball de filosofia de Girona
Professora de l'INS Rafael Campalans, Anglès (La Selva)

El passat 4 de maig de 2018 es va celebrar la Jornada acadèmica sobre el Dia d'Europa amb el tema "Valors democràtics a 100 anys de la Gran Guerra", adreçada a alumnes de 1r de batxillerat de les comarques gironines.

Una de les diverses activitats que va fer l'alumnat participant és una comunicació sobre la qüestió: "El supremacisme i l'odi són desencadenants de la guerra: hi ha camins cap a la pau?"

A continuació oferim una selecció de les comunicacions guardonades. Totes les altres activitats d'aquesta jornada, així com les d'edicions anteriors i les Jornades de filosofia adreçades a l'alumnat de 2n de batxillerat, es poden consultar a http://filoara.cat/de18

PLOMES D'OCELL PER ESCRIURE LA HISTÒRIA

Berta Coll i Bosch
Institut Rafael Campalans (Anglès). Alumna 1r Batx

Fa temps que els homes i les dones ens encuirassem amb vestits de plomes d'ocell, corbates de racionalitat, faldilles de lògica, barrets de ciència, sabates d'arguments o, fins i tot, quan el fred es contamina de l'afany imperialista i prova d'envair-nos, amb abricsd'objectivitat.

Tota aquesta indumentària és magnífica, però la fem brillar de tal manera que sovint no ens deixa veure l'altra cara de la moneda humana, els sentiments i les emocions. I és que, de fet, les emocions determinen gran part de la història i l'etimologia s'esforça a recordar-nos-ho: en llatí, la paraula «emoció» està emparentada amb «moviment», és un impuls que ens indueix a l'acció.

Segons sembla, algunes emocions o sentiments, en funció de com es canalitzin, poden desembocar al mar i asserenar-lo o bé convertir-lo en una explosió de convulsions. L'amor a Helena d'Esparta va ser la causa de la Guerra de Troia; l'amor que només suma és la base de la nostra existència. La vergonya que sentien alguns alemanys va matar milions de persones; la que senten molts catalans quan miren la repressió espanyola omple carrers amb imatges transformadores. Així doncs, l'odi i el supremacisme, ben gestionats, podrien arribar a ser garants de la bonhomia? Per molt que hi rumio, sempre coincideixo amb el pensament de Baruch Spinoza: «L'odi mai no pot ser bo».
No tardo a adonar-me que el supremacisme tampoc. Els matemàtics, espero que sense una voluntat maliciosa, ens han arrelat i també potenciat l'associació immediata de les paraules «diferència» i «resta». D'altra banda, els números ens han regalat, de la mà d'Alexandre Deulofeu i la seva *Matemàtica de la Història*, l'oportunitat d'entendre l'evolució del món per procurar de no repetir uns errors evitables.

Encara hi ha esperança. El passat 14 d'abril em vaig despertar amb la fastigosa notícia d'un atac dels Estats Units a Síria, però vaig sortir al carrer i el vaig veure inundat de participants de la Trailwalker, una caminada que organitza l'ONG Oxfam per recaptar donatius.

Per la pau, fem cas als valors de Pau Casals. Davant la diferència, mostrem deferència. Per velar el bel·licisme, traguem-nos els vestits de plomes d'ocell i guiem les nostres emocions cap a accions dignes. Només amb humilitat aconseguirem que cap guerra aturi els ocells, siguin «las oscuras golondrinas» de Bécquer, «the little Bird» d'Emily Dickinson o «les charmants oiseaux joyeux» de Victor Hugo, i assegurarem que puguin continuar escampant pel món un missatge de pau i llibertat.

LA UNIÓ FA LA FORÇA

Joan Moreno Carreras
Institut Salvador Espriu (Salt, Girona). Alumne 1r Batx.

Un italià, un escocès i un austríac es troben asseguts a la terrassa d'un bar. I no, no és cap acudit. Tots tres parlen entre ells en anglès, la llengua global, i cadascú defensa les bondats del seu país i menysprea als altres. Després de discutir de manera acalorada durant una bona estona, acaben marxant cap a casa seva, enfadats i sense dir-se ni adéu.

Aquesta escena és una perfecte descripció del que està passant avui dia a Europa. Àustria, França, Itàlia... són exemples de països on partits polítics euroescèptics i, no ho oblidem, xenòfobs, han obtingut milions de vots. Sorpresos, ens preguntem: perquè passa això? És cert que hem de ser crítics i acceptar que s'han comès bastants errors, ja que la difícil situació que hem viscut els últims anys, amb la crisi econòmica, es podria haver gestionat millor. Malgrat això, no es pot justificar el que aquests partits polítics defensen, i és que, de fet, tots ells coincideixen en diversos punts.

Per exemple, treuen pit de les excel·lències del seu país i la seva gent, i no volen que persones d'altres zones del món convisquin amb ells. Fent això, atempten contra la diversitat i la riquesa cultural que comporta conèixer gent d'arreu del planeta. En altres paraules, exalten el nacionalisme. Aquesta va ser una de les causes principals de la Primera Guerra Mundial, ja que, al llarg del segle XIX i a principis del següent, aquest sentiment, juntament amb la rivalitat entre països i l'obtenció d'armes, va acabar desembocant en la Gran Guerra, que provocà milions de morts i el patiments de moltes famílies.

Des de la irrupció d'aquestes formacions, conceptes completament oblidats durant la primera dècada del segle XXI, com ara "puresa de sang" o "immigrants", estan a l'ordre del dia. Han aprofitat la crispació de la població, causada per la crisi, per enganyar a milions de persones fent-los creure que tornant al passat, impedint el progrés i trencant relacions amb els altres països aniran millor.

És molt important revertir aquesta situació. En primer lloc, perquè sinó la Unió Europea s'acabarà desintegrant, i en segon lloc, però no menys important, perquè alguns experts afirmen que el que estem vivint avui dia és bastant similar als anys trenta del segle XX.

Un cop s'ha arribat a aquest punt, cal trobar una solució, que, sota el meu punt de vista, passa perquè els dirigents de cada país deixin de banda el seu ego i acostin posicions amb als altres. En altres paraules, que tots els països s'uneixin, deixin de posar fronteres entre ells i facin front comú contra els problemes que es presenten i contra els dirigents xenòfobs. En un principi sembla una utopia, però creieu-me, no és tan difícil.

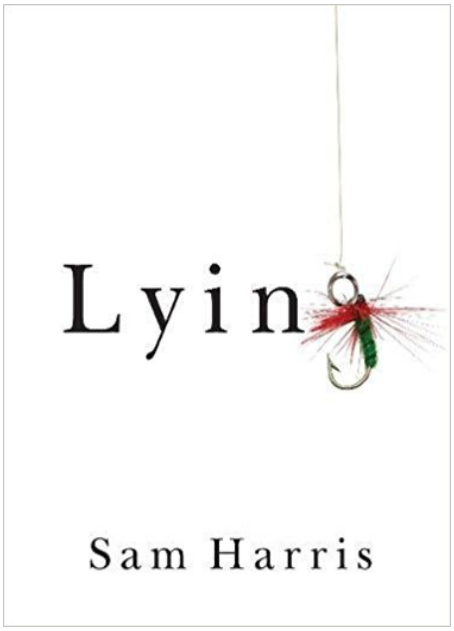
El que jo proposo, per si algú no ho ha entès bé, no és que deixin d'existir els països i que la Unió Europea esdevingui una mena d'Estats Units. No, la meva idea no és aquesta. Una vegada li vaig dir a un amic meu que "la unió fa la força", doncs bé, seria això, que cada estat oblidi els conflictes del passat i uneixi forces i treballi conjuntament amb els demés amb la finalitat de construir un futur millor per a tothom.

En conclusió, ara, en aquest moment, tots i cada un de nosaltres tenim la oportunitat de canviar el futur, de remodelar la Unió Europea durant els propers anys per construir un demà millor i on tothom hi tingui cabuda. Per sort, paral·lelament als moviments racistes i populistes, cada vegada hi ha més moviments i plataformes solidàries que estan en alça, i això em fa pensar que un futur ideal no està tan lluny.

LYING, SAM HARRIS

Gerard Capdevila Arp

Lying (2011) és un llibre curt, una breu assaig filosòfic, escrit per Sam Harris, filòsof doctorat en neurociència, comunicador d'elit i autor de llibres com *The End of Faith* (2004), *The Moral Landscape* (2010) o *Waking Up* (2014).



El llibre parteix de la constatació d'una paradoxa: "sovint actuem de maneres que clarament ens faran infeliços" (p. 1), i un dels casos més recurrents és el de la mentida. A més a més, tots tendim a convenir que mentir està malament. Aleshores, per què mentim? No està clar, però el cas és que ho fem. La intenció de Harris és convèncer al lector que mentir és sempre moralment dolent.

Però, què entenem per mentir? Harris dóna una definició molt clara: "to lie is to intentionally mislead others when they expect honest communication"[1] (p. 4), això requereix de sinceritat per part de l'emissor, no de posseir la veritat.

1 Mentir és enganyar/confondre als altres de manera intencionada quan ells esperen una comunicació honesta.

Les mentides piadoses i els seus costos

Aquestes mentides són les socialment més acceptades i les primeres que Harris vol abordar; la seva posició és ferma, tot i que són piadoses, segueixen sent mentides i per tant van lligades als perjudicis comuns de les mentides. Però quins són aquests perjudicis o danys? L'autor en destaca molts mitjançant l'ús d'exemples; exemples que sovint, pel seu final feliç, semblen fets excessivament a mida. Actuar bé no és sempre gratificant.

Un d'aquests exemples es resumeix en la pregunta: estic gras? (p. 16) La majoria entenem que la resposta que s'espera normalment és un no rotund, independentment de la veritat. En canvi, Harris advoca per la veritat, argumenta que no fer-ho té unes conseqüències negatives, i que per tant és, reprovable. Però, quines repercussions té mentir?

En primer lloc destrueix la confiança; assabentar-te que algú t'ha mentit genera en tu la sensació que tot allò que t'ha dit i et dirà pot ser un engany. (p. 21-24)

En segon lloc, empeny a la persona enganyada a actuar basant-se en informació falsa, la qual cosa pot tenir conseqüències negatives. Un bon exemples és perdre l'oportunitat d'acomiadar-te d'un ésser estimat, al qual vas dir que la seva malaltia terminal no era mortal. (p. 24-25)

En tercer lloc, mentir requereix d'un gran exercici de memòria. Cal dur un seguiment de les mentides que has dit, i anar inventant més mentides per mantenir el relat, una espiral viciosa que no sol acabar bé. Dir la veritat és molt més senzill: sempre pots tornar a fer referència a la realitat. (p. 33-35)

Al llibre, Harris exposa altres motius que justifiquen perquè mentir és moralment dolent, però fins aquí Harris ja ha defensat que mentir, tot i que piadosament, deteriora les relacions humanes, porta a les víctimes a error o les priva de possibilitats i suposa un gran esforç per un mateix. Però, quina és l'alternativa? Dir al teu familiar que sí, que té totes les de morir durant l'operació?

L'exigència d'habilitat

L'alternativa, diu Harris, és ser sincer, però també adminis-

trador hàbil de la veritat. Si portant a la teva parella a una festa-sopar sorpresa et pregunta que on aneu, contestar "a sopar" és sortir del pas sense dir cap mentida. Fins aquí sembla fàcil, però què passa quan la situació fa més difícil amagar la veritat?

Què passa si et pregunten si t'agrada la bufanda horrorosa que t'han regalat? Harris diu que aquí entra en joc l'habilitat de gestionar quines veritats i de quina forma s'han de transmetre. "La bufanda? molt cridanera" o "sembla molt calenta" són maneres de sortir del pas sense mentir. A vegades, fins i tot, s'ha d'entendre quan és millor donar a conèixer tota la veritat, ja que potser és millor fer entendre al malalt terminal que li queda poc temps perquè pugui actuar en conseqüència.

Harris explora altres facetes d'aquesta hàbil administració com pot ser entendre el sub-text d'algunes converses per així poder respondre a aquest i no al missatge literal quan el que és important és el sub-text. Quan em pregunta pel seu aspecte, està demanat una opinió sincera o reafirmació emocional?

Així doncs, sembla que fer de la nostra una vida millor requereix de pràctica i habilitat, perquè no tots en sortirem airosos el pròxim cop que ens facin un regal horrible. La posició de Harris té una implicació que vas més enllà: ser moralment bo requereix d' habilitat.

Mentir *in extremis*

En filosofia és famós un cas hipotètic dissenyat per abordar la qüestió de la mentida. Diu quelcom així: un famós assassí està buscant una nena que tens amagada a casa. L'assassí està a la porta de casa teva i vol saber si has vist la seva víctima. Malgrat que en aquesta situació la mentida pot semblar justificable, Harris torna a proposar l'habilitat d'administrar la veritat com a solució. Segons Harris, respondre "no t'ho diria ni que ho sapigués" (p. 30) seria una opció millor que mentir. Tot i així entén que aquestes situacions posen a la persona en una situació límit en la qual la mentida és difícilment reprovable. (p. 28-30)

Un altre cas de mentida *in extremis* és aquell en que cal ocultar una mala acció. Per exemple, negar un robatori a la policia o una infidelitat a la teva parella. La resposta de Harris en aquest cas és simple, no facis quelcom que t'obligui a mentir. Tot i que també planteja la reflexió de què passa quan allò injust és la llei i no la teva acció. (p. 30-33)

Mentides de les grosses

Les mentides grosses són com les piadoses i sembla que el judici moral d'aquestes grans mentides és encara més evident, ja que les seves conseqüències són més severes.
La suposada possessió d'armes de destrucció massiva per part d'Iraq, va permetre al govern dels Estats Units iniciar una guerra, però va escampar un clima de desconfiança entre el poble americà i la comunitat internacional que segueix tenint repercussions a dia d'avui. (p. 36)

Un altre cas és l'estudi que associava les vacunes a l'autisme. Aquest és considerat des de fa temps un frau elaborat. Tot i que la llicència mèdica del seu autor, Andrew Wakefield ha estat revocada, les seves menties han contribuït en certa mesura a l'actual desconfiança creixent envers les grans farmacèutiques, els moviments de medicina alternativa o la mort de persones per no estar vacunades. (p. 37-38)

Finalment aborda aquelles situacions o entorns on la mentida és recurrent, com pot ser la guerra o l'espionatge. En aquests casos, diu Harris, el context d'una relació genuïnament humana és inexistent, i per tant, l'exigència moral respecte la

mentida deixa d'estar present. "Quan un comença a llençar bombes [...] mentir ha esdevingut una altra arma en l'arsenal". (p. 39)

Un diàleg poc esclaridor

El breu assaig va seguit de dos apèndixs. El primer és una conversa amb Ronald A. Howard, el professor d'ètica que va impartir a Harris el curs *The Ethical Analyst* quan era jove i que tractava precisament sobre la mentida.

El diàleg consisteix principalment en una constant interpel·lació de Harris a Howard mitjançant casos hipotètics que problematitzen els judicis morals sobre la mentida. La dinàmica del diàleg és interessant però Howard evita constantment abordar els casos de manera frontal i hàbilment esquiva el punt central d'aquests fent referència a la seva inversemblança, utilitzant exemples concrets que no resolen la qüestió o proposant solucions a favor de la veritat d'una exigència moral desmesurada cap a l'individu.

La única cosa que queda clara al llarg de la conversa és que Howard encara és menys partidari que Harris de fer ús de la mentida i que posa molt èmfasi en quin tipus de relacions volem construir amb els altres: unes relacions basades en la honestedat, la confiança i sense remordiments.

Una ronda de preguntes necessàries

El segon apèndix consisteix en una recopilació de preguntes dels lectors de la primera versió digital del llibre *Lying*. Aquest apartat recopila moltes de les preguntes que sorgeixen al llegir el llibre i Harris les aborda de manera oberta i en general directa.

Les preguntes serveixen per matisar i aportar llum sobre alguns punts del llibre. Però, a l'hora obren reflexions interessants: no està bé mentir, però, què passa amb els nens i el Nadal? I què passa quan ja has mentit i això t'obliga a seguir mentint? És lícit l'ús de mentides per part dels periodistes per obtenir informació rellevant? Haig de dir la veritat quan en el meu entorn la mentida és socialment exigida?

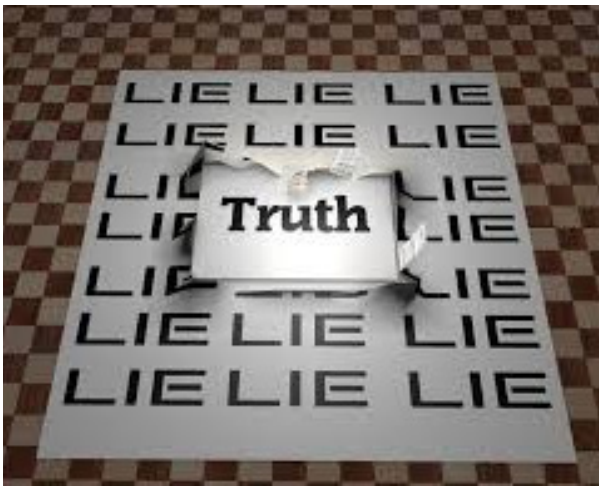
Harris no perd l'oportunitat d'acabar el llibre amb una pregunta d'un lector que explica que es veu obligat a mentir per culpa del seu entorn religiós. D'aquesta manera, Harris aprofita per tancar el llibre enllaçant-lo amb un dels pilars de la seva activitat intel·lectual: la crítica a la religió.

Un bon llibre

Lying és un llibre divulgatiu que aproxima la filosofia al públic general, ho fa amb un tema rellevant, quotidià i d'interès general; l'abordament del qual pot canviar-te la vida. Però no només això, sinó que, tot i ser Harris poc sistemàtic en la manera de presentar la informació, és un escrit perfecte per iniciar reflexions en cursos de filosofia de tots els nivells.

Harris aconsegueix que ens prenguem seriosament l'imperatiu "mentir està sempre malament" des d'una perspectiva conseqüencialista, ètica normativa la qual sol justificar les mentides que maximitzen les conseqüències positives, fent així del seu text una aportació valuosa a la filosofia pràctica.
Però *Lying* no només justifica que mentir està moralment malament, sinó que reflexiona, ajudant-se de l'ètica de la virtut, sobre com hauríem d'actuar a partir d'aquesta constatació. Harris, al llarg de l'obra, defensa que per evitar dir mentides cal ser un administrador hàbil de la veritat amb tot el que això implica: entendre el context, saber la quantitat de veritat que s'ha de comunicar o ser prou hàbil per defugir respostes a l'instant, entre altres. Així doncs, sembla que no mentir, i per tant, ser moralment bo requereix d'una pràctica i habilitat, d'una *phrónesi* pròpia de l'ètica de la virtut. És en aquesta aproximació a l'ètica de la virtut on s'aprecia en Harris l'herència del professor Howard i el seu curs sobre la mentida.

Amb tot, una sinceritat absoluta ens sembla com a mínim difícil d'assolir i costosa; el seu preu pot ser el respecte, els modals o la feina entre d'altres, i més si no s'és hàbil gestionant la veritat. Altrament, en una societat no acostumada a la veritat, potser no cal esdevenir el portaestendard d'aquesta, només ser una mica més sincer que la majoria. Però tot i aquestes i d'altres excuses, "com canviarien les teves relacions si decidissis no tornar a mentir mai més? [...] Quin tipus de persona esdevindries? I com podries canviar la gent al teu voltant? Val la pena esbrinar-ho." (p.42)



L'ANY PANIKKAR

Tot aprofitant l'excusa de les efemèrides, governs i organismes acadèmics acostumen a dedicar cada any a tot de personatges culturalment rellevants. La majoria són artistes, com ara escriptors, i pensadors amb un cert pes històric. Així per exemple, aquest any 2018 ha estat declarat per Institució de les Lletres Catalanes i la Generalitat com l'any de Montserrat Abelló, Maria Aurèlia Capmany, Manuel de Pedrolo, Carles Fages de Climent i de Joanot Martorell. De tant en tant, és clar, trobem també filòsofs com és el cas, per aquest any, de Raimon Panikkar tot aprofitant el centenari del seu naixement. Aquest esdeveniment és idoni per a fer-ne memòria i donar a conèixer la seva obra. Per a fer això, la Generalitat ha impulsat divesos actes coordinats pel comissari d'aquest homenatge, l'Ignasi Moreta, professor de literatura i editor. Aprofitant aquestes dates, doncs, trobem conferències, seminaris i lectures de la seva obra. Per exemple la Generalitat de Catalunya informa sobre l'any Panikkar des de la seva web http://cultura.gencat.cat/ca/anyraimonpanikkar/inici/ . Trobem també altres plataformes que informen dels actes relacionats com http://twitter.com/anypanikkar o des d'espais que porten treballant la seva obra des de fa anys com http://www.catedraferratermora.cat/activitats/panikkar/.

Panikkar resulta un pensador un atípic en el context acadèmic però és clar que representa un dels personatges amb més projecció internacional que ha tingut la cultura catalana per la seva rellevància mundial en el diàleg entre cultures i religions. Autor d'una vuitantena d'obres escrites en sis llengües, va viatjar i treballar a molts països com Alemanya, Itàlia però sobretot als Estats Units i a la Índia i va ser reconegut també a l'estranger amb diversos doctorats honoris causa. El seu llegat es manté viu gràcies a diverses institucions com ara la seva Fundació Vivarium Raimon Panikkar amb seu a Tavertet o el Seminari Raimon Panikkar de Pensament Intercultural a la Universitat de Girona.

De formació científica i humanística –doctor en Filosofia, Química i Teologia– el seu pensament havia de ser clarament interdisciplinar. El que el va fer més conegut, però, va ser la seva vinculació amb el pensament oriental –especialment indi- i la seva recerca espiritual. Amb una biografia vinculada a la vivència religiosa i d'origen sacerdotal resulta comprensible que defensés que no hi ha contraposició entre filosofia i teologia sinó que les considera estretament vinculades i és així com trobem un pensament on hi te forta presència plantejaments més místics.

Per Panikkar la realitat mostra una interdependència que ens força a superar qualsevol dualisme, fins i tot en la relació de l'ésser humà amb la natura. Aquesta riquesa va més enllà de qualsevol teorització i en tant que els conceptes són parcialitzacions es pot comprendre perquè s'ha produït l'evolució de múltiples contextos i universos culturals.

Així doncs, l'eix central de l'atenció humana ha de ser les relacions que s'estableixen entre les coses. I així mateix hem de reconèixer que les altres maneres d'entendre el món s'han de respectar en tant que les perspectives diferents gaudeixen de la mateixa validesa més enllà dels nostres prejudicis i les nostres limitacions.

Així per exemple, la ciència occidental com ara la medicina, tendeix a imposar la seva perspectiva però Panikkar considera que no podem negar el funcionament del cos està en relació directa amb el de l'ànima. De la mateixa manera trobem que la meditació no és tan sols un remei per a la tranquil·litat espiritual sinó també per a la claredat intel·lectual. Aquest plantejament, però, va més enllà del perspectivisme en la mesura que considera que el coneixement ha de tenir una funció alliberadora de manera que tot allò que no ens treu patiment no és susceptible de ser aprofundit. Igualment, tampoc es tracta d'abandonar punts de vista propis sinó més aviat en abandonar la pretensió de considerar que els altres l'han d'adoptar.

Panikkar va donar molta importància al diàleg, que demana un llenguatge comú però que en tant que simbòlic ha de ser entès com una representació de la realitat que està lligada a la temporalitat i que no pot ser entès com a objectiu. Aquest diàleg no es planteja com un exercici de persuasió sinó que va més enfocat a la construcció i maduració personal.

Publicacions

Gredos té alguns títols força antics com *Ontonomia de la ciencia* o *Religión y religiones* mentre que l'editorial Herder té publicada una gran part de la seva obra en castellà a la col·lecció: *Raimon Panikkar - Obras completas*. Amb motiu de l'any commemoratiu, i aprofitant que el comissari n'és l'editor, Fragmenta ha començat a publicar l'*Opera Omnia* en català, com ara els volums *Mística i plenitud de Vida*, *Pluralisme i interculturalitat* o el més filosòfic *El ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures*.