

Recull de resums de les comunicacions del VI Congrés Català de Filosofia Manresa, 2023

Índex:

ÀMBIT A: HISTÒRIA DEL PENSAMENT (PÀGINES 4 A 7)

BERMEJO GREGORIO, Jordi (Universitat Internacional de Catalunya): La proximitat kantiana en la dramaturgia de Leandro Fernández de Moratín a partir de la crítica de la versemblança i de la virtut en les comèdies de *figurón*

CARRIL, Rafel: Fuster com a filòsof

HOOGEVEEN GONZÁLEZ, Teresa (Universitat de Barcelona): Diferència dels sexes i filosofia: Preguntes i consideracions cinquanta anys després

JAUME, Andrés (Universitat Internacional de Catalunya): Un capítol oblidat de la història de l'escepticisme: els arguments de Comenius contra l'escepticisme acadèmic

MARQUÈS CARRERAS, Francesc Xavier (Universitat de Barcelona): La filosofia catalana de principis de segle XX, el cas de Cosme Parpal Marquès

MUMBRÚ MORA, Àlex (Universitat Autònoma de Barcelona): Kant: Il·lustració, racisme i progrés

OYA MARQUEZ, Alberto (Universidade Nova de Lisboa): Cómo se llega a ser lo que se es: el amor en *Nada menos que todo un hombre*, de Miguel de Unamuno

SIERRA FERNÁNDEZ, Marc (Universitat Autònoma de Barcelona): Pompeu Gener: I si no hi ha progrés? Una filosofia de la il·lusió

TORRES MARÍ, Francesc (Universitat de les Illes Balears): Estudi sobre el bucolisme. L'oposició als valors dominants a l'obra d'André Gide

ÀMBIT B: Lògica i Pensament (Pàgines 8 a 21)

ARTÉS VERDET, Anna (Universitat de València): Pensament de primera persona: problemàtica històrica i plantejaments actuals

ARTIGA, Marc (Universitat de València): Una Teoria Funcional de la Mentida

BRIDGEWATER MATEU, Martí (Universitat de Barcelona): No ve d'un pam: vaguetat i conseqüencialisme

CAMARENA, Joan (Universitat de València): Estenen la noció de restricció en biologia i ciències cognitives

CAMPDELACREU, Marta (Universitat de Barcelona): El trencaclosques de Dió i Teó- una anàlisi de la nova solució de Carmichael

CARBONELL PALASÍ, Christian (Universitat de València): Intencional no és voluntari. Una aproximació epistèmica

CORCÓ, Josep (Universitat Internacional de Catalunya): La crítica racional com a superació de la selecció natural: una proposta popperiana per a la no-violència

CRISPÍ JIMÉNEZ, Marc Oriol: En contra d'una etologia digital

DEULOFEU BATLLORI, Roger (Universitat de Barcelona): Kitcher i la filosofia de la ciència naturalitzada

LLORENS, Òscar: El que hem après amb el SARS-COVID-2

LÓPEZ MAS, Roberto (Universitat de les Illes Balears): Filosofía y ciencia reguladora: epistemología y metodología en un nuevo contexto

MARZOUGOUG, Pol: Ni ho sé, ni m'importa: contra la possibilitat i la necessitat del saber

MENTA OLIVA, Elena (Universitat de Barcelona): Descubrim o inventem la geometria? Filosofia de les matemàtiques a partir de les geometries no-euclidianes

OMS, Sergi (Universitat de Barcelona): Una condició necessària per a l'exercici de la ment oberta

PICO, Vicenç (Universitat de València): Una revisió crítica de la interpretació de Copenhaguen de la teoria quàntic

SEGURA-GUISCAFRÉ, Joan Manuel (UNED): Problemes ontoepistemològics al voltant del concepte de sexe

SERRAHIMA, Carlota (Universitat de Barcelona): Estats d'ànim i dolor: el cas híbrid del malestar menstrual

STADLER, Katharina (University of Arts, Linz): Continuous Unintelligibility

VALOR ABAD, Jordi (Universitat de València): La paradoxa del mentider i la teoria pro-oracional de la veritat

VERDEJO, Víctor (Universitat de València): Meeting Bermúdez's Challenge

VIDAL FÀBREGA, Oriol (Universitat de Girona): Are breeds social kinds?

ÀMBIT C: ACCIÓ I MORALITAT (PÀGINES 22 A 33)

- ABAT NINET, Antoni** (Universitat Autònoma de Barcelona): El (s) contracte (s) social (s) a Catalunya
- BENEDITO MORANT, Vicent** (Universitat Ramon Llull): Implicaciones entre las crisis del concepto de naturaleza y del principio de legalidad
- CASANOVAS, Pompeu** (Universitat Autònoma de Barcelona): On Ethics and Legal Ecosystems
- CASTELLANOS CORBERA, Roger** (Universitat de Barcelona): Hobbes i Lenin: de la gènesi a l'extinció de l'Estat Modern
- CLOSAS SAMPERA, Anna** (Universitat de Berkeley): Hospitality and freedom of movement beyond borders. From Vitoria to Vattel
- DENGRA ROSELLÓ, Macarena** (Universitat de les Illes Balears): Els objectes en l'ètica heroica
- FARRERONS, Jaume** (Societat Catalana de Filosofia): La fonamentació filosòfica del nacionalisme
- FARRÉS JUSTE, Oriol** (Universitat Autònoma de Barcelona): La solidaritat cívica en l'ètica de la salut pública
- GALLARDO TALÓN, Javier** (Universitat Autònoma de Barcelona): Repensar a Maquiavelo: Una fenomenologia de la Virtù
- GÓMEZ RINCÓN, José Francisco** (Universitat de València): La problemàtica relació entre la intel·ligència artificial i la política democràtica: una qüestió de pell
- JIMÉNEZ VILADER, Sergi** (Universitat Internacional de Catalunya): Crisi orgànica i revolució passiva: Antonio Gramsci i la situació política actual
- LLOBERA TRIAS, Ignasi**: Anàlisi crítica de l'argument bàsic de Peter Singer sobre la nostra obligació moral envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema
- MORRO DELGADO, Joan** (UNED): Dues apories del neorealisme moral
- MUNDÓ BLANCH, Jordi** (Universitat de Barcelona): Sobirania, agència i confiança en l'articulació moderna de la llibertat política
- PARRA JOUNOU, Iris** (Universitat Autònoma de Barcelona): Janus o la vida bona: humanització de la salut i democratització de la cura
- PÉREZ CASANOVAS, Àger** (Universitat Autònoma de Barcelona): Ésser amb els altres: acostaments entre la teoria de la cura i les teories crítiques de la discapacitat enguany
- PIÑERO SUBIRANA, Albert**: Més que humans? El debat filosòfic al voltant de l'eugenèsia liberal
- PONSATÍ MURLÀ, Oriol** (Universitat de Girona): El suïcidi des d'un punt de vista filosòfic
- PUIGVERT DOMINGO, Andreu** (Universitat de Barcelona): Els fonaments filosòfics dels Esquemes de Rendes Mínimes
- RAMÍREZ SIMON, WENDY** (Universitat Internacional de Catalunya): La llibertat, l'estat i l'actualitat: la independència de l'individu en un món canviant
- ROSELL TRAVER, Sergi** (Universitat de València): Sobre l'asimetria moral entre la mentida i l'engany vera
- RUIZ DE GAUNA DE LACALLE, Pol** (Universitat de Barcelona): Cap a una teoria marxiana de la nihilitat
- SANGÜESA RUBÍN, Marc** (Universitat de Barcelona): Fins a quin punt és el *Publíc* de Dewey una societat oberta en el sentit de Popper?
- SOLÍS PEÑA, Adrián** (Universitat de Barcelona): Menjar carn: un deure moral o una pràctica immoral?

ÀMBIT D: REALITAT I PERCEPCIÓ (PÀGINES 34 A 43)

- CABÓ RODRÍGUEZ, Joan** (Universitat Ramon Llull-La Salle): Escripció i diferència en Maurice Blanchot
- CASTELLET SALA, Jordi**: El catecisme de l'Església Catòlica no diu "Esperit, ànima i cos"
- ESCRIBANO, Xavier** (Universitat Internacional de Catalunya): Sarx: una anatomia fenomenològica del cos viscut
- FERNÁNDEZ BORSOT, Gabriel** (Universitat Internacional de Catalunya): Intel·ligència artificial i companys artificials: Què hi té a dir la filosofia sobre tot això?
- GALOFRE CLARET, Berta**: L'hospitalitat i el femení en Emmanuel Lévinas
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan** (Universitat de les Illes Balears): Fonaments fenomenològics d'una teoria transcendental de la situació
- GRYGORCZUK, Victoria Weronica**: La teoria dels estrats com a base per a una nova estètica de la recepció
- MARÍ MARÍ, Antoni Isidor** (Universitat de Barcelona): Pulsió de mort, repetició i ontologia: de Gilles Deleuze a Jacques Lacan
- MESSA, Patricia** (Universitat Internacional de Catalunya): La "contemplación para alcanzar amor" de san Ignacio de Loyola a la luz de la doctrina metafísica de san Tomás de Aquino
- MIRÓ COMAS, Abel** (Universitat Internacional de Catalunya): Persona i Bellesa en Sant Tomàs d'Aquino
- MORATÓ, Francesc** (UNED): Terra segura, aïllament i solitud en el pensament d'E. Severino (i altres)
- MOYA RUIZ, Albert** (Universitat Internacional de Catalunya): Art i quotidianitat. Experiències d'estranyament i familiaritat en l'estètica contemporània
- PERARNAU VIDAL, Dolors** (Universitat de Santiago de Compostel·la): La relació amb el desconegut. Sobre les engrunes filosòfiques i la fragmentarietat de la poesia

PEYRA ALMUNIA, Ignacio-María (Universitat Ramon Llull-La Salle): La génesis del Pancristismo. Estudio comparativo de las dos redacciones del último capítulo de *La acción* (1893), de Maurice Blondel
RUIZ ARTIGA, Marina (Universitat Autònoma de Barcelona): La unificació de la raó i la vida a la metafísica d'Eduard Nicol
SALES VILALTA, Guillem (Universitat de Barcelona): L'Estètica alemanya abans de la *Crítica de la facultat de jutjar* (1790): Moses Mendelssohn i G.E. Lessing
SANVISENS HERREROS, Alexandre: Una nova teoria de la comicitat
SIVERA ESCOBEDO, Valèria (Universitat de Barcelona): Sarah Kofman: una lectura sobre l'estètica freudiana
VILAR, Gerard (Universitat Autònoma de Barcelona): El pensament estètic i crisi del pensar

ÀMBIT E: FILOSOFIA I EDUCACIÓ (PÀGINES 44 A 50)

AGUSTÍ POLIS, Àlex: “Filosofia, ara”, molt més que una associació gironina de filosofia
AGUSTÍ POLIS, Àlex i Ollé, Arnau: Dos anys del grup de treball: “Filosofia, gamificació i ABJ”
ARBONÈS VILLAVERDE, Glòria i CARRERAS PLANAS, Carla (Universitat de Girona): Innovar és mirar enrere. Filosofia 3/18 i l'aggiornamento de l'educació
BELTRAN DEL REY, Jordi: Quinze anys de la Mostra de fotofilosofia
DE PUIG OLIVÉ, Irene: Rondalles i Filosofia
GARCIA, Mercè i VALLS, Xavier, Experiències pedagògiques de filosofia a la Catalunya Central
GILI GAL, Edgar (Universitat de Barcelona): L'amor a la saviesa que porten dins seu: Foucault, Hadot i El banquet de Plató
GUAL PARRONA, Teresa i VICENS BOILEAU, Noël: Més enllà de l'aprenentatge significatiu: el pensament crític i la pedagogia no universitària
HOMAR BORRÀS, Xisca (Universitat de les Illes Balears-AFIB): Aprendre filosofia: un boicot a l'ensinistrament
LLINÀS BEGON, Joan Lluís (Universitat de les Illes Balears): Sobre el debat de la finalitat de l'educació: una mirada a Montaigne i Descartes
MERCADÉ SERRA, Marc (Associació Filosòfica de les Illes Balears): La fal·làcia naturalista de la LOMLOE
RAMON, Manel: ADHOC Vallès Occidental: Cinc anys de filosofia al carrer
SCOTTON, Paolo (Universitat de Barcelona): Vigencia y actualidad de la Bildung en el debate pedagógico contemporáneo
TEIXIDÓ PLANAS, Martí (Societat Catalana de Filosofia): La primera filosofia compartida a l'educació escolar

ÀMBIT A: HISTÒRIA DEL PENSAMENT

BERMEJO GREGORIO, Jordi

La proximitat kantiana en la dramaturgia de Leandro Fernández de Moratín a partir de la crítica de la versemblança i de la virtut en les comèdies de *figurón*

En la comunicació s'exposaran les causes que van portar a Leandro Fernández de Moratín a no aprovar la pedagogia social de la comèdia de *figurón* que sí van reconèixer altres neoclàssics com Ignacio de Luzán, Nicolás Fernández de Moratín y els escriptors de *El Memorial literari*. Aquestes causes es basen en la inversemblança i en la impossibilitat d'identificació per part del públic burgès. L'estudi profund d'aquestes raons de manera contextualitzada a la nova realitat socio-política i cultural de finals del segle XVIII descobreix la proximitat de la fonamentació de l'imperatiu categòric i de la natura moral de l'ésser humà d'Immanuel Kant en la concepció dramàtica de Leandro Fernández de Moratín.

CARRIL, Rafel

Fuster com a filòsof

Joan Fuster és un dels assaïgistes en llengua catalana més influents del segle XX, especialment al País Valencià, on la repressió política havia deixat l'ús de la llengua tancat en el reducte literari i l'autor es va convertir en un referent en una país mancat d'aquests. A més a més, els seus escrits de caràcter polític han generat una bona quantitat de seguidors, de nou especialment al País Valencià, però també a d'altres territoris de parla catalana, atès que va posar de moda l'expressió «Països Catalans». Però, també suscitaren als anys 60, de seguida, una forta polèmica i un rebuig per part de la dreta més extrema que començà amb la crema d'un ninot de Fuster, amb el seu llibre *El País Valencià*, i que continua amb les bombes a casa de l'escriptor el 1978 i el 1981. Tant els fusterians com els detractors, però, han posat sempre l'èmfasi en el seu caràcter polític, tot i que el mateix autor es va queixar que aquesta només era una petita part de la seua obra. Entenem que aquesta caracterització ha deixat en l'ombra altres facetes de Joan Fuster, com per exemple la de pensador, que fa més comprensible la seua obra i que, sovint, resulta més accessible a les noves generacions.

Front a aquesta visió sols «política» de Joan Fuster, aquesta comunicació pretén aprofundir en la figura de l'escriptor de Sueca indagant si té sentit aplicar-li el qualificatiu de filòsof. Aquesta caracterització sembla ser rebutjada pel mateix autor en la mesura que critica sovint la filosofia («d'art d'agafar la vaca pels collons») i la figura del filòsof. D'entrada, tal objecció no és rellevant, ja que la història de la filosofia no es basa en si es els filòsofs/es se senten tals (I, de fet, en va plena de filòsofs/es que en algun moment o d'altre han rebutjat la condició de filosòfica, com Marx o Nietzsche). A més, el mateix Fuster, tot i les seues crítiques, es va prestar el 1979 a un estudi en clau filosòfica sobre la seua obra per part de Júlia Blasco (amb la col·laboració del seu germà Josep Lluís Blasco) que va donar lloc a la gravació d'una sèrie d'entrevistes amb l'escriptor publicades a la seua mort, amb el títol de *Joan Fuster: Converses filosòfiques*. Donada aquesta ambivalència, considerem necessari, en una primera part de la comunicació, repassar les crítiques de Fuster a la filosofia i als filòsofs per esbrinar, per un costat, quins filòsofs i quin tipus de filosofia rebutja i, per altre, amb quins filòsofs i discursos filosòfics s'identifica, ja que això ens ajudarà a comprendre en quin sentit se li pot aplicar el qualificatiu de filòsof a ell.

En una segona part provarem de rellegir una part de Fuster sota una perspectiva filosòfica per mostrar que, des d'aquesta, cobren més sentits alguns dels seus escrits, com per exemple els seus aforismes. I posarem especial atenció en els textos «polítics» analitzant-los per tal de fer una lectura que vaja més enllà les implicacions marxistes que, sovint, s'han assenyalat en ells. Concretament, per una banda, abordarem *Nosaltres, els valencians* des d'una perspectiva existencialista. I per d'altra, *Qüestió de noms i País Valencià, per què?* des d'una perspectiva nominalista.

Ja per a acabar sintetitzarem la caracterització de Fuster com a filòsof i farem una proposta didàctica i d'ubicació de Fuster en una història de la filosofia catalanoparlant.

HOOGEVEEN GONZÁLEZ, Teresa

Diferència dels sexes i filosofia: Preguntes i consideracions cinquanta anys després

L'objectiu d'aquest recorregut és cercar d'esclarir una qüestió que ha anat prenent forma durant quatre anys de recerca doctoral: si en la tradició filosòfica es reconeix que les preguntes per la mort, per l'amor i pel coneixement, entre moltes d'altres, no tenen resposta definitiva, per què la pregunta per la diferència dels sexes es veu sovint reduïda a una mera qüestió empírica o a una mera qüestió de mala comprensió política o moral de l'ésser humà? Encara més, per què pretenem tancar una pregunta sobre la qual s'han construït tantes respostes variades al llarg de la nostra història? Quin és el motiu de la nostra reticència a deixar la pregunta oberta sense per això deixar d'analitzar els seus efectes pràctics i teòrics?

Quan filòsofes i feministes de la segona meitat del segle xx qüestionaven les configuracions i estructures de la diferència sexual, feien palesa una necessitat i desig polítics i ètics concrets: la necessitat d'alliberar-se i el desig de ser lliures. Aquesta necessitat i aquest desig prenen formes i camins inesperadament ardues a mesura que la lluita mostrava la profunditat i complexitat de les estructures d'opressió.

La cerca dels motius i del funcionament d'aquestes estructures feu evident que la naturalització de la suposada inferioritat de les dones travessava i impregnava tot el coneixement de la tradició occidental gairebé sense excepció.

Malgrat només hagin passat cinquanta anys, aquestes afirmacions poden semblar-nos una obvietat; tot i això, jo defenso que segueixen sent rellevants per tal de prendre'ns seriosament la pregunta per la diferència dels sexes com a pròpiament filosòfica, i no només com una qüestió sobrevinguda de l'àmbit de la sociologia, les ciències polítiques, la biologia o l'antropologia.

En aquesta ponència, proposo explorar què succeeix quan ens prenem la pregunta per la diferència dels sexes com a recerca filosòfica de primer ordre, és a dir, de l'ordre de preguntes com ara: què és la mort? Què és l'amor? Què és el coneixement? Què vol dir ser humà? Per a fer-ho, defensaré que el pensament de Françoise Collin (1928-2012)—filòsofa, escriptora i feminista belga, experta en Hannah Arendt i Maurice Blanchot i filòsofa de la praxi de la diferència dels sexes—és idoni per tal d'assegurar que quan ens preguntem per la diferència dels sexes ho fem des de la pròpia pregunta sense presuposar-ne cap resposta.

Reflexionar sobre aquestes qüestions permet reprendre una genealogia filosòfica i feminista que sovint sembla entendre's com a superada però que planteja qüestions que atenyen directament el si de la tradició filosòfica. Prendre'ns seriosament les seves reflexions ens brinda eines per a pensar la filosofia no només en l'especificitat de què va dir aquest o aquell filòsof o filòsofa, sinó en la discussió més general de què és una pregunta filosòfica. Aquestes consideracions mostren, de manera directa, el vincle entre l'experiència política i la filosofia sense reduir-se l'una a l'altra.

JAUME, Andrés

Un capítol oblidat de la història de l'escepticisme: els arguments de Comenius contra l'escepticisme acadèmic

Comenius, filòsof contemporani de Descartes, tracta el tema de l'escepticisme a diverses obres i el tracta sota distintes perspectives como ara existencials –viure al marge de la veritat-, educativa –l'escepticisme és un purgant o sota la perspectiva més estrictament epistemològica. Aquesta darrera perspectiva és la que vull discutir.

Comenius és hereu de la *vetus quaestio* que assenyala Auli Geli a les *Nits àtiques*, és a dir, no és fàcil destriar què és escepticisme acadèmic i què escepticisme pirrònic. A la època de Comenius ja hi circulava la edició de les *Hipotiposi* llatina deguda a Henri Estienne, tot i que sembla que la font principal és Ciceró i les *Acadèmiques*.

On trobem un intent de refutació de l'escepticisme és a una obreta que no va ser publicada fins al segle XX per Turnbull, es tracta de la *Janua rerum sive totius pansophiae* (1634-1635). Tot i que no es va publicar, l'escrit ens dona una idea de quines idees es tenien a l'època sobre l'escepticisme que havia estat un corrent important al segle XVI amb Sánchez, Charron, Montaigne o La Mothe-le-Vayer. Comenius només cita a Sánchez i és clara que les seves principals referències són Ciceró i Sant Agustí. També l'escrit ens dona una sortida alternativa al cogito cartesiana que, després, Comenius criticarà al *De responsione Petrus Serarii*. Així queda clar que la sortida al problema escèptic mitjançant el *cogito* no és suficient per a Comenius en tant que suposa tancar l'ésser humà a la apertura natural envers el món.

El fideisme és, a dir de Popkin, la tercera força contra la crisi escèptica a la Modernitat. Ara bé, el fideisme que s'atribueix a Comenius és molt peculiar si és que no és incorrecte parlar de fideisme a Comenius i més aviat dir que es tracta de una curiosa mescla entre teologia natural i fe revelada, acusació que li va fer Descartes tot i que aquí es pot parlar d'una fal·làcia *tuquoque*. Però aquesta sol·lució no suposa defugir de cap intent argumentatiu. Aleshores interessa entendre de quina manera Comenius refuta l'escepticisme.

Al § LIV de la *Janua rerum sive totius pansophiae* trobem una caracterització acadèmica de l'escepticisme on Comenius assenyala una paradoxa al principi acadèmic *nihil sciri posse*. Aquesta paradoxa consisteix en radicalitzar –de la mateixa manera que fa Descartes amb el dubte hiperbòlic- el dubte escèptic fins a negar la existència del món o dels éssers humans. Davant d'això Comenius es demana sobre què discuteixen els escèptics i si de cas no succeeix que hom és neci si veient no veu. Aleshores cal preguntar-se si aquesta defensa del sentit comú és feta des de un argument transcendental *avant la lettre* o una inferència a la millor explicació. D'altra manera, en què es fonamenta la seguretat que atribuïm a les nostres facultats cognoscitives i que ens permeten defugir de les argumentacions escèptiques. Ambdues sol·lucions són insuficients, al meu parer, per refutar l'escepticisme, tot i que el contrapunt comenià ens pot ajudar a entendre molt millor l'origen del que s'ha anomenat epistemologia clàssica.

MARQUÈS CARRERAS, Francesc Xavier

La filosofia catalana de principis de segle XX, el cas de Cosme Parpal Marquès

La comunicació serà una explicació de la línia de pensament que hi ha en Cosme Parpal Marquès emmarcada en el context de la renovació de la filosofia a Catalunya a principis del segle XX. Parpal Marquès, tot i ocupar la càtedra de Psicologia superior a la Universitat de Barcelona, dedicà la seva investigació a la història, sobretot la menorquina. Ara bé, hi ha textos filosòfics seus publicats on es defensen idees rellevants, a més d'una Història de la filosofia catalana del segle XIX. Creiem que aquests textos poden aportar a l'espectre d'aquells anys de la catalana filosofia més llum que foscor.

MUMBRÚ MORA, Àlex

Kant: Il·lustració, racisme i progrés

La figura de Kant acostuma a associar-se a l'època de la Il·lustració entesa com l'edat de la raó, un moment marcat per la confiança en el progrés històric. Ara bé, si ens preguntem quina és la identitat d'aquesta raó, de què individus estem legitimats a esperar aquest progrés, veurem com la proposta política i històrica de Kant deixa fora bona part de la humanitat.

L'objectiu de la nostra ponència és mostrar com la noció kantiana de persona no s'identifica amb la idea d'humanitat, en la mesura que per a Kant només són persones aquells individus humans que són susceptibles de maduració moral (en aquest punt, seguirem el pensament del filòsof Charles W. Mills). D'aquesta manera, la noció de progrés kantiana introdueix uns condicionaments de raça i gènere que la converteix en essencialment exclouent.

Si acceptem que no té sentit parlar de progrés sense una certa idea d'humanitat (d'acord amb la reflexió sobre la noció de progrés desenvolupada per John Bury), i que la confiança en el progrés és un dels trets que caracteritza el moviment il·lustrat en contra de la contrail·lustració (diferència introduïda per Isaiah Berlin), té sentit caracteritzar a Kant com un pensador contrail·lustrat.

OYA MARQUEZ, Alberto

Cómo se llega a ser lo que se es: el amor en *Nada menos que todo un hombre*, de Miguel de Unamuno

Toda la obra de Miguel de Unamuno está motivada, algunas veces de forma claramente explícita y otras tan sólo de forma sutil, por su propuesta filosófica. Lejos de ser algo accidental, esto es en sí mismo una consecuencia de su postura filosófica, cuyo punto de partida es la afirmación de que la inclinación natural más básica de todas las cosas es la de incrementar la propia singularidad, serlo todo sin dejar de ser los particulares que somos aquí y ahora –lo que Unamuno llamó “hambre de inmortalidad”. Es importante remarcar que esta “hambre de inmortalidad” no es un deseo humano sino una especie de *conato* a la manera de Spinoza, algo así como el instinto natural primario que motiva todo quehacer y que está presente no sólo en nosotros, seres humanos, sino en *todas las cosas* –es decir: presente también en todos aquellos particulares que intuitivamente diríamos que no sienten, como piedras y plantas.

Partiendo de esta “hambre de inmortalidad”, Unamuno construye su propuesta filosófica que consiste, por un lado, en la formulación de un concepto de fe religiosa que aún determinando nuestra forma de concebir el mundo y de relacionarnos con él no requiere de ni tampoco implica aceptar la creencia que de hecho Dios existe y, por otro lado, en la justificación de esta noción de fe en tanto que ésta es resultado de nuestra propia naturaleza, la reacción inevitable a nuestra inclinación natural más básica de incrementar nuestra propia singularidad.

Esta fe se expresa, de acuerdo con Unamuno, en una entrega agapística, amorosa y desinteresada para con el mundo –lo que Unamuno llamó “caridad”. Es mediante nuestra entrega amorosa, dice Unamuno, que llegamos a sentirnos en comunión con los demás, acrecentando así nuestra propia singularidad sin dejar de ser los individuos de “carne y hueso” que somos aquí y ahora. El amor es, por tanto, un acto de afirmación personal.

En 1916, Miguel de Unamuno publicó la novela *Nada menos que todo un hombre*. En 1920, la novela fue incluida en la compilación titulada *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. El objetivo de este artículo es mostrar que *Nada menos que todo un hombre* expresa, bajo forma literaria, la noción de entrega amorosa que Unamuno había formulado con anterioridad en su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913).

SIERRA FERNÁNDEZ, Marc

Pompeu Gener: I si no hi ha progrés? Una filosofia de la il·lusió

Pompeu Gener (Barcelona 1846-1920), va ser a l'inici de la seva trajectòria intel·lectual un filòsof positivista-determinista. A més, va acomplir un paper destacable com a introductor del darwinisme. Posteriorment, el seu pensament va evolucionar lentament cap al vitalisme, esdevenint un dels principals introductors de Nietzsche a Catalunya i a Espanya. Gener va escriure una extensa obra que va publicar tant en articles com en llibres. Tot i que no havia estat gaire considerat i quan s'havia analitzat es feia des d'un punt de vista superficial i anecdòtic, els últims anys ha estat cada cop més estudiat. Fins i tot ha merescut dues tesis doctorals, una de Xavier Vall i Ontiveros (2012) titulada *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): La intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya* i la nostra, titulada *El pensament de Pompeu Gener* que es va defensar el passat novembre de 2022.

A la comunicació que es proposa es vol explicar com Pompeu Gener passa de la confiança científica en l'adveniment inexorable del progrés entès com la realització de la llei dels tres estats de Comte (amb matisos d'arrel darwiniana, especialment d'Spencer) a la constatació que aquesta llei no es realitza. Això l'impel·leix a cercar altres paradigmes d'anàlisi com el del determinisme tainià portat a l'extrem, o la justificació mitjançant les influències negatives de la literatura a una obra com *Literaturas malsanas*. Mica en mica, s'allunya del positivisme ortodox per apostar pel vitalisme. La vida, per Gener, ja no és conseqüència de l'ambient o de la raça sinó que es concep com un element transformador de l'entorn. Davant del fet que la realitat no obeeix les lleis deterministes, Gener basteix una filosofia que, tot i que deriva del fenomenisme contemplat en la concepció epistemològica del positivisme a *La Mort et le Diable*, proposa la possibilitat d'interpretar la realitat des de la lluita i la creença en el progrés. Per això treballa per promoure

la millora constant proposant a la ciutat de Barcelona un museu i un Panorama i fins i tot, publicant a la premsa una sèrie de «cartes a l'alcalde» que van assolir certa notorietat.

L'evolució del seu pensament coincideix amb l'assumpció de certs aspectes del pensament de Nietzsche i amb la col·laboració a la revista *Joventut* (1900-1906) que es publica sota el lema (proposat per Gener) «*Avant sempre!*». De Nietzsche, n'adopta algunes idees i en crítica d'altres però en resta admirat per l'estil. Fins i tot escriu un poema filosòfic titulat *L'Evangelí de la vida* en el qual expressa les pròpies idees cercant d'emular l'*Also Sprach Zarathustra*.

En l'ocàs de la seva trajectòria intel·lectual i després de la primera guerra mundial que tant el va afectar, Gener dona un pas més i defensa el que anomena «una filosofia de la il·lusió» en què defensarà la possibilitat d'ordenar i interpretar els fenòmens sense la necessitat que corresponguin a un referent real tot cercant l'increment de vida de la humanitat i l'optimisme. La filosofia de la il·lusió l'aplicarà a la pròpia vida, les seves mentides superlatives són proverbials i recollides en els anecdotaris de l'època. També reivindicarà l'humorisme faceta per la qual és més habitualment recordat.

Així doncs, a la comunicació es vol, en primer lloc, fer conèixer el pensament de Pompeu Gener, desconegut per la majoria de filòsofs àdhuc a Catalunya. Per l'altra, focalitzar-se en un dels aspectes característics de la seva filosofia com n'és el pas del determinisme al vitalisme amb la idea de progrés de rerefons.

TORRES MARÍ, Francesc

Estudi sobre el bucolisme. L'oposició als valors dominants a l'obra d'André Gide

Problemàtica. Objectiu de la recerca : L'oposició als valors dominants, comparació entre el bucolisme de Gide i de Giono, la reacció estilística (veure el cas de Pier Paolo Pasolini). La metodologia emprada és el comparatisme. Aquesta visió obri noves vies i noves perspectives (veure el cas Cézanne). Originalitat: proposar una alternativa a la crisi actuals dels valors mitjançant l'obra de Gide i de Giono. Cal remarcar l'importància de la botànica i de l'ecologia.

Paraules clau: bucolisme, valors dominants, pastoral, Virgili, verger, pacifisme, Arcàdia, llatinitat, Odissea, guerra, ecologia i botànica.

Bibliografia secundària : Les actes del col·loqui internacional, Actualités d'André Gide, organitzades al Palais Neptune de Toulon i a la Villa Noailles a Hyères els 10, 11 i 12 de març 2011, dirigides per Martine Sagaert i Peter Schnyder, són un excel·lent document que ens demostra que Gide és un pensador ben present a França i a altres indrets del món. Els vint-i-quatre estudis del volum s'interessen per l'interpretació, l'edició i la valoració de la seva obra.

10 referències bibliogràfiques centrals per a la recerca :

Bertrand, S., Codazzi, P. et Guerini, E. (Dir.) *Latin et latinité dans l'oeuvre d'André Gide*, Classiques Garnier, Paris, 2020. Qüestiona dos aspectes de la seva llatinitat llengüa i pensament.

Delon, M., Mélonio, F., Marchal, B., Noiray, J., Compagnon, A., *La littérature française dynamique et histoire II*, Folio Essais, Paris, 2007. Aquesta història de la literatura proposa la narració dels diferents significats que la paraula *littérature* ha tingut durant la història de França.

Giono, Jean, *El hombre que plantaba árboles*, pròleg de José Saramago, Duomo, Barcelona, 2011. Ens presenta una experiència única d'un cas de plantar arbres.

Giono, Jean, *Homenaje a Melville*, Estudi crític sobre l'obra de Melville.

Masson, P., Wittmann J. M. et Laferrière, A. *Le roman somme d'André Gide*, Le Faux, PUF, Paris, 2012. Explica la novel·la com el lloc de reflexió sobre la forma de la novel·la, sobre la moral i sobre la política.

Mann, K., *André Gide et la crise de la pensée moderne*, Grasset, Paris 1999. S'analitza el pensament i l'obra d'un apòlogista de la llibertat.

Virgili, *Bucòliques*, text establert i traduït per E. Saint-Denis, Le Belles Lettres, Paris, 2002. És una excel·lent introducció a les Bucòliques de Virgili.

Voegelé, A., *Musique et désir chez André Gide*, Classiques Garnier, Paris, 202. Es pot verificar l'influència de la teoria musical de Schopenhauer.

Dictionnaire Gide, P. Masson i J-M Wittmann, Classiques Garnier, 2011. Es tracten les grans qüestions de la seva època : filosòfiques, científiques, estètiques, polítiques, ...

La nouvelle Revue Française, *Hommage à André Gide 1869-1951*, novembre, 1951, Nrf. Diversos autors reflexionen sobre l'obra de Gide. Jean Giono: « Je pense au Père Gide. C'est ainsi que moi même je le designe depuis long temps ».

ÀMBIT B: Lògica i Pensament

ARTÉS VERDET, Anna

Pensament de primera persona: problemàtica històrica i plantejaments actuals

El fenomen al que anomenem “pensament humà” pot ser classificat segons les formes o els modes a través dels quals es mostra quin ha sigut l'accés mitjançant el qual aquest ha sigut construït. Açò significa que pensem el món des de diferents perspectives, qüestió que constitueix també modes diferenciats de referir-nos a tot allò que esdevé quan expressem allò pensat. Entre aquestes perspectives trobem el pensament *De Se* o de primera persona, aquell que un individu implementa quan pensa sobre sí mateix sent l'objecte del propi pensament i d'una manera que cap altre individu pot emprar per pensar d'altre individu que no sigui ell mateix. Actualment i des de fa algunes dècades aquesta qüestió ha preocupat a diverses branques de la filosofia, especialment a les filosofies de la ment i del llenguatge per la relació d'aquest tipus d'actituds cognitives amb el contingut que impliquen. U dels problemes centrals ha sigut tractar d'esclarir si el contingut que constitueix tal pensament és especial respecte a la resta de perspectives, i, aleshores, si mereix un tractament especial des de les teories del contingut proposicional. D'altra banda, s'han plantejat diverses propostes rebutjant el caràcter específic del de se, inclús negant la pròpia existència del pensament auto-referencial per problemàtiques relacionades amb la indexicalitat i la sensibilitat a contextos relativitzats. No obstant, en l'actualitat nombroses reflexions segueixen mostrant la seua confiança en que aquests pensaments de primera persona compleixen diverses funcions rellevants per a la nostra organització cognitiva, la qual, en absència d'aquests, no es veuria coberta satisfactòriament.

Pretenem aquí traslladar la discussió generat al voltant d'aquest tema prominent en la filosofia analítica dels últims anys, ficant l'èmfasi en el fet que els pensaments de primera persona mereixen un tractament acurat que intente desvelar si el seu caràcter és realment especial respecte a la resta de formes de pensament i, per tant, per què pot desenvolupar millor que altres pensaments certs rols funcionals i teòriques en la nostra organització cognitiva individual.

Paraules clau: Perspectives de pensament; actituds *De Se*; contingut proposicional; caràcter específic; subjectivitat

Bibliografia bàsica:

-Cappelen, Herman, and Josh Dever. 2013. *The Inessential Indexical*. Oxford: OUP.

-García-Carpintero, M., and S. Torre, eds. 2016. *About Oneself*. Oxford: OUP.

-García-Carpintero, Manuel. 2017. *The Philosophical Significance of the De Se*. *Inquiry*, 2017 VOL. 60, NO. 3, 253–276

-Hanks, Peter. 2015. *Propositional Content*. Oxford: OUP.

-Perry, John. 1979. “The Problem of the Essential Indexical.” *Noûs* 13:3 – 21. Reprinted in Perry 1993, 33-52.

ARTIGA, Marc

Una Teoria Funcional de la Mentida

La noció de *mentida* ha rebut recentment una gran atenció, no només per l'interès que té en sí mateixa sinó també per la seva vinculació amb d'altres conceptes clau com són el d'engany (Mahon, 2005), ‘bullshit’ (Frankfurt, 2005) o fins i tot l'anomenada ‘post-veritat’ (Meibauer, 2018). Sense dubte, una de les raons per la quals ens interessa tant aquest fenomen és perquè hi ha una presumpció moral contra la mentida. És a dir, en general, mentir és moralment reprovable, tot i que de vegades pugui ser l'opció correcta ateses totes les circumstàncies.

Tradicionalment, s'ha intentat explicar el caràcter moral de la mentida apel·lant a la vinculació molt estreta que hi ha entre mentir i enganyar. Més concretament, la definició clàssica de mentida (DCM), defineix aquest fenomen apel·lant a la *intenció* d'enganyar (Mahon, 2015):

(DCM) Un subjecte S menteix si i només si (1) S creu p (2) S assevera no-p i (3) S realitza 2 amb la intenció d'enganyar.

S'han presentat diverses objeccions contra DCM. Ara bé, una de les més importants qüestiona que la condició 3 sigui necessària: imaginem un judici en què un testimoni ha presenciado un assassinat i en què tothom (inclòs el jutge) ho sap. Si el testimoni, tement les possibles represàlies de l'assassí, diu ‘Jo no ho he presenciado l'homicidi’ normalment ho classificariem com a una mentida, però en aquest cas s'incompleix la condició 3 de DCM (Sorensen, 2007). El testimoni no pretén enganyar ningú, perquè sap que tothom coneix la veritat.

Actualment la majoria de filòsofs coincideixen a considerar DCM com a inadequada, però cap de les propostes alternatives que s'han proposat té ampli suport, en part perquè hi ha contraexemples similars contra les noves teories. Aquí m'agradaria destacar una altra conseqüència desafortunada d'aquest nou consens: al desvincular la mentida i la intenció d'enganyar, se'ns ha bloquejat una de les opcions més plausibles d'explicar el caràcter moral de mentir, i hem perdut la connexió entre dos conceptes que tradicionalment i de manera molt versemblant havien estat enllaçats. Hi ha hagut alguns intents de recuperar la vinculació entre mentida i engany (Lackey, 2013), però en general aquests intents no han reeixit.

En aquesta comunicació m'agradaria defensar una proposta que és capaç d'incorporar l'estreta vinculació entre mentida i engany, i a l'hora respondre a les dures objeccions que s'han presentat contra l'anàlisi tradicional. Més concretament, defensaré una teoria funcional de la mentida (DFM) d'acord amb la qual un subjecte S menteix en un context c si i només si (1) S creu p (2) S diu que no-p i (3) dir que no-p en el context c té la funció de produir la creença que no-p. Mostraré que aquesta proposta és capaç de respondre les objeccions que s'han presentat a l'anàlisi tradicional

i argumentaré que aquest anàlisi recupera l'estreta vinculació entre la mentida i l'engany, especialment si adoptem una versió de la proposta funcional de l'engany desenvolupada per (Artiga i Patternote, 2018).

Bibliografia

- Artiga, M. i C. Patternote (2018) Deception: A Functional Account. *Phil Studies*, 175(3): 579-600
Carson, T. (2006) The Definition of Lying, *Nous* 40(2): 248-306
Frankfurt, H. G., (2005) *On Bullshit*, Princeton University Press
Lackey, J. (2013) Lies and Deception: An Unhappy Divorce. *Analysis*, 73(2): 236–248
Mahon, J. E. (2015) The Definition of Lying and Deception, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
Margolis, E. i S. Laurence (2011) Concepts. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
Meibauer, (2018) *The Oxford Handbook of Lying*. Oxford University Press
Sorensen, R. (2007) Bald-faced lies! Lying without the intent to deceive. *Pacific Philosophical Quarterly* 88: 251–64.

BRIDGEWATER MATEU, Martí

No ve d'un pam: vaguetat i conseqüencialisme

Com de bona ha de ser una acció per ser considerada bona? Quants pèls fan o desfan la calvicie?

Les teories conseqüencialistes sobre l'acció moral fonamenten les propietats normatives de les accions en el valor de les seves conseqüències. Els conceptes primaris emprats per a la valoració dels estats del món, i per tant per a la comparació de les conseqüències dels actes, són de naturalesa gradual o contínua, però en canvi molts conceptes deontics fonamentals, com ara els de permissibilitat i obligació, funcionen de manera dicotòmica o discreta. Dit en altres paraules, tenim idees més o menys clares sobre com les conseqüències d'un acte A poden ser molt millors que les d'un altre acte B, però en canvi típicament considerem que tant l'acte A com l'acte B poden ser permissibles o impermissibles, i no pas una mica més permissibles que d'altres.

Dins el marc ètic conseqüencialista, la forma més habitual de definir els conceptes deontics dicotòmics en base als conceptes valoratius continus és adoptar una posició que de vegades s'anomena "maximitzadora". El conseqüencialisme maximitzador afirma que és obligatori dur a terme l'acció disponible de més valor, i que seleccionar-ne una altra és impermissible. Aquesta postura, però, sovint és criticada pel fet de resultar excessivament exigent, ja que ens compromet amb la immoralitat de dur a terme accions lleument subòptimes, encara que la mesura en què ho siguin sembli clarament insignificant, i no deixa espai conceptual per a la noció d'accions supererogàtories, és a dir, millors que el mínim exigible (malgrat hi hagi fortes intuïcions que el concepte tindria sentit).

Les principals teories ètiques que han cercat evitar aquesta posició maximitzadora han estat rebutjades, sigui perquè proposen un llinar alternatiu al màxim que es considera arbitrari o implausible, o perquè demanen evitar l'ús de tots els conceptes deontics dicotòmics en el conseqüencialisme, malgrat es tracti de conceptes aparentment centrals en ètica. En aquest treball, vull oferir una revisió d'aquesta qüestió i la seva discussió a la llum de la literatura lògica sobre la vaguetat. D'entrada, vull establir amb claredat que els conceptes en joc presenten les característiques arquetípiques dels conceptes vagues, així com les perplexitats lògiques que els acompanyen (inclosa la possibilitat de crear versions pròpies de la paradoxa sorites). A continuació, vull oferir una anàlisi comparativa de l'encaix entre diferents teories sobre la vaguetat i diferents posicionaments filosòfics sobre la qüestió de l'obligació moral, per tal de reformular els termes de debat sobre l'exigència moral en el conseqüencialisme, així com valorar les seves implicacions de cara a les comparacions de plausibilitat entre diferents teories sobre la vaguetat.

CAMARENA, Joan

Estenen la noció de restricció en biologia i ciències cognitives

L'objectiu principal d'aquest article és el d'oferir una noció de restricció (*constraint*) prou àmplia i satisfactòria com perquè pugui ser aplicada tant en biologia com en ciències cognitives a la llum de la proposta ontològica i epistemològica del mutualisme organisme-entorn de la Psicologia Ecològica.

En ciències cognitives el programa d'investigació de la Psicologia Ecològica s'erigeix no sols com a alternativa conceptual sinó també com a alternativa experimental al model estàndard mecanicista i representacionalista de les Neurociències Cognitives. Així, un dels compromisos ontològics més importants de la Psicologia Ecològica és la idea de mutualisme entre l'organisme i l'entorn. El mutualisme no és interacció ni acoblament, és a dir: els organismes no estarien "acobllats" en un món en el qual interactuen, perquè això suposaria que existeix una espècie de separació entre l'organisme i l'entorn, alguna cosa que rebutja la Psicologia Ecològica. Mutualisme significa tot el contrari: organisme i entorn són mutus en el sentit que de codefineixen, es corregulen, es codeterminen i coevolucionen mútuament. Considerant això, la Psicologia Ecològica considera a l'organisme com un organisme perceptiu que explora l'entorn, és a dir, que els organismes perceben i actuen directament sobre el món degut a una sèrie d'especificacions ecològiques. La percepció és definida per tant com el procés d'ajustament del sistema perceptiu amb l'entorn. D'aquesta manera, l'organisme detecta regularitats estructurals de l'entorn a través de la detecció directa d'informació ecològica: la informació ecològica és informativa en virtut de la relació regular i estable entre les matrius energètiques que envolten als organismes i la disposició del seu entorn.

Tenint en compte el que s'ha dit fins ara, el meu objectiu principal és el d'oferir una noció de restricció prou explicativa que unifique tant els processos del mutualisme, amb els processos de percepció activa de patrons estables

de l'entorn. Per a això seguirem el següent esquema. En primer lloc explorarem com la biologia ha tractat la noció de restricció, com puga ser: les restriccions ecològiques, les restriccions del desenvolupament, les restriccions històriques, les restriccions fisiològiques o les restriccions biosintètiques. En segon lloc, presentarem la noció de restricció habilitadora (*enabling constraint*) proposta des de la Psicologia Ecològica per a donar compte de l'explicació neurocientífica, no obstant això criticarem que aquesta encara apel·la a nocions mecanicistes i interaccionistes que no fan justícia a la idea de mutualisme. Finalment, presentarem una noció de restricció habilitadora relacional i no-mecanicista que vincule tant les restriccions biològiques com les neurocientífiques oferint un model d'explicació unificat i correcte de la idea de mutualisme entre l'organisme i entorn.

CAMPDELACREU, Marta

El trencaclosques de Dió i Teó: una anàlisi de la nova solució de Carmichael

El trencaclosques de Dió i Teó (que hem heretat de Crisip), explica que Dió és un home i Teó l'objecte que ocupa la regió ocupada per Dió-menys-el-seu-peu-esquerre. Com que tenen propietats diferents, per la Llei de Leibniz, són objectes diferents. Suposem que Dió perd el peu esquerre. Així, ara, Dió i Teó ocupen la mateixa regió (estan *cubicats*). Però dos objectes no poden ocupar la mateixa regió espaciotemporal. Contradicció!

Carmichael (2020) ha proposat una nova solució: Teó no existeix. En la defensa de la seva proposta assumeix el principi segons el qual no poden existir objectes cubicats. Carmichael reconeix que Zimmerman (1995, 2005) ha donat, però, bones raons per posar en dubte aquest principi: dos objectes sí que poden estar cubicats. Per refutar-les Carmichael apel·la a la seva teoria sobre la composició defensada a Carmichael (2015).

En aquesta xerrada argumentaré que l'apel·lació de Carmichael a la seva teoria sobre la composició per refutar les raons de Zimmerman no és efectiva. Això implica que la seva solució al trencaclosques es basa en un principi per al qual tenim bones raons en contra.

La raó a favor de la cubicació de Zimmerman es basa en l'existència de masses (p. e. una massa d'or) cubicades amb els objectes que componen (p. e. un anell). Carmichael accepta que hi ha masses, però argumenta que una massa no és un objecte, com diu Zimmerman, sinó molts objectes. Com veurem en detall, la defensa de Carmichael d'aquesta tesi implica que pot existir un cas on un tros de matèria adequada indefinidament divisible deixa d'existir només pel fet que les seves parts es reorganitzen per tal de compondre un organisme. I, com ell mateix reconeix, això és difícil d'acceptar si no tenim una molt bona raó per fer-ho. Ara bé, aquesta raó la tenim, diu Carmichael: la seva teoria sobre la composició, defensada a Carmichael (2015), així ho implica.

La teoria afirma: Necessàriament, per a tots els objectes x , hi ha un objecte y tal que els x s componen y si, o bé (i) els x s són del tipus *tros* i estan *units* o bé (ii) les activitats dels x s constitueixen un esdeveniment que imposa *suficient unitat* als x s.

A la xerrada explicaré en detall cada noció tècnica de la definició, però aquí només ens cal apuntar que un tros de matèria existiria en virtut de (i) i un organisme en virtut de (ii). Doncs bé, a la xerrada argumentaré que, en contra del que diu Carmichael, la seva teoria no implica que un tros de matèria no pugui estar cubicada amb un organisme durant un cert interval de temps. Per fer-ho analitzarem les condicions que imposa (i) als trossos de matèria i les que imposa (ii) als organismes i veurem que, quan tenim en compte el temps, uns mateixos x s les poden complir a la vegada durant un (breu) interval de temps. Això implica que la teoria és compatible amb la cubicació temporal d'un tros de matèria i un organisme. Si això és així, Carmichael no ha aconseguit rebatre les raons de Zimmerman a favor de la cubicació. I així, podem concloure, una tesi central de la seva solució del trencaclosques de Dió i Teó resta injustificada, fent que aquesta quedi en entredit.

Referències

- Carmichael, C. (2015): 'Towards a Commonsense Answer to the Special Composition Question'. *Australasian Journal of Philosophy*, 93, pp.475-490
- (2020): 'How to Solve the Puzzle of Dion and Theon Without Losing Your Head'. *Mind* 129, pp. 205-224
- Zimmerman, D. (2005): 'Material People'. A M. Loux i D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook in Metaphysics*, OUP. pp. 491-526

CARBONELL PALASÍ, Christian

Intencional no és voluntari. Una aproximació epistèmica

La idea que no tota acció intencional és voluntària no és sempre una idea del tot òbvia. Tant és així que 'voluntari' i 'intencional' són freqüentment emprats com a termes co-referencials en diversos àmbits filosòfics (e.g., Anscombe 2000, Fritz 2018, Kenny 1976). No obstant, el treball d'alguns filòsofs (Drummond 2022, Gordon 1966, Hyman 2015, Kenny 2001) sembla desafiar aquest ús perquè mostra que 'voluntari' té almenys tres significats filosòficament rellevants i que 'acció intencional' i 'acció voluntària' no semblen co-referencials quan 'voluntari' significa 'absent de coacció, amenaça, manipulació, etc.'. John Hyman (2015, 2016) ofereix un argument en aquesta direcció, que podria reconstruir-se de la següent manera: si per tal que hom consenta vàlidament a fer quelcom és suficient que hom hi consenta voluntàriament, i si la coacció invalida el consentiment (Dougherty 2021, Tadros 2021) però no menyscaba les capacitats agencials que permeten la intencionalitat, llavors una acció que s'ha consentit a fer sota coacció podria ser intencional però mai voluntària.

Darrere d'aquest argument hi ha una teoria de la voluntarietat d'inspiració aristotèlica, ja que, semblant a com ho fa Aristòtil (*EN*), Hyman defineix l'acció voluntària com a acció que s'oposa tant a la coacció com a la ignorància. Ara bé, cal fer notar que a l'hora de defensar la idea que no tota acció intencional és voluntària, Hyman només elabora el darrer argument basat en la coacció i deixa per elaborar un basat en la ignorància. El que em propose fer en aquesta comunicació és oferir un tal argument.

La raó per la qual Hyman no l'ofereix no és clara. Segons ho veig, potser que Hyman sospite que un tal argument no es podria sostindre perquè el mateix tipus d'ignorància que impediria que quelcom es fera voluntàriament també impediria que es fera intencionalment. Al remat, la tesi que per tal d'actuar intencionalment sota una descripció-accional, A, és necessari que l'agent no ignore que està fent A és una tesi recurrent en la filosofia de l'acció. Alguns la defensen o assumeixen (Anscombe 2000, Davidson 1963, Gorr & Horgan 1982, Hampshire 1983, Moya 1990, Olsen 1969, Stroud 2014, Thompson 2011) i altres la critiquen o la revisen (Carter & Shepherd forthcoming, Davidson 2001ab, Mele et. al. 2021, Schwenkler 2019, Setiya 2007). Jo crec, però, que hom pot defensar una versió de tal tesi sense que açò siga incompatible amb defensar que un agent pot fer A intencionalment però no voluntàriament degut a posseir cert tipus d'ignorància causada de certa manera concreta.

El que propose és el següent. Primer, que la ignorància que impedeix la intencionalitat és el que anome *ignorància modal-imperfectiva*, que consisteix a mancar la creença que és possible que hom està fent A mitjançant fer B, on la noció de possibilitat és tant metafísica (i.e., 'possible' com a 'compatible amb les lleis de la física, etc.) com doxàstica (i.e., 'possible' com a 'compatible amb les creences d'hom'). Segon, que la ignorància que impedeix la voluntarietat però no la intencionalitat quan és causada de certa manera concreta és el que anome *ignorància modal-conseqüencial*, que consisteix a mancar la creença que és possible que hom està fent C mitjançant fer A, on C és una conseqüència contingent de fer A i la noció de possibilitat és modal en els dos sentits especificats. I, finalment, que la *ignorància modal-conseqüencial* impedeix la voluntarietat però no la intencionalitat quan és causada per un engany que aconsegueix manipular l'agent perquè hi consenta.

Per demostrar açò, propose també un argument que apel·la a la validesa del consentiment: si per tal que hom consenta vàlidament a fer quelcom és suficient que hom hi consenta voluntàriament, i si l'engany sobre les conseqüències d'un acte pot invalidar el consentiment (Dougherty 2013, Dougherty 2018, Jubb 2017, Liberto 2017, Tadros 2016) però no menyscar les capacitats agencials que permeten la intencionalitat, llavors una acció que s'ha consentit a fer sota engany sobre aspectes conseqüencials podria ser intencional i no voluntària.

Anscombe, Elizabeth. 2000. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press.

Carter, Adam. Shepherd, Joshua. Forthcoming. "Knowledge, practical knowledge, and intentional action". *Ergo*.

Davidson, Donald. 1963. "Actions, reasons, and causes". *The Journal of Philosophy*, 60 (23). 685–700.

Davidson, Donald. 2001a. "Agency" In *Essays on actions and events*. 43–61. New York: Oxford University Press.

Davidson, Donald. 2001b. "Intending" In *Essays on actions and events*. 83–102. New York: Oxford University Press.

Dougherty, Tom. 2013. "Sex, lies, and consent". *Ethics*, 123 (4). 717–744.

Dougherty, Tom. 2018. "Deception and consent" In *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, ed. Andreas Müller and Peter Schaber. 164–173. New York: Routledge.

Dougherty, Tom. 2021. "Why does duress undermine consent?". *Noûs*, 55 (2). 317–333.

Drummond, John. 2022. "Voluntary action, chosen action, and resolve".

Journal of the British Society for Phenomenology, 53 (2). 133–144.

EN. Aristóteles. 2018. *Ética a Nicómaco*, ed. Teresa Martínez, trad. Julio Pallí. Barcelona: Gredos.

Fritz, Kyle. 2018. "Moral responsibility, voluntary control, and intentional action". *Philosophia*, 46 (4). 831–855.

Gordon, Lorenne. 1966. "The range of application of 'Voluntary', 'Not-voluntary' and 'Involuntary'". *Analysis*, 26 (5). 149–152.

Gorr, Michael. Horgan, Terry. 1982. "Intentional and unintentional actions". *Philosophical Studies*, 41 (2). 251–262.

Hampshire, Stuart. 1983. *Thought and action*. Notre Dame: Chatto and Windus.

Hyman, John. 2015. *Action, knowledge, and will*. New York: Oxford University Press.

Hyman, John. 2016. "Voluntariness and intention". *Jurisprudence*, 7 (3). 692–709.

Jubb, Robert. 2017. "Consent and deception". *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 12 (2). 223–229.

Kenny, Anthony. 1976. *Will, Freedom, and Power*. New York: Barnes and Noble.

Kenny, Anthony. 1986. "Duress per Minas as a defence to crime" In *The ivory tower: essays in philosophy and public policy*, 31–38. Oxford: Blackwell.

Liberto, Hallie. 2017. "Intention and sexual consent". *Philosophical Explorations*, 20 (2). 127–141.

Mele, Alfred; Rose, David; Vekony, Romy. 2021. "Intentional action without knowledge". *Synthese*, 199 (2). 1231–1243.

Moya, Carlos. 1990. *The philosophy of action: an introduction*. Cambridge: Polity Press & Blackwell Inc.

Olsen, Christopher. 1969. "Knowledge of one's own intentional actions". *The Philosophical Quarterly*, 19 (77). 324–336.

Setiya, Kieran. 2007. *Reasons without rationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Stroud, Barry. 2013. "Doing something intentionally and knowing that you are doing it". *Canadian Journal of Philosophy*, 43 (1). 1–12.

Schwenkler, John. 2019. *Anscombe's intention: a guide*. New York: Oxford University Press.

Tadros, Victor. 2016. *Wrongs and crimes*. Oxford: Oxford University Press. Tadros, Victor. 2021. "Consent to sex in an unjust world". *Ethics*, 131 (2). 293–318.

Thompson, Michael. 2011. "Anscombe's intention and practical knowledge" In *Essays on Anscombe's Intention*, ed. Anton Ford, Jennifer Hornsby & Frederick Stoutland. 198–210. Cambridge: Harvard University Press.

CORCÓ, Josep

La crítica racional com a superació de la selecció natural: una proposta popperiana per a la no-violència

Karl Popper proposa que cal comprendre el desenvolupament del coneixement humà en el context de l'evolució biològica. Popper afirma que l'evolució biològica i el coneixement humà són dos processos que es regeixen per la mateixa pauta bàsica: el mètode d'assaig i eliminació d'error. En el cas de l'evolució biològica, els assajos són els canvis que es produeixen en els organismes i l'eliminació d'error és la selecció natural que elimina los canvis que no resulten adaptatius. En el cas de l'ésser humà, els assajos són les teories que nosaltres construïm, i l'eliminació d'error és la crítica racional a la que sotmetem aquestes teories, per eliminar les errònies. A pesar de la continuïtat, Popper destaca una diferència clara entre los dos processos: la selecció natural elimina els organismes no adaptats mentre que la crítica racional ens permet eliminar les nostres teories errònies sense que hagin de morir les persones que les mantenen. Amb la crítica racional, la selecció natural és superada per un procés no-violent d'eliminació de l'error. D'aquesta manera, el diàleg humà no-violent no apareix com una utopia sinó com una conseqüència de l'aparició de la ment humana en el procés evolutiu.

CRESPÍ JIMÉNEZ, Marc Oriol

En contra d'una etologia digital

Algunes de les intel·ligències artificials (IA) que han esdevingut protagonistes de l'actualitat, com LaMDA o GPT, han estat tractades, especialment per la premsa generalista, com individus d'una nova espècie. Aquest fenomen, que en part veu de l'antropomorfisme habitual a través del qual els humans es relacionen amb l'entorn, conté un element nou: pretén introduir-se legítimament en l'àmbit de l'etologia. Així, des de l'ambigua fundació del concepte per part de John McCarthy el 1956, el col·lectiu científic-empresarial al voltant de la IA ha treballat per presentar una nova espècie la característica principal de la qual sigui ser indistingible, en quant a respostes, d'un humà. Aquí defensem que això no seria possible sense l'ús d'una figura lingüística que anomenem la inversió de la metàfora computacional i que aquesta té una sèrie de repercussions negatives evitables.

La metàfora computacional o tecnològica fou descrita per Joseph Weizenbaum en un article titulat "On the Impact of the Computer on Society" publicat a la revista *Science* el 1972. Consisteix en atribuir unes característiques específicament biològiques a un ordinador. L'exemple més obvi és quan s'afirma que un avió vola com un ocell: aquí s'està dient que l'avió és capaç de desplaçar-se per l'aire, característica que fixa el verb volar; i, en cap cas es pretén dir que l'avió fa la resta de característiques pròpies dels ocells, com picar amb el bec a terra, reproduir-se, espolsar-se les ales, etc. La inversió de la metàfora computacional consisteix, seguint amb l'exemple, en dir que és l'ocell el que vola com un avió: aquí el verb volar no restringeix l'avió, sinó l'ocell, que passa a ser qui, d'alguna manera, ha de demostrar que compleix els criteris establerts per l'avió, com ser capaç d'arribar a la velocitat del so. En aquest sentit, l'ocell que no ho aconsegueix, passa a considerar-se un mal ocell, un ocell que no funciona bé, un ocell que necessita tractament perquè està espatllat.

Aquest absurd, més subtil, el veiem en els nostres respectius móns laborals, per exemple, quan s'implementa un nou programari en una empresa i, tenint en compte que el programa fa el que fa, qui ha de canviar la forma de treballar són les persones, ja que, en cas contrari, el programari no obtindria els resultats esperats. També en el món de la pedagogia, quan suposem que, en la mesura que el programari és suposadament multitasking, convertim aquest atribut en una característica beneficiosa i natural pels infants. Altres exemples han estat descrits per diferents investigadors, com Gary Marcus i Ernst Davis en *Rebooting IA*, com quan un conductor va confiar en excés en el seu cotxe automàtic enlloc de la seva visió d'un penya-segat; per Cathy O'Neill en *Weapons of Math Destruction*, quan un jutge delega la justificació de la denegació d'una condicional a un software especialitzat en recaigudes; o per Sherry Turkle en *Alone Together*, quan analitza com canvia la personalitat el fet de tractar habitualment amb dispositius en lloc de persones.

Proposem mesures correctores davant de la inversió de la metàfora computacional consistents en una refundació lèxica del camp de la IA així com la formació conceptual en informàtica (que no vol dir només programació) de l'alumnat a partir de primer d'ESO.

DEULOFEU BATLLORI, Roger

Kitcher i la filosofia de la ciència naturalitzada

La tesi naturalista, que té els seus orígens en l'obra de E. Nagel "The Structure of science" (1951) i en l'article de W.O. Quine "naturalizing epistemology" (1969) proposa naturalitzar la filosofia, és a dir, prendre les eines, mètodes i coneixements, entre d'altres element, de la ciència i utilitzar-los en la pràctica de la filosofia. En general el filòsof naturalista defensa que la realitat s'esgota en la naturalesa, i per tant, la ciència i els mètodes que ella utilitza s'erigeixen com aquells essencials per a investigar totes les dimensions del món i de l'esperit (Papineau 2021).

Ara bé, la dificultat per trobar una definició estricta de naturalisme en filosofia fa que defensor d'aquesta visió hagin fet propostes diferents, i que s'apliqui a diferents branques de la filosofia, des de la filosofia de la ment, l'epistemologia, la ètica o la filosofia de la ciència (Papineau 2021).

En aquest article em proposo identificar els trets diferencials d'una filosofia de la ciència naturalitzada tot basant-me en l'estudi de la filosofia de la ciència de Philip Kitcher (1992, 1993, 2003, 2010). Seria pretenció marcar-se com objectiu identificar condicions necessàries i suficients que permetin classificar aquella filosofia naturalitzada de la que no ho és doncs Giere (2013) ja ens adverteix que caracteritzar d'una forma general el programa naturalista en filosofia és tot un repte, i es conforma amb defensar, en la línia de Papineau, que els naturalistes creuen que tots els aspectes del món es poden explicar de forma naturalista, tot i que és conscient que no hi ha forma empírica de testar o confirmar la tesi que tot aspecte del món té una explicació científica. Buscar-ne una justificació a priori aniria precisament en contra de la pròpia tesi naturalista. S'han de buscar arguments doncs que no surtin dels propis límits dibuixats pels naturalistes.

En la filosofia de la ciència, les propostes naturalistes sorgeixen principalment a partir dels anys 80, on varis filòsofs americans crítics amb la visió reduccionista de la filosofia del positivisme lògic es proposen introduir elements de la història de la ciència en la recerca en filosofia de la ciència (Rosenberg 1996?), influïts per la teoria de la ciència de Kuhn (1962). Philip Kitcher es troba entre els filòsofs de la ciència més influents que defensen tesis naturalistes. Com que l'empresa d'identificar elements per una filosofia de la ciència naturalitzada és difícil d'abastar en un sol article, la primera part d'aquesta recerca analitzarà la filosofia de la ciència de Kitcher per determinar quins elements que la componen tenen aquest caràcter naturalista. Què permet l'obra de Kitcher respecte l'objectiu d'identificar els trets principals de la filosofia de la ciència naturalista? Més enllà de ser un dels grans filòsofs de la ciència de les últimes dècades, Kitcher és un exemple interessant ja que la seva filosofia de la ciència ha anat canviant substancialment en el temps, però sempre s'ha mantingut fidel a les tesis naturalistes (Rosenberg 1993). En aquest article analitzarem el paper que juguen les tesis naturalistes en "The advancement of science" (1993), obra fonamental on Kitcher presenta la seva teoria de la ciència, i veurem com aquestes es combinen amb les seves tesis sobre el realisme científic. Tot seguit compararem el naturalisme fort defensat a "The Advancement" amb el que ell anomena naturalisme pragmàtic, il·lustrat en obres posteriors com "Science in a democratic society" (2010), d'entre altres.

Veurem com Kitcher defensa un naturalisme metodològic que permet trobar resposta a determinades crítiques adreçades a un naturalisme ontològic. Mentre el metodològic defensa buscar en primer lloc explicacions naturalitzades a fenòmens del món, no defensa un naturalisme ontològic on s'afirma que només pot haver-hi aquest tipus d'explicacions fisicalistes (Callebaut 1993).

Bibliografia

Callebaut, Werner. (1993). "Taking the naturalistic turn, or how real philosophy of science is done". University of Chicago Press. Chicago.

Giere, R. N. (2013). Naturalism. In *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 277-287). Routledge, Oxfordshire.

Kitcher, P. (1992). "The naturalists return". *The Philosophical Review*, 101(1), 53-114.

Kitcher, P. (1993). *The advancement of science: Science without legend, objectivity without illusions*. Oxford University Press. Oxford

Kitcher, P. (2003). *Science, truth, and democracy*. Oxford University Press. Oxford

Kitcher, P. (2011). *Science in a democratic society*. Prometheus Books. New York.

Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press: Chicago.

Nagel, E. (1957). *The structure of science*. Harcourt, Brace & World. New York

Papineau, D. (2007). "Naturalism". *Stanford encyclopedia of Philosophy*.

Rosenberg, A. (1996). A field guide to recent species of naturalism. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 47(1), 1-29.

LLORENS, Òscar

El que hem après amb el SARS-COVID-2

Hi ha, des de ben aviat, importants entrades al panorama filosòfic global al voltant de la pandèmia (Butler, Pigem). Aquests treballs, de profund i ample interès, han abundat però en assumptes com ara la precarietat front a la pandèmia, la transformació del món arran la mateixa o qüestions referents a la postveritat. Malgrat això, no he trobat literatura filosòfica que apunte cap a una major agudesa d'anàlisi pel que fa a la pròpia precarietat del coneixement científic així com de llur filosofia.

L'avaluació d'ambdós temes: la precarietat del saber científic i l'avaluació del mateix des de la filosofia de la ciència (o la mateixa avaluació d'aquesta) condueix a una sèrie d'interrogants que, al meu parer mereixen ser tematitzats.

Per dur aquesta tasca endavant caldrà, en primer lloc, exposar les nombroses contradiccions al si de la comunitat científica, tant sincrònica com diacrònicament. Aquestes contradiccions i, també alguna que altra asseveració pseudocientífica, no s'esgoten en allò que hem arribat a anomenar postveritat i que ja va ser avançat per un projecte de difícil, en el millor dels casos, recorregut com fou el postmodernisme, sinó que s'incardinien en la pròpia idea de què és la ciència i com s'elabora (com ens contava Chalmers). En segon lloc exposarem allò que se'n deriva de l'anterior: que no hi ha tal cosa com el consens científic (tot i Pigliucci i altres adeptes) i menys encara la vàlida revelada de

l'opinió d'expertes i experts. D'ací s'escaurà una reflexió calmada sobre el que, des de la ironia, podríem enunciar com l'aparició d'una nova ciència: la confinologia que va guanyar molts i moltes defensores durant diverses fases de la pandèmia. Tot seguit també voldríem aturar-nos en mostrar que l'operacionalisme té l'única carència que esgotaria el seu discurs: que no funciona. Quan hom es troba contra qüestions de singular rellevància ontològica, com ara la mort, no serveix que un model serveixi, necessitem que la ciència ens diga, de forma més o menys certera i dins les seves limitacions, que han quedat paleses com mai a la pandèmia, quelcom que se parega a la realitat.

Per concloure vorem com, un anàlisi des de l'ontologia, necessari segons el punt anterior, ens situa en un lloc difícil pel que fa a la consideració de la ciència en general i de la figura de l'experta i de l'expert en concret com a font inexcusable per a decisions ètico-polítiques que integren també la pròpia noció del dret i dels drets anomenats fonamentals: la ciència no ens proporciona (i convé recordar-ho perquè s'oblida amb facilitat) més que una imatge més o menys afortunada del món (ja més llunyana d'allò que anomenem realitat) però, amb tot, no tenim res millor per a confiar-hi.

LÓPEZ MAS, Roberto

Filosofia y ciencia reguladora: epistemología y metodología en un nuevo contexto

La ciencia reguladora es una disciplina que nació con el objetivo de producir conocimiento relevante para la toma de decisiones reguladoras y, en términos generales, para definir políticas públicas. La evaluación de riesgos y la evaluación de beneficios forman dos partes esenciales de la ciencia reguladora. En las últimas décadas, este ámbito ha recibido especial atención e interés por parte de filósofos de la ciencia. En esta línea, planteo una pregunta principal: ¿existe una *filosofía de la ciencia reguladora*?

La cuestión de si existe actualmente una filosofía de la ciencia reguladora puede resultar controvertida. Esto se debería, en primer lugar, a que los filósofos que han investigado parcialmente la ciencia reguladora no suelen reconocer explícitamente sus aportaciones dentro del ámbito. Tales autores enmarcan su trabajo en el campo específico del estudio filosófico de la evaluación de riesgos, sin usar el concepto más amplio de ciencia reguladora. No obstante, se pueden hallar debates filosóficos transversales en esta disciplina. Las preguntas y las respuestas presentadas por numerosos filósofos no se pueden considerar trabajos aislados ni reducidos a un único marco regulador. Es posible identificar discusiones epistemológicas, metodológicas y éticas relativas a la ciencia reguladora, a partir de casos de estudio procedentes de la evaluación de riesgos y, más recientemente, la evaluación de beneficios.

Mi argumento principal consiste en señalar que, recientemente, se ha ido formando una filosofía de la ciencia reguladora sobre la base de dos tipos de discusiones. Por un lado, los autores han tratado temas clásicos de la filosofía de la ciencia general aplicados al nuevo contexto de la ciencia reguladora. Este sería el caso del debate en torno a los valores en la ciencia. En este punto, los filósofos se han preguntado si los valores no epistémicos (como la protección de la salud pública) pueden tener una influencia legítima en la producción de conocimiento científico regulador. Por otro lado, también se han tratado cuestiones más específicas de la filosofía de la ciencia reguladora. Por ejemplo, determinados autores han investigado hasta qué punto los ensayos controlados aleatorizados pueden constituir una metodología científica superior para alcanzar los objetivos reguladores propuestos.

En conclusión, la filosofía de la ciencia reguladora es un ámbito que se ha ido constituyendo desde la década de 1990. Aunque no se puede afirmar que esta rama de la filosofía de la ciencia esté completamente consolidada, está recibiendo una mayor atención en los últimos años. Cuestiones procedentes de la filosofía general de la ciencia o de otras filosofías especiales adquieren un nuevo sentido en el campo de la filosofía de la ciencia reguladora.

MARZOUGOUG, Pol

Ni ho sé, ni m'importa: contra la possibilitat i la necessitat de saber

¿Com és possible que hi hagi persones que *no* siguin escèptiques? ¿I com és possible que hi hagi persones que *sí* que ho siguin?

Per mitjà de la següent comunicació em proposo, en un primer moment, constatar el caràcter inapel·lable de l'escepticisme a nivell teòric, per tal de procedir, en un segon moment, a temptejar les possibilitats de superar-lo, però no pas en el sentit de mostrar algun suposat error o alguna suposada incoherència en el seu plantejament, doncs ara per ara no em sembla que n'hi puguem trobar cap, ans més aviat en el sentit d'explorar quins camins de pensament ens queden per recórrer amb sentit una vegada que hem assumit el caràcter inapel·lable de l'escepticisme a nivell teòric però tanmateix mantenim el desig de descobrir algun criteri que ens permeti escollir de la manera més racional possible quines afirmacions, teories, hipòtesis, creences, prejudicis o cosmovisions sostenim en un moment determinat.

Pel que fa a la fonamentació de la postura escèptica, em basaré en la formulació del trilema de Münchhausen, segons el qual qualsevol intent de demostrar qualsevol idea es veu irremeiablement abocat, o bé a una regressió a l'infinit, o bé a un cercle viciós, o bé a una petició de principi, de tal manera que, essent aquests tres procediments totalment invàlids, ens trobem davant de la impossibilitat de decantar-nos argumentativament entre dues o més propostes teòriques rivals. En aquest sentit, dubto molt que puguem trobar ni una sola proposició de Plató, Aristòtil, Plotí, Aquino, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer, Quine, Kripke o Habermas que se'n salvi.

També aprofitaré per respondre algunes de les crítiques més tòpiques i superficials que s'han adreçat tradicionalment contra l'escepticisme, com per exemple que la postura escèptica queda invalidada per la pròpia postura escèptica; o bé que en el fons representa un plantejament tan dogmàtic com aquells contra els quals es dirigeix; o bé

que existeix un reducte fenomènic que no pot ser qüestionat de cap de les maneres i sobre el qual és possible desenvolupar-ne alguna forma de ciència.

Doncs bé, una vegada que ja he renunciat a saber si alguna de les coses que penso és vertadera o falsa, m'agradaria identificar algun altre criteri que almenys em permeti orientar de manera racional el meu pensament. De fet, suposant que hagués pogut assolir la completa certesa objectiva que una determinada creença era vertadera, ¿això hauria constituït una raó suficient per haver de sostenir-la? Fins ara jo havia estat aspirant al coneixement vertader —amb totes les cometes i les prevencions que es considerin necessàries— en el benentès que, si mai arribava a saber que una determinada creença era vertadera, aleshores no tindria més remei que acceptar-la. ¿Però realment he de creure quelcom *només* perquè sigui veritat? ¿Que potser la recerca pretesament noble i desinteressada del coneixement en el fons no fa altra cosa que encobrir una operació de mala fe sobre la meua responsabilitat a l'hora de decidir quines són les meves pròpies conviccions? I si això és així, ¿com em puc alliberar de la complexa teranyina de dubtes, sospites i fal·làcies en què m'estic enredant?

MENTA OLIVA, Elena

Descobrim o inventem la geometria? Filosofia de les matemàtiques a partir de les geometries no-euclidianes

En filosofia de les matemàtiques, la pregunta "Les matemàtiques es descobreixen o s'inventen?" ha aglutinat la reflexió sobre diferents aspectes de les matemàtiques. Tres grans preguntes que es podrien subordinar a la primera, i que articularien la reflexió són:

1. Quina és la naturalesa de la pràctica dels/les matemàtics/ques?
2. Quina és la naturalesa del coneixement matemàtic?
3. Quina és la naturalesa dels ens matemàtics?

En aquesta comunicació es presenten les geometries no-euclidianes com a exemple paradigmàtic de la dificultat de respondre categòricament a la pregunta inicial. Buscar una resposta a la pregunta, en aquest cas, "Les geometries no-euclidianes s'han descobert o inventat?" és un exercici fèrtil, no pas per l'esperança de trobar una resposta definitiva, sinó pels camins que la recerca va obrint per a l'epistemologia de la geometria. Es presenten així aquestes geometries com a calaix de sastre de fils dels quals estirar.

En la gènesi històrica de les geometries no-euclidianes, al voltant del s. XIX, es veuen diferents moments de la pràctica matemàtica: el qüestionament d'un postulat, diferents estratègies de demostracions deductives, "idees felices", construccions de sistemes axiomàtics, acceptació (o no) dins la comunitat científica...

L'epistemologia de la geometria planteja també el coneixement matemàtic com a unió d'un coneixement abstracte (geometria axiomàtica, deductiva) i d'un coneixement de l'espai físic (geometria física). En el moment en què es troba que les geometries no-euclidianes, nascudes d'un exercici d'abstracció i pura deducció, serveixen a la física per matematitzar l'espai, apareix la pregunta sobre els límits de la intersecció entre el coneixement formal i l'empíric.

La pregunta per la naturalesa dels ens geomètrics (i, per extensió, de la geometria) vincula la distinció entre descobriment i invenció amb les postures filosòfiques de caire realista i constructivista respectivament. En aquest sentit, es desplaça la discussió cap a la metafísica i la lògica, que han de donar sentit a la coexistència de sistemes inconsistents entre si.

OMS, Sergi

Una condició necessària per a l'exercici de la ment oberta

En aquesta presentació vull considerar les principals propostes del concepte de ment oberta que es poden trobar en el panorama filosòfic actual, sobretot en epistemologia (les de William Hare, Jason Baher, Wayne Riggs i Jeremy Fantl) i mostrar que no aconsegueixen acomodar alguns casos que haurien de considerar-se com a casos de no exercir la ment oberta. Defensaré que aquests casos suggereixen una condició necessària per a qualsevol caracterització de la noció de ment oberta, condició que no es compleix en les propostes mencionades anteriorment.

Els tipus de casos que consideraré involucren un subjecte, diguem-ne, la Clara, la qual està disposada a avaluar seriosament tota l'evidència E que se li presenta en contra d'un cert punt de vista P. Suposem, a més, que la Clara és perfectament capaç de fer-ho; de fet, la Clara és una persona molt intel·ligent i és perfectament capaç d'avaluar l'evidència E. Suposem, a més, que la Clara està disposada a reduir el seu grau de confiança en P si creu que E és prou convincent. Però suposem, a més, que la Clara mai redueix el seu grau de confiança en P perquè sempre és capaç d'identificar el que, segons ella, són deficiències en l'evidència E; per exemple, si E té alguna estructura argumentativa, afirma que és fal·laç (potser perquè prejutja la qüestió, o es tracta d'un cas de fal·làcia d'equivocació), o que no és un argument vàlid, o que algunes de les premisses no són realment certes, etc. Suposem, finalment, que això succeeix de manera reiterada i sistemàtica, fins al punt que P esdevé immune, per a la Clara, a qualsevol possible prova en contra de P. Defensaré que, en casos com aquests, la Clara no està exercint la ment oberta respecte P.

En la xerrada argumentaré que el cas de Clara suggereix una condició necessària en qualsevol caracterització de la noció de ment oberta.

L'objectiu, doncs, d'aquesta xerrada, com he dit, és, en primer lloc, mostrar que les principals caracteritzacions de la noció de ment oberta disponibles en el panorama filosòfic actual compten a la Clara com a exercint la ment oberta, en contra de la meua afirmació anterior. En segon lloc, introduiré una condició necessària, suggerida per casos coms

els de la Clara, que tota caracterització de la noció de ment oberta ha de complir i defensar que aquesta condició necessària no es compleix per part de les principals caracteritzacions de la noció de ment oberta.

PICÓ, Vicenç

Una revisió crítica de la interpretació de Copenhaguen de la teoria quàntica

El desenvolupament experimental i teòric de la ciència del segle XIX va tenir com a conseqüència, al si de la comunitat científica, l'anhel d'explicar la realitat en què vivim d'una forma més o menys unificada. En particular, les teories més fonamentals de la física (la mecànica, l'electromagnetisme o la teoria de la llum) cercaven punts d'encontre i tendien punts que permetessin una visió coherent del món mitjançant l'ús de conceptes compartits, com són les nocions de partícula, camp o interacció. És habitual referir-se al conjunt d'aquestes teories amb el nom de física clàssica, així com també és habitual afegir l'adjectiu 'clàssic/a' als conceptes adés esmentats. No obstant això, a les acaballes del segle, l'existència d'algunes incompatibilitats entre teories i el descobriment d'un conjunt creixent de dades experimentals inexplicades, van fer trontollar l'anhel d'una descripció unificada sota el paraigua del paradigma clàssic. La reducció de l'electromagnetisme clàssic i de l'òptica clàssica a una teoria mecànica de partícules es va tornar un objectiu impossible, provocant que els primers anys del segle XX observaren el naixement de noves construccions teòriques, creades amb la finalitat de trobar explicacions genuïnes dels problemes irresolts.

En aquest context naix l'anomenada teoria quàntica, al voltant de la primera dècada després del canvi de segle. Els treballs de Planck (1900), Einstein (1905) o Bohr (1913) van constituir els fonaments del que s'anomenaria la 'vella teoria quàntica', un conjunt de principis i postulats, en aparença desconnectats, que permetien explicar algunes de les observacions experimentals. Tanmateix, el corpus teòric no restava del tot definit, motiu pel qual, la dècada dels anys 20 va enregistrar el naixement de la 'mecànica quàntica', una teoria que, d'una banda, recollia, les propostes de formulació teòrica de Heisenberg (1927) i Schrödinger (1927) i, d'altra banda, incorporava les idees de la vella teoria quàntica per a explicar les observacions que contradien la mecànica clàssica. Von Neumann (1932) va axiomatitzar la formulació d'aquesta teoria, tot redactant els seus principis fonamentals en forma de postulats.

L'efervescència que durant el primer terç del segle passat va portar a construir la nova teoria quàntica va deixar sense resoldre alguns problemes interpretatius sobre els seus postulats. Alguns dels seus pares fundadors (Bohr, Heisenberg, Born, Pauli o Von Neumann) van defensar una interpretació del formalisme que trencava amb moltes de les intuïcions de les teories clàssiques, i també amb les del mateix sentit comú. Aquesta interpretació sol conèixer-se amb el nom d'interpretació de Copenhaguen, en honor a la ciutat d'origen de Niels Bohr. No obstant això, dels anys 30 del segle passat ençà, s'han proposat altres interpretacions del formalisme que intenten recuperar alguns conceptes clàssics com els de determinisme, localitat, causalitat o, fins i tot, el de realitat.

En aquest treball pretenc fer una revisió crítica de la interpretació de Copenhaguen, tot mostrant les seues inconsistències internes i convidant al científic del segle XXI a abandonar-la, tant per motius lògics com pedagògics. Més enllà de l'anàlisi dels conceptes que fa servir, com els d'indeterminisme, no-localitat o atzar, o a la seua renúncia explícita dels conceptes clàssics, el rebuig d'aquesta posició interpretativa es pot fonamentar en una inconsistència lògica al si dels seus postulats. Aquesta inconsistència és essencial a la interpretació i, raonaré, no pot coexistir amb una interpretació de l'activitat científica compatible amb qualsevol variant del realisme científic. En conclusió, com que el formalisme de la teoria resta incomplet sense una interpretació dels seus postulats, recomanaré l'escrutini d'aquelles posicions interpretatives que no mostren inconsistències d'aquest tipus i que, a més, presenten elements de continuïtat amb les teories clàssiques anteriors.

SEGURA-GUISCAFRÉ, Joan Manuel

Problemes ontoepistemològics al voltant del concepte de sexe

En les discussions sobre què són els sexes sovint s'apel·la a determinats òrgans o cromosomes. Això ha duit autores com la cèlebre Fausto-Sterling a afirmar, davant certa variabilitat anatòmica o cromosòmica, que en l'espècie humana existeixen cinc sexes o, si més no, que el sexe un espectre o un continu. Tot i ser molt influents, plantejaments com aquests semblen perdre de vista que el sexe no és pas quelcom exclusiu dels éssers humans, car, és una estratègia reproductiva present en moltes altres espècies, ja siguin animals o vegetals. L'element definitori dels sexes no és cap conjunt específic d'òrgans ni de cromosomes, sinó la producció de gàmetes (cèl·lules sexuals): en totes les espècies animals (i en algunes de vegetals) són necessaris dos gàmetes diferents per a la reproducció, un de petit i un de gran. Els individus que produeixen els gàmetes petits s'anomenen 'mascl'es' mentre que els que produeixen els grans s'anomenen 'femelles'. Com que la producció de cert tipus de gàmetes sol anar associada a determinats trets anatòmics, l'observació d'aquests trets pot servir, si més no, per a inferir el sexe d'un individu. El sexe, doncs, no és, com sovint es diu, quelcom assignat, però tampoc quelcom merament observat: el sexe és inferit.

Aquesta concepció del sexe no està exempta de problemes; hi ha, per exemple, individus que no produeixen gàmetes. Per això, autors com Alex Byrne han proposat definir el sexe no en virtut del rol reproductiu com a tal sinó en virtut del nivell de desenvolupament encaminat a complir aquest rol; la qual cosa fa que la definició adoleixi de certa falta de precisió. Aquest inconvenient, però, no és quelcom d'estrany quan es tracta de biologia; les discussions sobre el concepte d'espècie proposat per Ernst Mayr són ben il·lustratives al respecte. Val a dir, per tant, que ni les dificultats o els errors a l'hora d'inferir el sexe d'una persona, ni la variabilitat anatòmica i/o cromosòmica a la qual apel·la Fausto-Sterling, demostren que hi hagi més de dos sexes o un continu entre sexes, sinó tan sols que un mateix

sexe pot incloure diferents configuracions anatòmiques o cromosòmiques i que, com amb tota inferència que fem, podem cometre errors.

Al seu torn, les dificultats a l'hora de definir el sexe han duit alguns pensadors a afirmar que el sexe és una construcció social, postura popularitzada per Judith Butler. El problema d'una tesi com aquesta n'és un de ja destacat de Ian Hacking: sovint, quan hom parla de la construcció social d'X no queda clar si parla d'X com a fet o entitat o més bé de la idea d'X. La diferència té una importància capital: presumiblement totes les idees són construccions socials, però no pas totes les entitats ho són. Tal com mostren autors com Searle, els matrimonis o les fronteres són construccions socials, com també ho són les idees de 'matrimoni' i de 'frontera'; però tot i que les idees de 'reproducció' o 'planeta' també són construccions socials, ni la reproducció ni els planetes ho són. Ni tan sols el fet que la definició de 'planeta' pugui canviar fa que els planetes siguin una construcció social. El sexe binari és un fet objectiu de la naturalesa, tal com ho poden ser els planetes; o si més no, és el millor model teòric del qual disposem per explicar la reproducció.

SERRAHIMA, Carlota

Estats d'ànim i dolor: el cas híbrid del malestar menstrual

Una assumpció força estesa en les discussions filosòfiques contemporànies sobre afectivitat és que els dolors i els estats d'ànim constitueixen *tipus* afectius diferents: els casos de dolor (com ara el mal d'esquena que ens sobrevé quan hem dormit en una mala postura; o el dolor que sentim al colze quan ens hi donem un cop) no són casos d'estats d'ànim (exemples dels quals serien les sensacions de vitalitat, d'angoixa o d'irritabilitat), i viceversa.

Aquesta comunicació se centra en un cas específic d'experiència afectiva: la dismenorrea, coneguda popularment com a *dolor menstrual*. Soferta per pràcticament la meitat de les dones que menstruen (entre un 45% i un 95%, segons Iacovides et al., 2015), el diagnòstic de dismenorrea identifica aquesta condició amb el dolor de contracció abdominal que se sent durant o poc abans de menstruar. Tanmateix, la dismenorrea inclou altres símptomes, alguns dels quals relacionats directament amb l'estat d'ànim ([Ju et al., 2014](#)). En aquesta comunicació s'argumenta que la manera com la dismenorrea reuneix característiques tant dels dolors com dels estats d'ànim posa en qüestió la distinció neta, àmpliament assumida, entre aquests dos tipus afectius, i recomana la consideració d'un tipus afectiu híbrid.

En la primera part de la comunicació es motiva la idea que la simptomatologia relacionada amb l'estat d'ànim és de fet una part integral de la dismenorrea. Per motivar aquesta idea apel·larem, en primer lloc, al qüestionari estàndard de malestar menstrual (Moos, 1968), que inclou ítems que reconeixem decididament com a estats d'ànim negatius (e.g. ansietat, depressió o inquietud); en segon lloc, a les descripcions subjectives, recollides en la literatura, de dones que pateixen dismenorrea, en les quals típicament apareix la dimensió anímica negativa (e.g. [Aziato et al., 2014](#)); i [en tercer lloc, als resultats empírics que vinculen la dismenorrea amb l'ansietat, la depressió i l'estrès \(Bajalan et al., 2018\)](#).

La segona part de la comunicació presenta una anàlisi de l'estructura fenomenològica de la dismenorrea. S'argumenta que les contribucions a la fenomenologia de la dismenorrea que fan, respectivament, els seus símptomes de dolor (e.g. dolor abdominal, mal de cap, mal d'esquena) i els seus símptomes anímics negatius no s'han d'entendre com a independents, ni com a merament additives. Contràriament, en la dismenorrea, el dolor i l'estat d'ànim negatiu s'experimenten com *dos aspectes d'un fenomen afectiu unitari*. Més concretament, el dolor i l'estat d'ànim negatiu en la dismenorrea s'experimenten com *conseqüències d'una causa subjacent comuna*.

Aquesta proposta es fonamenta, d'una banda, en l'anàlisi detallada de les descripcions subjectives més amunt mencionades, en les quals les dones sovint parlen dels estats d'ànim associats a la dismenorrea com quelcom que les alerta de la imminència del dolor. D'altra banda, la proposta es recolza en l'evidència empírica segons la qual les neurofisiologies del dolor i la depressió estan íntimament relacionades ([Bair et al., 2003](#); [Schur et al., 2007](#)). Alguns investigadors parlen de la *diada dolor-depressió* per conceptualitzar la relació íntima suggerida per aquesta evidència (*pain-mood dyad*; Goldenberg, 2010). Es conclourà la comunicació indicant la conveniència d'ampliar aquest concepte per tal d'incloure la dismenorrea en el grup de patologies que articulen de manera complexa els símptomes de dolor i els símptomes anímics negatius, proposant encunyar el concepte de *diada dolor-estat d'ànim*.

Bibliografia

- Aziato, L., Dedey, F., & Clegg-Lamptey, J. N. A. (2014). The experience of dysmenorrhoea among Ghanaian senior high and university students: Pain characteristics and effects. *Reproductive Health*, 11(1), 58.
- Bajalan, Z., Moafi, F., MoradiBagloei, M., & Alimoradi, Z. (2018). Mental health and primary dysmenorrhea: A systematic review. *Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, 40(3), 185-194.
- Bair, M., Robinson, R., & Kroenke, K. (2003). Depression and pain comorbidity: A literature review. *Archives of Internal Medicine*, 163, 2433-2445.
- Goldenberg, D. L. (2010). Pain/Depression Dyad: A Key to a Better Understanding and Treatment of Functional Somatic Syndromes. *The American Journal of Medicine*, 123(8), 675-682.
- Iacovides, S., Avidon, I., & Baker, F. C. (2015). What we know about primary dysmenorrhoea today: A critical review. *Human Reproduction Update*, 21(6), 762-778.
- Ju, H., Jones, M., & Mishra, G. (2014). The Prevalence and Risk Factors of Dysmenorrhoea. *Epidemiologic Reviews*, 36(1), 104-113.
- Moos, R. H. (1968). The Development of a Menstrual Distress Questionnaire. *PSYCHOSOMATIC MEDICINE*, 15.

Schur, E. A., Afari, N., Furberg, H., Olarte, M., Goldberg, J., Sullivan, P. F., & Buchwald, D. (2007). Feeling Bad in More Ways than One: Comorbidity Patterns of Medically Unexplained and Psychiatric Conditions. *Journal of General Internal Medicine*, 22(6), 818.

STADLER, Katharina **Continuous Unintelligibility**

'Moreover, the freedom of not comprehending was one of the several reasons they were there in the first place; within Soviet ideology, the truth was clear and to be found in the works of Marxist classics, while incomprehension was a deficiency or perhaps the sort of thinking which was to be overcome by the careful study of said works.'¹

'Continuous Unintelligibility' is focusing on the Soviet philosopher Merab Mamardashvili's two lecture series on Proust, especially on Proust's *À la recherche du temps perdu* [1981/82 & 1984/85 at Tbilisi State University].

Merab Mamardashvili (1930-1990) was working on the limits of consciousness and the question of freedom (both in thought and action), mainly in spoken word in his lectures. The circumstance that he mainly conceptualized his thought in the form of lectures instead of writing on (a) text(s) for publication, can be considered manifold: as an active, even personal address to a public directly, stepping into a dialogue despite the fact that he was the lecturer, the one presenting his thoughts to others; as a path taken on to, rather knowingly (?), sidestepping censorship. Or, maybe, more importantly, as an attempt to break through the pre-existing limits of thinking, of consciousness, since '[w]hen I speak aloud I risk not being able to sustain the tension of thinking. If I do not take this risk, however, I foreclose the possibility of thinking altogether.'²

For 'Continuous Unintelligibility', using three different machine translation programs, the lectures are being translated from Russian to Catalan. A process with the aim to create a grid of content approximation, choosing a non-colonialist language, in order to be able to discuss ideological structures through/in/across language across past and current power systems.

Through the process of working with machine translators, a dialogue between content and the unintelligible is being traced. Machine translation meanwhile proving to be an incredible tool to touch upon the limits of consciousness and thought, especially in terms of what is to be expected and understood, or not.

Hence, at the core of 'Continuous Unintelligibility', thought and thinking patterns of the signified and the non-signified are being exposed, analyzed and discussed.

Katharina Stadler is a conceptual artist who until recently has been based in Tbilisi, Georgia, while working on her PhD project 'Terror Sine Verbis. on sound and ideology' supervised by Prof. Robert Pfaller at the University of Arts in Linz, Austria. She is currently continuing her research under the supervision of Prof. Begonya Sáez Tajafuerce at the Department of Philosophy at the Universitat Autònoma de Barcelona.

¹ Uldis Tironis on the audience of Mamardashvili's lectures, in: Uldis Tironis. I come to you from my solitude. 22.6.2006. [https:// www.eurozine.com/i-come-to-you-from-my-solitude/](https://www.eurozine.com/i-come-to-you-from-my-solitude/)

² Slaughter, Alisa, and Julia Sushytska, eds. *A Spy for an Unknown Country: Essays and Lectures by Merab Mamardashvili*. Stuttgart: ibidem, 2020.

VALOR ABAD, Jordi **La paradoxa del mentider i la teoria pro-oracional de la veritat**

La teoria pro-oracional de la veritat (TPV) "dissol" la paradoxa del mentider afirmant que les oracions paradoxals estan mancades de contingut en contextos problemàtics. El meu propòsit en aquest article és explorar el cost que té aquesta solució per a altres oracions perfectament significatives. Si les oracions paradoxals no tenen contingut per les raons avançades per TPV, tampoc en tenen principis lògics normatius importants per a nosaltres.

1 Pro-oracions. Segons TPV (Grover 1992; Frapoli 2013), els pronoms proporcionen un exemple paradigmàtic d'una classe més àmplia d'expressions: les "proformes". Aquestes expressions ens permeten connectar diferents parts d'un discurs, coordinar contribucions a una conversa i expressar pensaments generals. Podem distingir pronoms díticics d'anafòrics atenent a com són usats. Un pronom díticic fa referència a algun individu o objecte amb l'ajuda d'una demostració. Un pronom anafòric adquireix la seva referència indirectament. Hereta el seu contingut d'un "antecedent anafòric": una expressió pronunciada en el context rellevant i vinculada lingüísticament al pronom mitjançant la relació d'anàfora. Els pronoms anafòrics es poden dividir en dos grups: "mandrosos" i "de quantificació". Segons TPV, oracions com "això és veritat" són pro-oracions i el propòsit principal del predicat de veritat és ajudar-nos a construir pro-oracions i operadors. A diferència dels pronoms, les pro-oracions només tenen usos anafòrics. Sintàcticament representen oracions i poden tenir com a antecedents oracions o expressions de quantificació. Semànticament, les pro-oracions mandroses hereten el seu contingut de llurs antecedents, i les de quantificació s'associen a una classe de substituents oracionals. De la mateixa manera, "Això és fals" també es presenta com a equivalent a la combinació d'un operador i una pro-oració: "No-és-veritat-que (això és veritat).

2 Hereus sense fonament i paradoxa. Segons Grover (1977), TPV ofereix una solució directa a la paradoxa del mentider. Considereu l'oració L: "L és falsa". L s'ha de parafrasejar com "No-és-veritat-que (L és vertadera)". Com que L conté una pro-oració, "L és vertadera", i les pro-oracions hereten el seu contingut d'altres oracions, per tal d'identificar el contingut de L hem de localitzar el seu antecedent anafòric. Malauradament, L és el seu propi antecedent

anafòric i no podem trobar enlloc una expressió que adquireisca contingut de manera independent. Estem atrapats en un bucle que impedeix que L obtinga contingut de cap oració que no siga ella mateixa, de manera que L està mancada de contingut, és "buida". El mateix passa amb altres "hereus" pro- oracionals no fonamentats. A partir d'algunes idees de Kripke i Gupta i Belnap, el meu propòsit és argumentar que l'estratègia seguida per Grover declara mancades de contingut no sols oracions paradoxals, sinó també principis lògics. que són importants per a nosaltres.

3. Referències.

Frápolti, M. J. 2013. *The Nature of Truth. An Updated Approach to the Meaning of Truth Ascriptions*, Dordrecht: Springer.

Grover, D. L. 1992. *A Prosentential Theory of Truth*, Princeton: Princeton U.P.

Gupta, A. and Belnap, N. 1993. *The Revision Theory of Truth*, Cambridge (Mass): MIT Press.

Kripke, S. 1975. "Outline of a Theory of Truth". *The Journal of Philosophy* 72: 690–716.

VERDEJO, Víctor **Meeting Bermúdez's Challenge**

There is a three-level distinction to be drawn between the instantiated thought, the instantiable thought, and the type of thought expressible with an utterance of the first person pronoun 'I'. Consider (i):

(i) I am a philosopher.

When you and I express a thought via an utterance of (i), our thoughts do not even refer to the same person and can only be the same in the sense of being of the same general, overarching type: the type associated with uses of 'I' (type level). By contrast, when you (or I) utter (i) twice over, not only are the thoughts you express uncontroversially the same from the point of view of the general type, they are also the same from the point of view of the type as contextually constrained or indexed with a particular subject as its referent, namely, yourself (instantiable type). Finally, the very instantiation of a thought through an utterance of (i) cannot be shared at all: they are single unrepeatable spatiotemporal episodes of thinking.

Verdejo argues for the view that only the instantiable type (i.e. the type as constrained by salient instantiable features in the context) is to be regarded as explanatory relevant in discussions of the interpersonal shareability of thought expressible with the first person (Verdejo 2018, see also 2019). Consider (ii):

(ii) You are a philosopher.

Can a thought expressible with (i) by a subject A ever be the same as the thought expressible with (ii) by a distinct subject B? To answer affirmatively to this question by simply invoking the general type of thought seems quite correct but hardly illuminating. But so is the idea that the thoughts are not shareable in the sense that they involve distinct and unique instantiated episodes of thinking. The heart of the matter is therefore whether two different people may ever share an instantiable type of thought: In particular, whether the instantiable type of thought expressible with (i)—i.e. the general type as constrained by the utterer of (i) in the context as its referent—can ever be the same as the instantiable type of thought expressible with (ii)—i.e. the general type as constrained by the addressee of an utterance of (ii) in the context as its referent. Verdejo (2018, §4) suggests that shareability can be attained in these cases if the account of instantiable type forgoes the requirement that only the referent of the thought expressible with (i) can be its thinker.

Bermúdez agrees only partially with this diagnosis. While he believes that instantiable types can capture one sense of interpersonal shareability that is of interest in its own right, he does not think this level offers all that is needed in the account of the shareability of thoughts expressible with (i) and (ii). Suppose we accept Verdejo's suggestion and propose a token-reflexive reference rule that fixes the reference of the thoughts in terms of "the subject of the thought", as opposed to "the thinker". This natural way of understanding Verdejo's proposal, Bermúdez observes, leads to the challenge posed by the following two questions: (1) in virtue of what is an individual the subject (but not necessarily the thinker) of the thought expressed with e.g. "You are a philosopher"? and (2) what makes it the case that (ii) expresses a first person thought in some contexts and a second person thought in others? (Bermúdez 2019). In this paper, I set myself the task of answering these questions. The resulting elucidation of thought sameness is entirely congenial to Bermúdez's own account in terms of location abilities (Bermúdez 2017). Contrary to what he suggests, however, the analysis plausibly remains one at the level of instantiable type and puts in jeopardy the import of so-called 'Frege's Criterion' for the individuation of thought.

References

Bermudez, J. L. (2017). *Understanding "I": Language and Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Bermúdez, J. L. (2019). First Person Thoughts: Shareability and Symmetry, *Grazer Philosophische Studien*, 96(4), 629-638.

Verdejo (2018). On Having the Same First Person Thought, *Grazer Philosophische Studien* 95, 566-587.

Verdejo (2019). Thought, Communication and Perspectives about the Self, *Dialectica* 72, 487-507.

VIDAL FÀBREGA, Oriol ARE BREEDS SOCIAL KINDS?

Les races animals són classificacions d'animals que han patit un procés de domesticació. La majoria de races animals actuals són mascotes (accessoris per a les activitats d'oci humà) o inputs de la indústria alimentària, i es mantenen gràcies a la selecció artificial. Els criadors decideixen quins animals s'aparellaran perquè la descendència mostri els trets fenotípics desitjats. Les races estableixen grups de propietats (els trets fenotípics rellevants) que comparteixen tots els seus membres i per tant es poden considerar tipus (kinds). (Khalidi, 2010).

En aquest treball la pregunta que volem explorar és quin tipus són les races animals, naturals o socials (natural o social kinds). La divisió entre tipus naturals i socials sovint se centra en el fet que els tipus naturals reflecteixen l'estructura del món, mentre que socials reflecteixen els interessos i les accions humans (Bird & Tobin, 2018). Els canvis en els tipus naturals no està sota el control humà, mentre que els tipus socials estan tan oberts al canvi com qualsevol altra convenció social. Les races desafien aquesta dicotomia ja que, d'una banda, poden semblar tan naturals com qualsevol altra classificació animal, però, d'altra banda, la seva existència depèn clarament de la intervenció humana.

Les races tenen algunes característiques típiques dels tipus naturals estàndard (Bird & Tobin, 2018). Les races tenen "kindness" perquè formen agrupacions fenotípiques reconeixibles i permeten inferències inductives sobre els fenotípus de la descendència. A més a més, les races, com les espècies, no tenen propietats intrínseques. En canvi, i a diferència de les espècies, les races no s'estableixen en les lleis naturals. I això és precisament perquè els trets fenotípics definitoris de cada raça són, en definitiva, una convenció que depèn només d'interessos humans.

Per a aquells que argumenten que la forma estàndard d'identificar els tipus humans "és per referència al que s'està classificant" (Khalidi, 2010, p. 346), cap tipus (kind) d'animals no hauria de comptar com a social. No obstant això, Godman (2020) proposa que els tipus socials sorgeixen de processos d'aprenentatge social i d'asimetries de poder, combinats en diferents graus. Segons aquest criteri, les races d'animals serien tipus socials en la mesura que (1) els criadors aprenguin d'una comunitat a generar les combinacions fenotípiques i (2) existeixi una asimetria de poder. Aquesta asimetria es produeix si els membres de la categoria tenen agència, i s'estableix una dominació. Hi ha diversos arguments per establir si els animals tenen agència o no. Wilcox (2020) considera que la sentiència és suficient per afirmar aquesta agència. Segons aquests plantejaments, doncs, les races animals serien tipus socials: mitjançant processos d'aprenentatge social dels criadors i de dominació, les races es generen com llinatges històrics de reproducció, sobre els quals és possible fer prediccions científiques.

És interessant destacar que es pot fer una distinció entre tipus socials i tipus humans (social o human kinds) tenint en compte la participació dels membres de la categoria en la construcció del tipus. Aquesta distinció serà una qüestió de grau: hi haurà tipus socials generats íntegrament a través dels processos d'aprenentatge social dels seus creadors (per exemple, molècules artificials), i també hi haurà tipus humans en què tant els membres de la categoria com la seva comunitat més àmplia contribueixen a la construcció mitjançant processos d'aprenentatge social, més o menys limitats per asimetries de poder. En una situació intermèdia hi hauria les races animals, sense aprenentatge social per part dels membres de la categoria, però amb prou agència com per parlar d'una asimetria de poder en el seu mecanisme generador (la selecció artificial).

Bird, A., & Tobin, E. (2018). Natural Kinds. Retrieved from:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/>

Godman, M. (2020). *The Epistemology and Morality of Human Kinds*. London: Routledge.

Khalidi, M. A. (2010). Interactive kinds. *The British journal for the philosophy of science*, 61(2), 335-360.

Wilcox, M. G. (2020). Animals and the agency account of moral status. *Philosophical Studies*, 177(7).

ÀMBIT C: ACCIÓ I MORALITAT

ABAT NINET, Antoni

El(s) contracte(s) social(s) a Catalunya

D'ençà la crisi econòmica del 2010, les teories contractualistes han anat sorgint a diferents agendes polítiques tant de la Unió Europea com de les Nacions Unides. La crisi migratòria i de drets humans va fer tornar a aparèixer el tema, ara va ser amb la pandèmia global de COVID i en especial, amb les desigualtats en quant a les respostes materials, polítiques i socials que s'han donat que van explicitar una situació d'iniquitat i injustícia que ha fet trontollar els ciments d'alguns d'aquests denominats pactes socials. Al 2023, l'agenda política europea n'està ben farcida de la necessitat de renovar el contracte social Europeu i els dels estats membres. Aquest article si bé comença analitzant aquesta dinàmica més global, es centra en posar llum en el que podria considerar-se com a contracte social a Catalunya, i així, després de fer recerca sobre la construcció epistemològica d'aquesta entelèquia, l'estudi es centra en determinar quines podrien ser les parts d'aquest contracte al nostre país, per a tot seguit analitzar l'objecte del pacte i el rol que tenen els ordenaments jurídics i institucions pròpies, les de l'Estat espanyol i les de la Unió Europea en el que anomenaré contracte social català. L'article posarà especial èmfasi, en relació entre l'estat Espanyol i Catalunya, i si la Sentència del Tribunal Constitucional 31/2010, de 28 de juny de 2010 sobre l'estatut d'autonomia de Catalunya i la posterior negativa per part de l'estat Espanyol a acordar la celebració d'un referèndum d'autodeterminació a Catalunya pot considerar-se com una trencadissa del contracte social català en el marc d'un estat Espanyol democràtic i constitucional. L'article també analitza, si a ulls de l'estat, la demanda d'autodeterminació catalana pot ser considerada com un atemptat contra el contracte social espanyol.

BENEDITO MORANT, Vicent

IMPLICACIONES ENTRE LAS CRISIS DEL CONCEPTO DE NATURALEZA Y DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

La obra de Clément Rosset *La Antinaturaliza* resulta un hito en una observada crisis del concepto de naturaleza. Partimos, pues de esta obra para poner en evidencia como la referida crisis del concepto de naturaleza ha jugado un papel muy relevante en el actual cuestionamiento e incluso declive del principio de legalidad. Con este fin hemos analizado las consecuencias del desprecio del concepto de naturaleza en relación con el ordenamiento de la realidad. Tales consecuencias podríamos resumirlas en una relativización de la misma realidad como realidad compuesta y relacionada entre partes que la componen. Así, constatamos como las propuestas que surgen desde las filosofías antinaturalistas consisten en sustituir esta ordenación natural por una "nueva juridicidad". Esta nueva juridicidad aparece en forma no solo de leyes, sino también de usos sociales que se van imponiendo. No obstante, esta nueva juridicidad aparece con muchos puntos débiles, el primero la facilidad de ser sustituida dada su falta de raíz en las relaciones naturales. También resulta definitiva para la facilidad derogatoria de esta nueva juridicidad las nuevas posibilidades de influir en la voluntad y la concepción de los medios de creación de opinión social como instrumentos al servicio de poderes fácticos no democráticos. Esta carencia de ordenación relacional de la realidad que supone la naturaleza. De la misma manera, a la hora de valorar la mayor fortaleza de un orden jurídico inserto en la realidad que viene dada como realidad natural, resulta definitivo la consideración de que la solidez del ordenamiento jurídico no solo depende de su coercibilidad, sino también de su eficiencia real. Así, por eficiencia entenderemos el aportar soluciones, aunque sean parciales, a los problemas y conflictos de la sociedad. En todo este razonamiento nos apoyamos en una aplicación de algunos principios de la mecánica cuántica y la relación que establece entre sujeto y objeto de estudio dentro de la misma naturaleza. También nos fundamos en la inclusión de la incertidumbre e indeterminación dentro de la aproximación científica a la realidad.

Para superar esta problemática realizamos una propuesta que suponga el tratamiento del derecho en una relación más estrecha con el resto de ciencias, e integrada en el conjunto de las mismas. En este sentido nos referimos, por supuesto al resto de ciencias consideradas sociales, pero también partiendo de la base y la aportación de las ciencias naturales, tanto formales como experimentales.

Los apartados de la comunicación serían 3: 1.- Crítica de la teoría de antinaturaliza; 2.- La relación entre la negación del concepto de la naturaleza y la crisis del principio de legalidad; 3.- Principios de unas propuestas de superación.

Entre otras bibliografía señalo alguna que me parece básica: Rosset C., *La antinaturaliza*, traduc. F. Calvo, Taurus, Madrid 1974. Heisenberg W., *Física y Filosofía*, Traducción De Tezanos F., Antwan, Budapest, 1958. Heisenberg W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Trad G. Ferraté, Barcelona: Ariel, 1976. Espinosa L., "Por una ecoantropología de lo común". En: *Dilemata*, n. 12, 2013, 186-187. Morin E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa 1994.

CASANOVAS, Pompeu

On Ethics and Legal Ecosystems

Artificial Intelligence is impacting on the way we think, and we behave. It is already changing it. For instance, it is commonplace that the use of ChatGPT will be widely adopted, and that existing platforms, including Google, will be bound to incorporate AI into their search engines to optimise their results. This is creating a new set of scenarios, in

which the Turing test will be challenged. However, far from providing new answers to the questions brought by practical philosophy, these developments raise new questions, since they foster interest in the ethics of machines, the modelling of values and principles, and the emergence of legal ecosystems, i.e., the establishment of complex hybrid environments able to turn norms into living rules on real time.

CASTELLANOS CORBERA, Roger

Hobbes i Lenin: de la gènesi a l'extinció de l'Estat Modern

Thomas Hobbes és el principal artífex de la concepció moderna de la sobirania política i, consegüentment, de la seva articulació en el que acabarà esdevenint l'Estat Modern. A partir de la seva obra política, especialment del *Leviathan* (1651-1668), Hobbes assentarà els fonaments polítics de la modernitat filosòfica. Si bé la tesi hobbesiana d'un poder sobirà absolut, irresistible i indivisible, com a única garantia per assolir una pau duradora –tot i que no eterna–, serà combatuda aferrissadament per part de la seva recepció contemporània i posterior, cal reconèixer a Hobbes la genialitat d'haver sabut situar el marc de discussió, així com els principals dilemes que haurà de dirimir la filosofia política de la Modernitat. Per altra banda, gairebé dos segles i mig després, Vladimir Iliànov Lenin escriurà *l'Estat i la Revolució* (1918), a partir d'examinar les tesis de Karl Marx i de Friedrich Engels sobre l'Estat. En aquesta obra, doncs, Lenin desenvoluparà la teoria marxista de l'Estat, tot definint-lo com una maquinària, dictadura o bé òrgan d'opressió d'una classe per una altra. Així, Lenin partirà de la concepció fonamentalment hobbesiana que comprèn l'Estat com a dipositari de la sobirania i, alhora, com a maquinària coercitiva, tot recollint l'oposició marxiana a Hegel –qui, al seu torn, hauria invertit la posició del iusnaturalisme polític– i ressituant la seva gènesi des de la perspectiva del materialisme històric, és a dir, del desenvolupament de la lluita de classes. D'aquesta manera, la garantia de la pau no passarà pel manteniment de les condicions de sobirania tant de temps com sigui possible, tal com havia defensat Hobbes, sinó que la síntesi que Lenin situarà com a desllorigador del conflicte social, ja sigui la guerra de tots contra tots, ja sigui la guerra de classes, serà precisament l'apoderament dels aparells de l'Estat per part de les classes oprimides –la qual cosa ja implicaria un semi-Estat– vers la seva extinció progressiva i definitiva. Així doncs, el propòsit d'aquesta comunicació és il·lustrar la genealogia de l'Estat Modern, a partir de la teoria sobre la seva gènesi en Hobbes i la teoria sobre la seva extinció en Lenin, en què es reflecteix un dels principals problemes polítics de la Modernitat filosòfica, en relació amb l'objectiu d'evitar la guerra i assolir la pau.

Paraules clau: *Hobbes, Lenin, Estat Modern, Leviatan, Marxisme*

CLOSAS CASASAMPERA, Anna

Universitat de Berkeley

Hospitality and freedom of movement beyond borders. From Vitoria to Vattel: Most familiar to us today is the right of states to control movement across borders and exclude foreigners. This right of exclusion is assumed to be an attribute of territorial sovereignty, even its ore feature. When political theorists are confronted with this exclusionary right, and want to argue against it, they usually rely on arguments that underline the moral equality of subjects, liberal premises of equality of opportunity, post-Kantian deontological principles of cosmopolitanism, or utilitarian frameworks on the benefits that free movement would bring. However, theorists have ignored another possible route: the Doctrine of the Law of Nations. The intellectual history behind what we now call international public law provides not only an alternative story to this exclusionary proposition. It also points to a broader history of free movement, asylum, hospitality, and trade that theorists of migration have rarely engaged with. This paper explores this history.

The *ius gentium* has framed the movement of people across territories, kingdoms, and empires, and informed principles of hospitality, refuge, and asylum, for centuries. In the work of the now-called founding fathers of international public law, the very notion of sovereignty was not, by necessity, associated with movement control. Differently, sovereignty and hospitality coexisted for centuries as two central features of the *ius gentium*. In other words, the idea that movement control is a right that is inherent to sovereignty, or the proposition that states have discretionary power to exclude migrants, are recent conventions. From Vitoria to Vattel, this paper engages with this history in an attempt to recover a way of thinking about internationality, hospitality and free movement beyond borders and to challenge the assumed inseparability between sovereignty, territoriality, movement, and hospitality.

Beyond the debates around whether Vitoria was a radical cosmopolitan or an imperialist, one finds, in his work, the claim that the right to free travel, which has the status of *lex*, is inseparable from duties of hospitality as well as from the right to trade, to citizenship, and asylum. One could not think about free trade without hospitality, or about free travel without citizenship rights. These were all bundled up. Additionally, his *ius communicationis* or right of natural partnership made the denial of these rights a true injury that constituted a just cause of war. Laying at the basis of the *ius gentium*, this right of communication and natural partnership made free movement a truly binding norm. Influenced by Vitoria, Grotius separated the right to free travel from the duty of hospitality. In doing that, he gave the latter its own legal and moral content, opening up a space where one could conceptualize the special duties one might have towards those in need. Overall, in both Vitoria and Grotius, the *ius gentium* imposed duties and obligations that sovereigns could not simply choose to ignore. That does not mean that these duties were always absolute. However, in the absence of a clear harmful intention on the side of the travelers or asylum-seekers, these rights and duties had priority over the sovereign's right to form judgment on whom to admit.

By turning to Vattel, I reaffirm the claim that there is nothing in territorial sovereignty that makes the right of necessity practically meaningless. Contrary to how he has been read and used, Vattel teaches us that the perfect right of necessity is not too weak to counter the sovereign's discretionary power. Rather, the former can qualify the latter. Again, nothing in territorial sovereignty makes the premise that states have a full right to control their borders, and no duty to admit foreigners, necessary. Overall, their views on free travel and hospitality can help to tell a different story about the right to free movement and the duty of hospitality, as well as how these relate to sovereignty, and show that the exclusion of those in need is not essential to sovereignty, nor a fundamental principle of the law of nations. If we do not let go of this Westphalian framework, we will not only fail to understand the arguments that these thinkers were putting together, but we will keep on attributing them claims they never made to justify discretionary rights they never said the sovereign had.

DENGRÀ ROSELLÓ, Macarena **Els objectes en l'ètica heroica**

La comunicació que presentam forma part d'un capítol de la nostra tesi doctoral (*Concepció del personatge i veritat a la "Correspondència" de G. Flaubert*). El nostre propòsit és clarificar alguns aspectes de l'ètica heroica, per la qual cosa partirem de l'anàlisi que Hegel dedica a la *Iliada* a la part de la seva *Estètica* destinada al desenvolupament èpic.

Subscrivint les teories de Herder sobre el llenguatge i les literatures natives com a expressió de l'experiència col·lectiva dels pobles, Hegel explica que les grans nacions posseeixen obres monumentals que reflecteixen el seu caràcter específic. Considera els poemes d'Homer com la forma més perfecta de l'epopeia i d'ells n'extreu les regles. A part de formar un tot orgànic l'epopeia requereix un perfeccionament poètic propi: una acció individual que parteixi d'un centre i que reflecteixi la vida sencera d'una nació, amb els seus valors, la seva mentalitat i l'aspecte material de l'existència (l'acció individual és la còlera d'Aquil·les a la *Iliada* i el retorn a Ítaca d'Odisseu a l'*Odisea*). El rerefons d'ambdós poemes és la societat dels cabdills guerrers.

Els aspectes que tractarem són els següents: la situació dels fets en un passat mític permet que Homer porti la idealització fins l'extrem; l'home sotmès al transcurs de la *physis* en contraposició als déus que "no cessen d'ésser" (*hoi aei óntes*), la felicitat dels déus, la distinció entre els *aristoi*, els excel·lents guerrers que destaquen per sobre de la massa de soldats, els *anonimoi* dels quals no paga la pena dir-ne res, *l'arete*, atribut exclusiu de la noblesa, entesa com a capacitat objectivament constatable, el rànquing d'excel·lència entre els campions (el millor és Aquil·les, seguit per Hèctor, i Helena, la més bella de les dones), les potencialitats (*dinámeis*) del cos de l'heroi remetent a un model diví alhora que manifesten l'esplendor de la divinitat, la mort del campió en el camp de batalla per assolir la glòria imperible (*kléos áphthiton*), la «bella mort» (*kalòs thánatos*) del guerrers com a realització definitiva de la seva excel·lència d'una vegada per sempre a la gesta que posa fi a la seva vida, l'ideal heroic com una de les respostes que els grecs elaboraren de cara al problema de la inexorabilitat de la mort i del deteriorament inherent al pas del temps (Jean-Pierre Vernant, la índole metafísica de la gesta heroica), la memòria i el cant, les descripcions dels objectes, la riquesa del prestigi, la circulació del tresor (*keimelion*) i la importància de les armes (la fama de les armes, el resplendor del bronze).

FARRERONS, Jaume **LA FONAMENTACIÓ FILOSÒFICA DEL NACIONALISME**

Un lloc comú liberal afirma que el nacionalisme seria una doctrina política mancada de referents filosòfics rellevants. Per emprar les paraules d'Aleix Vidal-Quadras, es redueix a una "malla de tautologies, tòpics sentimentaloides, retòrica buera, apenas digna de anàlisi". No obstant això, el mateix Vidal-Quadras transcriu dos fragments que descobreixen la nació i el nacionalisme en el cim de la filosofia occidental: "Examinadas con la lente de aumento evangélica hay dos tremendas afirmaciones de Hegel: 'En la existencia de una Nación, el objetivo sustancial es llegar a ser un Estado y preservarse como tal' y 'El Estado es la concreción de la Idea Ética', cuya combinación produce el chasquido restallante de la blasfemia" (*Cuestión de fondo*, p. 171; *Amarás a tu tribu*, p. 58). Si seguíssim furgant en l'obra de Hegel, fariem fàcilment troballes pitjors encara, com ara la següent: "Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en el que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos (...) son naciones" (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*). El *Volkegeist* no conclou així amb Herder, sols comença; i se'n troba a doll en Fichte i Hegel. D'altra banda, si venim a temps menys reculats de la història i enlloc de la connexió nació-Estat i nació-Veritat, ensopeguem amb autors com ara Edward Sapir o Benjamin Whorf, resultarà que *la llengua és un transcendent constituent de món*. ¿Anacronisme filosòfic del nacionalisme lingüístic? Segons Cristina Lafont, es tracta del "papel 'constitutivo' del lenguaje en nuestra relación con el mundo" anomenat *linguistic turn*, centre del debat intel·lectual secular que Vidal-Quadras sembla així ignorar del tot. Perquè, en efecte, la reconeguda habermasiana Lafont afegeix que, atès el caràcter contingent i històric dels llenguatges naturals "el giro lingüístico parece eliminar toda posibilidad de una perspectiva universalista" (*op. cit.*, p. 18). No sols això, l'esmentada problemàtica es planteja de forma extrema a l'obra de Heidegger, un filòsof que, comparable a Marx o Adam Smith, prové d'una determinada tradició que Cristina Lafont, a contracor, se sentirà al capdavant forçada a esbombar "(...) puesto que en dicha tradición se ponen ya de relieve las características esenciales de la concepción específica del lenguaje desarrollada por Heidegger. En atención a sus representantes principales y siguiendo a Ch. Taylor, esta tradición puede denominarse como la tradición Hamann-Herder-Humboldt" (*op. cit.*, p. 22). O en altres termes: la tradició de la filosofia on beu el nacionalisme. La nostra ponència, després d'insistir en els llocs comuns liberals i els esmentats antecedents filosòfics —que es remunten a Herder— a fi i efecte d'elevant-nos fins al nivell actual d'un potencial debat sobre l'Estat

d'Israel quant *posició avançada del post-liberalisme*, engegarà una fonamentació filosòfica original de la ideologia nacionalista en l'obra capital del filòsof més important del segle XX, a saber: *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger. Al capdavall, donarà complida resposta a les pretensions d'ideòlegs liberals, visceralment i irracionalment hostils al nacionalisme, els arguments dels quals reproduïx Aleix Vidal-Quadras sense cap mena d'originalitat i amb un nivell filosòfic que no dubto a qualificar de molt baix.

FARRÉS JUSTE, Oriol

La solidaritat cívica en l'ètica de la salut pública

És necessària la solidaritat en bioètica o en ètica de salut pública? Si és així, per què? Hi ha lloc per a un principi de solidaritat en bioètica o en ètica de salut pública? En la primera part d'aquesta comunicació, escatiré el significat del valor de la solidaritat en ètica a partir d'una doble metàfora conceptual. A la segona part, proposaré reflexions sobre la interpretació *republicana* de la solidaritat o, més concretament, de la solidaritat "cívica". Això serà crucial per poder distingir entre diferents fonts i justificacions de la solidaritat, algunes legítimes i altres no legítimes. A la tercera part de la comunicació aplicaré el concepte republicà de solidaritat cívica a l'àmbit de l'ètica de la salut pública. Tot plegat per tal de mostrar com el republicanisme cívic pot corregir tant les deficiències liberals com els excessos comunitaristes en bioètica. La solidaritat cívica és fonamental per trobar aquest terme mitjà. Tenint en compte els reptes als quals ens enfrontem com a ciutadans, professionals de la salut i pacients, la solidaritat cívica pot esdevenir un valor clau. Finalment, conclouré amb un resum de les meves tesis i un pla de recerca futura en aquesta àrea.

Paraules clau: solidaritat cívica; republicanisme cívic; bioètica; ètica de la salut pública; virtuts cíviques; metàfores conceptuals

GALLARDO TALÓN, Javier

Repensar a Maquiavelo: Una fenomenologia de la Virtù

Mi intención, en esta comunicación, es tratar de repensar el concepto de *virtù* que se articula en la obra del filósofo y escritor florentino, Nicolás Maquiavelo. Pretendo rastrear las implicaciones ontológicas y epistemológicas que se derivan de los usos, siempre ambiguos y ambivalentes, del concepto de *virtù* en el texto político de Maquiavelo.

En primer lugar, me centro en las lecturas contextualizadas de los autores de la denominada Escuela de Cambridge, Quentin Skinner, John Pocock y Hans Baron, para poner en diálogo el texto del florentino con las tesis filosóficas de su tiempo. Y, seguidamente, dar cuenta de la novedad que suponen las tesis de Maquiavelo, no solo respecto a las virtudes cardinales de la escolástica, sino, también, con respecto a la *virtus* clásica grecorromana, poniendo de relieve, así, el carácter intempestivo de la *virtù* maquiaveliana.

En segundo lugar, y apoyándome en la interpretación del filósofo francés, Claude Lefort, pretendo exponer la escritura de Maquiavelo como una fenomenología de *lo político* más que como la tesis propia de un teórico de *la política*. Esto es, mostrar y tematizar el texto del diplomático florentino como un discurso en el que nos es dado a escuchar el acontecimiento mismo de *lo político*; acontecimiento que se sustrae a darse como un dato positivo de las teorías sistemáticas de la ciencia política; acontecimiento que rehúye siempre ser hipostasiado en la cerrazón de un sistema de pensamiento; acontecimiento que apunta siempre a una *diferencia radical* inscrita en el fondo de lo social. Las contradicciones y las ambigüedades propias de la obra de Maquiavelo no responden sino a una intención de hacer sensible, al lector, el fondo de indeterminación e incertidumbre sobre el que se erigen los registros imaginarios y simbólicos que constituyen las sociedades y la coexistencia humana. Mi propuesta, con ello, es pensar la *virtù* de Maquiavelo como una categoría que no se asienta en los patrones humanistas clásicos, ni en estructuras tecnocientíficas, ni se entiende en su diálogo con la Fortuna en cuanto providencia, sino que solamente es perceptible en su dialéctica con la Fortuna en cuanto esta es puro azar, y que, a su vez, interpela al *lector-interprete* a descifrar, *aquí y ahora*, los signos de lo posible de la creación histórica, y lo conduce a la exigencia de la gestación de lo absolutamente nuevo en su presente, mediante una *virtù* que no puede clausurarse bajo un sistema fijo de reglas y patrones de acción.

Palabras Clave: Virtù, Historia, Escritura, Azar, Fenomenología.

GÓMEZ RINCÓN, José Francisco

La problemàtica relació entre la intel·ligència artificial i la política democràtica: una qüestió de pell

L'avanç que en temps recents està vivint-se a l'àmbit de la intel·ligència artificial (IA) fa que moltes persones, tant del món acadèmic com de fora d'ell, es pregunten sobre les possibilitats d'aplicar aquestes tecnologies al camp de la presa de decisions polítiques per tal de millorar i agilitzar els processos democràtics, els quals s'interpreten com a lents i obsolets. L'aplicació de la IA permetria, segons els seus defensors, actualitzar els *softwares* de les democràcies, guanyant en agilitat i eficàcia: en eficiència.

No obstant les pretensions dels defensors de l'aplicació de la IA als processos de presa de decisions polítiques en contextos democràtics en aquesta comunicació, pretenem mostrar, en base a una particular lectura de la filosofia de Baruch Spinoza, que esta fe dipositada en la IA com a solució als problemes de les democràcies en veritat en són precipitades i infundades. La presa de decisions polítiques, en contextos democràtics, no pot fonamentar-se, únicament, en l'aplicació cega de procediments i regles generals inferides per mitjà d'algoritmes predictius; cal tenir en compte tota una sèrie de factors, relacionats amb l'afectació que sobre els subjectes particulars van a tenir eixos procediments i

regles generals, la qual cosa requereix d'emprar els sentiments i les passions qualificades per Spinoza com positives, com són la compassió, la empatia o l'estima. Donat que les màquines regides per una IA no en són capaces d'experimentar sentiments, la seva aplicació a la política democràtica podria comprometre llibertats i drets bàsics de les minories tradicionalment menyspreades.

Pretenem mostrar, en conclusió, que una política democràtica ha de ser justa, des del punt de vista ètic, i que per ser justa, una política ha de tenir sentiments per ser capaç de posar-se en el lloc de l'altre i comprendre la seva circumstància particular. Donat que la IA no en pot fer això mateix, la seva aplicació a la política democràtica no en farà més que perjudicar, encara més, als que ja estan en condicions de vulnerabilitat social.

JIMÉNEZ VILADER, Sergi

Crisi orgànica i revolució passiva: Antonio Gramsci i la situació política actual

Antonio Gramsci ha tornat, o com a mínim això sembla si observem la quantitat de literatura que s'ha escrit els darrers anys sobre el pensador italià. Algunes de les seves categories continuen vigents avui dia, i han estat utilitzades per acadèmics, mitjans de comunicació i els mateixos agents polítics per intentar explicar els diferents esdeveniments polítics que han travessat el nostre passat i present més immediat. La seva recent popularitat no és cap novetat, és un autor que ha estat referenciat en més de vint mil publicacions, superant qui és considerat el pare fundador de la ciència política moderna: Niccolò Machiavelli.

Dues de les categories més importants en el pensament d'Antonio Gramsci són les de crisi orgànica i revolució passiva. Es podria dir que una crisi orgànica va més enllà del que seria una crisi econòmica tradicional del mode de producció capitalista, i també difereix del que seria una crisi de representació política o crisi institucional. En certa manera seria la unió de totes dues crisis alhora, amb parts de crisi estructural i altres de tipus conjuntural; una crisi profunda de l'Estat en una mena de qüestionament dels fonaments bàsics del sistema polític, del sistema econòmic, del sentit comú i els relats fundacionals d'aquest règim, i de la percepció de les seves institucions. D'altra banda, la revolució passiva és un procés sota el qual la classe dominant absorbeix algunes de les reivindicacions de les masses populars per frustrar o impedir la revolució, fent que el moviment revolucionari accepti la seva incapacitat de transformar la societat i acabi sent integrat al sistema. És a dir, la sublevació iniciada per les masses és contestada per part del grup dirigent mitjançant un "reformisme temperat", per "petites dosis", evitant la participació de les masses en tot aquest procés.

El dubte que ens suscita és si aquests dos conceptes o marcs d'interpretació poden ser aplicats a fets vigents, i si poden ser útils per ajudar-nos a posar llum a les incògnites de l'equació que marca la situació política dels darrers anys al Regne d'Espanya, així com intentar plantejar una hipòtesi sobre el moment polític assenyalat a partir dels conceptes de crisi orgànica i revolució passiva. És a dir, analitzar si s'ha produït una crisi orgànica i si s'està produint un procés de revolució passiva al Regne d'Espanya entre els anys 2011 i l'actualitat. Aquesta perspectiva sobre la situació política actual s'engloba en els esdeveniments polítics sorgits a causa de la crisi econòmica i financera del mode de producció capitalista del 2008, que es cristal·litzen com a expressió política al Regne d'Espanya a través de l'esdeveniment del 15M, el paper dels moviments socials, el procés independentista de Catalunya i l'intent d'impulsar processos constituents que transformin el marc legal i polític del país. Partint de l'assumpció que, a partir del 2011, a causa de la crisi del 2008, es produeixen una sèrie de crisis profundes a l'interior de l'Estat i del sistema polític espanyol materialitzat a la Constitució espanyola del 1978.

LLOBERA TRIAS, Ignasi

Anàlisi crítica de l'argument bàsic de Peter Singer sobre la nostra obligació moral envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema

El filòsof australià Peter Singer és el tercer pensador més influent del món segons el rànquing Global Thought Leader del Gottlieb Duttweiler Institute (2013). Professor de la Universitat de Princeton (EUA) i de la Universitat de Melbourne (Austràlia), Singer s'ha especialitzat en ètica aplicada des de la vessant utilitarista.

Des de la dècada del 1970, Singer s'ha dedicat especialment a dues qüestions d'ètica aplicada. Per una banda, a la reflexió sobre el patiment animal a partir del seu influent *Animal Liberation* (1975). Per altra banda, s'ha dedicat a la reflexió sobre l'obligació moral que tenim envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema, a partir del 1972 amb la publicació del seu famós article "Famine, Affluence and Morality".

La present comunicació s'emmarca en aquesta segona qüestió. L'objectiu és dur a terme una anàlisi crítica de l'argument bàsic que Singer ja presenta al seu article de 1972 i que encara usa, amb algunes variacions, quaranta-set anys més tard en l'edició del 10è aniversari de la seva obra *The Life You Can Save* (2019).

S'analitzaran críticament cadascuna de les tres premisses d'aquest argument, així com la coherència entre les premisses i la conclusió a la que pretén arribar l'autor. La primera premissa ("el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents") no queda justificada per Singer, per la qual cosa n'assajarem una possible justificació. La segona premissa ("si pots evitar que passi alguna cosa dolenta sense sacrificar res gairebé tan important com el mal que pretens evitar, és incorrecte no fer-ho") es posarà en relació amb el principi d'utilitat i es discutirà a partir dels contraarguments presentats per Jan Narveson i per John Gray. A més, s'identificaran diverses versions d'aquesta segona premissa que Singer ha presentat en diversos escrits, donant lloc a dues versions del seu argument bàsic. La tercera premissa ("fent un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces pots evitar el patiment i la mort per

falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, sense sacrificar res tan important com el mal que pretens evitar”) serà discutida per allò que no recull: ¿hi ha accions que podrien donar lloc a conseqüències tan o més bones que els donatius a ONGs d'alta eficiència contrastada? Finalment, s'oferirà una hipòtesi de per què la conclusió de l'argument bàsic és menys exigent que les premisses (“si no fas un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces, estàs fent alguna cosa incorrecta”).

D'acord amb aquesta anàlisi crítica, s'oferirà una reformulació de l'argument bàsic de Singer per tal de fer-lo més clar i precís, i així facilitar-ne la discussió filosòfica.

MORRO DELGADO, Joan

Dues apories del neorealisme moral

El neorealisme moral és un corrent de pensament que postula que tots els humans sabem què està bé (i què no) i que la consciència en qüestió és independent de relacions econòmiques, interessos polítics i construccions conceptuals. Un dels principals representants d'aquest corrent —que no és pas una escola— és Markus Gabriel, qui diu que proposa una ètica realista i contrària al relativisme. Tanmateix, la presenta com una alternativa global i crítica envers els mals de la nostra època. Això no obstant, tot i l'èxit editorial i acadèmic de Gabriel, aquesta proposta carrega almenys un parell d'apories.

La primera és presentar el realisme moral com una ètica. Segons la tradició filosòfica, l'ètica comporta demostrar la validesa d'un criteri pel qual es justifica una acció davant d'un dilema moral. En aquest sentit, diem que la virtut cívica, la norma universalitzable o el càlcul d'utilitat són criteris que impliquen diferents postures ètiques, però no que “la realitat” ho sigui ni que resolgui el problema de “les ètiques”. Per això, el realisme moral s'ha entès tradicionalment com una metaètica i no pas una ètica, ja que els seus partidaris postulen que el que valida una acció correcta és “real”, és a dir, independent de les preferències declarades i elaboracions filosòfiques. Ras i curt: els realistes morals sostenen que el que està bé (o no) no depèn de la subjectivitat humana. Per a un realista moral, ni el bé ni la veritat són construccions nostres: suposen una perspectiva d'enlloc. Gabriel sosté aquesta perspectiva tot apel·lant a l'existència de “fets morals”. Ara bé, el com accedim a la realitat no és una resposta unívoca entre realistes, raó per la qual hi ha un problema intern en la metaètica realista entre intuicionistes i naturalistes que Gabriel sembla obviar. La primera aporia, doncs, es pot resumir en fer passar una metaètica complexa per una ètica d'avantguarda sense resoldre contradiccions heretades.

Una altra aporia rau en presentar la presumpta ètica com una necessària alternativa al relativisme. Això implica que qui no és realista moral és un relativista i que qui és relativista no és pas un realista moral, és a dir, dues tesis clarament discutibles. Gabriel sembla suposar que les tradicions que han mirat de bastir una ètica sota un criteri alternatiu a “els fets morals” (o “la realitat”) són relativistes. Aquesta suposició, a més, identifica el constructivisme i el relativisme pel que fa a la moral. El principal problema d'això és que la defensa d'un criteri alternatiu als “fets morals” per tal de justificar unes accions en detriment d'altres no només no implica una defensa del relativisme, sinó que no contradiu la voluntat d'universalització i és alhora propedèutic davant les irregularitats morals de “la realitat”, com ara una alta presència de fets considerats “immorals” a les nostres societats. Els diversos plantejaments deontològics i utilitaristes, així com el contractualisme liberal i d'aspiracions cosmopolites, en són exemple de com el constructivisme sovint és una proposta antirelativista.

Així i tot, suposar com fa Gabriel que el realisme moral és incompatible amb el relativisme moral és potser més problemàtic que la suposició anterior. Sense oferir cap argument, aquesta suposició contradiu el que defensen especialment els realistes naturalistes. En efecte, si les propietats de l'ètica són propietats naturals i en les nostres recerques científiques hi constatem relativitat moral, mentre refusem qualsevol criteri alternatiu als “fets morals”, com no podem inferir que el relativisme moral és vertader? Una possible resposta des del realisme moral és la que va oferir Moore, a saber, que el que està bé (i el que no) és quelcom que intuïm i això mai es pot identificar amb una propietat natural. Però, si la solució és aquesta, per què hem d'apel·lar a “fets morals” per fonamentar una presumpta ètica d'avantguarda? La segona aporia, doncs, pot resumir-se en què Gabriel diu fer una proposta contrària al relativisme tot confonent respostes contradictòries i sense demostrar que la seva no ho sigui.

MUNDÓ BLANCH, Jordi

Sobirania, agència i confiança en l'articulació moderna de la llibertat política

Les estructures relacionals fiduciàries foren concebudes i instituïdes originàriament pel dret civil (privat) romà per a fer front normativament a relacions interindividuals informativament asimètriques en les que un Principal té interès en la realització d'una determinada acció, però no té la perícia o el temps necessaris per a dur-la a terme per sí mateix. Precisa, doncs, d'un Agent per a executar aquesta acció, un Agent que sí que té la perícia o el temps requerits, però no necessàriament interès propi, en executar-la a satisfacció del Principal. El vincle entre Principal i Agent resulta problemàtic i perillós (per al Principal) per això mateix: el marge de discrecionalitat de l'Agent és molt gran, de forma que té incentius per violar el deure fiduciari, basat en procurar el bé del Principal. Raó per la qual, a diferència del que ocorre en una relació contractual civil normal —y en benefici de la part potencialment perjudicada—, en la relació fideicomissària sol concedir-se al Principal la capacitat d'interrompre unilateralment la relació amb l'Agent triat, sense cap altre requisit que el de manifestar la pèrdua de confiança (això ocorre amb un metge, amb un marmessor testamentari, amb un gestor de patrimoni, etc.).

La investigació de les complicacions d'aquesta estructura de Principal/Agent ha estat molt intensa en les darreres dècades. Per descomptat, en les disciplines jurídiques, particularment en els àmbits propis del dret privat civil i mercantil. Però també en l'àmbit de la teoria econòmica, en la que el focus principal d'interès s'ha posat en les dificultats d'aquesta relació Principal/Agent, entesa com un delicat "joc" (en el sentit matemàtic del terme) d'informació asimètrica. D'altra banda, els investigadors provinents de disciplines que tenen a veure més directament amb el dret públic (constitucional, administratiu, etc.) han estudiat preferentment els problemes que presenta la projecció pública d'aquestes estructures de Principal/Agent, originàriament concebudes per a comprendre i regular relacions entre ciutadans individuals privats. Així, per exemple, quan s'entén que el sobirà popular ("We, the People", "Volonté générale") es el Principal en darrera instància, només metafòricament podria entendre's que aquesta multitud sobirana actua com una mena d'*unicum sui generis*.

A la present comunicació es mostrarà que hi ha una llarga tradició de la llibertat política entesa com el resultat d'una relació en què la ciutadania (sobirana) *confia* l'administració de la cosa pública (*ex ante*) a un poder polític constituït que ha d'actuar d'acord amb el bé comú i que (*ex post*) ha de retre comptes davant d'ella. Des de la metàfora de la *tutela* ciceroniana fins als *trustees* de Locke, passant per les solucions proposades per Milton, Harrington, els *Levellers* anglesos o els *Founders* estatunidencs, tots aquests dissenys i fabricacions institucionals pivoten sobre la necessitat que la confiança atorgada pel Principal tingui com a contrapartida el control de l'Agent. I es mostrarà com aquesta estructura relacional fiduciària està en la base d'articulacions institucionals contemporànies dels dominis iusprivat i politicopúblic.

PARRA JOUNOU, Iris

Janus o la vida bona: humanització de la salut i democratització de la cura

En els debats actuals de la bioètica feminista trobem una preocupació per ampliar el concepte de salut i per reformular els marcs teòrics que guien la disciplina. D'una banda, hi ha els discursos que podem relacionar amb el principi d'autonomia, i que abanderan la idea d'humanitzar la salut. Es tracta d'un moviment de crítica, majoritàriament sobre l'àmbit clínic, que se centra en l'individu i que inclou aspectes com la relació metge-pacient, el gir cap a la narrativa i la importància de la primera persona o el reconeixement dels col·lectius minoritzats, amb l'objectiu de qüestionar el científisme i la noció de subjecte autònom racional i independent atomitzat que ha guiat les pràctiques sanitàries cada cop més tecnificades. Per contra, parteixen de la noció d'autonomia relacional. El clam per la humanització de la salut proposa un trencament de les jerarquies del saber, que són alhora jerarquies de poder, i la incorporació de l'obertura cap a l'altre (que inclou l'escolta) en pràctiques de deliberació i consens. Així, es pot entendre que hi ha alguna cosa en l'aproximació actual (el *savoir faire*) de les ciències de la salut que ha quedat perdut pel camí i que cal recuperar. Alguna cosa que té a veure amb el que ens distingeix com a humans.

D'altra banda, trobem les propostes vinculades al principi de justícia, centrades en l'àmbit col·lectiu i relacional, que demanen una democratització de la cura. Per cura entenem, seguint la definició de Fisher i Tronto, «una activitat de l'espècie que inclou tot el que fem per mantenir, continuar i reparar el nostre "món" per poder viure-hi de la millor manera possible». En aquest sentit, l'ètica (i la política) de la cura se centra en la dimensió comunitària de la salut, en les desigualtats socials i en els paràmetres de distribució de la cura (jerarquies, privilegis, responsabilitat i poder) que afecten la salut dels individus (d'altres espècies i del medi ambient), ja sigui per iniquitats degudes al gènere, l'ètnia o la classe social, entre altres. En definitiva, toca l'àmbit de les polítiques públiques i de la salut pública i critica la pressió neoliberal per emmarcar dins del mercat totes aquestes activitats destinades, no només a la supervivència física, sinó a una vida que permeti a les persones *realitzar-se*. Això inclou la demanda feminista per la redistribució de les responsabilitats i de les pràctiques així com la crida a la participació ciutadana en tot el procés de presa d'aquestes decisions. Aquesta línia intenta respondre a la pregunta de què és fonamental per viure de la millor manera possible, amb sentit.

L'objectiu d'aquesta comunicació és, doncs, defensar que aquests dos corrents operen com les dues cares de Janus i responen a una mateixa preocupació de fons: la vida bona. Una pregunta ètica que ha acompanyat els éssers humans al llarg dels segles i que demana un nou imaginari per la via negativa: tot allò que no volem de la societat actual.

PÉREZ CASANOVAS, Àger

Ésser amb els altres: acostaments entre la teoria de la cura i les teories crítiques de la discapacitat enguany

L'objectiu d'aquesta comunicació és doble: per una banda, s'exploraran els vincles entre la concepció de l'ésser amb els altres teories de la cura pragmatistes i teoria crítica de la discapacitat. Per altra banda, la comunicació en ella mateix constitueix un exercici de generació d'un camp semàntic en català per als estudis crítics de la discapacitat.

La teoria crítica de la discapacitat, sovint anomenada a la literatura Critical Disability Studies o simplement CDS, és un camp d'estudi que nasqué a finals dels anys noranta i s'establí als cercles acadèmics durant la primera dècada dels 2000 com a alternativa a les limitacions del camp dels estudis de la discapacitat, Disability Studies (DS), que semblaven ancorats en una dicotomia entre teories mèdiques i teories socials de la discapacitat. En paral·lel amb un viratge en l'activisme per la discapacitat que va passar d'una lluita centrada en els drets de les persones amb discapacitat que va culminar amb l'aprovació de l'Americans with Disabilities Act (ADA) el 1990, a una lluita interseccional que col·locà

en situacions de lideratge a les persones amb opressions múltiples i visibilitzava les connexions entre estructures de poder dominants que donaven forma a les diverses experiències de discapacitat.

En aquesta comunicació, es presentaran en primer lloc i a grans trets els principis d'aquesta segona onada d'activisme per la discapacitat, anomenada justícia per la discapacitat (Disability Justice) en contrast amb la primera onada de drets per la discapacitat. Els principis de la justícia per la discapacitat es compilaren per primera vegada l'any 2005, a la publicació del col·lectiu artístic canadenc Sins Invalid 'Disability Justice – a working draft by Patty Berne', un document que, com indica el propi títol, constituïa un esborrany provisional. Tot i que el document ha pres noves formes al llarg dels anys, els deu principis presentats segueixen sent el nucli fort de la justícia per la discapacitat.

A continuació, es mostrarà com aquests principis conformen els interessos i línies d'investigació principals dels programes d'estudis crítics de la discapacitat. Aquests es distingeixen per una centralitat en la justícia transformativa vers les "vides invisibilitzades d'aquelles persones que viuen als punts d'intersecció entre opressions – gent de color amb discapacitats, immigrants amb discapacitats, queers amb discapacitats, persones trans i no binàries amb discapacitats ... entre altres" (Berne, 2005).

Finalment, traçaré els ponts de connexió a nivell antropològic i polític – el model de la persona en societat i el model de societat – entre els estudis crítics de la discapacitat i les teories contemporànies de la cura, específicament les teories d'arrel pragmatista que parteixen de John Dewey i Jane Addams, com la cura corporitzada (*embodied care*) de Maurice Hamington. Argumentaré que ambdós camps comparteixen una oposició al binomi individu – societat, i que aposten per un model relacional de la interdependència d'un ésser humà amb els altres que condiciona tant les anàlisis com les propostes normatives de la teoria crítica de la discapacitat i de la cura corporitzada.

PIÑERO SUBIRANA, Albert

Més que humans? El debat filosòfic al voltant de l'eugenèsia liberal

L'objectiu principal d'aquesta comunicació és el plantejament i discussió dels principals arguments filosòfics en el debat sobre l'eugenèsia liberal.

En una primera part es presentaran i s'intentaran clarificar els principals conceptes implicats en la discussió (eugenèsia clàssica/liberal, eugenèsia terapèutica/perfeccionista o de disseny, etc.) i s'intentarà delimitar què pot aportar la mirada filosòfica. Es farà també un breu repàs de les principals tecnologies de millora que hi ha en joc (d'automillora i de millora de l'espècie: NBIC, DGP, tècniques de reproducció assistida i triatge genètic, medicina regenerativa, IPS, etc.).

En una segona part es plantejarà la pregunta pròpiament filosòfica: *l'eugenèsia liberal ha de ser vista com una ampliació de llibertats o bé com una amenaça contra la llibertat? I si no fos una amenaça contra la llibertat, hi ha altres raons de tipus moral per rebutjar-la o limitar-la severament?* Considerarem tres possibles respostes que són representatives de tres de les principals escoles del pensament polític i moral contemporani: l'argument utilitarista (P. Singer i J. Savulescu), l'argument liberal (J. Habermas i H. Arendt) i l'argument comunitarista (M. Sandel).

PONSATÍ MURLÀ, Oriol

El suïcidi des d'un punt de vista filosòfic

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide
(Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942)

Seria difícil trobar, des de Plató fins a Heidegger, gaires filòsofs que no hagin dedicat, en major o menor mesura, alguna atenció al problema de la mort voluntària. En alguns casos (Plató i Aristòtil) es tracta de referències breus però concloents. Entre pensadors d'època romana com Ciceró o Sèneca, la qüestió pren un caire preminent com a conseqüència de la recepció de les idees estoiques. En l'antiguitat tardana i en un context cristià, la *mors voluntaria* és tolerada, només, en contextos martirials fins a l'arribada d'Agustí d'Hipona, que dedica esforços ingents a recuperar la tesi, que ja havia estat anunciada per Lactanci, del suïcidi com a homicidi (d'un mateix) i la seva prohibició en qualsevol cas. A partir d'aquí, l'altra gran columna del pensament cristià medieval, Tomàs d'Aquino, acabarà de fonamentar la interdicció moral del suïcidi que serà plenament vigent al món cristià fins ben bé el segle XVIII. La Il·lustració, mitjançant les plomes de Montesquieu, Hume (que hi dedicarà un tractat sencer), Voltaire, Rousseau, Diderot, Kant, o Madame de Staël tornarà a posar la qüestió sobre la taula de debat des d'un posicionament crític, tot i que no sempre coincident. I ocuparà igualment l'atenció dels principals filòsofs tant del segle XIX com del XX: Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Durkheim, Landsberg (en qui, més enllà de la teoria, la qüestió pren un caire personal tràgic), Camus, Wittgenstein, Cioran, Jean Améry...

Si no hi ha dubte que la filosofia s'ha ocupat des de sempre del suïcidi, podem dir que actualment continua despertant el mateix interès entre pensadors? Paradoxalment, a mesura que els esforços realitzats per la bioètica han permès normalitzar la mort voluntària en casos de malaltia terminal o incurable (eutànasia), la filosofia sembla haver-se despreocupat de tota la resta de circumstàncies que poden justificar (o no) el suïcidi. Paral·lelament, la imparable ampliació de l'àmbit d'actuació de la psicologia i de la psiquiatria han acaparat completament tant la reflexió com l'actuació en aquest àmbit, reduint el suïcidi a un problema exclusivament de salut mental i, per tant, d'ordre estrictament individual.

En un moment en què la mort per suïcidi ja fa anys que és la primera causa de mort no natural (molt per davant dels accidents de trànsit) en joves d'entre 15 i 34 anys, la filosofia no pot renunciar al patrimoni d'idees acumulat durant vint-i-quatre segles sobre aquesta qüestió ni a continuar aportant el seu punt de vista crític i transversal (antropològic, moral, polític, biopolític, bioètic...).

Amb aquesta comunicació intentarem plantejar-nos quina pot ser, avui, l'aportació de la filosofia a l'hora d'afrontar un problema social tan escruixidor com, ben sovint, ocult.

PUIGVERT DOMINGO, Andreu

Els fonaments filosòfics dels Esquemes de Rendes Mínimes. Un retorn a la filosofia política del segle XIX per encarar el disseny de polítiques socials al segle XXI.

Arran de la crisi de la Covid-19 els indicadors de desigualtat i pobresa s'han disparat a arreu del món. Òbviament, si bé és cert que les situacions marcades per l'absència de recursos materials no eren un fenomen desconegut anteriorment, l'escala d'aquesta darrera crisi ha comportat la revitalització d'alguns debats que, des de feia varies dècades, havien quedats relegats de l'agenda política i social. En el cas Espanyol, el protagonista d'aquests disputes ha sigut la implementació de l'Ingrés Mínim Vital: la primera política assistencial de garantia de rendes a escala nacional durant el període democràtic. Tanmateix, la seva definitiva implementació – el dia 1 de juny de 2020 – no ha fet minvar, en cap cas, les discussions que la rodejaven.

L'objectiu general d'aquesta comunicació consistirà en posar de manifest quines són les aportacions que la filosofia moral i política pot portar a terme al respecte. Per fer-ho, ens remuntarem a la primera política assistencial de garantia d'ingressos del període contemporani, a saber: la Nova Llei de Pobres [The New Poor Law] (1834) anglesa. Aquesta llei marcà el tret de sortida de tots els esquemes moderns de polítiques socials, alhora que configurarà els paràmetres teòrics en què, des d'aquell moment, s'ha conceptualitzat i discutit el disseny i la implementació de prestacions d'aquestes característiques.

Ja a l'any 1848, després de 14 anys des de la implementació de la Nova Llei de pobres, algunes de les figures filosòfiques més importants del segle ja s'havien pronunciat al respecte: començant per J. Bentham i T. Malthus, els quals no varen presenciar en vida la definitiva implementació de llei, però si que establiren els fonaments per la crítica a l'Antiga Llei de Pobres [The Old Poor Law] (1601-1834) – sobretot a partir dels canvis introduïts pel Sistema de Speenhamland [Speenhamland System] de 1795. Seguits posteriorment per les aportacions, entre d'altres, de figures com A. Tocqueville, F. Engels o J. S. Mill.

De forma més concreta, i a la llum de tot el què s'ha dit fins el moment, aquesta comunicació pretindrà destacar com aquesta amalgama de posicionaments filosòfics en relació a aquesta política de garantia d'ingressos de l'era victoriana, ja contenia la major part de posicionaments argumentals que a dia d'avui s'empren en els debats polítics sobre l'Ingrés Mínim Vital espanyol – malgrat que tal fet es podria fer extensiu a altres contextos nacionals. Així, quedarà demostrat com pensar el disseny d'Esquemes de Rendes Mínimes al segle XXI vol dir, en gran mesura, no deixar de pensar la filosofia política de bona part del segle XIX. I, en última instància, com la filosofia té un paper destacat a jugar en el terreny contemporani del disseny de polítiques socials.

RAMÍREZ SIMON, WENDY

La llibertat, l'estat i l'actualitat: la independència de l'individu en un món canviant

En aquesta comunicació pretenem posar de relleu la premissa del liberalisme clàssic segons la qual el bé comú de la societat consisteix a maximitzar el lliure desenvolupament dels seus individus. El difícil equilibri entre aquesta llibertat individual i el poder de l'estat és una qüestió escrutada per pensadors polítics des de sempre, tanmateix, partint de *Sobre la Llibertat* de J.S. Mill, utilitzarem autors contemporanis com Rawls, Nozick, o Berlin, per indagar com s'ha interpretat aquest ideal més recentment i veure què en sobreviu en els temps de la intel·ligència artificial.

ROSELL TRAVER, Sergi

Sobre l'asimetria moral entre la mentida i l'engany veraç

Tradicionalment, s'ha posat l'èmfasi en la importància de la distinció entre mentir i tractar d'enganyar sense mentir –és a dir, a partir de fer que l'oient extraga una conclusió falsa del que diem (sense dir res fals). Aquesta distinció es presenta com a moralment significativa: seria sempre pitjor mentir que enganyar sense mentir. Per exemple, quan a Atanasi li preguntaren els seus perseguïdors “Has vist a Atanasi?”, sense saber que era ell, ell contestà “No és lluny d'ac”, i així els enganyà sense dir res fals (Jonsen & Toulmin 1988, Williams 2002). D'aquesta manera, no incompleix la prohibició moral de mentir en una situació en què se'l força a donar una informació que no vol donar. Sembla que tenim la intuïció que és pitjor mentir; si ens veiem obligats a enganyar, és millor dir alguna cosa que porte a error al nostre interlocutor, sense dir res fals.

En aquesta comunicació, argumentaré contra l'asimetria moral entre mentir i enganyar sense mentir (AM), per a la qual cosa examinaré les principals raons que s'han donat al seu favor i tractaré de mostrar que cap d'elles és convincent. La raó de fons d'aquesta posició és la convicció que el que està malament, en tot cas, és tractar d'enganyar l'interlocutor (amb la intenció de causar-li un dany, epistèmic o moral); el mètode que s'utilitzi és indiferent. L'objectiu serà defensar que no hi ha cap diferència moral significativa entre mentir i voler enganyar sense mentir (en casos

equiparables, d'igual gravetat). Això m'obligarà, addicionalment, a oferir una explicació de per què, de totes maneres, ens veiem motivats a preferir enganyar evitant mentir si no hi ha cap diferència moralment significativa entre mentir i enganyar sense mentir.

Una de les principals raons que s'ha ofert a favor d'AM és basa en la *distribució de la responsabilitat comunicativa* (Williams 2002, MacIntyre 1994). En un intercanvi lingüístic, el parlant seria responsable sols del que diu; l'oient, del que interpreta. Aquesta divisió del treball comunicatiu pot entendre's de manera estricta o gradual (Green 2001). En concret, la contribució de l'oient seria clau en la implicació però no en l'assertió: bé perquè l'oient seria més actiu extraient una implicació que comprenen una assertió, bé perquè l'oient interpreta en el cas de la implicació però no en el cas d'assertions. La meua rèplica tractarà de mostrar que, d'una banda, la implicació pot estar racionalment exigida pel context lingüístic en no menor mesura que en una assertió (Adler 2018, Saul 2012). D'altra banda, no sempre l'oient és més actiu en el cas de la implicació que en el de l'assertió. Hi ha diferents tipus d'implicacions falses. Contrastaré dos tipus d'exemples.

Un altre argument a favor d'AM és el del *trencament de la confiança*. Confiem més en el que el nostre interlocutor assevera que en el que implica. L'oient només té dret a esperar que el parlant diga el que creu, però no el que implica (Chisholm & Feehan 1977). Per donar suport a aquesta idea són s'hi ha afegit diverses les raons: és un fet lingüístic que asseverar comporta garantir el que es diu (Carson 2018) o conté una demanda de veracitat (Adler 2018), o que existeix una regla lingüística social que ens responsabilitza epistèmicament de les nostres assercions, que no existeix per al que impliquem (Benton 2018). En últim terme, asseverar una cosa falsa suposaria incomplir una norma social amb implicacions morals (Shiffrin 2014). Contra això, defensaré que en les implicacions no hi ha sempre un compromís de garantia menor que en les assercions, i les mateixes coses que asseverem poden comportar diferents graus de garantia o responsabilitat (ús d'expressions de cautela, etc.).

Una altra raó important a favor d'AM és la de la *negabilitat o retractabilitat*: pillar una mentida acabaria amb una conversa, cosa que no fa una implicatura falsa (Strudler 2010; cf. Stokke 2018). Però això no és sempre així (Saul 2012). Posaré alguns exemples propis que, al meu parer, ho mostren.

En l'última part, un cop rebutjades totes les justificacions ofertes en favor d'AM, tractaré d'explicar el fet que seguim tenint la intuïció que, si hem d'enganyar, és millor evitar fer-ho mentint. Adler i Saul, encara rebutjant AM, han defensar que aquest esforç per evitar mentir és una cosa que parla bé del parlant: és una mostra d'enginy, de respecte per l'oient, o de respecte la que hom considera la regla moral de no mentir. Defensaré, tanmateix, que aquesta explicació és insatisfactòria. Perquè, com és que, un cop ens convencem que aquesta regla moral no és tal, encara tenim la intuïció a favor de l'asimetria?

La idea que tractaré de fer valer és que en molts dels nostres intercanvis comunicatius ens interessa evitar mentir i preferir enganyar sense dir res fals per raons prudencials o estratègiques, no per raons morals. Volem protegir-nos de possibles acusacions o blâme. Aquest interès respon a un motiu d'autoprotecció, no de respecte per l'oient. Ací hi ha casos en què simplement caiem en l'autoengany. També serà necessari apel·lar a una teoria de l'error.

Finalment, discutiré altres propostes (Webber 2013, Rees 2014, Pepp 2020, Timmerman & Viebahn 2020) i, en concret, la idea que la intuïció té origen en la disharmonia emocional que provoca *posar en paraules* una falsedat, la qual cosa ens impulsa a evitar mentir més que a no implicar falsament (Pepp 2019).

Referències

- Adler, J. (2018) "Lying and Misleading: A Moral Difference". En E. Michaelson y A. Stokke (eds.) *Lying, Language, Knowledge Ethics and Politics*. OUP, pp. 301-17.
- Benton, M. A. (2018) "Lying, Belief, and Knowledge". En J. Meibauer S. Goldberg (ed.), *The Oxford Handbook of Lying*. OUP, pp. 120-33.
- Carson, T. L. (2010) *Lying and Deception: Theory and Practice*. OUP.
- Green, S. (2001) "Lying, Misleading, and Falsely Denying: How Moral Concepts Inform the Law of Perjury, Fraud, and False Statements". *Hastings Law Journal* 53: 157-212.
- Jonsen, A. y S. Toulmin (1988) *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. University of California Press.
- MacIntyre, A. (1994) "Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?" *Tanner Lectures on Human Values* 16: 307-61.
- Pepp, J. (2020) "Assertion, Lying and Untruthfully Implicating". En S. Goldberg (ed.), *The Oxford Handbook of Assertion*. Oxford Handbooks Online.
- Rees, C. (2014) "Better Lie!" *Analysis* 7 (1): 69-74.
- Saul, J. (2012) *Lying, Misleading, and What is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*. OUP.
- Shiffrin, S. (2014) *Speech matters: On lying, morality, and the law*. Princeton University Press.
- Stokke, A. (2018) *Lying and Insincerity*. OUP.
- Strudler, A. (2010) "The Distinctive Wrong in Lying". *Ethical Theory and Moral Practice* 13:171-79.
- Timmermann, F. & E. Viebahn (2020) "To lie or to mislead?" *Philosophical Studies*.
- Webber, J. (2013) "Liar!". *Analysis* 73: 651-59.
- Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton University Press.

RUIZ DE GAUNA DE LACALLE, POL
Cap a una teoria marxiana de la nihilitat

El propòsit d'aquesta comunicació és presentar l'ordre de les raons dels primers capítols del llibre I de *Das Kapital*, de Karl Marx, de tal manera que l'objecte filosòfic del text quedi definit com a "nihilitat" (millor que no pas "nihilisme", puix no ens referim a cap "doctrina") en tant que concepte rector del fenomen "societat civil"; nihilitat, doncs, no com a pèrdua, sinó com a *objectivitat* del sistema la forma elemental del qual rep el nom de "mercadèria". Aquesta paradoxa (a saber: que el *nihil* no sigui el resultat d'un procés de ruïna, sinó el rerefons obvi i per defecte sobre el qual tenen lloc les coses) genera la distinció entre certa "substància comuna" (que, tanmateix, no pot ser *res*, en el sentit de: cap cosa, cap ens) i, d'altra banda, certa "forma d'expressió" o "manifestació" que necessàriament en difereix. El no-res com a objectivitat del sistema, justament perquè, en tant que objectivitat, comporta criteris (de primer moment, pel que fa a la possibilitat de reconèixer i distingir *què* és "propietat" de *qui*), no pot aparèixer com a tal, sinó que necessita mostrar-se com a "present", com a "objectiu", per tant com a *cosa*, com a *ens*, que és el que, emperò, no pot ser. L'esmentada paradoxa constitutiva de la nihilitat fa de la noció de "fetixisme" (i, ulteriorment, "mistificació"), ja cap al final del primer capítol de *Das Kapital*, la clau de volta del fenomen que ens ocupa, en el sentit que són les formes d'apareixement (*Erscheinungsformen*) les que permeten de copsar la dinàmica interna de la problemàtica nihilica en el seu caràcter de paradoxa de la qual sorgeixen totes les categories fonamentals de la societat civil.

Del que es tracta és, doncs, d'esbossar la possibilitat de llegir *Das Kapital* (i, al capdavant, tota la inacabada crítica de l'economia política de Marx, amb el benentès que l'inacabat projecte que coneixem amb el nom de "Das Kapital" no és sinó la reformulació d'una tasca, d'entrada designada altrament, que s'encetà a la dècada de 1850) com una teoria eminentment filosòfica l'objecte de la qual és l'estatut o la naturalesa profunda de la "societat moderna", lectura ja assajada anteriorment per altres intèrprets, a la qual pretenem d'aportar la hipòtesi que l'anàlisi marxiana ha de ser entesa a la llum de la noció (en principi no marxiana) de "nihilitat", que prenem tant de Nietzsche com de Heidegger i que voldríem pensar com a "lògica interna", no de tota la línia Grècia-Occident (com proposa Heidegger), sinó més aviat a títol de fonament estructural de la legitimitat específicament "moderna", cosa que ens permet de concebre la nihilitat com a paradoxa, ço és, com a situació en la qual *de iure* i per principi no hi ha delimitacions o definicions, ja que tot presumpte "límit" o "finit" advé o s'escau sobre el supòsit de la il·limitació, indefinició o infinitud de base, i, tanmateix, pel seu caràcter de "punt de partida", de situació en la qual es (re)planteja el problema de la definició i la delimitació (la *certitudo* cartesiana, etc.), és aquí, en la pura desqualificació, indefinició i il·limitació, on alhora (i ben paradoxalment) s'exigeix que "hi hagi", que tingui lloc l'*ens*, el *límit*, el *finit*, el *vàlid*, el *ver*; consegüentment, la nihilitat ens interessa no en tant que pèrdua o misèria, sinó en tant que fonament o supòsit constituït del propi concepte de "veritat" o "validesa", des del qual considerem necessari il·luminar i escatir el significat i la rellevància dels conceptes de "fetixisme" i "mistificació" en l'arquitectura de la crítica de l'economia política de Marx.

SANGÜESA RUBÍN, Marc

Fins a quin punt és el *Public* de Dewey una societat oberta en el sentit de Popper?

És ben coneguda la distinció que Karl Popper estableix entre societats obertes i societats tancades a la seva obra *The Open Society and Its Enemies* (1945), però ho és menys la noció de *Public* establerta per John Dewey a *The Public and Its Problems* (1927). Entre tots dos autors hi ha moltes similituds, que ja s'albiren a l'estructura dels títols de les seves obres. Popper fa una defensa de les societats obertes davant l'emergència del totalitarisme. Dewey, gairebé vint anys abans, fa també una defensa de la democràcia per fer front a les tendències antidemocràtiques que sorgien a la societat estatunidenca del moment. Però l'element compartit més important és que tots dos autors fan una defensa dels seus models de societat relacionant-los amb les seves teories de la racionalitat. D'una banda, la societat oberta i el *Public* sorgeixen quan s'aplica la racionalitat experimental als problemes de la vida social; de l'altra, aquests models de societat afavoreixen i desenvolupen aquest tipus d'abordatge, la qual cosa els fa més valuoses que altres formes d'organització social. Per tot això, l'objectiu d'aquest article és comparar la societat oberta de Popper i el *Public* de Dewey per poder valorar quins dos models socials està en millors condicions d'afrontar de forma racional els problemes de la vida en comú.

L'article estarà estructurat en cinc parts de la següent manera. En primer lloc (1), s'establiran les semblances i diferències en l'enfocament dels dos autors, tal i com s'ha fet resumidament al paràgraf anterior. Un cop fet això (2), s'oferirà una breu explicació del concepte de *Public* de Dewey. Els ésser humans, vivint en societat estableixen relacions entre ells, algunes de les quals poden tenir conseqüències indirectes negatives vers tercers. Quan aquests perceben aquestes conseqüències negatives i s'organitzen per regular-les es forma un *public*. Donat que tots som potencialment afectats per les conseqüències de la vida social, sorgiria també un *Public* entès com l'esfera pública de deliberació. Seguidament (3), s'oferiran els trets més característics de la societat oberta. Popper estableix com a característica fonamental de la societat oberta que l'àmbit normatiu no siguin un tabú, és a dir, quelcom natural que mai es posa en qüestió, sinó que sigui concebut com producte humà subjecte a la discussió racional. Això té una correlació en institucions on la participació de tots és fonamental. Havent determinat clarament els dos conceptes, s'analitzarà (4) fins a quin punt el *Public* seria una forma de societat oberta, ja que si bé i hi evidents punts en comú, també hi ha diferències: Popper no detalla massa com s'ha de produir aquesta necessària participació; Dewey en ocasions anhela formes de vida comunitària que podrien ser enteses com una nostàlgia de formes de vida tribals. Per últim, i a mode

de conclusió (5), es valoraran les dues propostes en allò que tenen en comú: la possibilitat d'afrontar d'una manera racional els problemes socials, entesa la racionalitat en un sentit plenament experimental.

SOLÍS PEÑA, Adrián

Menjar carn: un deure moral o una pràctica immoral?

Tots els animals tenen una particular manera d'ésser en el món amb unes determinades pràctiques socials que els relacionen amb el seu entorn immediat i mediat, amb individus particulars de la seva mateixa espècie i també amb d'altres espècies. En aquest present treball pretenc centrar-me en exclusiva en la relació entre els éssers humans i les altres espècies, i per ésser més específic, en la pràctica social que consisteix en la manera que els humans produïm i consumim carn que prové d'altres espècies animals.

Existeix una gran controvèrsia i discussió entre els filòsofs i les filòsofes sobre si la pràctica del consum de carn suposa una pràctica immoral o si per altre banda aquesta pràctica és moralment permisible. Aquells i aquelles que consideren que menjar carn és immoral, han posat molt èmfasi en analitzar els arguments existents a l'hora de justificar el consum de carn. Per exemple, els arguments que consideren que és una pràctica quotidiana, natural o necessària. Per tots aquests arguments existeixen diferents contraexemples que ens mostren que realment no són bons arguments, i tot filòsof o filòsofa necessita de bons arguments per a defensar les seves posicions.

No obstant, hi ha un argument al qual no se l'ha prestat suficient importància, el que anomenarem: *Argument de l'Existència*, que ens ve a dir que molts animals que ens mengem en el nostre dia a dia no existirien si no fos per la pràctica del consum de carn per part dels humans, és per això que és moral menjar-nos-els. Recentment, Nick Zangwill (2021) ha volgut portar aquest argument un pas més enllà, ell considera que és un deure moral pels éssers humans mantenir aquesta pràctica de consum de carn d'altres espècies. Si no fos per nosaltres aquests animals no existirien, i com hem estat nosaltres qui ha imposat aquesta relació en el món de dependència entre aquests animals i els éssers humans, nosaltres tenim l'obligació moral de mantenir-la.

En aquest treball oferiré una reconstrucció de l'argument de Nick Zangwill i mostraré quines de les seves premisses contenen diferents tipus de contraexemples i per tant, fan que les premisses siguin falses, així la seva conclusió no podria derivar-se d'elles. Els contraexemples es centraran en diverses nocions de la seva proposta. Per començar, la seva noció de deure moral implica que X és un deure moral per a A si i només si A extreu un benefici de X . Aquesta noció de deure moral no és gens intuïtiva i a través d'una crítica kantiana veurem com no pot ser defensada. A més a més en la proposta de Nick Zangwill ens diu que els éssers humans són molt especials perquè tenen consciència i que això és una diferència rellevant entre els éssers humans i els animals d'altres espècies el qual fa que els seus arguments, segons ell, no puguin ser reproduïts amb relacions entre diferents éssers humans. Per a criticar a Zangwill en aquest aspecte, utilitzaré els treballs de Chapman i Hoffman (2018) així com de Susana Monsó (2018) per mostrar que la diferència a la que apel·la Zangwill és inexistent en els termes plantejats. Això em servirà per mostrar que l'argumentari de Zangwill ens porta a contraexemples molt clars de que el benefici que extreuen ambdues parts en una relació no és equitatiu i suposa una pràctica immoral d'un agent cap a un altre: casos com els de la prostitució, l'esclavisme o la tauromàquia.

Referències

- Chapman, C. A., & Huffman, M. A. (2018). Why do we want to think humans are different? *Animal Sentience* 23(1).
Monsó, S. (2018). Animals are superior – by human standards. *Animal Sentience* 23(1).
Zangwill, N. (2021). Our Moral Duty to Eat Meat. *Journal of the American Philosophical Association* 7(3): 295-311.

ÀMBIT D: REALITAT I PERCEPCIÓ

CABÓ RODRÍGUEZ, Joan

Escriptura i diferència en Maurice Blanchot

Pensar la *diferència* és potser el lloc propi més característic de la filosofia continental contemporània. La qüestió de la *diferència* arrela tant en l'obra de Nietzsche, com en la psicoanàlisi de Freud i en la fenomenologia husserliana. L'obra de Husserl, en concret, explora algunes qüestions límit -especialment la temporalitat i la intersubjectivitat- que desbordaran el paradigma de la presència i propiciaran grans desenvolupaments ulteriors en diverses direccions, com ho seran la tematització de la *diferència ontològica* heideggeriana o l'experiència paradoxal de l'*altre* en Levinas. Un altre bon coneixedor de l'obra de Husserl, Jacques Derrida, sostindrà igualment que la diferència és allò més propi i irreductible en el pensament de la nostra època, i pronunciarà el 1968 la seva conferència programàtica «*La Différance*». El mateix any, Gilles Deleuze publicaria *Différence et répétition*. Aquestes referències emmarquen una condició epocal que troba un dels seus epicentres en el pensament francès de la segona meitat del segle vint, profundament marcat pel maig del 68. Per aquesta raó, la qüestió de la *diferència* ressonarà d'una forma altament significativa en l'obra de Maurice Blanchot, nascuda de la crítica literària i del pensament sobre l'escriptura. En *L'entretien infini*, publicada el 1969, hi reivindicarà l'escriptura fragmentària i la discontinuïtat com a exigència del pensament. Segons el crític francès, la paraula diu la *diferència* i s'allunya de la possibilitat del sistema i de la identitat. La diferència preserva també el diàleg, mantenint separades les dues paraules que l'estableixen. I la diferència indica, finalment, un defora originari que obre un profund diàleg amb Levinas i amb el pensament jueu contemporani. El propòsit de la nostra comunicació serà remarcar la importància de la qüestió de la *diferència* en l'obra de Maurice Blanchot, esbossant la seva formulació particular en les dimensions lingüístico-literària, ontològica i ètico-política. En el crític francès hi descobrirem, així, un plantejament original d'aquesta qüestió epocal, en diàleg amb pensadors com Heidegger, Levinas o Derrida.

Bibliografia fonamental:

Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard 1955.

_____, *Le livre à venir*, Paris: Gallimard 1959.

_____, *L'entretien infini*, Paris: Gallimard 1969.

_____, *Le pas au-delà*, Paris: Gallimard 1973.

_____, *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1980.

Jérôme De Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, Mayenne: Corlevour 2012.

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: PUF 1968.

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967.

_____, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972.

Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos 1990.

_____, *El evento*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2016.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

_____, *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976.

Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset 1977.

CASTELLET SALA, Jordi

El Catecisme de l'Església Catòlica no diu «esperit, ànima i cos»

Aristòtil ja havia parlat de les múltiples dimensions en la psicologia humana, diverses ànimes responen a capacitats, potències i possibilitats de l'ésser humà. El savi del segle iv estaria d'acord en articular l'antropologia fonamental en cos, ànima i noûs, la ment en aquest cas, la potència única antropològica capaç d'entrar en contacte amb la divinitat, de qui prové la creació, l'essència de les coses i la seva supervivència.

Pau l'apòstol coneixia bé la filosofia grega. Ho demostra a bastament. No tan sols Aristòtil, sinó Plató, Sòcrates i els presocràtics per suposat. Home de tres cultures, acaba articulant, des de la seva literatura, acceptada com a canònica, i per tant revelada, i per tant infal·lible, l'esquema triàdic bàsic: esperit, ànima i cos. Pau estableix una evolució en el pensament antropològic antic, reemplaçant el noûs pel pneuma, donat que aquest serà el terme i el principi espiritual que lliga la comprensió antropològica antiga, des de les fonts bíbliques de la Llei, en l'AT, fins arribar a l'esdeveniment evangèlic, passant per la mort del Senyor, convertida en un lliurament de l'Esperit a la seva Església, arribant a esdevenir el factor de comunió i comunicació de Déu amb l'ésser humà, la seva creatura, cridada, no tan sols a la visió beatífica, sinó a la resurrecció. En la visió cristiana, ja no es tracta de salvar l'ànima, sinó d'aspirar a la plena recuperació de l'ésser humà, començant pel seu cos, plenament espiritualitzat gràcies a la infusió de l'Esperit Sant en la seva ànima. Perquè «de la mateixa manera que el cos és la casa de l'ànima, aquesta ho és de l'esperit», dirà Tatià. Un no anirà mai sense l'altre: ni el cos sense l'ànima, ni l'ànima sense l'esperit, veritable característica de la humanitat, des de la seva creació en Gn 1-2, fins a l'estructuració més elaborada del mateix Pau en les seves cartes, començant per 1Te 5,23, per arribar a la donació de la mateixa essència divina al deixeble al peu de la creu (Jn 19,30).

La recent posada en relleu de l'antropologia triàdica demana corregir, en especial, una pàgina del Catecisme de l'Església Catòlica (CEC), aquella dedicada a la descripció de l'ésser humà en la seva unitat, alhora que en la seva pròpia pluralitat funcional. La dada bíblica ha de ser presa en primer lloc, com a argument principal i no com a excusa o com

a il·lustració del que venia essent la dada tradicional, que a fi de comptes pren un origen incert, deixant de costat el fonament bàsic de la revelació judeo-cristiana bíblica.

Tan sols aleshores serà possible començar a articular una antropologia pròpiament bíblica i cristiana alhora. Primer, que reconegui el principi espiritual diví existent en cada ésser humà des de la seva creació (Gn 2,7). Segon, que accepti la capacitat d'entrada en comunió de la humanitat amb Déu. Tercer, que eviti els accents dualistes material-espiritual, en correlació amb el dolent-bo, de la matèria i l'esperit, com a no pròpiament

bíblics ni cristians. Quart, que accentui l'aportació cristiana de la recuperació, vegi's resurrecció, de la carn, de la dimensió material i carnal de l'ésser humà, cridat a compartir la mateixa vida divina (CEC 1).

ESCRIBANO, Xavier

***Sarx*: una anatomia fenomenològica del cos viscut**

La nostra comunicació tractarà d'exposar sintèticament la plausibilitat i l'interès filosòfic del desenvolupament d'una "anatomia fenomenològica del cos viscut", tenint en compte la referència fonamental de l'obra de Drew Leder, *The Absent Body* (1990), així com articles i estudis més recents, tant del mateix autor com d'altres veus representatives de la tradició fenomenològica.

A partir de la concepció "extàtico-recessiva" de l'experiència corporal, Leder descriu, com a base del seu plantejament teòric, tres formes fonamentals d'aparició-desaparició del cos: "focal disappearance", "background disappearance" i "depth/visceral disappearance". Des de la perspectiva d'aquests supòsits, la idea d'una "anatomia fenomenològica del cos viscut" es defineix com la tasca de caracteritzar les diferents regions corporals d'acord amb la seva forma usual de presència i absència i els modes de relació amb el món que permeten o potencien.

De gran interès són les aportacions de Drew Leder referides a la forma en què la materialitat i la significació cultural del cos poden articular-se sense excloure's respectivament: tal articulació es fa possible des del moment que es distingeix acuradament entre les "invariants biològiques" i els "vectors fenomenològics", tant pràctics com interpretatius: un vector fenomenològic -diu Leder- és una estructura de l'experiència que fa possible i potencia al subjecte en certes direccions pràctiques o interpretatives, però no les imposa com invariants.

Aplicant els esmentats conceptes a l'experiència de la corporalitat en tota la seva riquesa i complexitat, s'obre un camp de possibles exploracions de gran interès, que són les que inspiren el projecte de recerca de *Sarx*, com a equip interdisciplinari que cerca l'elaboració d'un paradigma de la corporalitat que pugui integrar els sabers humanístics i científics, a més de les pràctiques artístiques en torn a una concepció de la corporalitat fenomenològicament i filosòficament articulada.

La nostra comunicació, finalment, en línia amb aportacions més recents d'autors com Thomas Csordas, entre d'altres, posarà èmfasi en la característica circularitat entre el cos i la cultura: d'una banda, l'experiència corporal constitueix la base existencial del jo i de la cultura, mentre que la cultura acaba determinant i perfilant concretament un ventall de possibilitats que era només suggerit per l'esbós de la plena existència personal i cultural que estableix el cos.

FERNÁNDEZ BORSOT, Gabriel

Intel·ligència artificial i companys artificials: Què hi té a dir la filosofia sobre tot això?

Els companys artificials (CAs) són robots o productes de programari basats en intel·ligència artificial (IA), dirigits a promoure experiències de vinculació emocional en l'usuari, mitjançant una varietat d'estratègies: habilitats de conversa, expressions facials evocadores, reconeixement d'emocions a partir de les expressions facials de l'usuari, manierismes divertits, etc. En els darrers 15 anys, els CAs han esdevingut cada cop més rellevants: a partir d'alguns estudis exploratoris inicials i projectes de recerca finançats amb fons públics, els darrers cinc anys han vist arribar al mercat diversos productes comercials, i els recents avenços de la IA fan pronosticar un salt qualitatiu pel que fa a les seves prestacions. Aquesta progressió suggereix que moltes societats podrien estar a la vora d'un desplegament massiu de CAs dirigits a col·lectius específics: gent gran, nens, adolescents i adults a la recerca d'un company de vida. Aquesta irrupció implica un salt conceptual pel que fa al lloc i la funció dels artefactes en la vida social, ja que la finalitat principal dels CAs no és realitzar tasques específiques sinó ocupar *el lloc de l'altre*.

Hi te alguna cosa a dir la filosofia en tot això o cal deixar l'estudi d'aquests artefactes i les seves implicacions antropològiques en mans de les ciències socials empíriques com la psicologia i la sociologia? La present comunicació defensa que la filosofia pot fer aportacions insubstituïbles a aquesta discussió, assenyalant les qüestions fonamentals en joc i proporcionant una perspectiva crítica que alerti de perills i ombres abans que s'hagin generalitzat a la societat. En el cas dels CAs la qüestió fonamental és: Quin tipus d'altre pot esser una màquina per a un humà, i quines implicacions te aquest tipus d'alteritat? La resposta s'articula analitzant els trets constitutius d'aquesta alteritat: subsidiària, configurable, comercialitzada, i tecnificada. Aquests trets la fan entrar en contradicció amb l'essència mateixa de l'alteritat, fent que el que hauria de ser un diàleg esdevingui un *tecnòleg*: una interacció entre la subjectivitat humana i les estructures tècniques i comercials estandarditzades en que es fonamenta la IA. Donat que els vincles son formatius per a la subjectivitat, la interacció continuada amb CAs podria donar lloc a una solapada tecnificació de la subjectivitat, portant a un tecno-narcisisme on aquelles dimensions humanes que no tenen una essència tècnica (com la contemplació i l'apertura a allò altre) quedessin progressivament relegades, disminuïdes.

A més, els CAs podrien permetre un salt qualitatiu en el capitalisme de vigilància, desplegant una combinació de panòptic digital, seductor *Gran Germà*, i *Show de Truman* personalitzat. El resultat podria no ser tant uns humans feliçment acompanyats com una desfiguració de l'autèntica alteritat. I és que al capdavall, el que fa que els CAs semblin tolerables en tant que altres subsidiaris, configurables, comercialitzats, i tecnificats és que, de fet, no son altres reals.

NOTA: degut a les limitacions d'extensió d'aquest resum no s'ha pogut incloure referències a la literatura utilitzada per a l'elaboració de la comunicació.

GALOFRÉ CLARET, Berta

L'hospitalitat i el femení en Emmanuel Lévinas

Aquesta comunicació pretén assenyalar el model vincular que el filòsof proposava en relació amb l'alteritat. En aquest sentit, s'aprofundirà en el concepte d'*hospitalitat* i *femení*, així com en el mode ontològic que implica la rebuda de l'altre. És per això que nocions com eros, tendresa, fragilitat i carícia esdevindran claus per comprendre la intersubjectivitat i l'escenificació de l'acollida ètica en Lévinas.

Si bé és cert que la perspectiva feminista ha apuntat, pertinentment en relació amb el pensament de Lévinas, que algunes afirmacions sobre el paper de la dona avui queden desfasades, ja que el subjecte ètic modèlic és masculí, i la feminitat resta com una disposició de receptivitat d'un "no-ésser-encara". No obstant, conceptualment el femení [*le féminin*] levinasià és imprescindible per comprendre l'hospitalitat que predica; especialment en el com ontològic de l'acollida. És a dir, en la disposició del subjecte davant la rebuda de l'altre, més enllà d'una distinció entre les capacitats segons gènere. Així, l'objectiu d'aquesta comunicació no és l'elaboració d'una crítica del terme en perspectiva de gènere, ja que es considera que tot i la caducitat aparent d'algunes afirmacions, hi ha una riquesa vigent encara latent. A més, el terme presenta prou protagonisme dins l'obra levinasiana, de manera que l'atenció queda justificada. En aquesta ocasió l'estudi es recolzarà en tres lectures diferents del pensador: *Totalité et Infini*, *Le temps et l'autre* i *Difficile Liberté*.

Mostrades aquestes problemàtiques, la comunicació vol establir un diàleg amb el model moral proposat per Lévinas on el subjecte, tot retirant-se, deixa espai per acollir la presència de l'altre. Tot i la crítica feminista, ineludible i justificada si s'ateny a les paraules *stricto sensu* de Lévinas, cal saber llegir en la seva proposta una aportació moderna i rica, d'aplicació fonamental dins la crítica actual envers els vincles afectius. Malgrat que la consideració del *femení* no esdevé un concepte absolutament nou, és interessant els lligams ètics i hospitalaris que hi estableix. En aquest sentit, la seva lectura i estudi esdevé clau pel replantejament que socialment s'està duent a terme.

GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan

FILOSOFIA DE LA SITUACIÓ I FILOSOFIA DE L'EXISTÈNCIA: FONAMENTS FENOMENOLÒGICS D'UNA TEORIA TRANSCENDENTAL DE LA SITUACIÓ

El propòsit de la present investigació consisteix en presentar els fonaments d'una teoria transcendental de la situació. Per això és necessari presentar el recorregut que porta: (a) d'una egologia transcendental a una teoria transcendental de l'orientació; (b) d'una teoria transcendental de l'orientació a la fonamentació intersubjectiva del concepte d' "objectivitat"; (c) de la fonamentació intersubjectiva del concepte d' "objectivitat" a una teoria transcendental de la situació.

Aquest recorregut "temàtic" serà il·lustrat a través d'un recorregut entre textos:

- § [25] d' "Idees II" de E. Husserl, on apareix per primera vegada amb suficient força descriptiva la figura de la intencionalitat com a polaritat

- Text nº 16 de Hua XXXIX, que posa les bases d'una teoria transcendental de l'orientació intersubjectiva

- Text nº 20 de Hua XXXIX, que presenta la vinculació entre la teoria de l'orientació i el concepte fenomenològic de "situació"

- Text nº 21 de Hua XXXIX, que presenta la relació entre el concepte de "situació" i el problema entre la seva objectivitat i la seva subjectivitat

Creiem que en la vinculació entre aquests quatre textos és possible establir el fonament suficient d'una "teoria fenomenològica-transcendental de la situació" que Husserl podria haver estat albirant en els darrers anys de les seves investigacions, i l'esperit de la qual s'escamparà en l'ús i aplicació que diversos autors de l' "escola" fenomenològica aniran realitzant: especialment Jan Patočka, però també J.P. Sartre o Simon de Beauvoir. L'objectiu final consistirà en anunciar que es pot parlar amb suficient criteri de "filosofies fenomenològiques de la situació" (Husserl i Patočka) i "filosofies fenomenològiques de l'existència" (Heidegger, Sartre, Beauvoir), i presentar unes bases metodològiques suficients per fonamentar tal distinció.

GRYGORCZUK, Victoria Weronica

La teoria dels estrats com a base per a una nova estètica de la recepció

En el present article tractarem d'analitzar la relació existent entre la teoria dels estrats, tal i com la presenta el filòsof polonès Roman Ingarden, i la seva particular contribució a l'estètica de la recepció. En el nostre anàlisi partirem sobre tot de les seves dues obres centrals en la matèria: *La comprensión de la obra de arte literaria* y *La obra de arte literaria*, treballant també alguns textos inèdits, poc coneguts a l'àmbit internacional.

Partint de l'heterodoxe estudi fenomenològic que duu a terme l'autor amb l'objectiu de trobar l'estructura bàsica d'una obra d'art literària, assenyalem l'estret vincle que es dona entre aquesta y la seva posterior recepció per part del lector.

Explicitant la relació de dependència que hi ha entre el mode de ser i el mode de conèixer l'obra artística, voldríem mostrar de quina manera dit plantejament suposa un gran avenç per a l'estètica de la recepció. Essent capaç de captar i explicar el pluralisme interpretatiu, sense caure en la trampa ni del psicologisme ni del relativisme, la proposta d'Ingarden segueix essent avui dia un dels intents més interessants d'escapar de l'escepticisme estètic. El nostre objectiu en el present article és, doncs, assenyalar la seva importància i fertilitat a l'hora de repensar tant els problemes tradicionals, com actuals, de l'estètica.

MARÍ MARÍ, Antoni Isidor

Pulsió de mort, repetició i ontologia: de Gilles Deleuze a Jacques Lacan

Des de la seva publicació a 1920, el text de Freud *Més enllà del principi de plaer* ha donat a lloc a nombroses interpretacions. L'estatut, articulació i conseqüències ontològiques i polítiques de la pulsió de mort afirmada per Freud ha concernit àmpliament a la filosofia contemporània. Tal és el cas dels plantejaments de Jacques Lacan i Gilles Deleuze. Tot i tractar-se de dos autors escolarment caracteritzats com a oposats (el pensament lacanià de la falta enfront de l'ontologia de l'excés de Deleuze), ambdós autors afirmen categòricament la primacia de la pulsió de mort per damunt del principi de plaer, esdevenint la pulsió un concepte ontològic. Anant més enllà de Freud, la pulsió de mort deixaria de tenir a veure amb un 'retorn a l'inanimat', donat que superaria l'oposició complementària entre vida i mort.

En tant que agent de la repetició, la pulsió de mort ens enfrontaria a un excés. Però mentre que en la conceptualització freudiana la repetició produiria una ansietat capaç de lligar l'excitació del trauma primitiu, als plantejaments de Deleuze i Lacan adquireix una nova dimensió: la repetició mateixa suscita l'excés que busca lligar. Tal seria l'estatut de la pura diferència o repetició transcendental en Deleuze, així com la repetició com a mitjà de la *jouissance* en Lacan.

Al plantejament de Deleuze la pulsió de mort adquireix un lloc clau i complex dins la seva ontologia: esdevé el lloc de l'afirmació de la diferència, moment essencial respecte de la tercera síntesi del temps. Així, la pulsió de mort dona lloc a la memòria selectiva o oblit fundant, esdevenint el temps de l'esdeveniment a la *Lògica del sentit*, l'obra de Deleuze més propera a l'escola lacaniana. En contraposició, Lacan s'enfronta a la repetició a partir de conceptes clínics, sempre en relació amb la filosofia. La pulsió de mort no seria una entre moltes pulsions, sinó l'única pulsió vertadera. Amb la repressió primordial com a fonament (absent), la pulsió de mort se situaria com a motor de la repetició, com la impossibilitat del Simbòlic, intrusió d'allò Real que dona lloc al gaudi o *jouissance*. Tot i això, amb la seva ensenyança tardana Lacan es desvincularà de l'ontologia per tal de no fer caure el discurs psicoanalític dins de la filosofia.

La importància d'aquest debat en l'actualitat es fa patent en dos esdeveniments: per un caire, la consolidació de la interpretació lacaniana de la pulsió de mort per part de l'Escola eslovena (Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Mladen Dollar) posa en relleu la seva importància respecte de tota ontologia; d'altra banda, l'ontologia de tall realista (nous realismes, realisme especulatiu, Ontologia Orientada als Objectes) s'oposa, afirmant-se com a seguidora dels plantejaments deleuzians, a tot concepte de subjecte, descartant els avenços de la psicoanàlisi com a eina filosòfica.

Així, aquesta ponència busca cartografiar la relació entre pulsió de mort, repetició i ontologia a l'obra de Jacques Lacan i Gilles Deleuze, situant les convergències i divergències entre ambdós projectes, a partir de les quals es podrà fer visible l'esmentada cruïlla dins el debat contemporani vers l'ontologia.

MESSA, Patricia

La "contemplación para alcanzar amor" de san Ignacio de Loyola a la luz de la doctrina metafísica de Tomás de Aquino

Enmarcados dentro del año ignaciano que está conmemorando la ciudad que nos acoge, queremos destacar la fundamentación metafísica que se halla presente en la meditación conocida como "contemplación para alcanzar amor" de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Para ello, tomaremos como referencia la metafísica de Tomás de Aquino por ser la que mejor argumenta lo que encontramos en el texto que pretendemos investigar.

La metodología que utilizaremos se basa en la lectura de los fragmentos de dicha meditación de los *Ejercicios* de san Ignacio [n.230-237] y para después relacionarlos con los principios metafísicos que el Aquinate expone en su obra.

No obstante, antes de desarrollar propiamente lo que perseguimos, empezaremos por indicar en qué consiste la contemplación y por qué es el culmen de toda actividad racional. Hecha esta breve introducción, nos adentraremos, ahora sí, en el tema que nos ocupa.

En cada número del texto [n.230-237] hallamos intrínseco un principio metafísico. Estos, se podrían agrupar en: el bien como difusivo y comunicativo de sí [n.231]; Dios como dador del ser y que nos conserva en él [n.234-235]; la bondad divina como principio y fin de todo ente creado [n.234]; el vestigio de Dios en las cosas, así como los grados del ser y el lugar que ocupa el hombre en el universo [n.235-236]; y la doctrina de la participación [n.237].

En esta breve exposición haremos mención a cada uno de ellos y esbozaremos sus características principales con el fin de subrayar la raíz filosófica de dicho fragmento y poner en relación ambos autores que, aunque distintos en el tiempo, andan en la misma dirección.

Palabras clave: san Ignacio de Loyola, Tomás de Aquino, metafísica, contemplación, bondad divina

MIRÓ COMAS, Abel
Persona i Bellesa en Sant Tomàs d'Aquino

L'especulació metafísica sobre la Persona apareix a la filosofia motivada per una necessitat teològica: la de determinar els dos dogmes fonamentals de la fe cristiana, que són el de la Trinitat i el de l'Encarnació. Al llarg de l'escolàstica llatina, la noció de Persona ha estat objecte de concepcions diferents per les diverses escoles de pensament. Dins de l'escola tomista, en aquest punt, poden distingir-se dues línies interpretatives: la de Gaietà, que considera que el principi constitutiu de la Persona és un «mode substancial» que ha de situar-se entremig de la naturalesa concreta i del seu acte d'«*esse*»; i la de Capreolus, per la qual la Persona és la naturalesa o essència individuada en tant que és actuada per l'acte d'«*esse*». Aquesta darrera lectura, que situa allò formal de la Persona no en el pla de l'essència sinó en el de l'«*esse*» —no en un pla predicamental sinó en un d'ontològic—, contribueix a aportar llum sobre una circumstància sovint desatesa en l'estudi de la metafísica de la bellesa de Sant Tomàs: el fet que el passatge més important de l'Aquinat sobre el «*pulchrum*» es trobi en el seu tractat sobre la Trinitat, dins d'una qüestió on s'investiga la relació entre les persones i l'essència i, encara més concretament, en un article sobre si és legítim expressar allò propi d'una persona divina mitjançant termes essencials.

MORATÓ, Francesc
TERRA SEGURA, SOLITUD, ISOLAMENT

són conceptes presents, sense interrupció, en el pensament madur d'E. SEVERINO, des de la seua consolidació a partir dels anys seixanta en els escrits que formarien part d'*Essenza del nichilismo* (1972), particularment «Il sentiero del giorno» i «La terra e l'essenza dell'uomo». Dotats d'una projecció diferent a la que ja tenien al si de la filosofia de l'existència o d'aquella altra present en la denúncia de la vida acomodada, conservadora, privada d'objectius, reticent a qualsevol reforma —la qual sota l'emblema de l'Avoriment venia obsessionant el pensament antropològic, sociològic i estètic, si més no, des de finals del s. XIX. En el pensament de Severino, aquests termes perdien part de la seua càrrega dramàtica immediata, subjectiva i psicològica, per assolir-ne una altra més distanciada, freda, “científica” ans que humanista, en què hom acaba dubtant si els dramatismes i el dolor han desaparegut o si han accedit a una dimensió que els fa més profunds, més temibles, amb més capacitat d'impedir qualsevol fugida envers els déus tradicionalment més conreats pel cor d'Occident.

En efecte, si aconseguim demostrar que el MORTAL (altre terme que podria haver inclòs i que merexeria un estudi per a ell sol), digui el que digui —ni quan diu el que ens sona millor i que ens estimem més!, com ara: Amor, llibertat, reforma etc.— vol *només* la Terra segura (podríem traduir: *el pa, pa i el vi, vi; l'ocell en mà; el mal conegut*), i tem qualsevol reconsideració que posés en perill el propi estatus, aleshores no sols no poden quedar lluny els altres dos termes, sinó que tots junts ens porten al Fons més profund, inconscient si hom vol, de la tradició d'Occident. És a dir, que el viatge a la Filosofia es torna quelcom absolutament necessari —i no hem fet sinó començar!— per comprendre —i només així seriosament replantejar— la naturalesa dels llaços que ens condicionen. De manera que les grans paraules del pensament occidental —Idea, Universal, Essència...— de totes les èpoques i edats, apareixen, des del mateix fonament, nascudes a la defensiva d'allò que creuen que amenaça la seua identitat: el singular, la *ecceitas*, l'instant, el casual, l'imprevist, l'indeterminat... La seguretat en ells mateixos dels termes *forts*, exigeix el sacrifici de l'estatus ontològic dels *petits*.

D'altra banda, res no permet pensar que en la història de la ciència (en el sentit més actual del terme) la tendència no hagi continuat. Ni menys encara el tipus de crítica que els seus *oblits* o *marginacions* han provocat, provinents, per exemple, de la filosofia natural de l'Idealisme alemany, del transcendentalisme americà (aquests particularment inclinats a la recuperació de l'*acollida* en la Natura i la conjura contra la solitud); de Bergson, centrat en desemascarar el servilisme de les categories, científiques i filosòfiques, a l'espacialitat (en detriment de la temporalitat); de Castoriadis que fa de la Matemàtica —sustentada sobre l'isolament del quantitatiu respecte a qualsevol qualitat, procediment legítim en la seua circumscripció, però tendent al dogma en traspassar-la— la valedora màxima del que anomena Agrupador-identitari i, fins i tot, proposa un neologisme: *Ensidic* (del francès *Ensembliste* i *Identitari*), que no és sinó una actualització del que venim presentant com a obra de l'isolament i la solitud.

En l'àmbit estètico-poètic, que no exclou un parentesc amb la filosofia ni amb la ciència, trobem imatges tan potents com el *Zarathustra dansaire* de Nietzsche; la poesia de la velocitat a la que apellaven els futuristes italians, però que almenys en una ocasió fou emprada per Sartre per provocar les famílies en una festa de final de curs; el *funàmbul* de J. Genet. Queda el dubte, però, de si tota l'ofensiva moderna (probablement coexistent amb altres ofensives, àdhuc de signe contrari) contra la seguretat, no comporta una acceptació implícita d'una determinada solitud. Que no és, en aquest cas, la més pròpiament presentada per Severino, aquella que li permet en un moment parlar de la Biologia —de la Biologia en solitari— com a una de les més acurades obres de la solitud i dels costs de l'especialització científica com a quelcom en absolut indiferent al tomb efectuat pel pensament occidental.

MOYA RUIZ, Albert

Art i quotidianitat. Experiències d'estranyament i familiaritat en l'estètica contemporània

Les experiències estètiques quotidianes ocupen una gran part de les nostres vides i malgrat tot han estat habitualment excloses de tota reflexió dins l'estètica occidental. Davant d'aquest buit teòric, els impulsors de l'anomenada *Everyday Aesthetics*, com a subdisciplina nascuda en el marc de l'estètica contemporània, defensen que les consideracions pràctiques de la nostra vida diària i en les que invertim la major part del nostre temps, emmascaren el potencial estètic dels objectes i de les nostres activitats quotidianes. Argumenten que una gran part de les eleccions que prenem en la nostra vida quotidiana posseeixen una base estètica i contenen en elles mateixes nombroses implicacions morals, socials i polítiques.

Ja John Dewey, un dels principals precursors de l'Estètica quotidiana (*Everyday Aesthetics*), sostenia en el seu temps que la nostra rutina diària avança mecànicament sense cap evolució orgànica interna, convertint-se habitualment en una experiència "anestèsica". Tan sols quan vivim una experiència amb tots els requisits estructurals aconseguits, la nostra vida quotidiana adquireix mèrit estètic. Des de la seva òptica qualsevol experiència mundana pot assumir una condició extraordinària i en aquest sentit l'Estètica quotidiana contribuiria a il·luminar aquells aspectes de la vida que es veuen generalment eclipsats per experiències estètiques més estandarditzades, com serien les provinents del món de l'art o de la naturalesa.

Aquest plantejament contribuiria sens dubte a enriquir les experiències vitals, fomentar una vida més conscient i facilitar una aproximació més intensa a la vida pràctica. L'atenció curosa davant la realitat i una mentalitat oberta podrien revelar una dimensió estètica dels aspectes ordinaris de la nostra vida diària sorprenentment rica. L'experiència de l'estranyament o la desfamiliarització formarien part d'aquesta forma d'observació i vivència de la quotidianitat, capaç d'extreure'n el seu valor estètic ocult.

Tanmateix d'altres plantejaments dins l'Estètica quotidiana, han volgut veure ja no en l'experiència de l'estranyament sinó en la mateixa familiaritat l'aportació definitiva d'aquesta subdisciplina. Aquests plantejaments alternatius consideren que l'emfatització de l'estranyament respecte al quotidià comporta el risc de perdre la "quotidianitat d'allò quotidià", caracteritzada per la seva qualitat familiar, ordinària i mundana.

Si l'experimentació i apreciació d'allò ordinari en tant que extraordinari segueix un camí força transitat en el discurs estètic occidental, l'experimentació "d'allò ordinari com a ordinari" planteja un desafiament específic en el marc de les teories estètiques dominants.

PERARNAU VIDAL, Dolors

La relació amb el desconegut. Sobre les engrunes filosòfiques i la fragmentarietat de la poesia.

En el si de l'Àmbit D «Metafísica, Antropologia Filosòfica, Estètica i Teoria de les arts» que ofereix el congrés, l'objectiu de la proposta és comparar el gest que fa el discurs de la filosofia en *Engrunes filosòfiques* (1844) del pseudònim Johannes Climacus de Søren Kierkegaard i el gest que fa el discurs de la literatura en *Ni amb ara prou* (1984) del poeta Víctor Sunyol (Vic, 1955), dues obres que tenen en comú el fet d'arribar-se fins al límit de les seves possibilitats i adonar-se que allò que no es pot dir o pensar és quelcom que sempre en resta fora, justament al *defora* de tot discurs.

Definits pels seus mateixos autors com, el primer, un «projecte de pensament» sobre l'impensable i, el segon, un poema «que troba la pròpia mort, i s'aboca irremeiablement al suïcidi», ambdós són clars exemples del que a propòsit de Nietzsche Maurice Blanchot en digué «escriptura fragmentària», com a forma d'escriptura que, en lloc de fer del fragment la «llavor de l'absolut» (Schlegel, Novalis), fa de la fragmentarietat la marca o senyal de la seva absència, l'efecte i l'afecte d'una alteritat que, lluny de ser copsada pel pensament i l'expressió humanes, és el que posa la raó i el llenguatge al límit de la dissolució.

Com es mirarà de demostrar amb l'ajut dels textos de Blanchot, particularment, «Parla fragmentada» o «Nietzsche i l'escriptura fragmentària», els conceptes d'«Absolutament diferent» a què remet Climacus en el capítol III de la «Paradoxa absoluta» de les *Engrunes* i de silenci del discurs interromput i quequejant del poema *Ni amb ara prou*, tenen la virtut de fer referència a una escriptura que, tot i relacionar-se amb el desconegut, no l'identifica en la seva diferència ni en fa un objecte de coneixement o de parla.

PEYRA ALMUNIA, Ignacio-María

La gènesis del *Pancristismo*. Estudio comparativo de las dos redacciones del último capítulo de *La acción* (1893), de Maurice Blondel

Maurice Blondel és un autor indispensable per a entendre l'evolució del pensament catòlic del segle XX. La seva tesi doctoral, *L'acció* (1893), que, tot partint de pressupòsits metodològics coherents amb el neokantisme francès dominant, erigeix el sobrenatural cristià i catòlic en la perspectiva ineludible de tota veritable recerca filosòfica, roman a ulls de la crítica la seva aportació més decisiva, i també controvertida. El darrer capítol de l'obra, destinat a la fonamentació ontològica de la dialèctica fenomenològica proposada en les seves fases inicials, constitueix el punt crucial de l'argumentació i la clau per a la comprensió del singular posicionament metafísic de l'autor: el *pancristisme*. La història de la redacció d'aquest capítol fou convulsa, i el resultat n'és que disposem de dues versions acabades del mateix: a causa de la presència explícita i acadèmicament inassumible d'elements confessionals, l'autor es va veure en efecte forçat a sotmetre la primera versió (de l'any 1892) a una profunda reescriptura, destinada a enfortir-ne

L'articulació filosòfica, donant així lloc a la versió definitiva del 1893. El text de la primera versió, que conservem gràcies a l'edició crítica realitzada per Henri Bouillard, ha estat de fet objecte d'escassa atenció per part dels estudiosos de l'obra blondeliana, que l'han jutjat globalment com un escrit preparatori desproveït d'interès filosòfic genuí. A través de l'anàlisi de les diferències entre les dues redaccions, de la forma en què els referents teològics i espirituals de la redacció del 92 són substituïts per una gramàtica de caire ontològic en la segona, la nostra contribució qüestiona la pertinència d'aquest oblit i proposa una eventual nova via d'accés a la comprensió de la gènesi i naturalesa del pancristisme blondelià.

Bibliografia bàsica:

- Maurice Blondel, *Carnets intimes I (1883-1894)*, Cerf, París, 1966.
—, *L'action (1893)*, PUF, París, 1993.
—, *Lettres philosophiques*, Aubier Montaigne, París, 1961.
—, «La lettre sur l'apologétique», en *Œuvres complètes : tome 2, 1888-1913 : La philosophie de l'action et la crise moderniste*, PUF, París, 1998, pp. 197-216.
Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Seuil, París, 1961.
—, «Le dernier chapitre de *L'action (1893)*», *Archives de philosophie* 24.1, 1961, pp. 31-113.
Raymond Saint-Jean, *Genèse de l'Action. Blondel : 1882-1893*, Desclée de Brouwer, París, 1965.
Xavier Tilliette, «Blondel et la métaphysique», en Marie Jeanne Coutagne (dir.), *Blondel et la quête de sens*, Beauchesne, París, 1998, pp. 119-132.
—, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Roma, 1989.
—, «L'insertion du surnaturel dans la trame de l'Action», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Octobre-Décembre 1986, T. 176, pp. 449-465.
—, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Cerf, París, 2006, pp. 101-116.
René Virgoulay, *L'action de Maurice Blondel -1893-. Relecture pour un centenaire*, Beauchesne, París, 1992.
César Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

RUIZ ARTIGA, Marina

La unificació de la raó i la vida a la metafísica d'Eduard Nicol

Eduard Nicol dedicà tota una vida a oferir una metafísica que fonamentés les maneres de fer de l'home. A partir de la distinció entre la realitat i el món, situarè algunes de les problemàtiques centrals de la seva obra; la relació entre la raó i la vida, l'ètica implicada en la seva ontologia i la crítica a l'imperatiu pragmàtic.

La realitat, per l'autor, és la totalitat de l'existent, és l'evidència irreductible que hi ha ésser. En diem irreductible, o absoluta, perquè la seva *raó de ser* no és referible a res més que la seva pròpia presència, és a dir, al fet que *hi és*. Ara bé, quan observem *com* és el que hi ha en la realitat que abans apreciàvem com a absoluta, ara se'n torna relativa. La *causa o la raó* de les particularitats d'un ens (allò que fa que sigui *com* és) es troba en la relació particular que manté amb el conjunt dels altres ens. L'home no n'és una excepció. Però, a diferència dels altres ens, la forma en què es relaciona amb el real no està predeterminada. L'home *té* món: es tracta de la manera socialment establerta com es relaciona amb el real. Però aquesta manera de relacionar-se està subjecta al canvi i la variació, perquè l'ésser del món és sempre un *ésser per-a-mi*.

Entre les diverses maneres d'*apropiar-se* de l'ésser, això és, de fer món, se'n destaca la parla. La filosofia és, per l'autor, una manera peculiar de parlar que vol dir les coses sense segones intencions. Amb ella, l'atenció es dirigeix, per primer cop, alhora a les coses en elles mateixes i a un mateix. L'exercici d'auto-consciència revela, en primer lloc, la *pluralitat de l'ésser per-a-mi*: el món és una possibilitat humana. En altres termes, s'explicita la *realitat* de la llibertat en el mateix ésser de l'home. Però aquesta és també la revelació d'una duplicitat: l'atenció a les coses en elles mateixes palesa la seva unitat, l'ésser en-ell-mateix és u, i no divers, mentre que els mons humans, lluny de ser un reflex harmònic de la unitat de l'ésser, posen de manifest la multiplicitat, el canvi i la variació de la vida. Aquesta distància l'agreuja la filosofia; per mor de l'abstracció, raó i vida es dissocien. Conseqüentment, les possibilitats humanes han quedat sense fonament ni direcció.

Per a Nicol, la cerca de la unitat de la pluralitat, això és, la cerca de la *veritat*, és un problema *vital* perquè les *maneres de fer* de l'home, que afecten directament la vida de cadascú, no es fonamenten per elles mateixes. El descobriment que el món és una possibilitat humana implica, doncs, una *ètica*. Perquè per a un ésser que viu, que *ha de fer*, d'actuar, l'opció implica necessàriament la tria: què fer de la vida pròpia? Des que l'home pren consciència, a partir del vincle comunitari de la raó, de la realitat de la seva llibertat, s'adona que pot ser més del que és, és a dir, que pot projectar la seva vida al futur. En això consisteix justament l'ètica implicada en la veritat, a fer immanent la potència de l'home de transcendir el món. Però aquesta força de vinculació i de projecció es perd amb la modalitat de relació pragmàtica, en què es basen les maneres de fer de la contemporaneïtat. El resultat: la reclusió de les possibilitats humanes al món. L'home renuncia a mantenir amb ell mateix una relació genuïna, a aquella possibilitat seva de ser més del que és. En aquest context, l'obra nicoliàna, adreçada a la integració del món i la realitat, pretén reformar la idea que l'home té d'ell mateix, per tal d'establir un principi de vida que atengui a la particularitat de l'home com a ésser lliure.

SALES VILALTA, Guillem

L'Estètica alemanya abans de la *Crítica de la facultat de jutjar* (1790): Moses Mendelssohn i G.E. Lessing

En el marc de les *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen den Schönen Künste und Wissenschaften* (1757), Moses Mendelssohn caracteritza la bellesa [*Schonheit*] com a “força avivadora” [*beseelende Geist*] que pot transformar el coneixement de la veritat en sentiment, fet crucial perquè la voluntat pugui determinar-se a actuar en base amb coneixements racionals. Després d’inserir diversos detalls quant a la producció d’objectes bells i llur efecte sobre els espectadors, Mendelssohn procedeix a diferenciar les Belles Arts i les Belles Lletres. Les unes i les altres es distingeixen atenent la tipologia de signe [*Zeichen*] emprada en cada cas. Mentre que les Belles Lletres, com la poesia i l’oratoría, fan ús de signes artificials (no presenten coses directament, sinó que s’hi refereixen mitjançant paraules), les Belles Arts com la música o la pintura, operen amb signes naturals (donen lloc a objectes directament perceptibles mitjançant els sentits). La diferenciació de Mendelssohn és adoptada per G.E. Lessing, el *Laokoon* del qual (1766) pretén específicament d’aprofundir en la distinció entre Poesia i Pintura i els objectes bells produïts per cadascuna. L’objectiu d’aquesta comunicació consisteix a argumentar que tant l’anàlisi mendelssohniana d’allò bell com el desenvolupament i matisació de les tesis de Mendelssohn duts a terme per Lessing anticipen dos elements crucials de la *Crítica de la facultat de jutjar* de Kant:

1. La concepció mendelssohniana de la bellesa com un “esperit vivificador” que permet la transició del regne del coneixement al regne de la praxi moral prefigura la recerca kantiana *Übergang*, necessari per eliminar la bretxa existent entre els fonaments del coneixement exposats a la *Crítica de la raó pura* i els fonaments de l’acció moral exposats a la *Crítica de la raó pràctica*.

2. En reflexionar sobre la naturalesa de les Belles Arts, Lessing afirma que, per produir plaer, els artistes han de suscitar el lliure joc de la imaginació de l’espectador [*Einbildungskraft freies Spiel*]; vers el 1766, Lessing ha forjat per primera vegada una de les nocions més crucials (si no la més crucial) del tractament que Kant sobre la bellesa en la *Crítica de la facultat de jutjar*.

SANVISENS HERREROS, Alexandre

UNA NOVA TEORIA DE LA COMICITAT

En aquesta comunicació, l’autor presenta una nova teoria de la comicitat i de l’humor que té en compte tots els factors que es contemplen per separat en les diverses teories que s’han donat al llarg de la història: l’oposició a una norma, la incongruència, el sentiment de superioritat, l’alleujament de la tensió, l’agressió, el joc, l’expectativa frustrada, la sorpresa... i, a la vegada incorpora totes les aportacions de la neurofisiologia.

Aquesta nova teoria és una reformulació i una generalització de la teoria bergsoniana, en la qual la persona humana i la societat en que està immersa juguen un paper central. Es tracta de la teoria de la injustícia ontològica, que es pot formular de la següent manera: allò còmic ens fa captar, mitjançant una incongruència enginyosa, una injustícia ontològica, és dir, una usurpació d’una categoria ontològica superior per part d’algú que té una categoria ontològica i axiològica inferior. La incongruència d’un nadó amb barret de copa ens fa veure un nen que usurpa la categoria d’adult. Sempre riem d’una persona (o d’un ésser personalitzat) que podria ser, en alguns casos, el mateix ésser que riu, considerat en el passat immediat, o bé un grup social, o un col·lectiu imaginari.

Tota injustícia, ja sigui moral o bé ontològica genera en els membres d’un grup social una actitud agressiva, de càstig. En la injustícia moral aquesta agressivitat és real i sovint violenta, però en l’ontològica, la agressivitat és dissimulada, expressiva (s’ensenyen les dents), no violenta i constitueix la rialla. La rialla és doncs una mena de càstig que s’infligeix a tot aquell que s’oposa a les normes tàcites que regeixen les categories ontològiques. El ser de qui es riu (real o imaginari) es veu degradat, rebaixat justament de categoria, per això a ningú no li agrada que se’n riguin d’ell. El que riu es veu alliberat d’una certa tensió que implicava el tracte o consideració vers un ésser de categoria superior, quan es descobreix amb certa sorpresa que aquest ésser (personalitzat) pertany a una categoria inferior, de menor valor, i, a la vegada se sent part integrant del grup social que vigila tota fugida de les normes. Pot haver hi, però no necessàriament, un sentiment de superioritat.

Com a conseqüència de la captació d’allò còmic s’experimenta una emoció molt especial, que no és l’alegria, ni la por, ni la pena, ni la sorpresa (que, per cert, no és cap emoció), sinó una mena d’eufòria existencial, molt evident en el nen o la nena que comença a sentir la comicitat. És com una constatació de la pròpia existència formant part de cert grup social ben determinat.

SIVERA ESCOBEDO, Valèria

SARAH KOFMAN: UNA LECTURA SOBRE L’ESTÈTICA FREUDIANA

La present comunicació aprofundirà en la suggerent perspectiva de la filòsofa Sarah Kofman sobre els textos de la psicoanàlisi de l’art de S. Freud. *L’enfance de l’art* (*La infantesa de l’art*), el primer llibre de l’autora, és també el primer text dedicat a l’estètica freudiana tot prenent en consideració la resta de la seva obra.

Primer de tot, es farà esment de la figura de l’artista, exemple paradigmàtic en qui el “material psíquic” reprimit és especialment simbòlic i simptomàtic, tot permetent un espai lliure d’interpretació. Aquesta introducció obre la porta cap a la proposta de lectura de Kofman, segons la qual, en els textos freudians, l’art es presenta com a model de

coneixement dels processos psíquics. Així doncs, la tesi és que l'art pot ser, a través de la teoria psicoanalítica, una disciplina per a la comprensió del psiquisme. La segona figura crucial que cal explorar és la del novel·lista. Segons Freud, es tracta d'un misteri, atès que els textos literaris poden arribar a conclusions molt similars a les de la teoria psicoanalítica sense haver estat escrits per metges (psiquiatres) i, fins i tot, poden "confirmar" les conclusions d'aquesta mateixa teoria.

Kofman recerca i aprofundeix en les *estratègies literàries* pròpies de Freud, en aquest cas, per comprendre la seva aproximació respecte a la figura enigmàtica que és l'escriptor de ficció. En resum, es tractaria, per l'autor, de saber quin és el *valor de veritat* dels textos literaris: acabarà atribuint-los un coneixement particular, l'així anomenat "coneixement endopsíquic" o "en l'ombra". Ara bé, aquest tipus de coneixement es distancia de la ciència precisament perquè no interroga el capteniment psíquic: no el vol explicar, ans pot copsar-lo d'una manera complexa (arran del que tradicionalment s'ha anomenat "do artístic"). En suma, el "text de l'art", tot conjuminant la perspectiva de l'artista i de l'escriptor, mantindria el seu enigma, seria indesxifrable. No es podria saber l'origen del do artístic, i justament aquest desconeixement és el que té interès per l'autora, perquè també constata els límits mateixos de la psicoanàlisi de l'art. Tanmateix, per Kofman, cal desemmascarar aquest do, i no assumir-lo pas com a diví (ni l'artista com a "gran home"), sinó que, més aviat, aquest resultaria de l'atzar de forces psíquiques, i d'una certa quantitat d'afectes que predisposarien a un destí particular de pulsions, el de la *sublimació*. Això converteix, amb Freud i des de la lectura kofmaniana, l'obra d'art en un *síntoma*, més enllà de la tradicional perspectiva de la representació simbòlica.

La reflexió de Kofman sobre l'estratègia de Freud en els textos de psicoanàlisi de l'art continuarà amb un aspecte menys "optimista", quatre anys més tard, en el seu llibre *Quatre romans analytiques (Quatre novel·les analítiques)*. Aquí, l'autora proposarà en ferm que les lectures freudianes de les obres de ficció són, elles mateixes, veritables ficcions o novel·les analítiques emmascarades rere pretensions científiques. Així doncs, és Freud qui apareixerà dibuixat, ara, com a escriptor de ficció enganyós, ans excepcionalment interessant, tot sostenint les seves teories sobre alguns conceptes que Kofman interpretarà com a "ficcions teòriques". La fascinació de l'autor davant de les novel·les serà el símptoma mateix de la seva estratègia textual, atès que amagarà l'intent de mostrar la psicoanàlisi com una disciplina científica totalment allunyada de la ficció, cosa impensable per la nostra autora.

VILAR, Gerard

EL PENSAMENT ESTÈTIC I CRISI DEL PENSAR

El pensar es diu de moltes maneres. Què vol dir "pensar"? Quantes classes de pensament hi ha? Aquestes són algunes de les preguntes més característiques de la filosofia posterior a la Segona Guerra Mundial. Va ser Martin Heidegger qui el 1952 va formular amb pregnància en un llibre notable, *Was heisst Denken*, unes conferències escrites des de les angoixes de la postguerra i l'amenaça de la bomba atòmica, vivint la sensació que "el desert està creixent" i que la humanitat encara no pensa. Des de llavors fins als dos volums recents de Bernard Stiegler sobre el pensament com a cura (*panser*), allò que podem considerar pensar i la seva diferència amb allò que no ho és ha estat un dels fils conductors d'una època que s'ha dedicat a qüestionar allò que s'havia donat per fet, i a vegades per mil·lennis, coses com el significat de la paraula "pensar". La concepció tradicional del pensar, almenys des dels temps de Sòcrates i Plató i fins al segle XIX, havia entès que és una activitat cognitiva consistent a esbrinar els universals que determinen les coses. Així, en les formes de filosofia ontològica de l'Antiguitat i l'Edat Mitjana: a Plató eren les idees, a Aristòtil les substàncies i les categories, a Sant Tomàs les essències. Amb el gir cap a la filosofia de la ment i del subjecte moderns, aquest universal es converteix, en general, en el concepte. Com ho formulava Kant a la *Crítica de la Raó Pura*: "Pensar és conèixer mitjançant conceptes". No obstant això, l'apropia filosofia kantiana havia separat les formes de pensar en una multiplicat unitat última de la qual era postulada però no demostrada. La raó teòrica, la raó pràctica i el judici quedaven definides com a usos diferents de les facultats cognitives, però el judici estètic, en tant que manera del pensament estètic es definia com a judici reflexionant, com a judici sense concepte. Per tant, Kant va deixar establerta una esfera de racionalitat, l'àmbit estètic, on el pensament, a diferència del que afirmava a la *Crítica de la raó pura*, era sense concepte. El gir lingüístic que experimenta la filosofia des de Nietzsche i Frege l'únic que fa és identificar els conceptes amb paraules o introduir un llenguatge del pensament com el *mentales* de Jerry Fodor o el LOT de Susan Schneider. "Els límits del meu món són els límits del meu llenguatge" afirmava Ludwig Wittgenstein, i res no es pot pensar fora d'aquests límits. No obstant això, malgrat que aquesta forma d'entendre el pensament continuï essent dominant en la filosofia contemporània, hi ha moviments i tendències potents que qüestionen aquesta visió estreta del pensar i el conèixer i que avui estan tenint cada cop més acceptació. El qüestionament ha anat venint des de diversos llocs. Per exemple, biòlegs, etòlegs i especialistes en psicologia animal i en ciències cognitives han descentrat el pensament com a activitat exclusiva dels éssers humans clavant un altre clau al taüt del característic antropocentrisme de la filosofia occidental. D'altra banda, mentre Heidegger publicava el seu llibre, Karl Polanyi publicava als Estats Units el seu *Personal Knowledge*, que trencava amb el model positivista. Però, sobretot, des del món de les arts començaven a reivindicar-se les formes de pensar estètic específiques, començant pel *visual thinking* de Rudolf Arnheim. Avui, s'accepta que el terrisser pensa amb les mans, que el ballarí pensa amb el cos i que el músic pensa amb les orelles. És a dir, que decididament pensar existeix més enllà dels conceptes i les paraules i que potser és fonamental en l'existència humana actual i, encara més, passada. La reivindicació del pensament estètic i l'aprofundiment en la comprensió filosòfica del que el caracteritza és un desafiament central en el nostre present, tan condicionat per les imatges, la ficció i les arts sonores, alhora que s'endeuina un paper central, davant de les múltiples crisis que acarem,

de les diverses formes del pensament estètic, un paper tan central com el del pensament científic i el del pensament ètico-polític.

ÀMBIT E: FILOSOFIA I EDUCACIÓ

AGUSTÍ POLIS, Àlex

“Filosofia, ara”, molt més que una associació gironina de filosofia

El 2017 es va crear l'associació de “Filosofia, ara”, associació dedicada a la difusió de la Filosofia entre la ciutadania. Amb un clar enfocament cap al jove, atès que gairebé tots els seus membres som professors de filosofia en instituts de secundària, però no només; atès que moltes de les activitats que realitzem com a associació tenen interès a apropar la filosofia a tothom que ho desitgi.

L'objectiu d'aquesta ponència és presentar les activitats que duem a terme amb l'associació: Conferències de “Filosofia a l'abast” que enguany ha fet sis anys que organitzem a Girona i que han comptat amb l'interès de molts doctes ponents. També les més recents dues jornades de “Temps de Filosofia”, que acostumem a fer en dissabte perquè així s'obren a tothom que hi assisteixi al Centre Cultural La Mercè, de Girona.

Però “Filosofia, ara” no és només això, una associació establerta a Girona. Perquè l'associació també té una revista de divulgació en línia i en paper única a tot Catalunya. Revista única perquè vol captar les contribucions d'estudiants de secundària i d'universitat amb afinitats filosòfiques. Però no només, perquè així com articles dels més joves hi són benvinguts, també ho són els de professorat de filosofia.

En aquesta comunicació també presentarem les darreres activitats que anomenem d'innovació, com seríem la “Ruta Walter Benjamin a Portbou” en col·laboració de la càtedra Walter Benjamin de la UdG. I també “El club de lectura de Filosofia” que pren lloc un cop al mes a la Biblioteca Pública Carles Rahola de Girona i que han tingut una participació fora mesura amb més de cinquanta inscrits d'edats i bagatges molt diversos.

AGUSTÍ POLIS, Àlex i OLLÉ, Arnau

Dos anys del grup de treball: “Filosofia, gamificació i ABJ”

En el seu segon any d'existència, el grup de treball del professorat de filosofia compta amb vint-i-cinc membres inscrits, això fa que sigui un dels grups de treball de professorat més nombrosos i actius del moment. I segurament l'únic grup de treball de professorat de filosofia que disposa de membres de pràcticament tot Catalunya.

La dinàmica del grup és senzilla, professors i professores del principat celebren trobades mensuals mitjançant videotrucada per elaborar materials didàctics de les assignatures curriculars de Filosofia, sigui mitjançant la creació d'espais i ambients ludificats o bé desenvolupant i basant-se en l'aprenentatge a través de l'adaptació de jocs als continguts i competències curriculars de les matèries filosòfiques a l'ESO i al batxillerat.

L'objectiu d'aquesta ponència és presentar els aprenentatges d'aquests dos anys intensos de treball en què el grup va confeccionar jocs d'escapament (escape rooms) virtuals per aplicar en totes les matèries filosòfiques de l'ESO i el batxillerat. Ens referim, per tant, a l'optativa de Filosofia de 4t d'ESO i a les matèries de batxillerat, Filosofia i Història de la filosofia, de 1r i 2n de batxillerat, respectivament.

El relat de la nostra experiència se centrarà, en aquest primer apropament a la creació d'escape rooms de Filosofia, en com vam haver d'aprendre en què consistia un joc d'escapament. Des de la creació d'una narrativa, a un escenari, a un sistema de recompenses. En definitiva, a tot allò que envolta al joc. És a dir, que vam crear una ambientació que proporcionés que el nostre joc no fos merament una sèrie de preguntes maquillades, com un Kahoot o un Quizizz, sinó que vam fer que el joc d'escapament tingués sentit i completesa per a si mateix. I que, a més, servís al propòsit de l'aprenentatge de continguts curriculars filosòfics de les matèries ja esmentades.

En el seu segon any en actiu, el grup s'ha proposat obrir-se a la creativitat. No solament plantejar fer, com en el primer any, una activitat tancada, sinó que hem creat subgrups en què cadascú per afinitat pogués unir-se a una idea o suggerir-se una. Així és com han sorgit alguns dels productes que estem elaborant i esperem poder presentar durant el Congrés serien: jocs de cartes de rol amb contingut filosòfic; una versió de cartes semblant a l'UNO, però amb càlcul deductiu; emprar la popular dinàmica del joc de cartes DIXIT per presentar filòsofes i la seva obra; reformular altres jocs per tal de poder filosofar o indagar en la creació de jocs de rol que tinguin com a fonament l'aprenentatge de nocions de filosofia política, en especial de concepcions com el liberalisme i el comunisme, etc.

ARBONÈS VILLAVARDE, Glòria i CARRERAS PLANAS, Carla

Innovar és mirar enrere. Filosofia 3/18 i l'aggiornamento de l'educació

A *Crepuscle dels ídols*, Nietzsche formula tres tasques per les quals es requereixen educadors: cal aprendre a mirar (“acostumar l'ull a mirar amb calma i paciència, a deixar que les coses s'acostin a l'ull”), a pensar i a parlar i escriure. Segons Nietzsche, cal aprendre a “no respondre immediatament a un impuls, sinó a controlar els instints que inhibeixen i posen fi a les coses”.

L'educació actual ha fet seus els conceptes d'innovació, emprenedoria, creativitat; parlem de pensament crític i pensament “lateral” (en paraules d'Edward De Bono) i volem educar per als “treballs” futurs, aquells que encara no existeixen i que seran molt creatius i innovadors. Ja no cal que l'escola sigui una institució disciplinària (en el sentit de Foucault); al nou paradigma, l'escola transmet i inculca els valors de la societat del rendiment. En realitat eduquem per fer encaixar aquests mateixos conceptes en una lògica de mercat que els tradueix (i tergiversa) en termes de productivitat

i eficiència. La competitivitat i l'eficàcia han posat els conceptes de llibertat, crítica, creativitat i innovació al servei de la societat del rendiment. Les estratègies de màrketing imposen que per captar l'interès tot ha de passar per allò visual, breu i atractiu.

En realitat, doncs, les tres tasques de què parlava Nietzsche estan força lluny de l'educació actual. "Aprendre a mirar" exigeix recuperar la vida "contemplativa", en contrast amb la hiperactivitat contemporània. "Aprendre a pensar" exigeix recuperar el diàleg per enfrontar-se als conflictes, a les controvèrsies, al desacord. Les competències socials també han estat arrossegades pel dispositiu del rendiment i es mesuren en "treball d'equip". "Aprendre a parlar i a escriure" exigeix aprendre a escoltar.

Dialogar, escoltar, pensar... potser innovar no és mirar endavant, sinó mirar enrere. La innovació educativa no passa tant per una incorporació *ad infinitum* de noves tecnologies per anar més enllà més depressa com, ben al contrari, per l'alentiment dels temps i una exigència d'espais per mirar, pensar i escoltar.

En aquest sentit, Filosofia 3/18 es presenta, avui més que mai, com un projecte innovador (tot i haver estat creat a finals dels anys 60.) Des de la filosofia, el projecte de Lipman té com a objectiu principal que l'alumnat aprengui a pensar de manera crítica, creativa i curiosa, a pensar per si mateix i a construir el pensament en diàleg amb els i les companyes. Aquesta manera de fer pròpia de Filosofia 3/18 està, de fet, implícita en moltes de les competències claus o transversals de l'educació. És, en realitat, l'antídote contra aquella educació altament personalitzada i hipercompetitiva: per una banda, per concretar i fer efectives les competències, es requereix d'un exercici sostingut i sistemàtic de certes habilitats i maneres de posar els pensaments en diàleg; per altra banda, en una època en la que s'observa una profunda falta de concentració, no només en infants o joves, sinó en persones de totes les edats, a causa de la rapidesa i la fragmentació de la informació (i de la vida en general), Filosofia 3/18 proposa dedicar llargues estones per pensar filosòficament i en comunitat temes filosòfics que no són senzills ni habituals, però que busquen ajudar a aprendre a mirar, pensar i escoltar.

BELTRAN DEL REY, Jordi **Quinze anys de la Mostra de Fotofilosofia**

En altres ocasions, hem defensat les aules de secundària com a lloc autèntic de la filosofia catalana. Després de quinze anys de la Mostra de Fotofilosofia, fem balanç d'aquest modest gènere filosòfic, que desenes de centres d'arreu del país, participant en una comunitat filosòfica virtual, fan servir com a una eina de l'aprenentatge i la pràctica de filosofar.

DE PUIG OLIVÉ, Irene **Rondalles i Filosofia**

Aquesta comunicació té com a objectiu reivindicar el paper de les rondalles com punt de partida per a la reflexió a casa o a l'escola. Es tracta d'aprofitar la curiositat dels nens i nenes, la seva passió per la ficció per pensar filosòficament i així satisfer les seves aspiracions de significat i comprensió del món.

Dono per feta i, per tant, no la justifico aquí, l'estreta relació entre literatura i filosofia, però m'atreveixo a fer un pas més i proposar la literatura oral com a eina per tractar temes d'alta filosofia que tenen a veure amb la formació integral de l'alumnat.

Defensaré aquesta postura a partir de tres grans eixos:

El primer seria recordar que els contes populars tenen una estreta **relació amb el mite**. El parentiu entre filosofia i mites fa palès en molts contes que, segons els estudiosos, provenen directament dels antics mites grecollatins, nòrdics o hindús. Aquesta necessitat d'explicar, d'explicar-se i trobar sentit tan arrelada en el mite, és segurament el que justifica la pervivència dels contes al llarg de generacions. No és tracta de simplificacions del mite, sinó d'una forma entenedora de fer arribar a orelles de societats analfabetes través de la oralitat, narracions de fets i situacions sense haver d'acudir als grans herois o éssers mitològics.

El segon eix mostrarà que si classifiquem les rondalles pel seu sentit profund hi trobem representades quasi totes **les branques de la filosofia**. La presència de l'ètica, seria segurament la vessant més evident, en la representació de models i antimodels de tots els vicis i virtuts: gelosia, luxúria, avarícia, vanitat o supèrbia, gola o peresa però també de l'estètica ja que el concepte de bellesa és molt present als relats rondallístics. Així mateix hi ha rondalles molt adequades per parlar de qüestions de filosofia del llenguatge, de filosofia del dret, de teoria del coneixement, d'antropologia i de metafísica.

I si per si fos poc, podem assenyalar un tercer eix representaria el tractament de tota mena de **problemàtiques genuïnament humanes**. Analitzades amb cura, i sense entrebancar-se en els aspectes arcaïtzants i anecdòtics, hi trobem el tractament de temes ben actuals: la bondat i la maldat, l'engany, la felicitat, l'esforç, el coratge i l'astúcia, el poder, la justícia, les aparences, l'enginy, la vellesa, la fam, la salut, la vida i la mort, i podríem seguir. El fet que certs escenaris (castells, boscos, coves, esglésies) i oficis (ferrers, carreters, carboners, traginers, etc.) hagin pogut quedar ancorats en societats rurals i medievalitzants no desdii gens el rerefons que trobem en les accions i personatges que ens permetran penetrar en assumptes de la més estricta contemporaneïtat. Es parla de tota mena de relacions: de parella, de pares i fills, laborals de classe; de tota mena de sentiments: amor i odi, de venjança, de superació, de solitud; de tota mena de situacions: de desigualtat, d'abús de poder, de migracions, de discapacitats i de l'esforç necessari per assolir el resultat desitjat.

Els contes populars, doncs, són una font de riquesa per introduir els infants i joves en la reflexió i apropar-los als grans conceptes de la filosofia ja que, a través de la ficció, la rondallística els ofereix l'oportunitat d'explorar l'essència de la realitat, especialment si els docents els facilitem aquest trànsit.

Exemplificarem aquests eixos a partir de diverses rondalles del Principal, país Valencià, Illes Balears i Alger i amb dones o noies com a protagonistes.

GARCIA, Mercè i VALLS, Xavier

Experiències pedagògiques de la filosofia a la Catalunya Central

La comunicació presentarà les experiències pedagògiques en l'àmbit de la filosofia per part del professorat de la Catalunya Central. Aquestes activitats, així com d'altre material pedagògic es pot consultar a la pàgina: <https://blocs.xtec.cat/filocatcentral/>. El GPF, iniciat el curs 2001-2002, sempre ha tingut molta cura en promoure la Filosofia en dues vessants: l'escolar de primària-secundària i el debat amb la ciutadania. La comunicació explicarà les diferents iniciatives que s'han desenvolupat en aquests vint anys d'activitat, en cada un d'aquests àmbits: 1. Àmbit acadèmic (Reunió mensual i Grup a la xarxa); Jornada de Filosofia a Secundària de la Catalunya Central ; Projectes i material Pedagògic. 2. Àmbit ciutadania (Club de lectura de Filosofia; Pessics de saviesa; Cosmògraf: festival de filosofia)

GILI GAL, Edgar

L'amor a la saviesa que porten dins seu: Foucault, Hadot i *El banquet* de Plató

Una de les característiques més notables del magisteri socràtic consistia en el fet de fer vida en comú amb els deixebles en el mitjà obert de la ciutat i al compàs de la vida que passa. Des d'aquest punt de vista, el model formatiu de Sòcrates es distingia del model de la vida comunitària en el mitjà institucional de l'escola de filosofia a la manera, primer, dels pitagòrics, i a la manera, més tard, dels platònics, els aristotèlics, els epicuris o fins i tot els estoics. A més, fora de l'àmbit estrictament especialitzat de la formació filosòfica, el model de Sòcrates també es distingia, d'una banda, del model domèstic propi dels preceptors particulars, i, d'altra banda, del model d'un ensenyament en un mitjà artificial, sense vida en comú ni vida comunitària, propi dels mestres de gimnàstica, els mestres de música, els mestres de lletres o també els sofistes. No obstant això, no s'ha de pensar que aquesta característica del magisteri socràtic fos una invenció del mateix Sòcrates perquè la veritat és que ja era possible trobar-la en el que cal considerar que era en aquell moment el model tradicional d'educació grega. Es tracta del que es coneixia com *sumusia*, això és, una educació per mitjà de la freqüentació del món adult, o el que es coneixia també com *synétheia*, que és una noció que apunta a una mena de conglomerat de vida en comú, amor i plaer sexual. En efecte, un home jove i lliure podia establir una relació eròtica amb un home adult i lliure i rebre d'ell una educació a canvi d'oferir-se com a «objecte» de plaer sexual. És per això que en aquest punt també es pot parlar de pederàstia pedagògica. Tanmateix, si bé és cert que Sòcrates va prendre d'aquell model tradicional tant la vida en comú com l'amor, no deixa de ser igualment cert que el va trastocar de manera radical quan va suprimir de la fórmula tot el que tingués a veure amb el plaer sexual. Això és el que es veu molt clarament en el discurs que Alcibiades pronuncia en *El banquet* de Plató. A través d'un festeig que certament caldria qualificar d'obstinat, el jove i bell Alcibiades s'havia esforçat per seduir a Sòcrates a fi d'establir amb ell una relació eròtica de tipus tradicional, però una vegada i una altra es topa amb el rebuig del filòsof. Sòcrates està disposat a ser el seu mestre i a prendre cura d'ell, però renúncia al benefici del plaer sexual que en principi li correspondria per *quid pro quo*.

En l'altre extrem de la història de la filosofia, Michel Foucault i Pierre Hadot han dut a terme i compartit una interpretació d'aquesta espècie de desconstrucció socràtica de la *synétheia* grega. El propòsit d'aquesta proposta de comunicació és precisament exposar i confrontar les seves respectives interpretacions. En definitiva, es tracta de saber per què Sòcrates va donar continuïtat a un model tradicional, el de la pederàstia pedagògica, alhora que sostreia d'ell justament el profit que amb tota legitimitat cultural podia extreure. En tots dos casos, la resposta està en el fet que aquest tipus singular de relació eròtica feia possible que, en última instància i en virtut del fenomen de la reminiscència, els deixebles descobrissin que el seu amor per Sòcrates era en veritat el seu amor ocult per alguna cosa que té a veure amb la saviesa. En la interpretació de Pierre Hadot, es tracta de l'amor per l'aspiració a la saviesa, ja que Sòcrates no és savi, sinó només un tenaç aspirant; en la interpretació de Michel Foucault, es tracta de l'amor per la saviesa mateixa, car observa que el desig dels joves deixebles no deixa d'augmentar cada vegada que Sòcrates resisteix les seves envestides seductores en una mostra veritablement exemplar i edificant de templança i domini de si mateix. En qualsevol cas i més enllà de les disputes hermenèutiques i acadèmiques, hi ha en tot això una idea que tal vegada ha tendit a esborrar-se i que, no obstant això, és possible que convingui tenir present quan es tracta de pensar, encara avui, l'educació, a saber, que abans d'obstinat-se a ensenyar a través del desplegament morós de tota classe de mitjans didàctics conservadors o innovadors, potser caldria obstinar-se més aviat a aconseguir el que no deixa de ser més fonamental, això és, avivar l'amor per la saviesa que de manera més o menys latent tots porten dins seu.

GUAL PARRONA, Teresa i VICENS BOILEAU, Noël

Més enllà de l'aprenentatge significatiu: el pensament crític i la pedagogia no universitària

Al llarg de la història de la filosofia, de la psicologia i de la pedagogia, la humanitat ha tractat d'explicar el fenomen del coneixement. A l'actualitat continua vigent el debat en torn a quin és el millor model per explicar l'aprenentatge humà.

Els filòsofs des de Plató fins als autors contemporanis, independentment de la seva forma de pensament, consideren el coneixement, l'aprenentatge i la educació com una forma d'aproximació a la veritat tot tractant de superar els problemes heretats. ¿Què és aprendre més enllà d'acumular memorísticament continguts? A l'aula del segle XXI, en cert sentit envaïda per la tecnologia, és meravellós que els alumnes, tal com proposava Montaigne, puguin esculpir les seves virtuts, els seus interessos i formar els seus propis judicis per enfrontar-se al món d'una manera activa.

Però, ¿mitjançant quin model educatiu es pot aconseguir el desenvolupament del pensament crític? Reflexionar en torn a la educació no es sinó considerar a figures com Piaget, Vygotski o Ausubel. No obstant, si bé les aportacions de Piaget són imprescindibles, Vygotski discrepa de la hipòtesi de que l'aprenentatge depèn principalment de la evolució dels estadis cognitius. D'acord amb el constructivisme social de Vygotski, l'aprenentatge es construeix de forma social. Cal afegir, a més, que no hem d'ignorar que parlar d'aprenentatge i educació no és sinó parlar de l'aprenentatge significatiu d'Ausubel, un concepte clau. Però aquest autor no està exempt de crítiques, ja que considerar que el coneixement és una xarxa de conceptes es pot considerar incompleta. En poques paraules, la història de la pedagogia no està exempta de limitacions i dificultats. I, a l'actualitat, el debat té un llarg camí per recórrer. Definitivament, quant a paradigmes educatius, la situació actual és polimorfa.

Independentment del marc teòric, el coneixement, si considerem que és possible (és a dir, que rebutjam l'escepticisme o l'escepticisme radical), es transmet. En aquest sentit, el docent no és sinó la figura fonamental. Però no és universal a l'alumnat de secundària actituds com la curiositat i l'esperit crític. Considerant aquesta realitat, el docent ha de despertar aquest esperit als alumnes no motivats i estimular als alumnes que desitgen comprendre de forma crítica el món que els envolta.

Un sistema pedagògic multidisciplinar que consideri les virtuts i les limitacions dels diferents models d'aprenentatge pot ser molt interessant per aplicar a l'aula universitària —i no universitària—. Així, la reflexió metapedagògica no ha de romandre a una torre de marfil, sinó que ha de ser possible a la pràctica. En aquest sentit, la sentència d'Ortega y Gasset «siempre que enseñes, enseña a la vez a dudar de lo que enseñas» s'ha d'interpretar en dues direccions: la del professor i la de l'alumne. En un sentit, el professor ha de ser crític i conscient de que ha de dur a terme una estratègia pedagògica adequada i, de l'altre, els alumnes han de cultivar l'esperit crític.

Per tant, aquesta presentació no pretén proposar un model concret d'innovació (com podria ser aprenentatge basat en projectes, *flipped classroom*, gamificació i similars), sinó que els objectius són: i) reflexionar sobre el valor de fomentar l'esperit crític a l'aula i ii) analitzar quines són les estratègies per aconseguir desenvolupar habilitats de pensament basades en el raonament, l'aprenentatge significatiu, el dubte, la presa de decisions i la reflexió.

HOMAR BORRÀS, Xisca

Aprendre filosofia: un boicot a l'ensinistrament

Aquesta comunicació vol repensar el paper de la memòria i dels sabers en el procés d'aprenentatge. Vivim un debat encès entre els detractors i els defensors dels continguts i de la memòria, a l'hora d'imaginar i construir l'educació del futur. Amb la LOMLOE ha agafat força un fals dilema: continguts i memòria enfront de competències i saber fer. Ara bé, aquí voldríem defensar que aquest debat és estèril, l'aprenentatge buit de continguts tan sols seria un ensinistrament, de la mateixa manera, és impossible exiliar la memòria d'un quefer essencialment humà, com és el fet d'aprendre.

Potser allò que manca en l'ensenyament secundari i en el batxillerat no són les pràctiques, sinó la teoria. Durant anys, hi ha hagut una acumulació de "continguts" que s'aprenien desesperadament de memòria, aquesta crítica és certa. Però potser el problema no eren els continguts sinó la manera de convertir-los en una acumulació buida. S'aprenien receptes per resoldre problemes, s'ensinistrava l'alumnat en una espècie de performance esgotadora, fins i tot desproporcionada, sense deixar-li el temps necessari per pensar en allò que estava fent. I de tot això n'ha sortit el diagnòstic de certa pedagogia que defensa que sobren continguts i falten mètodes pràctics d'aprenentatge. Però qui sap si passa el contrari, que sobren pràctiques cegues i mecàniques i falten continguts veritables, que facin imprescindible el lligam de la teoria amb la praxi. Perquè allò desesperant no és que s'ensenyin coneixements sense una utilitat clara, allò desesperant és aprendre a fer coses sense haver entès la teoria que les ompliria de sentit.

La pregunta urgent de qualsevol procés d'aprenentatge és fins quin punt els coneixements que aprenem ens permeten pensar, qüestionar, imaginar, crear? Una pregunta que implica continguts i maneres d'aprendre. De la mateixa manera, si no volem renunciar a les dosis d'emancipació que ens permet l'aprenentatge, no podem claudicar de la memòria. Una memòria que vengui acompanyada de comprensió, una memòria que ens permeti crear experiències compartides, que ens permeti imaginar futurs. L'educació no és una agència de col·locació, no és una fàbrica per bastir el mercat laboral de treballadors dòcils. No hauria de ser-ho. L'educació és una invitació a entendre el present per poder crear futurs. Futurs que no ens facin vergonya.

Des d'aquest horitzó, l'essencialitat de la filosofia se'ns torna més clara. Fou Deleuze qui digué que filosofar és fabricar conceptes. Filosofar ens permet qüestionar les pròpies comprensions, ens empeny a encaixar les veritats del nostre temps. L'assignatura d'Història de la filosofia ens acosta a la creació històrica de determinats conceptes i ens convida a posar-los a prova, per veure si encara és possible pensar la nostra vida, i a nosaltres mateixos, a través de les seves derives. Aprendre filosofia pot servir per boicotejar l'ensinistrament mecànic i les pràctiques buides de sentit, perquè ens recorda que allò fonamental és comprendre.

LLINÀS BEGON, Joan Lluís

Sobre el debat de la finalitat de l'educació: una mirada a Montaigne i Descartes

En el rerefons de qualsevol sistema educatiu roman la qüestió de la finalitat de l'educació: per a què educam als infants? Què volem aconseguir? La resposta no és clara, perquè hi podem trobar múltiples respostes, per començar, condicionades pel context històric i cultural. Entre els múltiples debats que podem suscitar, em vull concentrar en un: a l'escola, es tracta d'instruir o de socialitzar? Potser paregui un debat fals, en la mesura que tendiríem a dir que les dues coses. Però, més enllà dels mots, el desenvolupament dels sistemes educatius sol decantar-se cap a una o altra banda. Podem exemplificar-ho amb una frase que Montaigne escriu en el capítol "De l'institution des enfans" del primer llibre dels *Essais*, quan es refereix a com ha de ser el preceptor de l'infant: « *qui eust plutost la tête bien faite que bien pleine* » (I, 26, 149). Els models típics els podem trobar en el món antic. D'una banda, l'educació atenenca, centrada en l'educació de l'intel·lecte; de l'altra, l'espartana, enfocada cap a la formació moral. Com que els temps canvien, ara el dilema pot ésser reformulat en els termes següents: hem de enfocar l'educació cap a la formació de bons professionals o bé centrar-nos en fer bons ciutadans? Per respondre a aquest dilema, o, potser, diluir-lo incorporant en una articulació adequada les dues possibilitats, ens és útil tornar a Montaigne i Descartes, autors que en els inicis de la modernitat i, per tant, d'una nova concepció del subjecte, varen reflexionar, més explícitament o implícita, sobre l'objectiu de la formació, és a dir, sobre quin és la construcció desitjada de l'ésser humà.

Montaigne posa l'accent en la formació del judici, i sembla focalitzar l'educació cap a la producció de bones persones. Però veurem que no menysprea el saber tècnic. Descartes aspira, com és sabut, a que l'ésser humà esdevingui "mestre i dominador de la natura" (*Discurs del mètode*, 6^a part) com a conseqüència del coneixement de la ciència veritable. Però veurem com la moral (que té una vessant social) és al cim del coneixement filosòfic i que, en conseqüència, culmina els coneixements. Així, la comunicació defensa que tant Montaigne com Descartes són bons instruments per pensar la finalitat de l'educació, en la mesura que en els dos trobam una articulació entre el "cap ben ple i el cap ben fet". Hi ha una diferència, però, que no ve donada pel fet de catalogar a Montaigne com a humanista i a Descartes com a modern mecanicista, sinó per l'ordre per arribar a aquest home complet, que sap i sap viure alhora. Mentre Montaigne posa sempre per endavant la formació del judici per cercar la millor vida com a ésser humà, i la formació científica queda per a un moment posterior, és a dir, primer fem bons ciutadans i després ens ocuparem de fer bons professionals, Descartes planteja que la formació del judici ha de servir primàriament a obtenir el màxim de coneixements possibles, car només així podrem, després i en conseqüència amb el procés i el contingut dels coneixements obtinguts, esdevenir bones persones i bons ciutadans.

MERCADÉ SERRA, Marc

La fal·làcia naturalista de la LOMLOE

Aquesta comunicació pretén mostrar com la darrera reforma del sistema educatiu Espanyol culmina una proposta pedagògica que es fonamenta en el que Hume descrivia com a fal·làcia naturalista. L'anomenat Disseny Universal d'aprenentatge (DUA) que consagra la nova llei educativa (LOMLOE) es fonamenta en els estudis desenvolupats pel Center for Applied Special Technology (CAST). L'enfocament DUA posa el focus en el disseny del currículum escolar per explicar per què hi ha alumnes que no arriben a assolir els aprenentatges previstos. Des del CAST es critica que molts currículums estan construïts per atendre la «majoria» dels estudiants, però no tots. Segons l'enfocament DUA, el mateix currículum impedeix que aquests estudiants accedeixin a l'aprenentatge. La comunicació és una crítica a la suposada fonamentació científica que justifica aquest enfocament pedagògic aplicant la crítica de Hume. Segons el CAST els darrers avenços neurocientífics demostren que no hi ha dos cervells iguals. Segons aquesta nova pedagogia aquesta variabilitat cerebral determina els diferents modes en què els alumnes accedeixen a l'aprenentatge, les múltiples maneres en què expressen allò que saben i les diverses formes en què es motivaran i implicaran en la seva propi aprenentatge. Aquesta constatació justifica que, en l'aplicació pedagògica que es proposa en els centres educatius, sigui l'alumne qui esculli com accedir i expressar el seu aprenentatge, passant de la descripció biològica a la prescripció pedagògica. Els resultats són formacions per al professorat on es divulguen falsedats com la famosa piràmide de l'aprenentatge de Dale. I les conseqüències una renúncia al desenvolupament integral de l'alumne que fonamentava una pedagogia de tradició humanista, amb bases filosòfiques coherents. És per això que la comunicació vol proposar una pedagogia fonamentada en la tradició filosòfica humanista, com la del mestre i pensador Alexandre Galí.

SÁEZ, Jordi
ADHOC Vallès Occidental: Cinc anys de filosofia al carrer

Fa ja més de tres anys, al congrés de Canillo, vam presentar la Terrassada filosòfica, una gimcana per la ciutat de Terrassa al voltant del patrimoni arquitectònic inspirada en la Manresada. Al proper mes de març en celebrarem la cinquena edició a l'entorn de l'Estètica amb la pregunta *On trobem la bellesa a la ciutat?* En edicions anteriors ens hem endinsat en la Metafísica, (*Filosofia al carrer*, 2018 i *El pas del temps*, 2019) i en l'Ètica, (*La meua ciutat cooperativa i solidària*, 2020 i *Els drets i deures al barri i a la ciutat*, 2021).

Enguany hem aprofitat que Terrassa està treballant per aconseguir que incloguin el conjunt romànic de les Esglésies de Sant Pere, Sant Miquel i Santa Maria com a patrimoni de la humanitat, per aportar el nostre granet de sorra a aquest reconeixement alhora que ens apropem a l'Estètica. Un dels nostres objectius és fer present la filosofia al carrer per això, en les activitats que duem a terme, hem cercat i aconseguit la col·laboració d'institucions i grups del nostre municipi: l'Ajuntament de Terrassa, la Xarxa de Biblioteques del Vallès Occidental, el CRP, la Sindicatura de Greuges.

Amb aquests esperit divulgatiu, hem dut a terme un conjunt d'activitats a la xarxa de biblioteques, que hem denominat *Filoteca*, que han aplegat tallers filosòfics, dinamitzats per l'alumnat dels centres participants, i clubs de lectura de filosofia, de tipologia diversa, adreçats a tota la ciutadania. Hem posat en contacte el nostre alumnat amb especialistes mitjançant l'organització de classes magistrals: Xavier Valls sobre cartesianisme, Ramon Alcoberro sobre Kant i Antoni Bosch sobre Plató.

També formem part de la iniciativa que ha resultat en una col·laboració entre la UAB i la xarxa de biblioteques per acollir i tutoritzar alumnat en pràctiques de final de grau de filosofia. El curs passat, una estudiant en pràctiques de la UAB ens va ajudar a portar a terme diverses activitats del nostre grup i també es va fer càrrec d'un nou taller filosòfic adreçat als usuaris de la xarxa de biblioteques que ara també s'aixopluga sota el paraigua de la Filoteca.

Aquest curs, posem en marxa una lliga de debats, on pretenem donar l'oportunitat de debatre a l'alumnat més jove d'entre diferents instituts i refermar la nostra col·laboració amb la xarxa de biblioteques. Els debats, oberts al públic, es localitzaran a les biblioteques de referència dels grups participants. Degut a la complexitat de l'organització, els debats tindran una estructura híbrida entre una lliga i un torneig, de manera que els equips participants, alguns d'altres localitats, faran un mínim de quatre debats i un màxim de cinc.

Tots aquests projectes no haguessin estat possibles sense l'esforç de tots els qui hem estat col·laborant en aquestes iniciatives, estem especialment agraïts als responsables de les institucions que ens donen suport. Pensem que si volem mantenir la filosofia viva, ens cal conrear, i si pot ser ampliar, aquestes complicitats i no deixar perdre cap oportunitat per ser-hi.

En aquest sentit, reivindicuem la presència de la filosofia en l'educació. Creiem en el valor de la filosofia i donarem suport a tot allò que afavoreix, no només la seva presència a l'ESO i el Batxillerat, sinó fins i tot a l'ensenyament primari, ja sigui a través d'assignatures de CiVE dirigides per professorat de l'especialitat com a través d'optatives.

SCOTTON, Paolo
Vigencia y actualidad de la *Bildung* en el debate pedagógico contemporáneo

La *Bildung* tiene una larga y significativa presencia en la historia de la filosofía de la educación. Desde su origen en la edad moderna, marcada por su vinculación con la teología, el concepto ha pasado por diferentes etapas y redefiniciones: principio pedagógico a la base del progreso de la humanidad durante el neo-humanismo alemán, se fue convirtiendo en el criterio fundamental para la construcción de las identidades nacionales durante el siglo XIX, pasando sucesivamente a caracterizar el anhelo hacia la definición de una nueva cultura humanista en el contexto de las ciencias del espíritu.

Por diferentes sendas el concepto ha llegado hasta nuestros días, adquiriendo en la actualidad una indudable polisemia que no siempre mantiene una estrecha vinculación con sus orígenes.

La presente comunicación pretende poner orden en los diferentes significados que este concepto ha venido asumiendo en el debate internacional actual, centrándose en particular en su uso durante las últimas tres décadas. De esta forma se distinguen tres principales utilizaciones del término.

En primer lugar, su importancia en el contexto de la reflexión sobre los fines últimos que la educación tiene que perseguir para contrarrestar la deshumanización de la vida en la época del dominio de la técnica. En segundo lugar, a raíz de la creciente influencia de los organismos supranacionales para promover la estandarización educativa según el modelo de la economía global, la *Bildung* representa un término aglutinador de perspectivas pedagógicas alternativas que reivindican la primacía de la formación intelectual, moral y estética sobre aspectos instrumentales: un eslogan a favor de la formación integral más allá de la mera instrumentalidad de la educación impuesta por la estandarización de los procesos de planificación y evaluación de la enseñanza. Finalmente, desde el punto de vista de la adquisición y transmisión de la cultura, la *Bildung* viene a indicar, a veces con matices conservadores, un determinado hábito de estudio a través del cual sería posible adquirir un canon del saber – de carácter prevalentemente humanista y moralista – considerado necesario para evitar el deterioro de las sociedades posmodernas.

A partir de la definición de una cartografía del uso y de la vigencia de la *Bildung* en el debate pedagógico y filosófico actual, la comunicación pretende demostrar el valor heurístico de este concepto a la hora de plantear cuestiones

problemáticas y posibles soluciones relacionadas con la formación de personas y comunidades en el hodierno contexto socio-político.

Palabras claves: Historia conceptual; *Bildung*; filosofía de la educación; educación política

TEIXIDÓ PLANAS, Martí

La primera filosofia compartida a l'educació escolar

A l'escola, al col·legi, a l'institut, s'agrupen els infants i joves de diverses famílies. És un ambient on es completa la socialització primària i es coneixen diverses cosmovisions i sentits de la vida que en la societat democràtica s'han de presentar de forma plural, orientades a viure amb identitat personal en un entorn comunitari.

Convé doncs que cada equip docent, equip educador, hagi fet una reflexió prèvia i convingui amb les famílies una orientació compartida em el marc democràtic social on es viu. Aquesta reflexió abasta:

- Filosofia de l'educació / Filosofies de l'educació.
- El Projecte Educatiu de Centre – Document institucional.
- Prendre consciència dels valors dominants i explicitar una opció de valors.
- ¿Què comporta que l'escola sigui laica, confessional, neutral?
- Valors compartits i finalitats acordades entre escola i famílies.
- Fonamentació del currículum escolar. ¿S'ha oblidat la font filosòfico-antropològica?
- Competències, competició, comunitat, cooperació, cohesió social.

Avui es planteja una opció, entre valors de la UNESCO i valors de la OECD, no coincidents.

Una opció integradora: la filosofia personalista per a una societat democràtica i pluralista.

El llenguatge humà és múltiple i la paraula pensament no és exclouent. El llenguatge oral ja ve carregat de connotacions tonals, visuals i gestuals. Les habituacions reflecteixen de fet una pràctica filosòfica, sigui en les formes de comunicació (llició, discurs, conversa, diàleg, debat). Amb rituals escollits es poden suscitar actituds i predisposicions que afavoreixen l'aprenentatge i promouen la convivència en un ambient d'unitat i diversitat alhora.

Criatures i infants comenen a viure amb filosofia amb paraules dels adults, amb narracions mítiques i fàbules morals i amb hàbits i accions que s'expliquen. A l'educació secundària ja es comença pensar i parlar amb filosofia i poc a poc interessa conèixer la història del pensament filosòfic.

Referències: UNESCO, Meirieu, Ricœur, Fullat, Teixidó