

revista per a pensar **Filosofia, ara!**

MONOGRÀFIC
"Dones filòsofes"

vol. 5 número 2 | Desembre 2019

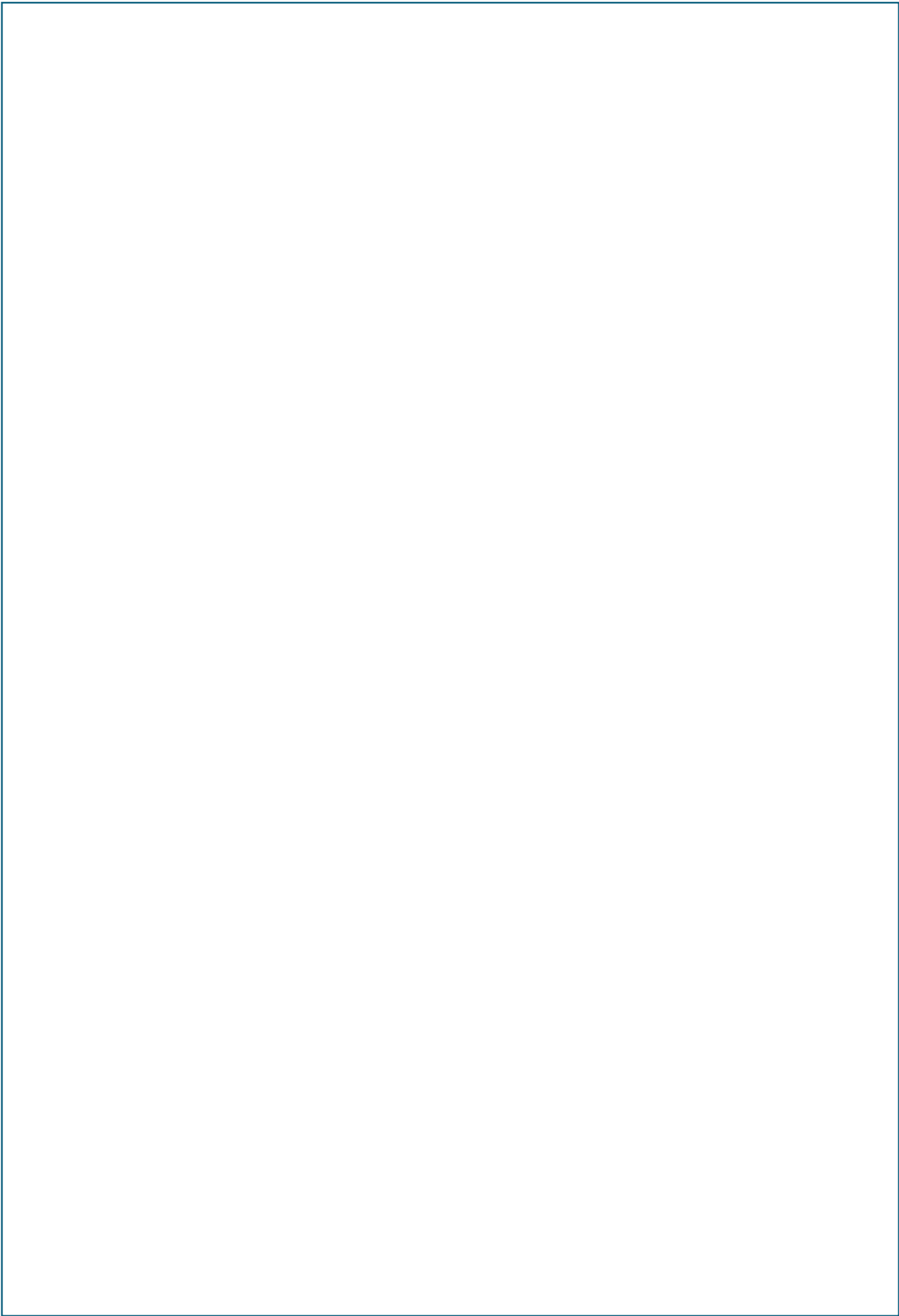
DOCUMENTACIÓ
Carol Hay: Un Kant feminista

ARTICLES
RECURSOS
BALCÓ DE L'ESTUDIANT



CONTRAPORTADA

*Secció de Filosofia Analítica (SCF):
10 Disputes filosòfiques.*



MONOGRÀFIC

- 05 Una mirada a “La ciutat de les Dames” de Cristina de Pizan**
Rubén Rubio Barrera
- 08 Teresa de Cepeda y Ahumada, filósofa**
Patricia Fernández Martín
- 10 Luisa Sigea de Velasco, una filósofa toledana del segle XVI**
Imma Font Mareña
- 12 L’ombra del Segle de les Llums: el feminisme il·lustrat**
Joan Carles González Caldito
- 14 La fantasma que mor dues vegades**
Alba Barros Farrés
- 16 Jane Addams: filòsofa i activista per la pau**
Núria Sala Miras Boronat
- 18 Amor i llibertat d’expressió: pensar amb Emma Goldman**
Andrea Pérez Fernández
- 20 És Hannah Arendt una filòsofa?**
Enric Fernández Gel
- 22 L’arrelament en Weil i les subjectivitats: aliment de l’ànima humana**
Marc Horneros Prunés
- 24 El pensament polític de Simone Weil**
Pau Matheu Ribera
- 26 Judith Shklar o les arrels de l’escepticisme modern en la teoria de la justícia**
Joan Nonell Merlo
- 28 Martha Nussbaum, filòsofa de les emocions**
Esther Miquel Angulo, Laura Cortés i Andreu
- 30 Kathrin Koslicki i el neo-aristotelisme per la defensa de la metafísica**
Adrián Solís Peña

ARTICLES

- 32 Converses filosòfiques a la tele**
Begoña Román Maestre
- 34 Logos estoic i imperi romà**
Damià Bardera Poch

DOCUMENTACIÓ

- 36 Un Kant Feminista** Carol Hay - Traducció: Lluna Pineda Ariño

RECURSOS

- 39 Nussbaum i Lipman o per què la democràcia necessita Filosofia 3/18**
Carla Carreras Planas
- 42 Gènere: apunts sobre un concepte**
Júlia Torres Canela
- 44 El Cosmògraf es consolida**
Xavier Valls Rota

EL BALCÓ DE L’ESTUDIANT

- 47 El control que té poder**
Mar Hombrados Moro

CONTRAPORTADA

- 48 “10 disputes filosòfiques” Secció Filosofia Analítica (SFC)**
Jaume Romero

EDITORIAL

Quantes filòsofes pots anomenar ara mateix?

A la crida d'articles per aquest número de la revista, us fèiem aquesta pregunta i avui us la tornem a fer. Tres? Set? Disset?

Hi ha moltíssimes dones que han fet i fan filosofia. La llista seria interminable. Ben sovint, però, tenen poca visibilitat i no són prou valorades, llegides ni estudiades. Per això ens vam proposar dedicar aquest número a les dones filòsofes: per posar en valor la qualitat filosòfica de tantes dones que s'han dedicat i es dediquen a la reflexió.

Per aquest número hem rebut més articles que mai. Hem ordenat els articles del monogràfic per ordre cronològic de la filòsofa en què es centren: Cristina de Pizan, Teresa de Cepeda y Ahumada, Luisa Sigee de Velasco, Mary Wollstonecraft, Harriet Hardy, Jane Addams, Emma Goldman, Hannah Arendt, Simone Weil, Judith Shklar, Martha Nussbaum, Kathrin Koslicki.

Això demostra que sí que coneixem l'obra de filòsofes importants. El que ens proposem amb aquest número és difondre aquest coneixement i ajudar a que elles també formin part dels nostres referents intel·lectuals.

En aquest mateix exemplar, també hi trobareu dos articles sobre altres temàtiques. Per una banda, la professora de Filosofia de la Universitat de Barcelona Begoña Román ens explica la seva experiència conduint converses filosòfiques a televisió. Per altra banda, Damià Bardera reflexiona sobre "Logos estoic i Imperi romà".

A continuació, la traducció d'un article de filosofia que fins ara no era accessible en català: "Un Kant feminista", de la filòsofa nordamericana Carol Hay, en traducció de Lluna Pineda. Aquest article pot ser molt interessant per discutir-lo a classe de Filosofia quan estudiem l'ètica de Kant. Volem agrair a l'autora que ens hagi cedit els drets per traduir aquest article al català i per publicar-lo a *Filosofia, ara! Revista per pensar*.

Tot seguit, tres recursos: una reflexió entorn a per què la democràcia necessita la Filosofia 3/18, amb Nussbaum i Lipman, uns apunts sobre el concepte de gènere, molt pertinents per complementar el present monogràfic, i també la crònica del Cosmògraf, de la mà de Xavier Valls.

Finalment, al balcó de l'estudiant es publica una comunicació, presentada per Mar Hombrados a la "Jornada de Filosofia de Girona 2019", amb el títol "El control que té el poder". I a la contraportada hi trobareu un article sobre "10 disputes filosòfiques", el Seminari anual d'enguany de la Secció de Filosofia Analítica Societat Catalana de Filosofia.

Com sempre us recordem, ens podeu seguir a Twitter @FilosofiaAra i ens podeu visitar a la nostra web filoara.cat, on podeu trobar el "Call for papers" pel proper número i us podeu registrar i rebre notícies de la revista.

Gràcies per ajudar-nos a fer possible la revista,

Equip Editorial



Desembre-2019

Equip editorial

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

Revisors

Damià Bardera Poch, Francesc Coloma
Molina, Joan Comas Miralles,
Lourdes Corbera, Patrícia Fernández
Martín, Daniel Ferrer Morata,
Jesús Gómez Hernández, Adrià Harillo
Pla, Daniel Inglada i Carratalà,
Oscar Llorens i Garcia, Francesc López
Aparicio, Oriol Martin Solanes, Alba
Morán Córdoba, Emília Olivé Vidal

Suport edició

Associació "Filosofia, ara" (a.filoara.cat),
entitat sense ànim de lucre (Reg. 62188 i
CIF G55301410). Contacte: associacio@filoara.cat

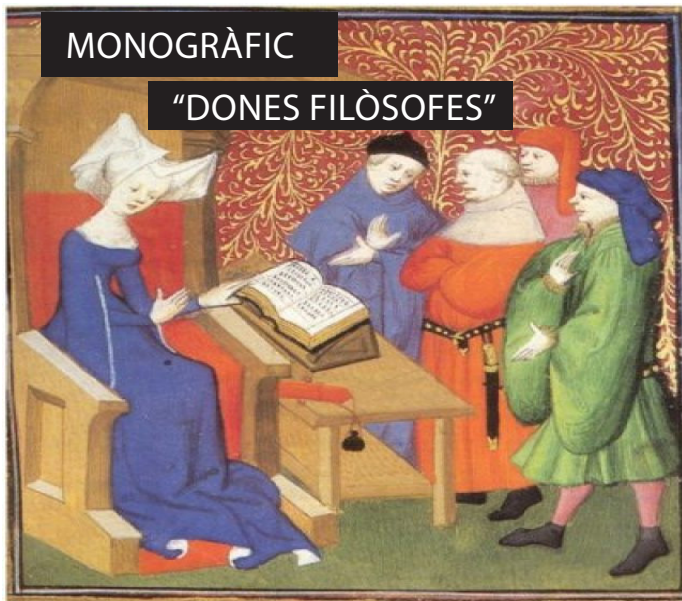


Llicència de Reconeixement-NoComercial-
SenseObraDerivada 4.0 Internacional de
Creative Commons



MONOGRÀFIC

"DONES FILÒSOFES"



UNA MIRADA A «LA CIUTAT DE LES DAMES» DE CRISTINA DE PIZAN

Rubén Rubio Barrera

Enginyer informàtic i graduat en filosofia. Professor associat UAB.

//

«...has de saber que totes aquestes bestieses que s'expliquen o escriuen contra les dones han estat —i són encara— forjades i inventades del tot contra la veritat.»
(de Pizan, 1990 pàg. 141)

«Per això estic desolada i indignada de sentir els homes que repeteixen que les dones volen ser violades i que no els desplaça gens de ser forçades, encara que se'n defensin fortament. Perquè no puc creure que elles obtinguin plaer amb una tal abominació.»

(de Pizan, 1990 pàg. 183)

Aquesta cita segurament la signaria qualsevol autor o autora feminista contemporani. I, això no obstant, apareix al llibre *La Ciutat de les Dames* escrit per Cristina de Pizan l'any 1405.

Cristina de Pizan va néixer a Itàlia l'any 1365, però als quatre anys anà a viure a França amb el seu pare, que era metge i astròleg al servei de Carles V de França. Gràcies a aquesta professió del seu pare i a la voluntat d'aquest, va rebre una educació que no era comuna a les dones del seu temps. Això no obstant, la seva mare volia que seguís el model de les dones del seu temps, de manera que Cristina es va casar amb 15 anys.

Cristina sembla que va viure bé dins del matrimoni, però la seva sort va canviar amb les morts de Carles V, del seu pare i del seu marit, de manera que, amb 25 anys, el 1390, ella va quedar al capdavant de la seva família —dels seus tres fills i de la seva mare—, realitzant tasques que eren reservades als homes; en paraules d'ella mateixa, «vaig experimentar que m'havia convertit en un home de debò.» (de Pizan, 1990 pàg. 10)

A causa dels pocs recursos de què disposava, Cristina va començar a escriure per guanyar diners per poder sustentar la seva família, convertint-se, així, en la primera escriptora professional de França (de Pizán, 2006 pàg. 12). Cristina va escriure una obra extensa, amb uns 30 llibres, assajos i volums de poesia, entre els quals desta-

quen *Le Livre des Epistres sur le Roman de la Rose* (1401-1402), *Le Livre des Trois Vertus* (1405) o *Le Ditié de Jeanne d'Arc* (1429). Va morir l'any 1431, a l'edat de 66 anys.

Per la seva temàtica i el seu contingut, hom podria dir que els seus textos són deutors de Dante o Boccacció i s'emmarquen dins del primer Renaixement, tot i que per dates encaixaria dins de l'Edat Mitjana (de Pizan, 1990 pàg. 17). Això no obstant, mai no apareix als llibres de text dels instituts amb els autors esmentats (López Navajas, i altres, 2009). Aquest és un fet comú a la majoria de dones de la història: només n'apareixen un 12'8 % als llibres de l'ESO (López Navajas, 2014).

Le livre de Cité des Dames, traduït en català com *La Ciutat de les Dames*, és l'obra més divulgada i coneguda en vida de l'autora (de Pizan, 1990 pàg. 17). El títol és una analogia de *La ciutat de Déu*, d'Agustí d'Hipona, però no hi té cap més relació amb aquest autor (de Pizan, 1990 pàgs. 16-17).

La Ciutat de les Dames és una resposta al tractat misogin *Les lamentations de Mathéole*, on es titlla les dones de parladores, cridaneres, mentidores o orgulloses, entre d'altres (de Pizan, 1990 pàg. 13). Cristina comença l'obra comentant com havia llegit aquest llibre, ja que, segons havia escoltat, parlava molt de les dones. Després de fer-ho, emperò, Cristina explica que «[...] la lectura d'aquest llibre [...] em trasbalsà fins al més profund del meu ser. Em preguntava quines podien ser les causes i les raons que impulsaven tants d'homes, clergues o no, a parlar malament de les dones i a vituperar-ne la conducta bé de paraula, bé en els seus tractats i els seus escrits.» (de Pizan, 1990 pàg. 28)

Cristina es troba en un estat melancòlic després d'aquesta lectura quan, en un somni, se li apareixen tres dames nobles: la Raó, la Rectitud i la Justícia, que li expliquen que «[...] venim a anunciar-te la construcció d'una ciutat. Has estat escollida per construir i tancar [...] aquesta ciutadella ben fortificada. Només hi viuran les dones il·lustres de bona anomenada, perquè els murs de la nostra ciutat estaran prohibits a totes les que estaran mancades de virtut.» (de Pizan, 1990 pàgs. 34-35)

Tot el llibre gira entorn de la construcció d'aquesta ginecopolis, d'aquesta ciutat al·legòrica. Tant la ciutat com aquelles que hi habitaran seran per sempre més a la ment de les dones venidores per donar-les confiança en si mateixes, i evitar que caiguin en l'error de Cristina de creure els insults dels homes, minvant la seva bondat, les seves capacitats i la seva força (Groag Bell, 2004 pàg. 28).

L'obra s'estructura en tres grans parts, a cadascuna de les quals hi ha un diàleg de Cristina amb cadascuna una de les dames per a construir seccions de la ciutat. Les «pedres» que es faran servir per a construir la ciutat són totes dones, històriques o mítiques, la vida i fets de les quals s'exposarà més o menys extensament.

A la primera part, després de la introducció, que situa la construcció de la ciutat —i on apareixen gran quantitat d'elements autobiogràfics—, la dama Raó ajuda a Cristina a construir els fonaments, les fortificacions i les muralles de la ciutat. Per fer-ho, la dama Raó descriu dones conegudes per l'assoliment d'èxits militars o polítics, així com dones conegudes per la seva saviesa.

A la segona part, amb l'ajuda de la dama Rectitud, es construeixen les cases que poblaran la ciutat. Es relata la vida de dones profetes, com les 10 sibil·les, i també la història de dones que exemplifiquen els ideals d'amor marital o filial. A més a més, la dama Rectitud convida a Cristina a reinterpretar la història, a dubtar del que es diu de les dones: «Sense que calgui dir res més, has de saber que totes aquestes bestieses que s'expliquen o escriuen contra les dones han estat —i són encara— forjades i inventades del tot contra la veritat.» (de Pizan, 1990 pàg. 141)

A la tercera part, en diàleg amb la dama Justícia, s'acaben de construir les torres i les cobertes de la ciutat, i s'hi convida les dames que hi habitaran, en la seva majoria, màrtirs cristianes. Totes elles són encapçalades per la Verge Maria, que és nomenada *Reina del cel i governadora de la ciutat*. Aquesta escena es pot veure a una il·lustració d'un manuscrit del llibre conservat a la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (Codex. gall. 8, fol 90v):



El llibre acaba amb una arenga de Cristina a les dones, que hom podria signar avui dia: «Vegeu, estimades amigues, com de tots cantons aquests homes us acusen dels pitjors defectes. Desemmascareu la seva impostura mitjançant l'esclat de la vostra virtut; fent el bé, feu convictees de mentida tots aquests que us calumnien.» (de Pizan, 1990 pàg. 279)

La ciutat de les Dames —malauradament— continua sent una referència a l'actualitat. El llibre és ple d'idees i reflexions sobre les dones de sorprenent vigència que no es troben a les obres dels autors de l'època i que, pel motiu de ser dona, queda oculta a ulls del públic, especialment dels estudiants. Si no s'estudia als



instituts ni se'n parla, com podem arribar a conèixer l'autora?

Així doncs, cal reivindicar la figura de Cristina de Pizan i la seva obra, i cal llegir-la i regellir-la. D'aquesta manera, aconseguirem emmudir tantes reflexions vituperioses que els homes han escrit sobre les dones al llarg de la història, per aconseguir així obrir els ulls i tenir una cultura més feminista. I és que ens pot passar, mirant per sobre els murs de la ciutat de les dames, el que ella mateixa explica:

«En sentir-vos m'adono encara més que mai com és de gran la ignorància i la ingratitud de tots aquests homes que malparlen tant de les dones. [...] ¡Que callin, doncs! ¡Que callin d'ara endavant aquests clergues que malparlen de les dones! ¡Que callin tots els seus còmplices i aliats que en diuen mal o que en parlen en els seus escrits o els seus poemes!» (de Pizan, 1990 pàg. 101)

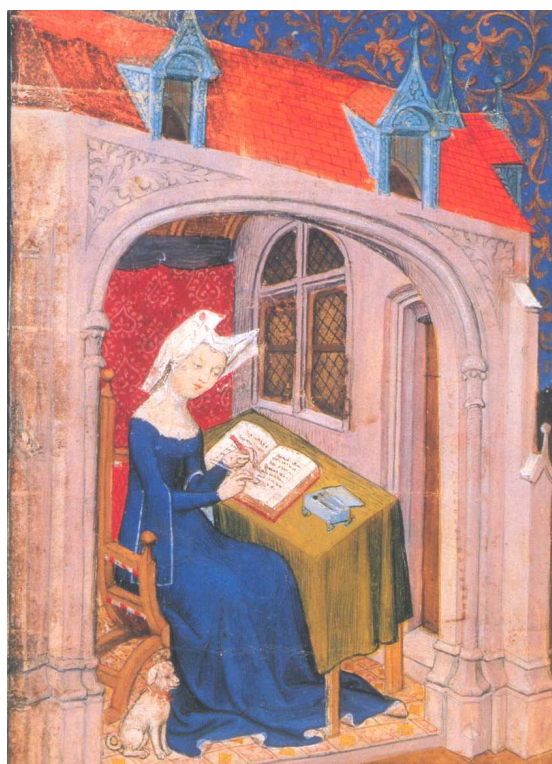
Bibliografia

de PIZÁN, C. (2006). *La Ciudad de las Damas*. Madrid: Siruela.

de PIZAN, C. (1990). *La Ciutat de les Dames*. Barcelona: Edicions de l'Eixample. GROAG BELL, S. (2004). *The lost tapestries of the city of the ladies. Christine de Pizan's Renaissance Legacy*. London: University of California Press.

LÓPEZ NAVAJAS, A., LÓPEZ GARCÍA-MOLINS, A. i altres. 2009. "La Presencia de las Mujeres en la E.S.O". [informe en línia]. [Data de consulta: 10 de novembre de 2019.] URL: <http://meso.uv.es/informe/index.php>.

LÓPEZ NAVAJAS, A. (2014). "Análisis de la ausencia de las mujeres en los manuales de la ESO: una genealogía de conocimiento ocultada". *Revista de Educación*. Num. 363, 282-208.



TERESA DE CEPEDA Y AHUMADA, FILÓSOFA

Patricia Fernández Martín
Universidad Autónoma de Madrid

0. Ha habido una tendencia, a lo largo de los siglos, a etiquetar a las mujeres religiosas como místicas y no filósofas o teólogos, mientras que a los hombres se los puede considerar místicos, teólogos y filósofos indistintamente. Muchos filósofos han podido llevar a cabo una vida de predicación sacerdotal y, a la vez, reflexionar desde la fe hacia la razón y viceversa sobre lo que en cada época constituye el canon interpretativo de las (respectivas) Sagradas Escrituras. No pueden salirse de los imaginarios colectivos de su época, por supuesto, pero sí tienen permiso para elegir impartir lecciones en público sobre filosofía y teología.

Ellas, sin embargo, carecen de toda elección a la hora de construir su discurso. Ser mujeres las obliga a mantener unos protocolos determinados en cuanto a forma y contenido del texto, que no coinciden con los exigidos a los varones (Baranda y Cruz, 2018).

La injusticia en el etiquetado de las féminas se encuentra no solo en la incapacidad de los historiadores para detectar discurso filosófico en personas de otro género, sino también en el interés sociopolítico de considerar que la experiencia (mística) se reduce a lo controlable e invisible del ámbito de lo privado (Forcades i Vila, 2011: 73), lo que explica que sus aportaciones filosóficas o teológicas sean relegadas despectivamente a la bibliografía espiritual y devocional (Ramón, 2010: 157). Para hacer justicia, entonces, es necesario comprender que numerosas mujeres consideradas “simples” místicas pueden, en realidad, estar haciendo filosofía, si bien la llevan a cabo desde un universo discursivo distinto del que emplean los hombres, simplemente, porque no se les permite otro.

Para demostrar la valía filosófica de esas mujeres, voy a traer a colación cinco fragmentos del representativo Libro de la vida de Teresa de Ávila, que presento comparados con sendos textos de filósofos consagrados en estricto orden cronológico. La idea esencial es, pues, hacer ver que su contenido es tan contextualmente filosófico como el de los hombres.

1. El primer filósofo es el neoplatónico Plotino, para quien el

mundo terrenal no tiene ningún valor una vez se ha conocido el supremo Bien (Martín Velasco, 2009: 112-130, 260-261), igual que en el cristianismo carece de valor lo material una vez se ha conocido a Dios (Vida 40:10):

“Ya sabe Su Majestad [Dios] nuestra miseria y bajo natural mejor que nosotros mismos, y sabe que ya estas almas desean siempre pensar en Él y amarle. Esta determinación es la que quiere. [...] Porque muy muchas veces [...] que viene de indisposición corporal, que somos tan miserables que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo.” (Vida 11:15).

“El alma ama el Bien porque, desde el origen, ha sido incitada por él a amarlo. Y el alma que tiene este amor a su disposición no espera que las bellezas de aquí abajo la hagan volver a acordarse, sino que [...] desprecia las cosas de aquí abajo.” (Plotino *apud* Martín Velasco, 2009: 118).

2. Otro filósofo es el Pseudo-Dionisio, interesante para el tratamiento fenomenológico de la mística (Martín Velasco, 2009) por ser el primero que introduce, precisamente, el término de “teología mística”, definido como el proceso en el que se transforma el alma que sufre la acción de Dios. Similarmente procede Teresa unos diez siglos después, con el añadido de la experiencia vivida como base de su definición:

“Esto no era manera de visión: creo lo llaman mística teología. Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad; la memoria me parece está casi perdida; el entendimiento no discurre -a mi parecer-, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende.” (Vida 10:1).

[La teología mística es] la manera más digna de conocer a Dios (que) se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender (Pseudo-Dionisio *apud* Martín Velasco, 2009: 220).

3. La experiencia mística permite a la filósofa una profunda reflexión que sin duda alguna está basada en la agustiniana

(y contradictoria) interacción entre la trascendencia (superior summo meo) y la inmanencia (interior intimo meo) del Ser:

“Así parece que está el alma no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado; porque aún encima de lo muy superior del alma me parece que está.” (Vida 20:10).

“Dios es sí mismo en ningún intervalo ni extensión de espacio, sino que en su inmutable y preeminente poder, es a la vez interior a todas las cosas porque todas las cosas están en Él, y exterior a todas las cosas porque Él está por encima de todas las cosas.” (San Agustín *apud* Copleston, 2011: II-58).

4. La misma experiencia es defendida, tal vez por influencia de Pedro de Alcántara, como vía del conocimiento racional en contraste con un conocimiento divino, idea que recuerda en parte a la adaptación que de Aristóteles efectúa Tomás de Aquino:

“Y es el engaño que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin experiencia. Y así yerran muchos -como he dicho- en querer conocer espíritus sin tenerle. No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien le tiene; mas entiéndese en lo exterior e interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento [conocimiento sensible + intelectual], y en lo sobrenatural que mire vaya conforme a la Sagrada Escritura.” [conocimiento teológico por la fe] (Vida 34:11).

No hay que sorprenderse de que la cognición intelectual llegue más lejos que la cognición sensitiva [útil para alcanzar] cierto tipo de conocimiento de cosas invisibles [entre las que puede estar Dios] (Santo Tomás *apud* Copleston, 2011: II-319).

5. Al intentar alcanzar el conocimiento, naturalmente, puede caer en el engaño del demonio, que evoca futuros recuerdos cartesianos:

“Este fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida.” (Vida 7:1).

“Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor como era demonio.” (Vida 25:10).

“Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme [...]. Procuraré mantenerme firme en lo que ciertamente sí depende de mí, a saber, no asentar a cosas falsas, de manera que ese engañador, por muy poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada.” (Descartes *apud* Talaván, 2007: 130-131).

6. Teresa de Ávila es mujer, escritora y mística (Morera de Guijarro, 2017), pero, además, es teóloga y filósofa (Martino y Bru-

zese, 2000; Forcades i Vila, 2011): lo primero, porque no evita la fe para explicar a Dios desde dentro, como tampoco hacen los hombres considerados grandes filósofos medievales (Copleston, 2011); lo segundo, porque igualmente intenta explicar su visión del mundo recurriendo a argumentos fundamentalmente neoplatónicos, igual que hacen otros sabios como Eckhart, el Pseudo-Dionisio y Agustín de Hipona, por ejemplo, atraídos por la idea del Bien que reinterpretan, naturalmente, desde un prisma cristiano; o empleando métodos aristotélicos, como la defensa de la pura contemplación para alcanzar la Verdad, como proponen los mencionados filósofos y, además, Hugo de San Víctor e incluso Tomás de Aquino (Copleston, 2011).

En conclusión, aunque es necesario estudiar desde esta perspectiva otros textos de nuestra escritora así como los tratados filosóficos de muchas otras mujeres, no es justo desterrar a las féminas del reino del saber porque sus investigadores no hayan sido capaces de comprender las peculiaridades de su(s) universo(s) discursivo(s).

Bibliografía

Baranda Leturio, N. y Cruz, A. J. (eds.), *Las escritoras españolas en la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación*, Madrid: UNED.

Copleston, F. (2011), *Historia de la Filosofía*. Volumen I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano, Barcelona: Ariel.

De Jesús, T. (1562/2014), *El libro de la vida* (ed. Fidel Sebastián Mediavilla), Madrid: Espasa/RAE.

Forcades i Vila, T. (2011), *La teología feminista en la historia*, Barcelona: Fragmenta.

Martín Velasco, J. (2009), *El fenómeno místico*. Estudio comparado, Madrid: Trotta.

Martino, G.; y Bruzzese, M. (2000): *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: Cátedra.

Morera de Guijarro, J. I. (2017), “Márgenes de la mirada en la mística española”, en M. González García y A. Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad*. Madrid: Tecnos, p.p. 439-482.

Ramón, L. (2010), *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*, Madrid: HOAC.

Talaván, R. (2007): *Descartes. Vida, pensamiento y obra*. Colección: Grandes pensadores. Barcelona: Planeta.

LUISA SIGEA DE VELASCO, UNA FILÒSOFA TOLEDANA DEL SEGLE XVI

Imma Font Mareña

Professora filosofia Escola Vedruna Malgrat de Mar

«Si és veritat que els caçadors passen les nits en plena neu i suporten el gel que els crema a les muntanyes, i els pugilistes no es queixen quan són masegats pels cops dels cestos, si per a ells la victòria als Jocs Olímpics és un títol de glòria igual a aquell que conferia en altres temps el consolat, i si els gladiadors, homes depravats o bàrbars, suporten fins a l'extrem grans cops, si doncs, en tots aquests l'exercici, la pràctica regular i el costum tenen una gran força, nosaltres, nascudes per a la glòria, ¿no serem també capaces d'escoltar les meditacions d'aquelles dones il·lustres, de tal manera que les nostres ànimes en sortiran enfortides en contra de tot allò que les perjudica?»

Luisa Sigea de Velasco

Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada

Sabem que al llarg de la història del pensament hi ha hagut filòsofes, perquè, en l'actualitat, són nombrosos els grups d'intel·lectuals constituïts essencialment per dones, però també per homes, que es dediquen a l'estudi de pensadores pitagòriques com Teano de Crotona, Fintis, Melissa i Perictione; pensadores epicúries com Temista i Leonteu; polítiques com Aspàsia de Milet; matemàtiques com Hipàtia d'Alexandria; místiques com Hildegarda de Bingen i Eloïsa del Paràclit; literates com Christine de Pizan; pensadores com Luisa Sigea, Moderata Fonte, Oliva Sabuco i Juliana Morell; entre moltes altres dones. Es tracta de grups investigadors, com, per exemple, el de *Filosofia i Gènere*, DUODA, el de *Creació i Pensament de les Dones* (CIPD) o la *Librería de Mujeres de Milán*. El problema és que el terme utilitzat per fer referència a aquestes pensadores no ha estat el de «filòsofa», sinó el d'«hetera» —a l'Antiga Grècia—, el de «docta puella» —a Roma i també a Espanya als segles XIV, XV i XVI—, i els de «Precioses» i «Salonnières» —a França, als segles XVII i XVIII, respectivament. Destaco especialment el concepte de docta puella, el qual, al llarg dels segles XIV-XVI, es va utilitzar per apel·lar a dones humanistes, cultes i erudites, que tenien coneixements de llengua i cultura gregues i llatines, i també de filosofia. D'entre les *doctae puellae* identificades, com, per exemple, Oliva Sabuco o Juliana Morell, m'he centrat en el cas de la toledana Luisa Sigea (1522-1560), autora d'un diàleg filosòfic en llatí titulat *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada) del 1552.

Luisa Sigea de Velasco va néixer a Tarancón (antigament en el regne de Toledo) l'any 1522 i va morir a Burgos el 1560. Entre els llatinistes, és coneguda com «Aloysia Sygaea Toletana» o simplement com «la Toledana». Fou instruïda pel seu pare Diego Sigeo en llengua i literatura clàssiques, hebreu, caldeu, oratòria i filosofia. L'any 1530 entrà al servei de la reina Caterina d'Àustria i de Portugal (1507-1578) com a donzella de cambra després que el seu pare hagués de traslladar-se a Lisboa buscant refugi acusat d'haver participat en la Revolta dels Començers de Castella (1520-1521) dirigida per Juan López de Padilla (1490-1521), al servei de qui havia estat. Més tard, fou la preceptora de llatí de la infanta Maria d'Avis i de Portugal. A la cort portuguesa entrà en contacte amb altres puellae doctae, com Paula Vicenta (1519-1576) i Juana Vaz (?). El 1552, s'acordà el seu matrimoni amb Francisco de Cuevas (1520-1559), un noble castellà i culte. Junts, treballaren a la cort de la infanta Maria d'Avis i de Portugal durant els anys 1552-1555. El 1555, després de tretze anys al servei de la cort portuguesa, Luisa Sigea i el seu marit abandonaren aquell espai reial per motius desconeguts, i s'instal·laren a Burgos. A partir d'aquest moment, començà una etapa molt dura per a ella, ja que ni els seus coneixements ni tampoc la seva fama no li serviren per trobar feina a Espanya. La raó, segons Nieves Baranda, fou que en aquest país el nombre de mecenes era molt reduït, no hi havia corts literàries ni tampoc un especial interès pel llatí; i, a més, a Espanya no s'oblidaren que Luisa Sigea era una dona i la filla d'un exiliat. El 25 d'agost del 1557 fou mare d'una nena, Juana de Cuevas Sigea (1557-1593). Tanmateix, Sigea tan sols pogué exercir de mare poc més de dos anys, ja que morí el 1560 a Burgos, deixant, però, un llegat literari i filosòfic que cal a destacar.

La primera obra que Sigea escriví fou un poema titulat *Syntra* (1546), dedicat a la infanta Maria d'Avis i de Portugal. Consistia en un elogi de la infanta Maria per part del personatge Syntra, el qual relatava al personatge-autora Sigea el futur tan prometedor que esperava a la «virgen regia» (la infanta Maria). Durant els darrers anys de la seva vida, Sigea escrigué alguns poemes més, especialment de caràcter melancòlic.

Aquesta pensadora també conreà el gènere epistolar, un gènere comú entre els escriptors humanistes. Es tractava d'episto-

les erudites i literàries, anomenades també «humanístiques», que eren com petits tractats o assajos que seguien les regles formals de les cartes oficials de l'*Ars dictaminis medieval*. Siggea seguí el model epistolar petrarquista,¹ dirigint-les no només als seus amics i familiars, sinó també a destinataris erudits. Nicolás Antonio, en la seva obra Biblioteca hispana nova, li atribueix 32 epístoles, 21 en llatí i 11 en castellà.² Escrigué cartes de temàtica personal i familiar, i d'altres de temàtica professional. Les epístoles de caràcter familiar ens serveixen per comprovar que Luisa Siggea fou una gran coneixedora dels sentiments humans, com els de l'amistat, l'amor, la soledat, la tristesa, etc.; i que fou capaç d'expressar-los des del seu jo femení, sense estar influenciada per les doctrines de l'Església ni les de l'Estat. Les epístoles professionals li serviren, sobretot, per destacar la personal i constant dedicació a l'estudi, que mantingué al llarg de tota la seva vida, i ens presenten una dona intel·ligent, erudita i aguda. Segons Nieves Baranda, aquest afany de reconeixement i de propaganda personal és propi de la literatura femenina, i té la finalitat de demostrar que les dones també tenen capacitat d'estudi, d'escriptura i de creació.³

L'obra mestra de Siggea, però, fou el diàleg filosòfic en llatí *Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada*, que escrigué el 1552, deu anys després d'arribar a la cort portuguesa. L'objectiu d'aquesta obra fou descobrir quin era el millor estil de vida per arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç: l'estil de vida àulic o l'estil de vida retirada. Per respondre a aquesta qüestió, Siggea va desenvolupar una sèrie de reflexions polítiques, antropològiques i epistemològiques que subordinà a l'objectiu ètic d'arribar a Déu i a la felicitat. Destaco el fet que Luisa Siggea va desenvolupar una «teoria» política, antropològica i epistemològica sui generis, perquè no es tractava de teories pròpiament dites; és a dir, sistemàtiques, ben organitzades i ben justificades, centrades en la recerca d'uns fonaments polítics, antropològics i epistemològics, a l'estil platònic, aristotèlic, i, sobretot, cartesà, sinó que Siggea subordinà les seves reflexions polítiques, antropològiques i epistemològiques a un objectiu ètic, i a partir d'aquí desenvolupà la seva pròpia concepció ètica.

Per presentar els seus arguments, Luisa Siggea tingué en compte determinats aspectes de les filosofies pitagòrica, platònica, estoica, agustiniana i, sobretot, de la doctrina cristiana, a partir dels quals extragué les seves pròpies reflexions i conclusions. Siggea, però, no va recollir tots aquests arguments aliens per poder, a partir d'aquí, aprofundir en els mateixos objectius dels autors citats o bé oposar-s'hi de manera crítica, sinó per justificar i analitzar l'estil de vida àulic i l'estil de vida retirada per tal de descobrir quin dels dos era millor per aconseguir

la vida feliç dintre d'aquest segle. La conclusió a què arribà fou que ambdós estils de vida eren igualment vàlids per arribar al costat de Déu. La raó per escollir un estil de vida o l'altre, segons ella, es trobava en el tipus de persona que és cadascú, és a dir, segons si hom posseeix una ànima feble o bé una ànima forta. En aquest diàleg, Luisa Siggea també argumentà que tant els homes com les dones podien arribar al costat de Déu i gaudir de la vida feliç, perquè les dones, segons Siggea, compartien moltes característiques amb els homes.

A partir, doncs, de l'anàlisi filosòfica del *Diàleg de dues donzelles* podem concloure que Luisa Siggea, certament, fou una autèntica filòsofa, és a dir, una pensadora capaç de desenvolupar els seus propis arguments d'una manera crítica i reflexiva.

Bibliografia

- BARANDA, N. (2008). «Luisa Siggea, la brillante excepción femenina». A: PÉREZ, M.A. *Melchor Cano y Luisa Siggea, dos figuras del Renacimiento español*. Tarancón: Ayuntamiento de Tarancón-UNED, pàg.129-151.
- BEL, M.A. (1998). *La mujer en la historia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MARTÍNEZ, C.; TALAVERA, S. [et al.] (2000). *Mujeres en la historia de España*. Enciclopedia Biográfica. Barcelona: Editorial Planeta.
- MUÑOZ, C. (1947). *Spínola el de las lanzas y otros relatos históricos: Ana de Austria, Luisa Siggea, Rosmítal*—por la Condesa de Yebes. Argentina: Ed. Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- PRIETO, M.R. (2007). *Epistolario latino*. Luisa Siggea. Madrid: Ediciones Akal.
- RIVERA, M.M. (1997). «Escritoras castellanas del Humanismo y del Renacimiento». A: RODRÍGUEZ, R.M. (ed). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, pàg. 95-112.
- RUIZ, C. (1996). «El Renacimiento: cortesanas y místicas». A: Panorama de escritoras españolas. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad, vol. I, pàg. 77-126.
- SAUVAGE, O. (1970). *Louise Sigée. Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite*. Paris: PUF.
- SERRANO, M. (1975). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid: Editorial Atlas, vol. II.
- SIGGEA, L. (2014). «Diàleg de dues donzelles sobre la vida àulica i la vida retirada». A: FONT, I. Tesi Doctoral: *Luisa Siggea de Velasco: reflexions filosòfiques d'una docta puella espanyola del segle XVI*. Tesi doctoral no publicada. Girona: UdG, pàg. 353-520.

1 Vegeu Baranda (2008: 145); i també Prieto (2007: 32).

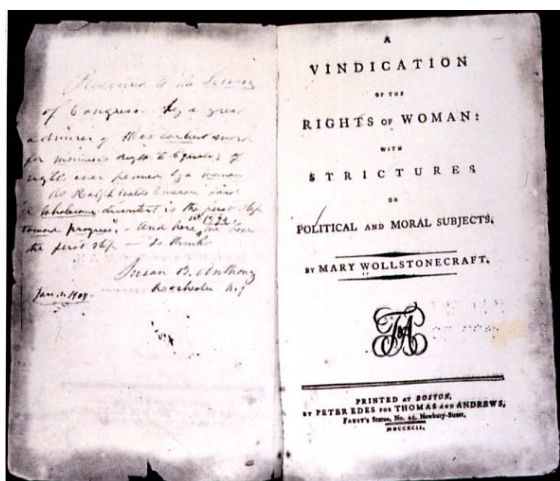
2 Citat per Rivera (1997: 108) i també per Bel (1998: 75).

3 D'acord amb Baranda (2008: 147); i també amb Prieto (2007: 36).

L'OMBRA DEL SEGLE DE LES LLUMS: EL FEMINISME IL·LUSTRAT

Joan Carles González Caldito

Professor secundària



Primera edició impresa de *A Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft.

Sovint escoltem a les aules que la Il·lustració és un dels períodes més intel·lectualment revolucionaris de la història que va estendre les seves idees filosòfiques i polítiques per Europa des de mitjan s. XVII al XVIII, amb l'objectiu de millorar la vida humana mitjançant a la raó, la ciència i l'educació. En certa manera, es fa difícil no defensar que va ser un moment històric amb aquestes característiques si pensem en les seves conseqüències: grans avenços en les ciències i les matemàtiques i les revolucions americanes i franceses que van redactar, per primer cop, drets humans universals a la *Declaració dels Drets de Virgínia* durant la Revolució Americana o la *Declaració dels Drets de l'Home i el Ciutadà* de la Revolució Francesa.

Les declaracions definien els drets personals i els de la comunitat, a més dels universals, establint els principis d'una societat fonamentada en una nova legitimitat oposada a les pràctiques de l'Antic Règim. Fruit de la Il·lustració, les Declaracions enumeraven els drets naturals i inalienables dels quals disposava cada home i ciutadà, independentment del monarca: la llibertat, la propietat, la seguretat i la resistència a l'opressió esdevenien els drets fonamentals, invertint així els principis de la sobirania de l'Antic Règim. Tota una revolució que va ser possible gràcies a les idees il·lustrades d'autors com Locke, Voltaire o Rousseau, entre d'altres, en la mesura

en que les seves idees, sustentades en la raó per tal d'alliberar a l'home de l'opressió, van esdevenir lleis fonamentals: les revolucions modernes van fer que el somni del Segle de les Llum esdevingués realitat. Però aquestes declaracions contemplaven la totalitat de la societat? Què succeïa amb els esclaus? I amb les dones? Si bé l'esclavitud va ser abolida a França per la Convenció Nacional el 4 de febrer de 1794, les llums de la Il·lustració sovint abocaven a l'ombra a la dona, provocant que quedessin fora de les declaracions dels drets humans. Intentar demostrar perquè les dones van quedar fora de les declaracions ens portaria molts i llargs assajos, motiu pel qual ens hem volgut centrar en un dels autors més emblemàtics del Segle de les Llum i considerat per Kant com "el Newton de l'ordre moral": Jean Jacques Rousseau.

Rousseau defensava que la naturalesa de l'home és bona i que aquesta és corrompuda només per la societat, motiu pel qual el filòsof francès va defensar a l'*Émile, ou de l'éducation* (1762) que els nens havien de ser educats a través dels seus interessos i no per l'estricta disciplina que se'ls imposava. Rousseau, però, era més aviat un filòsof polític que no pedagog, i a través de l'*Émile* va atacar al sistema educatiu de la seva època defensant que els nens necessitaven «*més llibertat i menys imperi*» per tal de fer-se a ells mateixos. Però cal parar atenció, perquè quan Rousseau parlava dels nens ho feia explícitament, ja que l'obligació de les nenes era diferent: les nenes havien de servir als nens, és a dir, les dones eren un complement dels homes. Així ho explicava Rousseau quan escrivia al llibre cinquè de l'*Émile* que les nenes han «*d'agradar [als nens], ser-los útils, fer-se estimar i cuidar-los, educar-los quan són nens i cuidar-los quan són grans, aconsellar-los, consolar-los i fer-los grata i suau la vida*», construint la seva tesis educativa i filosòfica a partir del prejudici masclista segons el qual la dona està destinada a obeir a l'home perquè aquesta sovint està carregada «*de vicis i sempre de defectes, des de molt d'hora ha d'aprendre a patir fins a la injustícia i a suportar els greuges del seu marit sense queixar-se*». D'aquesta manera, el filòsof francès sostenia que la dona és un ésser amb poca profunditat perquè la seva «*és una raó pràctica que els fa trobar molt hàbilment els mitjans d'arribar a una objectiu conegut, però que no els deixa trobar aquest*

objectiu», motiu pel qual la nena havia de ser educada en la superficialitat. En conseqüència, la nena no havia de saber llegir, o en el millor dels casos, mai havia de ser més avançada que el nen perquè «*per a què necessita una noia saber llegir i escriure tan aviat? Té casa ja que governar?*». En definitiva, defensava Rousseau, la biblioteca de les nenes només havia de contenir dos llibres: *Les Aventures de Télémaque*, de François Fénelon i *Les comptes fêtes* de Bertrand-François Barrême, lectures que limitaven el programa d'estudis de la dona a aprendre el bàsic de la lectura, l'escriptura i el càlcul per tal de poder portar l'economia casolana i ser una bona eina d'ajut al marit. En resum, la filosofia de Rousseau, que va ser un dels pilars fonamentals de la Il·lustració, va ser també un dels camps de conreu d'una ideologia filosòfica masculista que enviaria a la foscor a la dona perquè la deixaria fora dels ideals il·lustrats i, en conseqüència, fora dels drets humans.

Les crítiques més mordaces contra Rousseau van provenir de l'escriptora feminista Mary Wollstonecraft, qui defensava *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) que les dones no són per naturalesa inferiors a l'home, sinó que semblen ser-ho perquè no reben la mateixa educació. Si bé compartia les idees polítiques de Rousseau i admirava la seva escriptura i la seva influència, Wollstonecraft s'oposava diametralment a l'argument del filòsof francès sobre la dona i l'educació que aquesta havia de rebre, defensant que les dones posseeixen la mateixa capacitat innata per la raó i l'autogovern que els homes però que la seva ignorància i malícia era un producte de l'educació que rebien, i comparava la condició de les dones amb els esclaus perquè la seva situació social les col·locava en la mateixa posició. En aquest sentit, Wollstonecraft assenyalava que «*les desigualtats entre els homes i les dones són tan arbitràries com les referides al rang, la classe o els privilegis; totes aquelles que el racionalisme il·lustrat havia criticat i identificat*», motiu pel qual assegurava que «*fins que no s'eduqui les dones de manera més racional, el progrés de la virtut humana i el perfeccionament del coneixement rebran frens continus*». Així, la filòsofa britànica va generar una crítica feminista sobre la cultura de la seva època argumentant que aquesta fomentava la debilitat femenina, produint dones allunyades de la seva naturalesa. Aquestes idees van ser explicades per la seva filla, Mary Wollstonecraft Godwin – o Mary Shelley, nom que adoptà després de casar-se – a través de la seva famosa novel·la *Frankenstein*, segons la qual el monstre, que és una creació de l'home, evidencia com el sentiment de sofriment derivat de la discriminació i el rebuig modifica la seva conducta. La situació del monstre lliga íntimament amb la de la dona en la mesura en que tant la dona en la societat real com el monstre en la ficció s'adonen que són un producte de l'home contra natura perquè han estat educats en la ignorància i la discriminació, essent rebutjats constantment de la vida pública. Així, lluny de ser

una mera obra contra el científicisme, *Frankenstein* és una crítica feminista a la societat i a la situació de la dona de la seva època i a l'educació que aquestes rebien, una novel·la que explica les idees filosòfiques de Mary Wollstonecraft a través de l'expressió estètica.

La Il·lustració va permetre il·luminar allà on hi havia fosc donant un gran impuls a les ciències, al mateix temps que va ser la condició de possibilitat de les revolucions que han constituït les nostres societats actuals. Sembla evident que per explicar-la ens apropem a diversos autors il·lustrats com Rousseau, ja que defensaven societats fonamentades en la llibertat individual i, per tant, oposades a l'Antic Règim. No obstant, aquests models de societat sovint abocaven a la dona al més alt menyspreu considerant-la inferior a l'home, motiu pel qual finalment no van ser considerades a les declaracions americana i francesa. Podem concloure que la llum de la Il·lustració va generar enormes ombres sobre les dones enfosquant posteriorment la seva realitat, fent inevitable que davant d'aquesta situació les filòsofes conreessin el sentiment igualitarista del feminisme i lluitessin per no quedar excloses dels drets i llibertats i de l'accés a l'educació, lluita que a dia d'avui continua. Així, si avui volem parlar del Segle de les Llum, estem obligats a parlar també de la lluita pels drets de les dones i, per tant, incloure als nostres currículums educatius a filòsofes com Wollstonecraft o Shelley, pensadores que formen part de la nostra tradició filosòfica tant com Kant o Rousseau, malgrat estar sovint a l'ombra del Segle de les Llum.

Bibliografia

ROUSSEAU, JJ (2019): *Émile, ou de l'éducation*. Wikisource [Llibre en línia]. [Data de consulta: 20 d'agost de 2019]

SHELLY, M. (2007): *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Ed. Susan J. Wolfson. Nueva York: Pearson Longman.

WOLLSTONECRAFT, M. (2009): *A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Deidre Shauna Lynch. 3rd ed. New York: W. W. Norton and Company.



LA FANTASMA QUE MOR DUES VEGADES

Alba Barros Farrés

Estudiant de Publicitat i Relacions Públiques a la UPF

Sempre m'han fascinat els fantasmes i les seves llegendes. Les històries que viuen d'ells i per ells; que els regalen la vida de nou i els fan eterns. Que visibilitzen el seu cos, la seva existència física.

Harriet Hardy¹ va viure com va morir: Essent un fantasma. Una fantasma digna de protagonitzar una pel·lícula de Tim Burton. Algú amb una història vessant d'intel·lectualitat, valentia, força i amor. De lluita entre el passat i el futur, entre la reivindicació xiuxieujada i el silenci ensordidor. Entre Harriet Hardy i Harriet Taylor Mill.

La filòsofa va néixer un vuit d'octubre del mil vuit-cents set a la capital del Regne Unit. Impregnada del conservadorisme, Hardy va ser educada per ser la millor de les mares. I així, amb només divuit anys, va ser casada i aquests coneixements van ser posats a prova.

La versió de la Harriet casada i mare va conèixer a John Stuart Mill al mil vuit-cents trenta; la versió vídua es va casar amb ell al mil vuit-cents cinquanta-u, amb vint anys d'amistat que els unia.

No és cap secret que John Stuart Mill i Harriet Hardy varen compartir mitja vida com a parella i una sencera com a *companys incondicionalment fidels i iguals...* Companys de vida, de ment, de paraules.

Entre ells dos hi havia molt més que amor. Hi havia comprensió a un nivell íntimament intel·lectual. I parlaven, i parlaven, i com s'entenien a la perfecció, seguien parlant. Una connexió inefable.

I així es va publicar *L'emancipació de les dones* (mil vuit-cents cinquanta-u), l'article filosòfic que Harriet regala al món. Un tros de la teoria feminista, molt avançada per a aquells temps, que la filòsofa publica a la Westminster Review.

Divuit anys després, onze anys després de la mort de Harriet,

¹ **Harriet Hardy:** El nom amb el que se l'adreçarà és Harriet Hardy, degut que és el seu nom de naixement. Altres noms que rep: Harriet Taylor Mill i Taylor Mill, amb els cognoms de l'ex-marit i marit.

John Stuart Mill va fer conèixer la seva nova obra: *L'esclavitud femenina* (mil vuit-cents seixanta-nou). Un tros de la teoria feminista, molt avançada per a aquells temps, que era pràcticament idèntica a *L'emancipació de les dones*.

Sembla que John Stuart Mill ho va preveure, quan va dir "quan dues persones tenen completament en comú els seus pensaments (...) la redacció resultant és el producte col·lectiu d'ambdós"². No obstant, sigui veritat o sigui una excusa ben construïda, la semblança en les teories és digne de ser un objecte d'estudi.

El món parla i parla: *De qui serà el fonament feminista? De qui serà la teoria?* I jo em pregunto: Què passaria si poguessin parlar ells dos?

La discussió tractaria dels conceptes³ de "l'esfera adequada" i "la prova", que introdueix primerament Hardy.

Aquesta "esfera" consisteix en l'extensió de la llibertat en tots els àmbits possibles (socials, polítics, econòmics, etc.) de qualsevol ciutadà, i "la prova" és l'única manera que aquesta esfera de capacitats es determini justament i correcta, ja que l'individu pot demostrar quines qualitats concretes ofereix.

El problema que les dones han de fer front és l'abolició de la seva "prova". Creure la suposició que defensa que la dona és exclusivament i única servible per la vida domèstica, equival a creure que no han demostrat qualificació per la intervenció a cap altre àmbit. Des del punt de vista de Hardy, aquesta posició general demostra el buit ignorant de la vida i de la història, oposant-se a dones, reines i emperadrius, com Isabel

² **Frase de John Stuart Mill:** Es reconeix que parla de Hardy degut que al paràgraf tretze és introduït el paper de la filòsofa en la redacció de les obres de J.S.Mill. L'enllaç bibliogràfic de la mateixa és Stuart Mill, J. (1873). Chapter VII: General View of the Remainder of my Life. *Autobiography*. Recuperat el 11 d'octubre del 2019, de <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10378/pg10378.html>.

³ **Conceptes "l'esfera adequada" i "la prova":** Definició trobada a l'obra de HARDY TAYLOR MILL, H & STUART MILL, J. (2000). *La emancipación de la mujer (1851): Harriet Taylor Mill. Ensayos sobre la Igualdad de los Sexos* (pp. 113 – 144). A: A. Machado Libros, Madrid, Espanya, pp. 113-144. Recuperat el 11 de octubre 2019.

de Castella i Caterina de Rússia, que han demostrat una traça triomfant en la vida política.

Hipòcritament, Stuart Mill li donaria la raó. Abolir la “prova” a les dones és una injustícia que damneja no només a les dones, sinó a qualsevol persona que podria veure’s beneficiada del seu servei. Qui és ningú per negar la salvació a ningú altre?

I ara, verdaderament, diria que “el mer bon sentit hauria de dictar-los (als homes que es riuen de les dones) que si tals funcions (polítiques) se li confiessin a la dona, seria les que no tenen una vocació especial pel matrimoni o aquelles que el poguessin combinar amb la vida política.”⁴. Així, Stuart Mill defensa que les úniques situacions on la dona podria exercir un càrrec públic són aquelles en les quals la maternitat i el matrimoni ja no són la principal preocupació.

Sense donar temps a contestar a Hardy, explicaria sense respiració, per acabar de pressa, la importància del sosteniment de la casa i la família. La divisió del matrimoni més convenient és que l’home guanyi els diners pel manteniment, mentre la dona es quedi a casa. Argumentant la teoria, aclareix que degut al paper de summa vitalitat de la dona, si altres càrregues són assumides, la impossibilitaria de fer-les totes correctament.

Estirant-se dels cabells o amb llàgrimes als ulls, Hardy explicaria com és d’injust a) assumir que totes les dones són o seran mares perquè les dones no poden aspirar a més que a la maternitat, i b) pensar que el poder il·limitat de l’home és patrimoni de tots els mascles, i per tant, està bé i és vàlid, perquè c) cap dels sexes, cap individu, pot prohibir ni invalidar les seves capacitats individuals d’algú altre.

John, li diria, tots i cada un dels humans han de tenir la capacitat de decidir i demostrar quina és la seva “esfera” i l’extensió d’aquesta. No veus com d’errori és que cap dels sexes passi per la prova? L’home perquè ho sap fer tot i la dona perquè no pot i/o sap fer res. És un error.

I aquí es faria el silenci, perquè no sé com acabaria la conversa.

No sé si va ser un error, una mentida, un intent, fruit d’un experiment, o la pura veritat, que Stuart Mill contradigués a Hardy. Però em pregunto què pensaria el filòsof d’ell mateix en saber que l’honra dels pensaments que van compartir han quedat signats exclusivament sota el seu nom, quan defensava que la falta d’un camí honorós és l’enemic terrífic de la felicitat.

⁴ Frase de *L’Esclavitud Femenina* (1869): trobada al paràgraf 4, línies 15-30 de Stuart Mill, J. (1869). Capítol XXXVI: Necesidad de Empleo para la actividad de la mujer. La religión y la beneficencia, únicos cauces abiertos a la mujer. Los chocarreros. La acción política de la mujer. Error la vocación. El gran error social. *Esclavitud Femenina* (pp. 343-350), Madrid, Espanya: Artemisa Ediciones. Recuperat el 11 d’octubre 2019.

citat. Què passa amb els principis de Hardy? Cauen en l’oblit?

Harriet Hardy va morir al mil vuit-cents trenta. Però l’assassinat del seu feminisme va ocórrer dues vegades per un punyal a l’esquena.

La primera, (in)conscientment, va ser el seu marit.

Però la segona som nosaltres: Tenim material suficient entre les nostres mans que ens demostra l’essencial importància de Hardy en totes les teories de Stuart Mill, i deixem que no se’n parli d’ella?

Ens estudiem a John Stuart Mill per les Proves d’Accés a la Universitat, on se suposa que se’ns ensenya coneixement fonamental per entendre el món, i cap menció de Harriet Hardy.

Res de Harriet Hardy en l’explicació d’aquesta edició de “Filosofia, ara!” sobre “Dones filòsofes”, entre els noms de grans dones en l’univers de la filosofia.

Harriet Hardy serà un fantasma, però nosaltres som assassins d’arma blanca.

Bibliografia

HARDY TAYLOR MILL, H & STUART MILL, J. (2000). *La emancipación de la mujer (1851): Harriet Taylor Mill. Ensayos sobre la Igualdad de los Sexos*. A. Machado Libros: Madrid, Espanya. Recuperat el 11 d’octubre 2019.

STUART MILL, J. (1869). *Esclavitud Femenina*. Artemisa Ediciones: Madrid, Espanya. Recuperat el 11 d’octubre 2019.

STUART MILL, J. (1873). Chapter VII: General View of the Remainder of my Life. *Autobiography*. Recuperat el 11 d’octubre del 2019, de <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10378/pg10378.html>.



JANE ADDAMS: FILÒSOFA I ACTIVISTA PER LA PAU

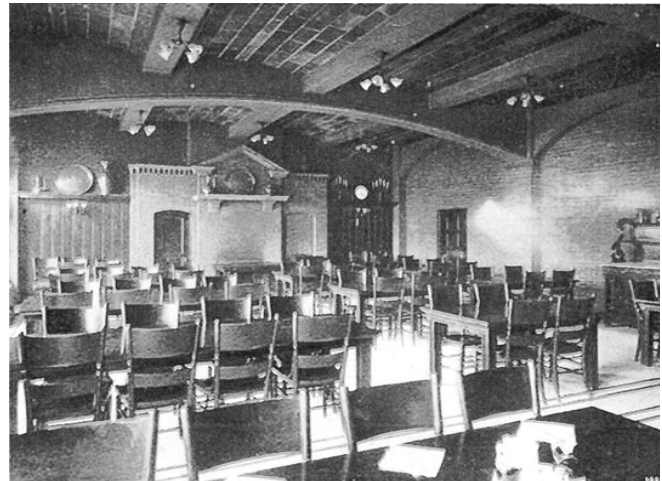
Núria Sara Miras Boronat
Professora de Filosofia Política UB



Jane Addams (1860 – 1935) apareix encara molt poc als manuals d'història de la filosofia, amb algunes notables excepcions (Seigfried, 1996; Warren, 2009). Però pocs pensadors poden ostentar l'honor d'haver rebut el Premi Nobel de la Pau (el 1931, compartit amb Nicholas Murray Butler) i només això mereixeria una menció especial. El Nobel, no obstant això, és la culminació d'una llarga i intensa carrera com a escriptora, activista i pionera del treball social, així com tantes d'altres disciplines. El seu centre d'operacions es trobà a Chicago, tot i així, feu nombrosos viatges a Europa durant tota la seva vida i va servir de nexa filosòfic i polític entre ambdós continents.

Com altres dones de la seva generació, la Jane es va trobar grans obstacles per seguir una carrera universitària. El seu ambient familiar va procurar-li un ambient de lectura i estudi per tal que es constituís com a esperit independent i s'impliqués en política. La visita a l'equipament social de Toynbee Hill, al Regne Unit, li serveix com a model pel que serà, sens dubte, un dels grans assoliments de la seva vida: la fundació de la Hull-House el 1890 en una de les barriades més deprimides de Chicago. Allà un grup de persones, majoritàriament dones, s'hi instal·len de forma perllongada (Addams hi visqué per més de 40 anys)¹ creant una comunitat d'estudi i cures oberta al barri. Una de les primeres tasques va ser fer un estudi urbanístic i social del barri que es va publicar el 1893 sota el títol *Hull-House Maps and Papers*. Aquest estudi havia de servir per a la implementació de polítiques municipals de millor al barri. La Hull-House irradiava així de dins enfora, alhora que servia de lloc de trobada i formació al veïnat, majoritàriament migrant i pobre (així succeïa amb les tres quartes parts de la

població de Chicago el 1889)². A les aules d'aquest espai fabril rehabilitat per a l'ús comunitari s'hi feien classes de música, teatre, de filosofia *Kindergarten* i de qualsevol cosa que els residents estessin disposats a oferir. Val a dir que entre els residents s'hi comptaven la flor i nata de la intel·lectualitat d'esquerres de l'època. Hi van passar, per exemple, Beatrice i Sydney Webb, Peter Kropotkin, Emma Goldman, Frank Lloyd Wright i Charlotte Perkins Gilman.



L'educació, els drets de les dones i dels treballadors i la inclusió de les persones migrades són els principals eixos del pensament d'Addams. Aquests temes són constants en els seus nombrosos articles publicats (centenars) i els seus deu llibres³. Filosòficament se l'agrupa amb els pragmatistes de

¹ Dos llibres d'Addams relaten l'experiència com a directora i resident de la Hull-House: *Twenty Years at Hull-House: With Autobiographical Notes* (1910) i *The Second Twenty Years at Hull House* (1930). El primer d'ells té traducció al castellà (veig's bibliografia).

² Vegi's Fischer (2006).

³ Destaquen, a banda dels ja anomenats, *Democracy and Social Ethics* (1902), *Newer Ideals of Peace* (1906), *The Spirit of the Youth and the City Streets* (1909), *A New Conscience and an Ancient Evil* (1912), *The Long Road of Woman's Memory* (1916), *Peace and Bread in Time of War* (1922). Recentment s'ha fet pública la digitalització de les seves obres a: <https://digital.janeaddams.ramapo.edu/>



Chicago, amics personals d'Addams, John Dewey (1859 -1952) i George Herbert Mead (1863 – 1931). Tots ells s'influïren recíprocament i van ser actius en múltiples associacions civils. Addams es va implicar a la National Association for the Advancement of the Coloured People, l'American Civil Liberties Union o el Playground Movement. Tal vitalitat social és característica de la *progressive era*, les dècades anteriors a la Primera Guerra Mundial en la història dels Estats Units. La figura més prominent n'era Theodor Roosevelt, qui tingué un suport essencial en Addams. Els representants d'aquests moviments havien procurat una espècie de síntesi entre el científicisme de Darwin i el socialisme utòpic. Estaven convençuts que s'assolirien cada cop més cotes de progrés social. Addams, però, tenia una postura pròpia en el sí d'aquesta corrent que Hamington (2014) ha anomenat, prenent l'expressió de la pròpia autora, "progrés lateral". El progrés lateral és aquella societat que més capacitat tingui d'incloure les persones vulnerables en la presa de decisions i en l'acció de les polítiques públiques.

Arribada a la seva maduresa, Addams ja s'havia fet popular per la seva tasca comunitària i pel seu talent com a escriptora. No li feia por participar en cap polèmica ni viure lliurement com li sortia del cor. La seva naturalitat en triar companya de vida i viure com a matrimoni l'ha fet entrar també com a precursora de la diversitat sexoafectiva⁴. Hi ha un gir important a la seva vida que és l'esclat de la Primera Guerra Mundial. Addams té 54 anys i està compromesa amb una munió de causes, però ho deixa tot per viatjar a Europa i associar-se amb altres dones per provar de deturar la guerra. Addams havia estat sempre una pacifista declarada, però la seva oposició a la guerra la fa objecte de crítiques ferotges per part dels patriotes nord-americans. Ella no es deixa acovardir i es reuneix a Europa amb tantes altres destacades feministes en un congrés a La Haia. Les ponents publiquen les resolucions del congrés sota la ploma d'Addams, Emily G. Balch i Alice Hamilton. *Women at the Hague: The International Congress of Women and*

its Results (1915) denuncia la follia de la guerra i, sobretot, les múltiples violències que pateixen les dones en situació bèl·lica. Perquè no només són blancs civils de bombes, epidèmies i gana, també ho són de violacions i delictes sexuals. El seu agut pronunciament a favor del cosmopolitisme i contra la guerra li van valdre el reconeixement internacional. I els mèrits aquí detallats bé la fan mereixedora d'un lloc a la nostra memòria.

Bibliografia

- ADDAMS, J. (2008). *Newer Ideals of Peace*. Gloucester: Dodo Press.
- ADDAMS, J. (2012). *Democracy and Social Ethics*. Radford: SMK Books.
- ADDAMS, J. (2014). *Veinte años en Hull House*. Murcia: Editem. Ediciones de la Universidad de Murcia.
- ADDAMS, J. (2014). *El largo camino de la memoria de las mujeres*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- ADDAMS, J.; BALCH, E. G., & HAMILTON, A. (2003). *Women at the Hague. The International Congress of Women and Its Results*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- EAKLOR, V. L. (2008). *Queer America. A GLBT History of the 20th Century*. Westport: Greenwood Press.
- FISCHER, M. (2006). "Addams's Internationalist Pacifism and the Rhetoric of Maternalism". *NWSA Journal*, 18(3), 1–19.
- HAMINGTON, M. (2009). *The Social Philosophy of Jane Addams*. Chicago and Urbana: University of Illinois Press.
- SEIGFRIED, C. H. (1996). *Pragmatism and Feminism. Reweaving the Social Fabric*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- WARREN, K. J. (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*. Lanham.

⁴ S'especula que aquesta era la naturalesa de la relació de més de 30 anys entre Jane Addams i Mary Rozet Smith. Eaklor (2008) data el 1890, amb la fundació de la Hull House, el naixement de la lluita LGBTIQ+ als Estats Units.

AMOR I LLIBERTAT D'EXPRESSIÓ: PENSAR AMB EMMA GOLDMAN

Andrea Pérez Fernández

Estudiant filosofia UB

Amb aquestes ratlles¹, proposo que parem atenció a com la cèlebre pensadora anarquista Emma Goldman reflexiona sobre les nocions d'amor i llibertat d'expressió. L'objectiu: llegir-les com dues idees que prenen força quan el lliure desenvolupament dels individus –només assolible, per l'autora, a través de la llibertat política i la igualtat econòmica– se situa al bell mig de la política.

Un precedent ben interessant per la tasca que ens ocupa –i que Goldman tenia molt present– és *A Vindication of the Rights of Woman*², de l'escriptora londinenca Mary Wollstonecraft. A la cinquena secció d'aquest llibre publicat el 1792, Wollstonecraft hi defensa l'autonomia moral de les dones:

“Així doncs, m'he d'arriscar a dubtar que allò que s'ha pres per axioma en la moral no pot haver sigut una afirmació dogmàtica per part d'homes que han vist serenament la humanitat per mitjà dels llibres i dir, en contradicció directa amb ells, que la regulació de les passions no és pas sempre sàvia. Contràriament, hauria de semblar que una raó per la qual els homes tenen un judici superior i més fortalesa que les dones és, sens dubte, aquesta: que donen més llibertat a les seves grans passions i acreixen les seves ments en la mesura que aquestes van desencaminades més sovint³” (Wollstonecraft, 2005: 190-191).

L'aposta de l'autora britànica per qüestionar les bondats de moderar les passions pot semblar arriscada. Però vull convidar els i les lectores a fer-se una pregunta: quin sentit té repensar l'acció política –el què fer– a partir de la premissa que les persones són essencialment reflexives i actuen sempre de manera ponderada? Potser, paradoxalment, aquest seria el primer símptoma de no tocar de peus a terra!

Dos segles després de la publicació d'*A Vindication*, Emma

Goldman escriu un text sobre “Mary Wollstonecraft, la seva tràgica vida i la seva apassionada lluita per la llibertat” (1911) on esmenta –a la llum del llegat de l'autora del segle XVIII– la tragèdia dels pioners: “com que no arrelen en allò vell, ni en allò nou, encara llunyà, es converteixen en vagabunds de la terra” (Goldman, 2019: 182). Alhora, és en aquest vagabundejar en què consisteix la vida dels qui lluiten per un futur millor que s'allotja el pensament.

Lluny de considerar el projecte anarquista com un mer llistat de fites a assolir, l'autora l'entén com una manera de pensar i de viure, com una influència viva (2019: 135) que permet analitzar els esdeveniments en el marc d'un procés infinit –i discontinu– d'alliberament de les supersticions i formes d'opressió que ofeguen la vida de les persones.

Goldman veu en la sobirania de l'individu l'única possibilitat de progrés. Ara bé, l'èmfasi que posa en aquest individu no implica una aposta per una societat atomitzada on el comú no tingui cabuda. Ans al contrari, la cooperació voluntària i en bona mesura espontània entre persones lliures és allò que hauria de vertebrar qualsevol forma de convivència humana, i no pas la submissió forçada a l'autoritat. “Individualisme” esdevé, en els seus escrits, la forma d'autoconsciència inherent a tot ésser humà. Es tracta d'una concepció molt allunyada del que ella mateixa anomena “l'individualisme a ultrança”, un “intent emmascarat de reprimir i frustrar l'individu” per mitjà del laissez faire social i econòmic basat en l'explotació de la majoria de la població per part d'una minoria; i que “simplement ha suposat el ple ‘individualisme’ pels amos”, un aplec de “superhomes” egoistes a qui el poble es veu obligat a servir (2008: 37).

Amb la mateixa suspicàcia, i convençuda que es tracta d'un dels principals obstacles a l'emancipació, l'assagista lituana emigrada als Estats Units deslegitima el matrimoni: creu que en el seu si qualsevol coincidència amb l'amor és fruit de la casualitat o, més aviat, de la superstició. Matrimoni i amor són, en Goldman, idees antagòniques. I, si l'amor és “el factor més poderós de les relacions humanes” –allò que desafia tota llei humana i fa trontollar “els convencionalismes de l'Església i la moralitat”– (2008: 219), el matrimoni no és res més que un

1 Aquest article s'ha dut a terme en el marc del projecte VUL-FIL, PGC2018-094463-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE), en què l'autora col·labora com a investigadora predoctoral en formació FPU (2018).

2 Amb aquest text, Mary Wollstonecraft amplia la seva resposta –*A Vindication of the Rights of Men* (1790) a la crítica que l'escriptor irlandès Edmund Burke féu a la Revolució Francesa amb *Reflections on the Revolution in France*, el 1790.

3 La traducció de totes les cites al català és meua; les edicions de les quals he extret els textos originals es troben citades a la bibliografia.

acord econòmic, un contracte de minyona, nina i procreadora a canvi d'una assegurança de vida. Goldman s'escandalitzava en sentir parlar d'"amor lliure" –"com si l'amor pogués no ser lliure!" (2008: 111). A tall d'exemple, segons ella la desaprovació social de la prostitució no es deriva del fet que la dona vengui el seu cos, sinó que ho faci fora del matrimoni (2008: 122).

Així mateix, l'autora creu que gran part de l'opressió que pateixen les dones prové d'una assumpció acrítica de les normes de conducta que tant l'Església com l'Estat esperen que compleixin. Això permet que la institució del matrimoni quedi malmesa en el moment que les dones s'alliberen d'aquestes formes d'autoritat; motiu pel qual la seva educació i socialització és –com en Wollstonecraft– un pilar fonamental per l'avenç col·lectiu cap a la justícia social.

Al seu torn, els escrits de Goldman subratllen tot sovint de manera més o menys explícita la dificultat d'articular un pensament lliure en un context on es reprimeix tot intent d'innovació i originalitat dels individus. I atès que les lleis –que considera abstraccions d'una "irrealitat anomenada Estat"– estan dissenyades per aquells qui volen mantenir els seus privilegis, els límits constitucionals no garanteixen, a parer de l'autora, la llibertat d'expressió o de premsa. Aquesta rau en la possibilitat d'escriure i dir el què ens vingui de gust: "Quan queda regulat pels principis constitucionals, els drets legislatius, la decisió del totpoderós Director General de Correus o les porres dels policies, [aquest dret] es converteix en una farsa". Ras i curt, l'únic remei davant les conseqüències potencialment negatives de la llibertat d'expressió és assegurar-ne una de més efectiva, és a dir, garantir "la llibertat de la real i activa oportunitat" (2008: 45): la llibertat de ser. Aquest és, per la pensadora, un dret natural de cada ésser humà, i no pas un obsequi o concessió estratègica de cap autoritat. Així, Goldman és optimista pel que fa a la possibilitat dels éssers humans de conèixer el món que els envolta –sempre que es contempli la revisió del saber establert–; però constata que en un context de desigualtat el debat públic no gira entorn de la veritat o la mentida, ni tan sols de la utilitat, sinó del temor dels privilegiats de perdre el seu poder i la subsegüent represió cap a aquells que el posin en qüestió.

La prosa de Goldman insisteix a demostrar que la "llibertat" que defensa l'anarquisme no és una aspiració sense contingut concret. La seva anàlisi de l'opressió sota la qual malviuen homes i dones inclou l'aposta per dissenys institucionals concrets: l'elecció del treball en funció dels gustos i la capacitat, l'escola gratuïta o l'abolició de la propietat –entesa com a exclusiva i exclouent– en són exemples. Es tracta, en definitiva, d'adobar un terreny on la llibertat pugui fer-se efectiva. Les passions no són, llavors, negatives en si mateixes, sinó que esdevenen frustració quan arrelen en un sòl estèril. Al seu escrit sobre Wollstonecraft, Goldman afegeix part de la següent cita

extreta d'una carta de l'escriptora britànica:

«La mateixa energia de caràcter que fa d'un home un audaç bergant l'hauria fet útil per la societat, si la societat estigués ben organitzada. Quan una ment forta no es disciplina per mitjà de la cultura⁴, és la sensació d'injustícia allò que la fa injusta» (Wollstonecraft, 2018: 164).

Hem pogut comprovar sumàriament com tant l'amor com la llibertat d'expressió són dos elements fonamentals per Goldman. Per concloure, direm que la seva mirada ens convida a pensar que allò que s'oposa a l'emancipació i el creixement humans no és res més que l'apropiació exclusiva i exclouent d'aquestes dues potencialitats per mitjà del matrimoni i la censura respectivament. El seu esperit de lluita s'alimenta de la commoció que genera el patiment aliè, tal com reflecteix una entrevista amb el *New York World* del 1893, on afirmà provocativament: "Soc anarquista perquè soc egoista. Em dol veure patir els altres. No puc suportar-ho" (2019: 74).

Bibliografia

GOLDMAN, E. (2008). *La palabra como arma*. Madrid: La Mafatesta Editorial. 225 pàg.

GOLDMAN, E. (2019). *Feminismo y Anarquismo II*. Madrid: Enclave de libros. 254 pàg.

WOLLSTONECRAFT, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Ediciones Istmo. 315 pàg. (Colección Fundamentos, Serie clásicos del pensamiento político nº 225).

WOLLSTONECRAFT, M. (2019). "Letters written in a short residence in Sweden, Norway and Denmark", p. 158-164. A: BLACK, J, et al. (ed.). *The Broadview Anthology of British Literature*. Volume 4: The Age of Romanticism, Peterborough: Broadview Press.



⁴ Wollstonecraft fa servir el mot *cultivation*, que en un sentit literal seria més aviat "refinement". Considero, però, que en aquest cas, és més adequat parlar de "cultura", que té un significat més ampli (es refereix tant a l'adquisició de capital cultural com d'actituds) i té en consideració l'etimologia de "cultura" com a *cultiu* i *conreu* de la terra.

ÉS HANNAH ARENDT UNA FILÒSOFA?

Enric Fernández Gel

Grau en Filosofia UN

Al lector poc familiaritzat amb el pensament de Hannah Arendt, el títol d'aquest article pot semblar-li ridícul o, fins i tot, una mica insultant. “És clar que Arendt és filòsofa!”, pot pensar. “Qui s'atreveria a suggerir el contrari?”. A aquest lector el pot sorprendre que la primera persona en qüestionar el qualificatiu de “filòsofa” aplicat a Arendt fou Arendt mateixa. A l'inici d'una famosa entrevista que pot consultar-se a Youtube¹, en ser tractada de filòsofa, Arendt triga ben poc a protestar. La seva disciplina, diu, no es la filosofia, sinó la teoria política, i ella no es considera en absolut filòsofa, ni se sent tal. De la filosofia, diu, va allunyar-se fa temps, precisament amb l'objectiu d'intentar veure la realitat política amb uns ulls que no fossin els del filòsof.

Aquest rebuig a ésser tractada de filòsofa, pels que coneixen els avatars de la seva biografia, bé pot tenir alguna que altra arrel en la fonda decepció que significà per ella el nazisme de Heidegger, el filòsof per excel·lència del segle XX, a més del seu mestre i amant. Però també té arrels conceptuals que s'enfonsen en la riquesa del seu pensament. Explorar-les és, al meu parer, una molt bona manera d'introduir-se en el seu estudi.

Arendt comença amb una distinció contundent entre filosofia i política. Per ella, ambdues són experiències radicalment diferents de la bellesa que s'originen històricament a l'Antiga Grècia i que són fins a cert punt incompatibles i contradictòries. Aquesta distinció entre filosofia i política correspon a la distinció tradicional entre la *vida teòrica*, centrada en la contemplació de les veritats eternes, i la *vida activa*, centrada en les relacions humanes i l'acció política.

Des d'un punt de vista històric, té lloc primer el descobriment de l'activitat política, amb la fundació de la *polis* grega. Per Arendt, la condició humana està marcada per una fonda ferida: la mortalitat. Els homes són “els mortals”; de fet, són els únics éssers mortals dins d'un cosmos immortal. A diferència de l'animal, que en cert sentit té assegurada la immortalitat en la seva espècie, els homes, per sobre de la vida biològica, posseeixen una vida biogràfica. Aquesta vida és personal, estrictament lineal i única, i acaba abruptament en la mort per

no tornar mai més: “Això és la mortalitat: moure's en una línia rectilínia en un univers on tot, si és que es mou, es mou en un ordre cíclic”².

Els éssers humans, moguts pel poderós desig de permanència, descobreixen doncs la possibilitat de produir coses amb la capacitat de durar per sempre. És així, per mitjà de l'acció política, diu Arendt, que els homes intenten assolir la immortalitat, produint treballs, fets i paraules que mereixen ésser recordades per sempre. Gràcies a aquesta immortalitat construïda, els mortals reclamen un lloc propi dins el cosmos immortal i demostren ésser de naturalesa “divina”.

Però llavors arriba el filòsof i descobreix *una altra* experiència de la plenitud que la política no pot proporcionar: l'experiència no de la immortalitat, sinó de l'*eternitat*. La vida teòrica es descobreix com la contemplació apassionada de les veritats eternes i necessàries que existeixen per sobre del món contingent. Aquesta experiència és realment quelcom *nou* i *diferent* de la política que, pròpiament parlant, només pot donar-se *fora* de la política. Tocar l'eternitat amb l'intel·lecte és una experiència gustativa de la qual no caben paraules, en la qual regna el més pur i reverencial silenci. Però si hi ha quelcom constitutiu de la política és precisament la paraula. Llavors, una experiència que et deixa completament sense paraules és el més *apolític* que existeix. Per tant, des del seu inici, la filosofia s'entén a si mateixa com una experiència de la plenitud que només pot donar-se *fora* de la vida activa, i que de fet s'experimenta gairebé com una petita mort, com un arravament que ens trasllada lluny de les preocupacions mundanes.

Per a Arendt, si la tradició s'hagués quedat aquí no hi hauria hagut cap problema. Estaria dient que hi ha dues experiències diferents de la sublimitat, ambdues igualment assolibles per l'ésser humà: l'experiència de crear allò perdurable mitjançant l'acció política i l'experiència de gaudir d'allò etern mitjançant la contemplació filosòfica. Les dues són experiències de felicitat plena i de llibertat màxima, i les dues donen testimoni del fet que en l'home hi ha una guspira de la divinitat.

El problema, doncs, no està en la distinció, que és en essència justa i respon realment a dues experiències diferents. El

1 Youtube: “Hannah Arendt ‘Zur Person’ Full Interview (with English Subtitles)”, disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfV-sO4&t=0s> [Consultat: 14.10.19].

2 ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 19 [la traducció és meua].

problema està en haver establert una jerarquia entre elles. I és que el filòsof, colpejat per la força aclaparadora de la seva experiència pròpia, no es limita a pensar senzillament que ha descobert una *altra* font de felicitat diferent de la ja coneguda a l'acció, sinó que dóna per descomptat que ha trobat un principi *superior* a aquell que regeix la vida política. I és aquesta jerarquia entre vida activa i vida contemplativa, i no la distinció, allò que Arendt critica.

Aquesta jerarquia és la idea fundacional de tota la tradició de la filosofia política, i la que porta a pensar que entre filosofia i política hi ha una mena de conflicte originari. Hi ha una tensió entre la filosofia i la política que no existeix entre la filosofia i altres objectes de coneixement. L'exemple més clar d'aquest fenomen és Plató, que pensa la relació entre filosofia i política des del trauma emocional de l'execució de Sòcrates a mans de la democràcia. En Plató, qui ha de donar un pas endavant per posar ordre en la política? El filòsof. I com posa ordre? Prenent com a model el seu objecte de coneixement: la Idea del Bé.

De fet, a Plató es produeix una transformació molt curiosa, ens explica Arendt, i és que entre el *Banquet* i la *República* hi ha un canvi subtil però decisiu respecte a quina és la Idea Suprema. Al *Banquet*, que és un diàleg purament filosòfic, la Idea Suprema és la Bellesa; a la *República*, de temàtica política, la Idea Suprema ha passat a ser el Bé. Per què? Perquè la Bellesa és una Idea que no té cap efecte pràctic, és un pur objecte contemplatiu. Per tant, si el que vull, com a filòsof, és ordenar l'Estat, necessito justificar-ho a base d'un coneixement essencialment pràctic: el coneixement de la Idea de Bé. I és així com Plató du a terme un canvi estructural en el seu sistema filosòfic *per motius que no són filosòfics, sinó polítics*: per assegurar la supervivència i la supremacia de la filosofia dins de la polis.

En la mateixa línia, en gairebé tots els filòsofs des de Plató trobem cert sentiment d'enemistat cap a la política, certa concepció de la política com una amenaça per l'activitat filosòfica, i per tant com quelcom a domesticar i subjugar. Arendt denuncia, doncs, que tota la tradició filosòfica ha intentat entendre la política segons esquemes que no li són propis, només per acabar justificant una creença prèvia i ideològica: la superioritat de la filosofia com a experiència de la plenitud. Això deriva en una tradició que, amb molt poques excepcions, ha entès bastant poc el fenomen de la política. Per això, per a Arendt, l'expressió "filosofia política", que sempre intentava evitar, és poc més que un oxímoron. La filosofia política ha estat de tot menys política, ha estat anti-política.

Es comença a veure per què Arendt rebutja l'etiqueta de "filòsofa"? Com el seu objecte d'estudi principal no és allò etern que es dóna en la contemplació, sinó l'acció política en ella mateixa, Arendt no pot dir-se "filòsofa". Ha de ser una altra

cosa, quelcom nou, que vagi més enllà de la tradició filosòfica. El que busca és entendre la política en els seus propis termes, és a dir, just el contrari del que han fet fins ara els filòsofs! Vol mirar la política sense el prejudici secular de la filosofia.

Ens trobem, doncs, amb una situació paradoxal. Nosaltres voldríem tractar-la de "filòsofa", però la manera en què ella entén i conceptualitza la filosofia l'exclou d'aquesta disciplina. Això ens deixa, crec, amb dues opcions. Primer: podem respectar la seva opinió i no tractar-la de "filòsofa", sinó de "pensadora o teòrica de la política". O segon: en contra dels seus desitjos, i basant-nos en un concepte més ampli de la filosofia, podem col·locar-la al panteó dels filòsofs. D'una manera o d'una altra, el següent és exigir: reconèixer a Arendt com una de les ments més brillants del segle XX.

Bibliografia

ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & London: University of Chicago Press.

(2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.

(2006). *Between Past and Future*, Sabon: Penguin Books.

(2015). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.



L'ARRELAMENT EN WEIL I LES SUBJECTIVITATS: ALIMENT DE L'ÀNIMA HUMANA

Marc Horneros Prunés

Graduat en Filosofia i estudiant de Màster UB

Introducció

En aquest article proposarem una breu aproximació a l'obra de Simone Weil anomenada *L'arrelament*. La importància d'endinsar-nos en aquesta autora ve donada per l'interès que les seves reflexions sobre la col·lectivitat poden tenir per a la teoria de la subjectivació. En aquest primer article, per qüestió d'extensió, la relació amb tal teoria no serà tractada i, per tant, només es farà una aproximació a les tesis de l'autora. Deixant, així, per un segon article, el desplaçament de la idea d'arrelament en Weil al que podríem anomenar processos de subjectivació, com un complement a certes mancances que podríem trobar en la idea de subjectivació ranceriana.

Així doncs, aquí parlarem del que Weil anomena les necessitats de l'ànima fins a arribar a la que considera més important, i més oblidada, que és la de l'arrelament. A partir d'aquí farem un breu recorregut a què Weil entén per arrelament i per les situacions de desarrelament.

Les necessitats de l'ànima i l'arrelament com la més fonamental

Primer de tot, potser seria d'interès remarcar que el títol *L'arrelament* no va ser escollit per Weil, doncs l'obra la va acabar d'escriure en estat febril (entre 38º i 39º) al sanatori i va morir abans de poder-la publicar. Així doncs, és una obra pòstuma editada pel francès Albert Camus el 1949, el qual va decidir també el títol de *L'arrelament (Enracinement)*. L'únic títol que es podria intuir que Weil hagués pogut donar a la que considerava que seria la seva segona gran obra (la primera era *Reflexions sobre les causes de la llibertat i de l'opressió social*) era la que es troba com a subtítol: *Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà*. Doncs l'obra era un projecte d'un nou "contracte social, una carta magna"¹ per a l'organització de la resistència de la França Lliure i destinada a la construcció de la nova França un cop estigués acabada la guerra i

derrotat el nazisme. És més, el subtítol que podria haver sigut el títol escollit per Weil ja deixa entreveure quelcom: això és, una crítica i "una ruptura amb la ideologia dels drets de l'home de 1789"², amb la carta dels drets sorgits amb la Revolució Francesa. Així doncs, Weil realitza una inversió i puntualitza l'èmfasi en els deures i no els drets, ja que

"la noció d'obligació preval sobre la de dret, que li està subordinada i li és relativa. Un dret no és eficaç per ell mateix, sinó tan sols per l'obligació a la qual correspon; el compliment efectiu d'un dret no prové de qui el posseeix, sinó dels altres homes que es reconeixen obligats a alguna cosa envers ell. L'obligació és eficaç des del moment en què és reconeguda. [...] Un dret que ningú no reconeix no és gran cosa."³

Així doncs, Weil situa la importància i la preeminència ontològica en el deure, doncs un dret per si sol no té cap sentit si no va acompanyat primer d'un deure, d'una obligació, que el faci complir⁴. Per aquesta raó, elaborarà una "llista de deures eterns envers tot ésser humà" agafant com a model, com a exemple al qual han de ser anàlegs, l'obligació eterna envers algú de "no deixar-li partir fam quan es té l'ocasió de socórrer-lo"⁵. A partir d'aquest punt, anomena una llista de necessitats que anomenarà físiques: "la protecció contra la violència, l'habitatge, el vestit, l'escalfor, la higiene, l'atenció en cas de malaltia"⁶. Però la qüestió important es trobarà en el que anomenarà necessitats de l'ànima, les quals, seguint l'analogia que dèiem anteriorment, són l'"aliment necessari per a la vida de l'ànima"⁷. Entre les diverses necessitats de l'ànima, Weil establirà i explicarà breument les següents en la primera part del llibre: l'ordre, la llibertat, l'obediència, la

2 Ídem., p.20.

3 Ídem., p.27.

4 Qüestió que va íntimament lligada a les reflexions contemporànies al voltant de la legitimitat del dret, doncs si no és reconegut (com a legítim) per la població que es troba sota el seu paraigües, aquest podria quedar sense efectivitat.

5 Ídem., p.30.

6 Ídem., p.31.

7 Ídem.

1 Weil, S. (2016) *L'arrelament. Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà*, trad. Rosina Ballester, Barcelona, Edicions de 1984, p.13.

responsabilitat, la igualtat, la jerarquia, l'honor, el càstig, la llibertat d'opinió, la seguretat, el risc, la propietat privada, la propietat col·lectiva i la veritat⁸.

Però a part de tota aquesta llarga llista de necessitats de l'ànima humana que estableix Weil, a la segona part de l'obra ens dirà que "l'arrelament és, potser, la necessitat més important i la més ignorada de l'ànima humana"⁹. I tot i ser de les més difícils en definir, com ella mateixa ens diu, la descriu així:

"Un ésser humà té una arrel per la seva participació real, activa i natural en l'existència d'una col·lectivitat que conserva vius certs tresors del passat i certs pressentiments de l'esdevenidor. Participació natural, és a dir, donada automàticament pel lloc, el naixement, la professió, l'entorn. Cada ésser humà necessita tenir múltiples arrels. Necessita rebre quasi totalitat de la seva vida moral, intel·lectual, espiritual, a través dels mitjans dels quals naturalment forma part"¹⁰.

Així doncs, per Weil és fonamental que tot individu es trobi arrelat al que en altres punts del text anomenarà una col·lectivitat. Les quals, doncs, com constitueixen l'"aliment de cert nombre d'ànimes humanes" mereixen, per a Weil, tot el respecte i impliquen una obligació envers elles. Sempre i quan, però, constitueixin un aliment per l'ànima humana, ja que també ens dirà que aquelles que ja no alimentin l'ànima sinó que les engoleixin o se les mengin seran considerades una "malaltia social" la qual, deixa entreveure metafòricament, ha de ser extirpada, ja que en aquests casos cal realitzar un tractament que s'inspira "en els mètodes quirúrgics"¹¹. També pot ser el cas que l'aliment amb el qual nodreixi sigui insuficient, cas en el qual s'ha de millor la col·lectivitat en qüestió, o que estigui morta i ja no nodreixi, cas en què s'ha d'aniquilar. Tots aquests punts, com la qüestió de la participació natural que veiem en la cita anterior, seran també idees fonamentals pel desplaçament que farem al segon article cap a la subjectivació.

Per aquestes raons, on veiem la importància que té l'arrelament per l'ésser humà segons Weil, dedica un apartat de l'obra a parlar del desarrelament, el qual considera una malaltia que s'ha de solucionar. I en aquest apartat ens parlarà de diverses formes de desarrelament que, per qüestions d'extensió, només deixarem enunciades. Així doncs, Weil ens parla del desarrelament vinculat a la conquesta (establint una gradació segons la proximitat cultural del conqueridor i arribant al màxim grau, on el "desarrelament és una malaltia gairebé mortal"¹², quan és totalment estranger com el cas de la

colonització, i no només militar sinó també com a domini econòmic) i del desarrelament provocat pels diners que ho destrueixen tot. A més, després, dedicarà tota la resta de la part sobre el desarrelament a analitzar el "desarrelament obrer", "el desarrelament de la pagesia" i el "desarrelament i nació"¹³. Aquestes idees tindran, també, una influència important en com Edward Said, gran exponent del postcolonialisme, desenvolupa la seva idea de desarrelament, vinculat clarament a la seva experiència com a exiliat palestí.

Conclusió

Així doncs, si entenem aquesta forma de concebre les col·lectivitats, podem extreure dues conseqüències. Per un costat, les col·lectivitats i, tal com ho estem intentant entendre nosaltres per a la relació en el pròxim article, les subjectivitats, esdevenen necessitats espirituals humanes, pel qual és impossible deslligar-se de forma total d'elles. Aquest punt, amb altres elements que veurem en el següent article, ens fan entendre que tot i realitzar un trencament amb les col·lectivitats, una desidentificació amb elles, se'n tornaran a produir necessàriament de noves, ja que són l'aliment necessari de l'ànima humana. Per aquesta raó, com també veurem, Weil ens parlarà de responsabilitat, la qual ens serviria per justificar una acció política que portés a la reconfiguració i transformació de subjectivitats o col·lectivitats d'una manera el màximament igualitària possible. Aquest punt, aquesta acció, és la més problemàtica quan es parteix de posicions sobre la subjectivació com la ranceriana, com veurem i defensarem en el següent article. Però, tot i així, el que es pretén defensar és que, com veiem partint de Weil, aquestes subjectivitats són una necessitat humana i són aliment de la seva ànima, pel qual tornaran a sorgir i a reconfigurar-se, raó per la qual ens fa embrutar les mans on no volíem: en la reconfiguració de les col·lectivitats, o subjectivitats, si volem evitar que altres la realitzin per nosaltres i volem intentar, almenys, realitzar-lo de la forma més igualitària possible.

Tots aquests punts, doncs, acabarem de veure'ls més detalladament i es comprendran millor en el segon article, on establim la relació amb Rancière i la teoria de la subjectivació.

Bibliografia

Weil, S. (2016) *L'arrelament. Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà*, trad. Rosina Ballester, Barcelona, Edicions de 1984.

8 Ídem., pp.34-64.

9 Ídem., p.67.

10 Ídem.

11 Ídem., p.33.

12 Ídem., p.68.

13 Ídem., p.68-206.

EL PENSAMENT POLÍTIC DE SIMONE WEIL

Pau Matheu Ribera

Investigador predoctoral a la Facultat de Filosofia de la UB

L'evolució del pensament polític de Simone Weil (1909-1943) és una qüestió complexa. Què es manté i què canvia en el pensament d'una filòsofa que primer milità en el sindicalisme revolucionari, després renuncià a la revolució sense deixar de participar en la lluita sindical i finalment afirmà que «la naturalesa» de les organitzacions obreres i d'esquerres «desencoratja totes les simpaties» (1960: 220)? Segons alguns autors com Philippe Dujardin, Weil s'hauria anat allunyant de les concepcions radicals de joventut per abraçar finalment un punt de vista polític conservador, convertint-se en «l'apologista d'un 'ordre moral' opressiu emparentat amb un feixisme llatí» (Dujardin, 1975: 186).

Amb aquest breu article pretenc mostrar algunes de les característiques del pensament de Weil que permeten posar en dubte l'afirmació de Dujardin i mostren la complexitat i els matisos d'una filosofia que no pot ser reduïda a categories prefabricades.

La crítica a la revolució

Un element central del pensament polític de Simone Weil és la idea d'analitzar la societat a partir de les relacions de forces que la vertebraven. Mai no deixà de considerar que aquesta fou la gran aportació de Marx; Weil el criticà justament per no haver-la portat fins a les últimes conseqüències analitzant les relacions de forces que sorgirien d'una revolució. En una carta de 1936, escriu:

Desitjo amb tot el meu cor una transformació tan radical com sigui possible del règim actual envers una major igualtat en la relació de forces. No crec gens ni mica que el que anomenem avui en dia revolució pugui portar-nos-hi. [...] Que el director [d'una fàbrica] estigui sota les ordres d'un administrador delegat representant d'alguns capitalistes, o sota les ordres d'un «trust d'Estat» que es fa dir socialista, l'única diferència serà que en el primer cas la fàbrica d'una banda, i la policia, l'exèrcit, les presons, etc., de l'altra estaran en mans diferents, i que en el segon estaran en les mateixes. La desigualtat en la relació de forces no haurà disminuït, sinó que s'haurà accentuat. (2002: 230-231)

Això permet entendre el *problema polític* tal i com se'l

planteja Weil. En un escrit de 1939 afirma: «Jo proposaria aquest postulat: som sempre bàrbars envers els febles. [...] La major o menor barbàrie difosa en una societat dependria així de la distribució de forces» (1989: 223). El problema serà pensar, en cada situació concreta, quines són les accions que poden dur-nos cap a un major equilibri de forces.

Weil no critica doncs la revolució en virtut d'uns valors conservadors, sinó perquè no soluciona el que per ella és el mal polític fonamental, el desequilibri de forces. Tanmateix, això no la porta a renunciar a la lluita. En un text de 1937 afirma: «El que és legítim, vital, essencial, és la lluita d'aquells que obeeixen contra els que manen [...]. Aquesta lluita és eterna perquè aquells que manen tendeixen sempre, ho sàpiguen o no, a trepitjar la dignitat humana a sota seu» (1989: 57). I afegeix: «només pot haver-hi progrés social si la pressió dels de baix és suficient per canviar efectivament les relacions de forces, i obligar així a establir de fet noves relacions socials» (*Ibid*: 58).

Weil criticarà les organitzacions obreres i d'esquerres pel fet d'haver subordinat aquesta lluita a interessos aliens al poble. En un text de 1938, defensa que l'autèntic sindicalisme era «un moviment popular» (1989: 269) que constituïa una força obrera independent, capaç de defensar els interessos del poble enfront d'Estats i partits. Però per ella aquest moviment va morir a mans dels propis sindicats. La CGT estava acceptant convertir-se en un aparell de l'Estat francès, en una màquina burocràtica encarregada de gestionar els conflictes entre la patronal i els obrers, cosa que la reduïa a «un viver d'advocats especialitzats, encarregats de pledejar per la simple conservació dels drets adquirits» (*Ibid*: 271).

Weil no critica els sindicats, doncs, perquè en una nova concepció política els vegi com elements pertorbadors de l'ordre social, sinó perquè han deixat de ser un òrgan de resistència popular i s'han convertit en instruments al servei dels Estats.

El «pur esperit obrer»

El 1941, Weil va participar en una reunió de les Joventuts Obreres Cristianes, i escrigué un petit article exposant les

seves impressions. Hi llegim: «És el pur esperit obrer el que s'expressa a la JOC, sense cap mescla estrangera» (2008: 413). Aquest esperit consisteix en ser conscients que la vida humana està sotmesa a la necessitat. Tota vida humana ho està, però mentre que per a les condicions socials privilegiades aquesta veritat queda amagada per l'espessa capa de comoditats, que ens fan sentir invulnerables enfront la comuna misèria humana, per als obrers aquesta submissió a la necessitat és evident (*Ibid*).

L'esperit obrer consisteix doncs en resignar-se, en acceptar l'opressió, pensant simplement que és el resultat de la necessitat natural? No exactament. Weil continua dient que a la JOC s'aconsegueix «no caure ni en l'esperit de reivindicació, ni en l'esperit de submissió» (*Ibid*: 414). I afirma que a la reunió es va parlar fonamentalment «d'algunes reformes urgents i cent vegades legítimes, que calia realitzar immediatament» (*Ibid*: 414). Aquest «pur esperit obrer» no és per tant contrari a una lluita encaminada a canviar les relacions materials de forces: no pot identificar-se amb «l'esperit de submissió».

En un text de 1942, Weil defensa que hi ha una desgràcia inherent a la condició popular. Però aquesta no té a veure amb el patiment o el dolor, sinó amb l'avorriments, l'absència de finalitat en els esforços quotidians. Hi ha una infinitat de feines tedioses que són necessàries per a la nostra supervivència: feines que no s'executen perquè ens permetin realitzar-nos com a persones ni pel prestigi social que aporten, sinó únicament perquè són necessàries, necessàries per a la vida i necessàries per a qui les executa, que no ho fa per aconseguir els seus projectes vitals, sinó simplement perquè «cal guanyar-se la vida». Aquesta és la condició pròpiament popular. Implica inevitablement una circularitat tediosa: «Es treballa només perquè cal menjar», diu Weil; «Però es menja per tal de poder continuar treballant. I altre cop es treballa per menjar» (2008: 419-420).

«No cal buscar causes a la desmoralització del poble», afegeix. «La causa és aquí; és permanent; és essencial a la condició del treball» (*Ibid*: 420). Aquesta desgràcia quotidiana, el buit d'aquesta existència totalment corbada sobre si mateixa, porta a voler-ne escapar, ja sigui deixant-se endur per una inèrcia moral, caient en la indiferència, evadint-se de la realitat, o bé fugint cap a una condició social superior.

El «pur esperit obrer» consisteix en saber que aquesta desgràcia és essencial a la condició popular: no pot ser solucionada. El mite revolucionari és un dels somnis d'evasió provocats per la desgràcia: és «l'ambició transportada al col·lectiu, la folla ambició d'una ascensió de tots els treballadors fora de la condició de treballadors» (*Ibid*: 420). Aquest somni és anàleg, per Weil, a un estupefact. Fa creure al poble que algun dia podrà alliberar-se del pes de la necessitat. Però no s'ha de mentir al poble: la vida necessita

de feines tedioses, i mentre existeixi aquest tipus de treball, el poble patirà aquesta desgràcia quotidiana. L'«esperit de reivindicació» consisteix en responsabilitzar la societat de patiments que són inevitables.

Tanmateix, abans hem vist que per Weil aquest «pur esperit obrer» no podia identificar-se tampoc amb «l'esperit de submissió». Acceptar aquesta condició popular no implica resignar-se a l'opressió i l'esclavatge. «Com a revolta contra la injustícia social», diu Weil, «la idea revolucionària és bona i sana» (*Ibid*: 420). L'esperit obrer consisteix en acceptar aquesta desgràcia inherent a la condició popular, però lluitant contra tots els patiments que s'hi afegeixen. Segons afirma en aquest mateix escrit:

Una determinada subordinació i una certa uniformitat són patiments inscrits en l'essència mateixa del treball [...]. No degraden. Tot el que s'hi afegeix és injust i degrada. [...]

En primer lloc el patiment físic, fora d'aquell que és manifestament inevitable per les necessitats del treball. [...] Les privacions estarien millor en qualsevol altra condició social que en aquesta. L'aliment, l'allotjament, el repòs i l'oci han de ser tals que una jornada de treball presa en ella mateixa sigui normalment buida de patiment físic. (*Ibid*: 428)

Així doncs, aquest «pur esperit obrer» consisteix en acceptar allò inevitable –per això no hi ha en ell «esperit de reivindicació»–, però lluitant per canviar allò evitable –per això no és tampoc «esperit de submissió». Renunciar a la revolució no vol dir renunciar a la lluita, sinó a la idea que un dia la lluita esdevindrà innecessària. Per Weil, cal que el poble sàpiga que *sempre*, governi qui governi, estarà sotmès a la monotonia del treball, i haurà de lluitar per evitar ser reduït a l'esclavatge.

Bibliografia

- DUJARDIN, P. (1975), *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- WEIL, S. (1960), *Écrits historiques et politiques*, París: Gallimard.
- WEIL, S. (1989), *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques 3*, París: Gallimard.
- WEIL, S. (2002), *La Condition ouvrière*, París: Gallimard.
- WEIL, S. (2008), *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille 1*, París: Gallimard.

JUDITH SHKLAR O LES ARRELS DE L'ESCEPTICISME MODERN EN LA TEORIA DE LA JUSTÍCIA

Joan Nonell Merlo

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

És sabut que la Judith Shklar, pensadora jueva d'origen letó, nascuda al 1928, que es va acabar exiliant als Estats Units, on va desenvolupar la seva carrera acadèmica, i on va morir el 1992, va centrar el seu interès en el camp del liberalisme negatiu, que persegueix entendre les formes d'organització polítiques més des de l'evitació del mal i de l'abús de poder, que des de l'execució d'abstractes models racionals de convivència social. És força coneguda, en aquest sentit, la seva aportació al debat sobre les teories de la justícia, consistent en esquivar les dificultats que comporta la definició de justícia, per dedicar-se a estudiar i establir les condicions de possibilitat de la injustícia, que es poden reconèixer en els grans mals patits per l'ésser humà al llarg de la història, en especial, la història del segle XX, i que resulten més fàcilment universalitzables que les virtuts contingudes en els models de justícia. Els resultats d'aquestes reflexions estan presents en la seva obra *The faces of injustice*, publicada el 1990¹.

També és en aquesta mateixa obra on es pot trobar la referència més clara a les seves aportacions escèptiques al liberalisme polític. La nostra filòsofa, testimoni de primera mà dels horrors del totalitarisme, no es fa gaires il·lusions amb les propostes del liberalisme clàssic, representat per Locke i John S. Mill. El control sobre l'exercici del poder absolut, que els governs constitucionals garanteixen, així com el respecte als drets de l'individu, evitant les tiranies de les majories, que reconeixem com els pilars centrals del pensament liberal, no sempre resulten eficaços per evitar el dany i el patiment dels ciutadans. Més que a l'esperança, Shklar apel·la a la memòria a l'hora de fer filosofia política. És en aquesta atmosfera de desconfiança envers les bones intencions del governant on pren més sentit la seva aposta per autors com Montaigne i Rousseau que, sense ser obertament liberals, recelen de l'aplicació d'ideals utòpics, ja sigui pel perill de la homogeneïtzació de l'experiència humana, que ens porta a l'error de creure en una sola veritat,

en el cas del primer, ja sigui per la sensibilització davant de la injustícia, en el del segon.

Empatitzar amb la víctima de la injustícia és la recepta per fer de les democràcies, d'altra banda l'únic règim que pot garantir la dignitat i la llibertat dels seus integrants, un espai de convivència més acollidor i responsable, més humà. Reconèixer la víctima i el seu patiment obre la porta a diferenciar entre la desgràcia i la injustícia, entenent la primera com l'acció inevitable que provoca el nostre mal –infortuni–, i la segona com la negligència del poderós, del funcionari o del mateix conciutadà que pot haver causat, indirectament, aquell mal. Mirar cap a un altre cantó i acceptar la inevitabilitat del mal no fa més que escampar i perpetuar la injustícia. Ens nega el saludable exercici de qüestionar el poder i el seu ús. Ara bé, posar en dubte les visions úniques dels fets que, sovint, ens presenten els governants o els poders que els hi donen suport, no és la mostra més destacada de l'escepticisme de la pensadora jueva. És, si de cas, el resultat final del seu programa de reforma dels règims constitucionals, que identifica com a principal enemic d'aquests, l'esmentat exercici d'injustícia passiva.

Però l'escepticisme l'entén no només com a eina crítica. No és únicament la provisió saludable que cal fer en l'anàlisi de l'exercici del poder. L'escepticisme es troba en l'origen de tota teoria racional que persegueix la comprensió del possible, abans que la captació del necessari. Per això, encara que pugui semblar paradoxal, des de l'òptica de la nostra autora Plató resulta ser escèptic quan, detectant el model polític real com a injust, prescindeix d'ell i es decanta pel model ideal. Com que l'ordre normal de la societat no garanteix la justícia, ja que no posa fre al desig humà, llavors cal decantar l'ordre social cap a la idealitat de la raó, única garant de la introducció de mesura en la vida ciutadana. No cal dir que la Judith Shklar refusa la solució platònica, per coartar la llibertat individual i introduir un nou model de necessitat en l'existència, aquell que ve determinat per la raó. Però Plató, amb el seu escepticisme, ens adverteix que la Lleï no conté, en si mateixa, ni racionalitat, ni harmonia.

¹ Hi ha traducció al castellà a l'editorial Herder, Shklar J. (2013), *Los rostros de la injusticia*, (García Ruiz, A.; trad.) Barcelona, col·lecció Pensamiento Herder, amb pròleg de Fernando Vallespín, 200 pàg.

La via oberta per Plató serà transitada també per Sant Agustí, que concep el model racional construït per l'home com a insuficient per la pròpia naturalesa pecadora i ignorant d'aquest. Per fugir de la injustícia només ens resta la fe, que pot il·luminar la raó en el seu exercici d'impartir justícia. Amb bones intencions no n'hi ha prou. També Montaigne recela de la capacitat humana per assolir la justícia. En el seu cas, a més, explora els topalls que Sant Agustí ja havia detectat: els nostres esforços per ser justos poden acabar generant més dany en l'altre del que preteníem evitar. La ignorància respecte l'altre ens fa creure que el model de virtut que ens imposen a nosaltres mateixos pot servir, també, per conduir la seva existència. Imposant-los el nostre ideal, ens tornem cruels i tirànics. La recepta que Montaigne ens ofereix, per no caure en la injustícia, rau en reconèixer les pròpies limitacions i evitar tota autocomplaença, consistent en l'operació habitual de provar d'exculpar-nos de qualsevol responsabilitat, si som nosaltres els causants de la mateixa, a la vegada que jutgem amb severitat i excés de zel l'altre, si sospitem que és ell qui la pot haver provocat.

Més enllà de Montaigne, l'escepticisme és reconegut per la nostra autora com l'eina bàsica per sotmetre a revisió les propostes il·lustrades que sustenten les grans teories de la justícia. Més que una justícia de mínims, com la que dissenya J. Rawls, que només genera consensos a nivell teòric, cal apel·lar al lloc comú de les injustícies, que tots podem consignar, des de l'enfocament propi de la víctima. Els grans mals són reconeguts i objectivats per tot ésser humà. És més fàcil admetre com un mal les injustícies, quan són patides per tothom, que reconèixer com un bé determinats ideals de justícia. En aquest sentit, els grans models teòrics sobre la justícia desenvolupats per Plató, Sant Agustí o Rousseau, pequen de desatenció cap als veritables patidors de la injustícia, quan consideren que el victimari és a la vegada víctima de la seva ignorància, o de la seva naturalesa caiguda o de l'entorn social que l'ha desnaturalitzat. Únicament la democràcia liberal restableix la dignitat del patidor quan reconeix, com a imperatiu moral, el respecte a la vida i els drets i de tots els ciutadans. Però això no converteix la democràcia en una nova solució ideal per a tots els nostres mals. L'escepticisme s'ha d'estendre, també, com dèiem al principi, a l'exercici del poder democràtic, bo i entenent que la complexitat de l'acció humana pot convertir la víctima d'avui en el botxí de demà.

L'altre gran problema que la Judith Shklar detecta quan sotmet a revisió l'estàndard democràtic de la injustícia és quan podem considerar algú com a víctima. Si admetem la definició clàssica establerta pel liberalisme, que l'atribueix a tot aquell que pateix un tracte cruel o opressiu, llavors, tot i que amb això s'amplia molt l'espectre de les nostres sensibilitats morals, dilueix el patiment, ja que tothom podria ser considerat com a víctima, en la mesura que també aquells que pateixen

faltes menors, mereixen aquesta condició. El simple incompliment d'una promesa rebuda ja és simptomàtic de patir injustícia. La conseqüència d'aquesta dissolució és l'extensió de la indiferència envers la injustícia, que posa en veritable risc l'exercici democràtic. Si tot és injust, res no és injust. Deixar-se caure per aquest pendent relativista ens aboca a protagonitzar la injustícia passiva, posant en risc la convivència democràtica. De res no serveix entendre la virtut ciutadana com l'estricta compliment de les normes, si es desatén l'obligació cívica de fer costat a qui pateix la injustícia. Romandre passiu davant d'aquesta ens converteix en còmplices de la mateixa.

Més enllà de la innegable actualitat de totes aquestes qüestions, que avui posen a prova la qualitat de l'exercici de la democràcia en el nostre país, cal reconèixer la nostra pensadora com a l'última integrant del que Jordi Ramí­ez anomena *filosofies de la prudencialitat, en oposició al que serien les filosofies de la totalitat*². Allò propi de la prudencialitat, és, segons Ramí­ez, l'exercici escèptic, present en la tradició anglesa del segle XVII, de la dissensió en el camp de la política i la religió, amb la finalitat de demostrar que no hi ha cap grup o secta capaç de monopolitzar la veritat. En aquest mateix sentit, la Shklar entén l'escepticisme com un necessari distanciament crític, tal com observa l'Alicia Garcia Ruiz, -en el seu article *Judith Shklar, la pasión de la distancia*³-, que s'ha d'interpretar no com un fred i desapassionat exercici de racionalitat teòrica, sinó com la pràctica prudent d'una passió tranquil·la, la del coneixement, que ens compromet amb la veritat. La vida de la nostra autora és un clar exemple a lloar i seguir d'aquest compromís.



2 Vegeu Ramí­ez, J. (1988), *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, col·lecció Filosofia, nº 4, pàg. 25.

3 Vegeu García Ruiz, A. (2019). "Judith Shklar, la pasión de la distancia" *Revista Letras libres, Tres pensadoras para el siglo XXI*, nº 211, abril 2019, España [article en línia] [data de consulta: 9 de novembre de 2019]] <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/judith-shklar-la-pasion-la-distancia>

MARTHA NUSSBAUM, FILÒSOFA DE LES EMOCIONS

Esther Miquel Angulo, Laura Cortés i Andreu
Professora UB i de Secundària

Martha Nussbaum (1947, Nova York), considerada una de les filòsofes més importants del nostre temps, va arribar a la filosofia a través del teatre. Així, el que la va portar a interessar-se en els clàssics i la seva filosofia fou el seu treball com a actriu en les tragèdies gregues i la impressió que li causaren les reflexions que s'hi poden trobar sobre la fragilitat humana i el paper de les emocions en el desenvolupament de la vida. El canvi de rumb de l'autora va ser reeixit. Es va graduar per la Universitat de Nova York, va completar el doctorat a la Universitat de Harvard i actualment és professora a la Universitat de Chicago. La seva tasca ha estat reconeguda amb alguns dels guardons més prestigiosos en el seu camp, com el Premi Príncep d'Astúries (2012) i el Premi Kioto en Filosofia (2016).

Tot i que és una autora molt prolífica (amb més de 40 monografies i innumerables articles) i que té una varietat d'interessos que inclouen qüestions tals com la filosofia clàssica, el problema social de la desigualtat o la religió al món actual, és possible trobar el fil conductor de l'obra de Nussbaum en la idea de la vulnerabilitat humana. Ja en la publicació de la seva tesi doctoral (una traducció i comentari del tractat aristotèlic *De Motu Animalium*) al 1978, poden trobar-se els temes als quals ha anat tornant al llarg de la seva obra: la felicitat humana, la importància de les emocions i la seva rellevància política.

Partint d'una concepció de la felicitat inspirada en el concepte grec de la *eudaimonía*, Nussbaum desenvolupa una teoria centrada en el "floriment" (*flourishing*) com a finalitat de la vida humana. Tanmateix, aquest interès no és merament acadèmic, sinó que ha donat lloc a la cèlebre proposta de les Capacitats (*capabilities approach*). Una sèrie d'experiències a l'Índia, juntament amb la col·laboració amb el premi Nobel d'economia Amartya Sen, van donar lloc a l'obra *The quality of life* (1993), on els dos autors exposaven una teoria del desenvolupament alternativa a les vigents, que tenia en compte no només aspectes econòmics, sinó que incloïa també consideracions relatives a les necessitats de les persones per tal de poder dur a terme una vida feliç. La llista de Nussbaum recull actualment 10 capacitats (salut i integritat corporal, afiliació,

joc, etc.), però ella insisteix en que es tracta d'un llista oberta, el elements de la qual tenen en comú la idea d'una justícia social mínima. El desenvolupament del plantejament de les Capacitats va dur Nussbaum a publicar el 2011 el llibre *Creating capabilities: the human development approach*¹. Així mateix, la teoria de les Capacitats també és el fonament d'alguns altres llibres rellevants de la filòsofa: *Sex and Social Justice* (1998), *Women and Development*² (2000) i *The Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006)³.

L'estudi de les emocions constitueix l'altre gran focus de les investigacions de Nussbaum. En dos dels seus treballs més importants, *The Fragility of Goodness* (1986)⁴ i *Love's Knowledge* (1990)⁵ trobem una especial atenció a les emocions com a font de coneixement. En aquest sentit, també són rellevants les seves obres *Upheavals of thought: the intelligence of emotions* (2001), *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics* (2009)⁶, *Political emotions: why love matters for justice* (2013) i *Anger and Forgiveness*⁷ (2016), així com la seva última publicació *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis* (2018).⁸

A *The Monarchy of Fear*, el discurs de Nussbaum passa per tres moments claus per aconseguir un text susceptible d'interessar a qualsevol lector mínimament preocupat pel nostre present i pel nostre futur, com a persones i com a ciutadans. En primer lloc, l'autora ofereix una anàlisi d'un seguit d'emocions humanes bàsiques. En segon lloc, fa el pas d'allò personal a l'esfera pública i política en relacionar aquestes emocions

1 Existeix una traducció al castellà: *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Editorial Paidós, 2012.

2 Traducció al castellà: *Las mujeres y el desarrollo humano*. Editorial Herder, 2012.

3 Traducció al castellà: *Las fronteras de la justicia*. Editorial Paidós, 2007.

4 Traducció al castellà: *La fragilidad del bien*. Antonio Machado Libros, 2015.

5 Traducció al castellà: *El conocimiento del amor*. Antonio Machado Libros, 2016.

6 Traducció al castellà: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Editorial Paidós, 2003.

7 Traducció al castellà: "La ira y el perdón". Fondo de Cultura Económica, 2018.

8 Traducció al castellà: "La monarquía del miedo". Editorial Paidós, 2019.



amb una sèrie d'actituds i tendències que, argumenta, amenacen les nostres democràcies actuals. Finalment, en tercer lloc ofereix un seguit de propostes d'acció que no només fan útil l'anàlisi anterior, sinó que contribueixen a reforçar l'argumentació de l'autora, tant present en tota la seva obra, a favor de la utilitat pràctica de la filosofia.

L'emoció bàsica de la qual parteix Nussbaum és la por, tant poderosa en si mateixa com per la seva capacitat d'alimentar tres emocions negatives més: la ràbia, el fastig i l'enveja. La por és una emoció totalment primària, relacionada estretament amb la supervivència, que l'autora analitza en clau evolutiva. Ara bé, traslladada a l'esfera pública i sense el control d'arguments racionals pertinents, la por afavoreix ràpidament l'aparició de les seves cosines, les quals són terreny adobat per a actituds xenòfobes i excloents de certs grups, que es converteixen en el blanc de les inseguretats d'una societat. Així, per exemple, el fet de tenir por de no poder trobar una bona feina a causa de la dificultat econòmica creixent per accedir a estudis superiors pot portar-nos a sentir ràbia, o bé enveja, envers grups socials que considerem més afavorits en aquest sentit. Així mateix, existeixen diversos exemples històrics de com el fastig implícit en actituds racistes està estretament lligat a la por envers els individus exclosos (Nussbaum comenta el cas de la prohibició, als EUA dels anys 50 del segle passat, de que els negres beguessin de les mateixes fonts que els blancs).

De quina manera la por, juntament amb la ràbia, el fastig i l'enveja, amenacen la nostra democràcia? La resposta a aquesta pregunta ens condueix novament a la relació entre les emocions individuals i la vida pública: de la mateixa manera que la por individual, així com la indefensió i la inseguretat que se li associen, condueixen a posicions narcisistes (l'infant tirànic), la por col·lectiva pot conduir a tendències anti-democràtiques (la disposició, per exemple, a votar partits que tendeixen a retallar drets ciutadans a canvi de la garantia d'excloure certs grups socials percebuts com a amenaçadors). L'individu que viu amb por està centrat en les seves pròpies necessitats i mira de controlar els que té al voltat perquè les hi satisfacin;

la societat que viu atemorida està igualment centrada en la manca de recursos i disposada a que existeixi un control que els garanteixi, encara que sigui a costa de retallar-los a un grup de persones. La contrapartida que Nussbaum planteja a aquest panorama és el cultiu d'un seguit d'emocions, com són l'esperança o l'amor, que afavoreixen unes actituds públiques de diàleg, confiança i reciprocitat, tot plegat ingredients essencials de la democràcia. D'aquesta manera, les propostes que l'autora fa per preservar aquesta democràcia que molts percebem amenaçada passen per cultivar i reforçar les emocions positives, duent a terme el que ella anomena "pràctiques d'esperança".

El llibre de Nussbaum té un interès filosòfic general en tant que aprofundeix en l'estudi de les emocions humanes i en la rellevància que aquestes tenen en les nostres actituds polítiques. Més concretament, però, la motivació immediata que ha dut la filòsofa a escriure'l és donar resposta a la preocupació general per la salut del nostre sistema d'organització política. Si als EUA la irrupció de Donald Trump a la presidència ha fet tremolar mig país, en molts països d'Europa s'estén la percepció que l'aparició d'alguns nous partits polítics radicals amenaça la democràcia liberal. Les tesis de Nussbaum permeten llegir el moment actual en clau crítica, però també posar-hi mesura, evitant les exageracions i trobant propostes positives d'acció. Tanmateix, entre les pors que actualment poden transformar la nostra societat en un infant insegur, que pega al de la vora perquè vol controlar-lo, Nussbaum no hi inclou la que ara mateix tothom hauria de tenir present no com una amenaça percebuda, sinó com la més real i greu a la qual possiblement s'hagi enfrontat mai la humanitat: la de la seva pròpia desaparició. Segurament en els propers anys la més que possible falta de recursos serà una por que la ciutadania tindrà a flor de pell a l'hora d'elegir els seus governants. No llavors, sinó des d'ara mateix, la proposta de Nussbaum es podria posar al servei de trobar maneres d'evitar que la por ens impedeixi establir el diàleg mundial imprescindible per aturar el tren de l'autodestrucció de l'espècie humana.

KATHRIN KOSLICKI I EL NEO-ARISTOTELISME PER LA DEFENSA DE LA METAFÍSICA

Adrián Solís Peña

Grau UB i estudiant Màster Analytic Philosophy

1. Introducció¹

Amb motiu del monogràfic, volia aprofitar l'ocasió per reivindicar el lloc de la dona en Filosofia, però no únicament amb motiu per reflexionar sobre el seu estatus dins d'aquesta disciplina, ni de les opressions sofertes per part del sistema patriarcal-capitalista -que també és molt necessari fer-ho. Sinó, que vull reivindicar la importància de la dona filòsofa preocupada per la investigació filosòfica en si mateixa, on te una participació directa i profunda en ella. Alhora, vull reivindicar la importància de la Metafísica² per la Filosofia, i mostrar la profunditat del seu discurs, vers els atacs de gran part de filòsofs/es del segle XX, en especial èmfasis els positivistes i pragmatistes. Per tant, la meua reivindicació es doble, per una banda, la importància de les dones en la investigació filosòfica, i per altra banda mostrar la profunditat i legitimitat de les discussions metafísiques en Filosofia.

Donades les meves intencions reivindicatives, tindrè com a referència a Kathrin Koslicki. Filòsofa dedicada a la investigació acadèmica en els temes més fonamentals d'aquesta disciplina, la Metafísica. En concret, manté un realisme metafísic de caire neo-Aristotèlic. Justament per això em sembla tant important reivindicar la seva postura, perquè a través d'un pensament neo-Aristotèlic manté la convicció que els debats metafísics són realment substancials i profunds, i que estan molt lluny de ser únicament discussions verbals -com defensen alguns/es neo-Carnapians/es.

2. Caracterització de la naturalesa de la metafísica

Quan pensem en la relació entre la Filosofia Analítica i la Metafísica, el primer que pensem, és en la no-legitimitat de la Metafísica per ser un discurs no-significatiu, perquè les seves proposicions no són verificables. Aquesta és una tesi proposta pels positivistes lògics, i que en certa manera és la imatge que se'ns ha quedat de la relació entre la Filosofia Analítica i la

Metafísica. No em centraré en la discussió d'aquest tipus de crítica a la Metafísica, sinó què, exposaré com i perquè considera Koslicki que la forma en la que s'ha definit quina és la naturalesa de la Metafísica és errònia i que això comportava a la creença de la insubstancialitat dels problemes metafísics.

Actualment tenim dues caracteritzacions canòniques de la Metafísica, la quineana i la carnapià, que tot i què són tesis diferenciades, ambdues comparteixen la tesi central en què la naturalesa dels problemes metafísics concerneixen a qüestions d'existència. La tesis carnapià és una crítica explícita a la Metafísica, ja que, proposa que hem de diferenciar dues nocions d'existència, una interna a un marc lingüístic, on la pregunta sobre si 'x existeix dins el marc lingüístic L?' és significativa i es pot contestar analíticament donades les regles del marc lingüístic, i una altra noció d'existència externa, en la que preguntem 'x existeix independentment de qualsevol marc lingüístic L?', la qual no és significativa perquè no hi ha forma de contrastar-la.³ En aquesta noció d'existència externa es cataloga la Metafísica, i per tant se l'ha d'entendre com a no-significativa. Per altra banda, la tesis quineana, defensa que els problemes metafísics són legítims, però que la Metafísica és reduïble a qüestions d'existència, a exposar què hi ha en el món, i esclarir si propietats, estats, números, etc, tenen existència. Considera que s'ha de realitzar un catàleg del món, dins d'una quantificació irrestricta fixant-nos en els compromisos ontològics de les teories científiques millor contrastades⁴. No obstant, Quine manté una continuïtat entre Ciència i Metafísica, i una subordinació de la segona per la primera, pel que podríem entendre que molts problemes metafísics es resolrien per un pragmatisme⁵.

1 Centraré la discussió en la Filosofia Analítica.

2 Utilitzaré de manera indistinta els termes 'ontologia' i 'metafísica'.

3 Carnap, R. (1967) "Empiricism, Semantics, and Ontology" a *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago, Phoenix Book, pàg.205-207.

4 Quine, Willard van Orman (1962) "Acerca de lo que hay" a *Desde un punto de vista lógico*. Traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, pàg.25.

5 Koslicki, K. (2016). "Questions of Ontology" a Stephan Blatti i Sandra Lapointe (eds.) *Ontology after Carnap*, Oxford, UK, Oxford University Press, pàg.222.

3. Desacords no-existencials per la defensa neo-aristotèlica de Koslicki de la Metafísica

Com he mencionat abans, les caracteritzacions quineana i carnapiana redueixen les qüestions metafísiques a qüestions d'existència, comportant així una crítica explícita o obrint la porta a una resolució pragmàtica dels problemes metafísics.

Ara bé, Koslicki considera que les discussions metafísiques són substancials i profundes, i a més a més, és una *ontologista fundacional*⁶, ja que, considera què 'hi ha una única manera de caracteritzar correctament què hi ha: en els casos d'aparent genuí i interessants debats en ontologia, sempre hi ha un fet evident per el qual el desacord entre les parts es correcte'^{7 8}. És a dir, és una realista metafísica, considera que els debats metafísics són substancials perquè hi ha una única teoria que reflexa millor com és la realitat. Per tant, necessita oferir una caracterització de la Metafísica la qual no caigui en una fàcil crítica o elimini la substancialitat del debat, i és en Aristòtil on troba una caracterització que considera pertinent recuperar. En ella, l'estudi de l'ésser no és sobre què existeix, sinó com existeix⁹, i hi ha una reflexió sobre fonamentalitat, és a dir quines entitats són més fonamentals i quines són derivades d'aquestes. En Aristòtil, la Metafísica no és reduïda a qüestions d'existència, sinó que hi ha un estudi de l'ésser en quant ésser, i això implica estudiar les diferents implicacions d'aquest, no només la seva existència, també la seva privació, unitat i pluralitat, etc¹⁰. En la reivindicació aristotèlica, Koslicki troba una forma de caracteritzar la naturalesa de la Metafísica aliena a la reducció a qüestions d'existència, ja que, les disputes metafísiques en 'alguns casos es concentren en desacords no-existencials sobre qüestions de fonamentalitat'^{11 12}.

Un cop exposat que la caracterització de la naturalesa de la Metafísica concerneix a temes de fonamentalitat, Koslicki ha de poder oferir una aplicació de la seva concepció meta-metafísica en un debat metafísic. Per aquesta comesa, escull el debat sobre la naturalesa del trops, i la relació amb els objectes singulars. Per mostrar que el seu anàlisi és satisfactori, mostrarà que les dues teories oposades en el debat, coincideixen en temes d'existència de les entitats, però difereixen en quines entitats consideren fonamentals, i quines derivades¹³. Una vegada fet això, hi haurà evidència que les tesis quineana

i carnapiana no poden adaptar la seva descripció de la naturalesa dels debats metafísics, i per tant, que la tesis neo-aristotèlica és més satisfactòria.

La discussió sobre els trops, concerneix a si aquests - propietats particularitzades, ex. la vermellor- poden existir sense portador de tal propietat, o si ells existeixen en virtut d'objectes concrets particulars¹⁴. Koslicki distingeix dues posicions, la teoria pura dels trops (TPT) i la teoria impura dels trops (TIT). Aquestes dues posicions dins del debat són antagòniques, la TPT defensa que les entitats particulars concretes són el conjunt de trops co-presents espai-temporalment, i la TIT defensa el contrari. No obstant, Koslicki considera que aquest desacord metafísic és substancial i no concerneix a qüestions d'existència, sinó sobre qüestions de fonamentabilitat, ja que, hi ha àrees d'acord entre ambdues teories, com per exemple: *similitud objectiva*, totes dues utilitzen els trops per explicar les semblances entre entitats particulars, o *causació*, ja que ambdues utilitzen els trops per explicar els poders causals de les entitats particulars¹⁵.

Ara bé, hi ha una qüestió metafísica en la qual TPT i TIT no conflueixen: en considerar quines entitats -si els trops o les entitats particulars concretes- son essencialment dependent de la identitat d'una entitat numèricament diferent d'una altra, és a dir, quina entitat és dependent ontològicament de l'altra. Per TPT les entitats particulars concretes són essencialment dependent de la identitat dels trops, aquests últims són més fonamentals ontològicament que les primeres, no obstant, per TIT la qüestió és totalment la contrària, mentre que per TPT poden existir els trops sense l'existència d'una entitat particular concreta que l'instancii, per TIT això és impossible¹⁶. Per tant, com mostra Koslicki, a través del debat metafísic sobre la relació entre els trops i les entitats particulars concretes, l'estudi de l'ésser no pot ser reduït a qüestions d'existència -com pretén Quine o Carnap, ja que, TPT i TIT estan d'acord en qüestions d'existència. Però, si entenem l'estudi de l'ésser des de una perspectiva neo-aristotèlica, podem mostrar que aquest desacord metafísic entre TPT i TIT concerneix a si les entitats són fonamentals (no-derivables) o no-fonamentals (derivades), en quina és la relació de dependència ontològica entre els trops i les entitats concretes particulars¹⁷.

6 Koslicki, K. (2005). "On the Substantive Nature of Disagreements in Ontology". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXI, No. 1, pàg.86.

7 Ídem, 86-77.

8 Traducció pròpia.

9 Corkum, P. (2008). "Aristotle on Ontological Dependence". *Phronesis*, 53, pàg.76.

10 Koslicki, K. (2016). "Questions of Ontology" a Stephan Blatti i Sandra Lapointe (eds.) *Ontology after Carnap*, Oxford, UK, Oxford University Press, pàg.220.

11 Traducció pròpia.

12 Ídem, 223.

13 Ídem, 224.

14 Ídem, 224.

15 Cf. Ídem, 228, aquí també es poden trobar més exemples.

16 Cf. Ídem, 231.

17 Ídem, 223.

CONVERSES FILOSÒFIQUES A LA TELE

Begoña Roman Maestre

Professora filosofia UB

Des del programa Terrícoles de betevé, televisió pública de l'Ajuntament de Barcelona, em proposaren gravar nou converses d'uns trenta minuts cadascuna per mostrar què fem els professors de filosofia a la Universitat (<https://beteve.cat/terricoles>).

Trobareu una conversa amb Núria Sara Miras sobre la filosofia social del pragmatisme nord-americà de l'Escola de Chicago i, més en concret, sobre Jane Addams. Miras ens dona a conèixer a la que fou premi Nobel de la Pau i ens explica que els pragmatistes veuen el potencial per a l'educació ètica y democràtica en la continuïtat entre el treball, les arts i el joc, activitats cabdals per a la imaginació social.

Amb Marina Garcés vam parlar de la necessitat d'una il·lustració radical, de que continua vigent l'imperatiu de Kant i Foucault de pensar el present des d'un ethos filosòfic. Garcés critica certa filosofia contemporània perquè, tancada i autoreferent, es queda en la distòpia o en la crítica cultural, abocant-nos a un pessimisme terrorífic, a una condició humana pòstuma i a una servitud cultural al projecte cognitiu del capitalisme. Com a reacció ens proposa l'emancipació des del saber i l'autoexigència: *més que plorar l'extinció de les humanitats*, optar per les humanitats en transició. El compromís per una vida vivible passa per descobrir què som capaços de fer aquí i ara, pensar radicalment per fer-nos millor. Això significa una obertura a la incertesa i a la creativitat i teixir una xarxa col·lectiva i artesanal per dissenyar i pensar plegats el món.

Amb Fina Birulés conversem sobre el pensament polític de Hannah Arendt. La seva fenomenologia beu de Jaspers i Heidegger, però la seva experiència vital l'obliga a pensar d'altra forma, des de l'experiència, des de la contingència, la incertesa, des de l'esdeveniment. El seu desig de comprendre la porta a haver de buscar altres metodologies, abordatges, que li han suposat moltes crítiques. En contra d'una filosofia determinista, sigui de la Naturalesa o de la Història, i de qualsevol mecanisme dialèctic mecànic sota les quals els individus són instruments, la imaginació juga una important funció. La

condició humana és de llibertat i pluralitat, que suposen espontaneïtat i espai entre els humans, distància. Denuncia la reducció de la vida al predomini d'allò orgànic i reproductiu, ja que genera isolació i solitud i aprima la vida de l'acció, la pròpiament humana. Per Arendt, el totalitarisme del s. XX i la seva ideologia és sense precedents, essent elements que cristal·litzen en el totalitarisme l'antisemitisme de finals del s. XVIII, l'imperialisme. La seva necessitat de comprendre també és una necessitat de narrar i recordar, perquè el narrador crea història, va més enllà de les causes dotant d'un sentit per a què puguem continuar creant món humà. Acaben comentant la tesi del mal radical de Kant i de la banalitat del mal.

Laura Llevadot ens apropa al pensament de Jacques Derrida. Comentem la seva crítica a la metafísica, a la bipolaritat jeràrquica del llenguatge, perquè no hi ha més que significants, no significats. Derrida considera que la llengua materna és violenta, defensant l'escriptura per sobre de la llengua oral; que tots els estats són canalles i s'inventen performativament la nació, la llengua, la història; i que tota democràcia és immunda. Llevadot aplica aquestes crítiques a la qüestió de la diferència sexual: cal forçar el llenguatge per defensar sempre la *diferència* i anar més enllà del gènere. Més enllà de la crítica negativa, hi ha però una proposta *ètico-política* en Derrida: la defensa de la vida i la sobrevida.

Amb Pilar Dellunde conversem sobre filosofia aplicada al disseny basat en valors d'aplicacions de xarxes socials. El seu projecte es centra en les xarxes socials en població vulnerable, fent participar als futurs usuaris de les aplicacions en el disseny mateix. Cal resoldre els conflictes de valors o normes que es poden trobar en l'*ús d'una aplicació*. És un projecte interdisciplinari: filòsofs morals, de lògica deontica, antropòlegs, programadors, enginyers, comunicadors... Sovint el disseny de les aplicacions el fa l'enginyer, amb algorismes amb biaixos sobre els valors que incorpora, ignorant els valors i necessitats de la comunitat a la que es dirigeix l'aplicació, com s'ha vist en algorismes financers discriminatoris, o amb paraules de Cathy O'Neill, d'armes de destrucció matemàtiques. Es tracta de

vetllar per a què la intel·ligència artificial sigui per al bé comú i funcioni de forma segura, fiable, responsable, amb retiment de comptes.

Joost Joosten és matemàtic i professor de lògica aplicada. La lògica ha estat des de sempre una branca fonamental de la filosofia que pretén comprendre l'estructura com enraonem els humans. És una abstracció de les regles del raonament, *que s'expressa mitjançant símbols i és el* fonament de la matemàtica. Reflexionem sobre si la lògica l'hem descobert (visió platònica) o l'hem creat. Les aplicacions de la lògica van des de la bona argumentació i la detecció de fal·làcies fins a la verificació de software i creació de sistemes per a la intel·ligència artificial. Joosten es dedica a garantir la consistència de la programació i ens explica com la lògica és una magnífica eina per a garantir la seguretat i correcció d'algoritmes.

Amb Àngel Puyol vam parlar sobre el dret polític a la fraternitat, distingint-la de la solidaritat. Puyol ens recorda com s'ha entès en diferents èpoques de la història de la filosofia. Lluny de confusions amb la confraternitat o la seva reducció a lligams emocionals o només entre barons, ens proposa recuperar la revolucionària fraternitat com a dret polític. El dret a la fraternitat suposa un doble deure de justícia per a les institucions socials: per una banda, impedir l'abús dels poderosos als vulnerables i, per l'altra, cobrir les necessitats bàsiques dels éssers humans. Sense fraternitat, la llibertat individual porta a la indiferència per la sort dels altres; i la igualtat esdevé cega al deure de prioritzar les necessitats del més desafavorits.

Amb Joan Vergés vam conversar sobre el pensament de John Rawls i sobre el tema de la justícia. Rawls és el filòsof *més* citat per les ciències socials i va propiciar el retorn de la filosofia política. *Una teoria de la justícia* és el tractat polític més llegit del s. XX i text fonamental pels reptes del s. XXI. En ell proposa la justícia distributiva com a equitat, una crítica i una alternativa l'utilitarisme (que defensa el major benefici pel major nombre possible), i al marxisme i a l'existencialisme. Rawls es proposà, tot recuperant el contractualisme, aprofundir en la

noció d'una societat democràtica moderna, entenent-la com un sistema de cooperació de ciutadans lliures, iguals, racionals i raonables. Vergés ens explica els principis que, segons Rawls, triarien des d'un experiment mental hipotètic d'una posició original sota un vel d'ignorància, i com aplicar-los amb l'equilibri reflexiu.

Amb Amador Vega vam parlar d'*estètica i d'espiritualitat*, ja que l'art és un llenguatge privilegiat per a manifestar allò sagrat. Conversem sobre com la mort metafísica de Déu i el procés de secularització han afectat l'art i l'experiència espiritual. Vega considera que patim crisis gramaticals que han banalitzat l'art, esdevenint idolatria i fetitxisme i on l'objecte es converteix en el sagrat. Ens explica Vega que una hermenèutica de l'art religiós requereix de contemplació, sacrifici de l'artista i predicació. En l'experiència espiritual a la què vol apuntar, l'art no es pot frivoltzar; l'artista fa d'intermediari, és trànsit, força medidora. Tot plegat requereix d'una autenticitat personal, allunyada de qualsevol egolatria o adoració de l'artista. No obstant això, la pobresa de discurs espiritual, l'estat d'abandonament, pot ser, paradoxalment, el buit que permet que aparegui allò sagrat, el misteri. En l'art contemporani, podem escatir símptomes de recerca d'una religiositat còsmica en la desaparició de les formes en l'art abstracte, en la veneració per la substància/matèria de la natura, en el culte per l'art primitiu.

La filosofia és variada, són molts els temes, i està viva; la fan homes i dones que pensen de la mà dels grans que ens han precedit. Continua el desig de pensar el present des d'una passió pel saber, per l'anàlisi rigorosa dels conceptes, amb mirada atenta i crítica. Aprofito l'avinentsa per donar les gràcies als nou col·legues que, generosament, van compartir amb mi la gravació del programa; i al director de Terrícoles de betevé, el periodista Lluís Reales, qui va voler que la filosofia tingués un lloc. Espero que gaudiu d'aquestes converses, les compartiu i continueu pensant, d'això es tracta.



LOGOS ESTOIC I IMPERI ROMÀ

Damià Bardera Poch

Màster en filosofia política a la UPF

Des que August va convertir definitivament la vella República romana en un Imperi, la filosofia estoica va anar perfilant-se cada cop més com la filosofia oficial d'aquest Imperi, fins al punt que un dels seus grans emperadors, Marc Aureli, és alhora un dels grans representants de la filosofia estoica, juntament amb Sèneca i Epictet.

Marc Aureli és, sense cap mena de dubte, l'emperador-filòsof: en la seva figura conflueixen poder i filosofia, acció i reflexió, una combinació poc sovintejada al llarg de la història d'occident, malgrat la influent *República* de Plató.

Tenint això en compte, és fàcil detectar en el llibre *Meditacions*, l'obra central de Marc Aureli, l'afany de justificar, a través de la raó i en l'interior d'un pretès Ordre Universal, les estructures, accions i inèrcies de l'Imperi romà durant els anys del seu regnat (161-180 d. C). Al capdavant, un emperador reflexiu i amant de la filosofia bé havia de justificar, tant de portes endins com de portes enfora, les diverses guerres que va haver de dur a terme per tal de mantenir intactes les fronteres de l'Imperi.

En aquest sentit, Marc Aureli identifica l'Ordre Universal amb el Logos, un concepte central de l'estoïcisme que ja es trobava a l'estoa grega de Zenó de Cítion —el fundador de l'escola estoica—¹, i el Logos no és sinó la Raó Universal, el principi rector de les accions de l'Imperi. Fixem-nos en el marcat caràcter al·legòric de la meditació 57 del llibre VIII:

“El sol parece dispersarse, y desde luego se dispersa por todas partes, pero no se pierde en la dispersión, pues esta dispersión es una expansión. Su luz, en efecto, se llama rayos por el hecho de expansionarse.

Que sea un rayo puedes verlo si contemplas la luz solar que penetra en una habitación oscura a través de una rendija. Se extiende en línea recta, y, por así decirlo, presiona contra el cuerpo sólido que le obstaculiza el aire al otro lado. Allí se detiene y no se desliza ni se cae. Así pues, una difusión y dispersión como ésta preciso es que sea la de la inteligencia, no

una dispersión con pérdida, sino una expansión, y que frente a los impedimentos que salen al paso la presión que se haga no sea ni violenta ni vehemente, y, sin embargo, no decaiga, sino que se mantenga e ilumine al objeto que la recibe. Pues aquel que no la haga venir se privará a sí mismo de la luz.”²

Si assagem una lectura al·legòrica d'aquesta meditació, el sol a què es refereix Marc Aureli no és sinó l'Imperi, i els rajos que emet l'astre rei, les actuacions del mateix Imperi, un Imperi que en detenir la seva expansió no decau ni es fa més petit, sinó que es manté ferm, i les seves actuacions no han de ser violentes ni vehements, sinó que s'han d'adaptar a la nova realitat dels territoris conquerits.³

Així, «aquell que no faci venir la llum del sol, es privarà a si mateix de veure la llum», ens diu l'autor. En aquest context, la llum del sol no s'ha d'entendre com allò espiritual o místic, sinó que la llum és la intel·ligència, la racionalitat, el Logos, un Logos que s'identifica amb l'Imperi, ja que més enllà de les fronteres de l'Imperi no n'hi ha, de Logos, sinó que només hi ha barbàrie, irracionalitat, sense-sentit, un marc conceptual idoni per justificar l'expansió de l'Imperi, o si més no la permanència de les seves fronteres.

Si bé és cert que el llibre *Meditacions* ens mostra, en la línia heraclítica, que tot flueix i tot es destrueix i res no perdura («todo está en transformación. También tú mismo estás en perpetua alteración y, en cierta medida, destrucción, y también el Universo entero»⁴), no és menys cert que rere aquesta constant transformació hi ha un ordre inalterable, una Raó Universal, un Ordre amb majúscules que s'encarrega de desplegar el projecte còsmic de la racionalitat, això és, el projecte del Logos, un projecte que l'autor sol denominar el «Tot», i en el qual no costa detectar-hi una referència entre velada i al·legòrica a l'Imperi, ja que aquest Tot-Imperi és l'expressió més fidel d'un projecte còsmic racional. En aquest sentit, l'Imperi seria el braç executor del Logos: Marc Aureli està convençut que si tothom estigués disposat a viure d'acord amb el Logos, que és universal i comú a tots els homes, aleshores tothom

1 Al *Diccionario de Filosofía*, de Ferrater Mora, podem llegir-hi: «Esta doctrina [el Logos d'Heràclit] fue adoptada y transformada por los estoicos, quienes admitieron el Logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino está sometido.», FERRATER MORA, J. (1986). *Diccionario de Filosofía*. Vol. 3. Barcelona: Ariel, pàg. 2029.

2 AURELIO, M. (2005). *Meditaciones* (Segura Ramos, B; trad.). Madrid: Alianza, pàg. 119.

3 Cal tenir en compte que gran part de l'èxit imperial es devia al fet que els romans, en conquerir un nou territori, acceptaven i integraven les tradicions dels nadius.

4 Ibid., pàg. 126.



acceptaria de bon grat les lleis de l'Imperi, atès que són l'expressió de la més pura racionalitat.

Per contra, tots aquells que viuen més enllà de les fronteres de l'Imperi —els bàrbars— no poden participar del Logos, malgrat la seva universalitat intrínseca. I és que el Logos estoic, a diferència de la visió cristiana de la dignitat de cada home pel sol fet d'haver nascut humà, no ve donat pel fet d'existir, de ser concebut al ventre d'una mare, sinó que prové d'una intel·ligència que només poden posseir aquells que viuen sota l'aixopluc de les lleis de l'Imperi:

“...cuán grande es el parentesco del hombre con todo el linaje humano, pues no es comunidad de sangre o semilla, sino de inteligencia.”⁵

La comunitat d'intel·ligència a què es refereix Marc Aureli, però, no es tracta d'una comunitat mundial, enterament cosmopolita, sinó que es tracta d'una comunitat emmarcada dins els límits de l'Imperi, que al capdavant eren els límits des dels quals pensava, actuava i veia el món l'emperador-filòsof.

Bibliografia

AURELIO, M. (2005). *Meditaciones* (Segura Ramos, B; trad.). Madrid: Alianza.

GRIMAL, P. (1997). *Marco Aurelio* (Utrillo, M., trad;). Madrid: Fondo de Cultura Económica, pàg. 271-300.

HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Palacio, J., trad.). Madrid: Siruela, pàg. 113-151.

RIST, J. M. (1995). *La filosofía estoica* (Casacuberta, D.; trad.). Barcelona: Crítica.



⁵ Ibid., pàg. 167

UN KANT FEMINISTA

Carol Hay

Traducció: Lluna Pineda Ariño de l'article original:

<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/12/08/a-feminist-kant/>

Carol Hay és professora de Filosofia a la University of Massachusetts Lowell (EUA). La seva obra està dedicada a l'ètica normativa i al feminisme analític, com també a la filosofia liberal, social i política.

Algunes de les seves obres més importants són: Kantianism, Liberalism, and Feminism: Resisting Oppression (2013), Philosophy of Feminism (2016), Resisting Oppression Revisited (2018) i Gross Violations (2018). Té previst publicar Quite Contrary: A Feminist Survival Guide aquest 2020.

El següent text correspon a un article que Hay publicà a The New York Times el 8 de desembre de 2013, on es planteja la possibilitat d'una lectura feminista de l'ètica kantiana.

Aquest és el primer text de Hay publicat en traducció catalana. Agraïm a l'autora que ens hagi cedit els drets per traduir i publicar aquest article a Filosofia Ara! Revista per pensar.

En un dels seus assaigs més memorables, *Getting Away from Already Being Pretty Much Away from It All* [Allunyant-me del fet d'estar ja bastant allunyat de tot plegat], David Foster Wallace ens parla d'una visita a la Fira Estatal d'Illinois. L'amiga que va amb ell, a la qual anomena Acompanyant Nativa perquè és d'allà, puja en una atracció de la fira. Mentre penja cap per avall, els operaris de l'atracció l'aturen perquè li quedin les cuixes a l'aire i la puguin repassar bé. Després de baixar de l'atracció, Wallace i l'Acompanyant Nativa comencen una acalorada discussió sobre l'incident. Ell creu que ella ha estat assetjada sexualment i que s'hi hauria de fer alguna cosa.

Wallace li pregunta: "No has percebut cap mena d'assetjament sexual en tot aquest incident de mal gust? No t'incomoda? Com a habitant de l'Oest Mitjà, no et preocupa això?" I l'Acompanyant Nativa li respon: "i què si me n'he adonat o no, per què ha de ser cosa *meva*, això? Què, com que hi ha assetjadors al món jo no puc pujar al *Zipper*¹? Mai podré fer-hi voltes? Què aconseguiré acalorant-me i enfadant-me a part de no divertir-me?" Aleshores, Wallace: "aquesta és potencialment la clau... La teva apreciació de la diversió prototípica de l'Oest Mitjà és el valor fonamental en què es basa un volgut estoïcisme políticosexual... mentre que a la Costa Est, la indignació políticosexual és la diversió... ja t'ho dic jo. Per les

dones, les diversions personal i política s'uneixen en algun lloc just a l'est de Cleveland." L'Acompanyant Nativa: "potser elles haurien d'intentar pujar [a l'atracció] i fer voltes i ignorar-los. Això és pràcticament l'únic que pots fer amb aquests [insult]."

Situacions com aquesta són el pa de cada dia, i ni de bon tros el pitjor que han d'aguantar les dones en una societat masculinista com la nostra. Però he acabat cansada de debatre sobre el mal comportament dels firaires (és un cas d'assetjament sexual de manual i ja s'ha gastat prou tinta feminista explicant com i per què aquest tipus de coses són moralment inacceptables). En lloc d'això, vull plantejar-me unes preguntes diferents: què ha de fer l'Acompanyant Nativa en aquesta situació? En general, les víctimes d'opressió estan obligades a resistir la seva pròpia opressió?

Ras i curt, sí. I els recursos filosòfics per afirmar-ho es poden trobar en un lloc que pot semblar sorprenent: en la filosofia moral del filòsof alemany del segle XVIII Immanuel Kant.

No vaig ser sempre tan optimista respecte la visió de Kant. Vaig començar a pensar en aquestes qüestions mentre estava fent el doctorat, quan era una feminista formant-se per a ser filòsofa analítica. Els filòsofs analítics són, en general, amables amb Kant (i en qualsevol cas més amables del que solen ser amb el feminisme), però la majoria de filòsofs feministes no amaguen que Kant els desagrada. Amb raó critiquen els horribles comentaris misògins que Kant va fer sobre les dones

¹ El *Zipper* és una atracció típica de les fires dels Estats Units, que consisteix en fer voltar una sèrie de cabines giratòries a partir de l'impuls que els dona el gir de l'eix central (en forma de cremallera) al qual estan connectades.



(hi ha veritables perles), i argumenten que, entre altres coses, Kant defensa una concepció de persona que posa per davant de forma injusta i inexacta la nostra racionalitat i autonomia i ignora els aspectes socials, interdependents, encarnats i emocionals de la nostra vida. Aquesta mala representació de la naturalesa humana ens anima a concebre les persones com a éssers fonamentalment independents, i això, argumenten, condueix cap a l'explotació d'aquelles persones (generalment dones) que són responsables de tenir cura de qui no és independent (criatures, gent gran, discapacitats i malalts —tots nosaltres en algun moment de la nostra vida, de fet).

D'entrada, he de dir que consultar encara un altre home blanc mort sobre els problemes d'opressió, no em va semblar la millor idea. Però he acabat pensant que la versió kantiana del que és la nostra naturalesa racional, per què és valuosa, com es pot comprometre i deformar, i per què s'ha de fomentar i protegir, hauria d'interessar no només als feministes, sinó a qualsevol persona preocupada per les víctimes d'opressió, assetjament o abús.

Al llarg de la seva filosofia moral, Kant sosté que el que caracteritza els éssers humans és la seva naturalesa racional —la nostra habilitat d'establir i perseguir finalitats d'acord amb la raó. O, més col·loquialment, la nostra capacitat d'esbrinar què volem, com ho volem aconseguir, i preguntar-nos si ho hem de voler. Ens diu que aquesta naturalesa racional és el que ens dona valor moral i ens fa mereixedors d'un tipus de respecte especial.

Aquest respecte exigeix ser tractats sempre com un fi i mai només com un mitjà. Tal com diu Kant, "Obra de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en qualsevol altra, sempre com un fi, mai només com un mitjà". Tractem algú com a mitjà sempre que ignorem el fi que és

per ell mateix i l'utilitzem per als nostres propòsits personals. Els filòsofs kantians normalment se centren en com aquest ús immoral d'una altra persona es basa en l'engany o la coerció. Tanmateix, el marc moral de Kant també es pot emprar per ensenyar-nos la problemàtica en altres frustracions de naturalesa racional, incloses les que apareixen sota opressió.

Ja fa bastant de temps que els feministes discuteixen sobre els efectes psicològics destructius de l'opressió masclista. Mary Wolstonecraft i John Stuart Mill defensaven, en els segles XVIII i XIX respectivament, que les normes masclistes de la societat gentil i la maternitat, combinades amb institucions legals masclistes com el matrimoni o la propietat, perjudicaven les capacitats racionals de les dones i les privaven de la igualtat d'oportunitats amb els homes per a desenvolupar els seus talents. Feministes contemporanis han continuat aquesta discussió de formes molt diverses. Molts se centren en què passa quan les dones interioritzen aquesta opressió masclista; què passa quan es creuen, són afeblides i motivades a satisfer els estereotips que les representen com a inferiors. Una manera d'entendre tots aquests danys és veure'ls com a casos en què l'opressió ha perjudicat, d'alguna manera, la naturalesa racional de les dones.

És clar que el kantianisme no és l'únic marc filosòfic capaç d'explicar la problemàtica d'aquests danys. Però allò que situa a Kant al marge de gairebé qualsevol pensador de la filosofia occidental és la capacitat per donar sentit als deures cap a un mateix, especialment el deure de respectar-se (la majoria de filòsofs no kantians entenen els deures com allò que s'aplica en relació amb les altres persones, no en relació amb un mateix). La noció kantiana de deure cap a un mateix, que apareix per primer cop el 1785 a la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, fa referència al nostre deure de reconèixer el valor de la naturalesa racional en nosaltres i d'actuar-hi d'acord. De la mateixa

manera que tenim el deure de respectar els altres en virtut de la seva naturalesa racional, tenim el deure de respectar-nos a nosaltres mateixos.

Sense aquest deure del respecte cap a un mateix, per tal d'explicar per què l'Acompanyant Nativa té el deure de respondre a l'opressió d'altres dones apel·laríem al deure general de resistir les injustícies, però no a la seva pròpia opressió. Com que habitualment s'espera l'autosacrifici de les persones oprimides d'una manera que no s'espera d'altres (penseu, per exemple, en l'ideal de la mare abnegada que, indefectiblement, posa els interessos de la seva família per sobre dels seus), és especialment important, en aquests contextos, establir el deure del respecte cap a un mateix.

El que ens arriba com a matrimoni entre el kantisme i el feminisme és això. Com que tenim l'obligació de prevenir danys a la nostra naturalesa racional, i com que l'opressió pot malmetre la nostra capacitat d'actuar racionalment, tenim l'obligació de resistir la nostra pròpia opressió. Al marge del que hagués pogut pensar Kant, sabem que la capacitat racional de les dones no és diferent de la dels homes. Per tant, podem utilitzar el kantisme per explicar per què les dones són tan mereixedores de respecte com els homes i per què aquest respecte és incompatible amb l'opressió masclista.

Així, sembla que l'Acompanyant Nativa no té raó. El deure de respecte cap a un mateix exigeix que ella s'empoderi resistint la seva opressió. Evidentment, aquest no és l'únic deure present aquí. Els firaires tenen el deure de deixar de comportar-se de forma immoral, Wallace probablement té el deure de defensar la seva amiga (i certament té el deure més general de protestar contra la injustícia) i l'Acompanyant Nativa té el deure cap a les altres dones de fer el que pugui per debilitar les manifestacions d'opressió masclista amb què es troben. Ara bé, el deure de respecte cap a un mateix sota l'opressió ha rebut considerablement menys atenció filosòfica que els altres.

L'objecció més evident cap a aquesta línia argumental és que fer responsable de la resistència a l'Acompanyant Nativa trasllada la càrrega moral cap a la persona que no ha fet res de dolent – de fet, culpa a la víctima. Però aquí els recursos kantians també poden ser útils. En una obra posterior, *La metafísica de la moral* (1797), Kant desenvolupa una distinció que havia introduït en la seva *Fonamentació*: una distinció entre els deures perfectes i imperfectes. A diferència dels perfectes, els deures imperfectes no ens obliguen a adoptar una determinada conducta, sinó a assumir unes màximes generals, o principis d'acció, que es poden realitzar a través de més d'una acció.

L'obligació de resistir l'opressió és un deure d'aquest tipus: hi ha moltes coses que es poden fer per complir-lo. L'Acompa-

nyant Nativa podria enfrontar-se als firaires directament. Podria presentar una queixa formal als organitzadors de la fira. Fins i tot podríem pensar que amb els seus actes ja ha resistit la seva opressió. Quan rebutja sentir-se humiliada, quan no deixa que els firaires dictin quan i com es pot divertir i quan rebutja creure que la seva objectivació sexual degrada el seu estatus moral d'alguna manera, ella, de fet, està resistint l'opressió de forma interna. En alguns casos, no hi ha res que una persona oprimida pugui fer per resistir la seva opressió a part de simplement reconèixer que hi ha alguna cosa de la seva situació que no està bé. Això és, en un sentit profund, millor que res. Significa que no s'ha adherit a les innombrables forces que conspiren per convèncer-la que ella és el tipus de persona que no té dret a esperar res millor. Significa que reconeix que el seu destí no és ni justificat ni inevitable.



NUSSBAUM I LIPMAN O PER QUÈ LA DEMOCRÀCIA NECESSITA FILOSOFIA

3/18

Carla Carreras Planas

Professora filosofia UdG

El 2010 Martha C. Nussbaum va publicar *Sense ànim de lucre. Per què la democràcia necessita les humanitats*. Nussbaum és una de les veus que, en l'actualitat, més insisteix en la necessitat d'una educació democràtica¹ com a antídote a la educació "per al benefici": "S'estan produint canvis radicals en allò que a les societats democràtiques s'ensenya als joves, i aquests canvis no s'han pensat prou bé. Assedegats de beneficis nacionals, els països i els seus sistemes educatius descarten irresponsablement unes aptituds que són necessàries per mantenir vives les democràcies. Si aquesta tendència continua, els països de tot el món es trobaran ben aviat produint més generacions de màquines útils que no pas ciutadans íntegres que puguin pensar per ells mateixos, criticar la tradició i entendre la importància dels sofriments i els èxits d'altres persones. El futur de les democràcies del món penja d'un fil."²

També Zygmunt Bauman, el pare del concepte de "modernitat líquida", insisteix que la democràcia està en la corda fluixa: "ens trobem en una situació en què, de manera constant, se'ns incentiva i predispone a actuar de manera egocèntrica i materialista. Perquè aquesta mena de comportament és indispensable per conservar la bona marxa del nostre tipus d'economia, l'economia consumista. (...) I a menys que això pateixi un canvi radical, les oportunitats d'una dissidència efectiva i d'un alliberament de la dictadura de mercat són mínimes. Els obstacles que tenim al davant són aclaparadors"³.

Bauman també emfasitza el poder transformador de l'educació per capgirar aquesta situació: "Res, excepte alguna

classe de genuïna "revolució cultural", servirà a aquest efecte. I per molt limitat que sembli el poder de el sistema educatiu actual -que es troba ell mateix subjecte, cada vegada més, al joc del consumisme-, té encara prou poder de transformació perquè es pugui comptar entre els factors prometedors per a aquesta revolució"⁴.

Així doncs, les societats democràtiques necessiten urgentment ciutadans que participin, críticament i creativa, en la construcció i gestió de la comunitat (això mateix, al seu torn, ens permetrà exigir més espais de participació en aquesta construcció i gestió). En aquest context, l'educació s'ha de convertir, en paraules de Matthew Lipman⁵, en una educació "per pensar".

L'educació per a l'exercici de la ciutadania és doncs una exigència, una característica essencial que hauria de tenir l'educació actual. La democràcia exigeix participació però hem de poder tenir una certa pràctica en aquest camp; no es pot participar sense informació, però tampoc sense la recerca crítica i creativa de les raons que fonamenten les nostres opinions, o de les conseqüències que tenen -o poden tenir- les nostres accions.

Sembla clar, doncs, que l'educació per a la democràcia, per a l'exercici de la ciutadania, no pot ser un receptari, ni un solucionari, ni un rosari de doctrines. No pot ser tampoc -o no només - una assignatura de l'currículum formal al costat de les matemàtiques, la llengua i les ciències naturals. Ha de ser més aviat un espai de reflexió, de recerca de raons. És evident la necessitat de practicar, més que aprendre, la ciutadania. L'educació, en aquest context, té com a finalitat principal no oferir només continguts sinó sobretot eines per utilitzar els coneixements elaborats i apresos.

4 *Idem*.

5 Vegeu el seu article M. LIPMAN, "La utilidad de la filosofía en la educación de la juventud".

1 Aquesta vinculació educació-democràcia no és nova; John Dewey va dedicar-hi un llibre sencer titulat precisament *Democràcia i educació* (1916) i molts articles.

2 M.C. Nussbaum, *Sense ànim de lucre. Per què la democràcia necessita les humanitats*, p. 16.

3 Z. Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido*, p. 39 (la traducció és meua).



Les transformacions operades en el món pels esdeveniments polítics, socials i científicotècnics han comportat el “desprestigi creixent de tot pretès saber que no pugui ser sotmès a el control de la verificació i de l’experimentació i que no tingui una aplicabilitat immediata”⁶. És el que Nussbaum ha anomenat “la crisi silenciosa”⁷; en la seva recepta, són imprescindibles les arts i les humanitats. Tot i que fa referència a les humanitats en general i no esmenta explícitament la filosofia, Nussbaum comparteix amb Lipman el convenciment que la reflexió filosòfica té una gran importància en aquesta educació que es defensa. Al capítol IV del seu llibre, presenta Matthew Lipman i el seu projecte *Philosophy for Children* (que a Catalunya pren el nom de Filosofia 3/18) i el posa com a exemple de “guia pràctica” per a una pedagogia socràtica.

Matthew Lipman parteix de la idea que només els nens raonables (crítics, creatius i curiosos) de les nostres escoles d’avui podran ser, efectivament, els ciutadans raonables del demà. Està convençut que la filosofia és l’única disciplina que pot dirigir amb èxit la recerca individual i col·lectiva de sentit, l’enriquiment de l’experiència, i el desenvolupament d’un pensament multidimensional. Per tot això, cal apropar la filosofia als nens i convertir les aules en comunitats de recerca filosòfica -com una de les exigències fonamentals de l’activitat filosòfica. La comunitat de recerca lluny de ser només un mètode, és un pilar fonamental de la deliberació democràtica.

Per Lipman, el procés de recerca en comunitat és l’únic que ajudarà els éssers humans a ser plenament persones, capaços d’una acció autònoma, de creativitat i d’autoconeixement. És l’únic que pot ajudar a concebre els mitjans per aconseguir els fins que, individualment i també com a societat, pensem que són significatius i útils. El diàleg i la recerca, doncs, no són simples elements d’una “metodologia educativa” sinó eixos vertebradors de la comunitat democràtica. Així, la deliberació

democràtica és -ha de ser- un exercici permanent de recerca en diàleg; és a dir, una comunitat de recerca en la qual els individus poden arribar a judicis efectius en l’acció. En aquest punt, el diàleg filosòfic incideix finalment en la pràctica social.

En un context així, filosofia, educació i democràcia s’interrelacionen inevitablement. La comunitat de recerca i el diàleg filosòfics es converteixen en pilars de l’educació democràtica en tant que ajuden a potenciar el creixement de les persones i l’enriquiment de la seva experiència personal i col·lectiva: “L’invariable propòsit de l’educació era, és, i sempre seguirà essent, la preparació d’aquests joves per a la vida. (...) I per ser “pràctic”, un ensenyament de qualitat necessita propiciar i propagar l’obertura de la ment, i no el seu tancament.”⁸

Martha Nussbaum parla d’un altre element clau en l’educació democràtica: el cultiu de la comprensió de l’altre, l’empatia, que ella relaciona estretament amb el cultiu de les humanitats i les arts i que ha denominat la “imaginació narrativa”: “les escoles, i fins i tot les universitats (...) han de donar un paper central a les humanitats i a les arts en el currículum, han de conrear un tipus d’educació participativa que activi i refini la capacitat de veure el món a través dels ulls d’una altra persona”⁹.

Nussbaum parla de «educació participativa» i de «veure el món a través dels ulls d’una altra persona». En el projecte Filosofia 3/18 això es tradueix per «diàleg filosòfic» i «comunitat de recerca», en el primer cas, i per «pensament curós», en el segon. Pel que fa a l’«educació participativa», Lipman potser afegiria que «educació participativa» és una redundància, ja que una educació que no sigui participativa no és realment educació.

6 V. Santiuste – F. Gómez de Velasco, *Didáctica de la filosofía*, p. 15.

7 M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 15.

8 Z. Bauman, *op. cit.*, p. 31.

9 M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 134.

«Veure el món amb els ulls d'una altra persona» apunta directament, en Lipman, a les dimensions creativa i curiosa del pensament i a l'ús de la imaginació. Com ja va dir Dewey i subratlla Nussbaum, «no s'hauria d'ensenyar als nens a creure que la imaginació només és pertinent en el domini d'allò que és irreal o imaginari. Al contrari, necessiten veure una dimensió imaginativa en totes les seves interaccions (...) En una bona escola, els nens veuran que es necessita imaginació per abordar qualsevol cosa que estigui <més enllà de l'abast de la resposta física directa>¹⁰¹¹. Per Lipman, el diàleg filosòfic imaginatiu i creatiu “afavoreix el coneixement de la gran diversitat de punts de vista i del ventall de diferències igualment ampli entre opinions i creences”¹², alhora que capacita els individus per fer l'esforç d'entendre les perspectives diferents de les seves pròpies, fins i tot si en dissenteixen. En aquest sentit, la comunitat de recerca ha de capacitar els individus per a desfer-se de la por intel·lectual que obstaculitza l'audàcia intel·lectual i imaginativa i l'acció creativa. La comunitat de recerca ha de maldar per facilitar que els individus que la integren s'ajudin mútuament a desfer-se d'una confiança covarda en les velles idees que ja no se sostenen, fins i tot quan les noves idees poguessin semblar pertorbadores. Els individus haurien de compartir idees imaginatives i atrevides d'una manera oberta, investigar les seves assumpcions ocultes, considerar les seves conseqüències i crear junts els mitjans per fer-les realitat si, després de la reflexió, els sembla que val la pena fer-ho.

La imaginació narrativa de Nussbaum i el diàleg filosòfic de Lipman tenen un paper primordial en relació amb el poder transformador de l'educació perquè ajuden -parafrasejant de nou Martha Nussbaum- a produir “un diàleg durador i fins i tot atractiu amb els prejudicis del passat en comptes d'un diàleg carregat de por i a la defensiva”¹³.

Tal com afirma Bauman, “en el nostre món globalitzat, interconnectat i interdependent, el que fem als carrers, a les escoles primàries i secundàries, en els llocs públics en què ens reunim amb altres persones, té una importància extrema, no només per al futur del lloc en què vivim, sinó per al futur de tot el món”.¹⁴

Bibliografia

BAUMAN, Z. (2013). *Sobre la educación en un mundo líquido*. Barcelona: Paidós.

¹⁰ J. Dewey, citat a M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 143.

¹¹ M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 142.

¹² M. Lipman - A.M. Sharp - F.S. Oscanyan, *Filosofia a l'escola*, p. 242.

¹³ Vegeu M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴ Z. Bauman, *op. cit.*, p. 10.

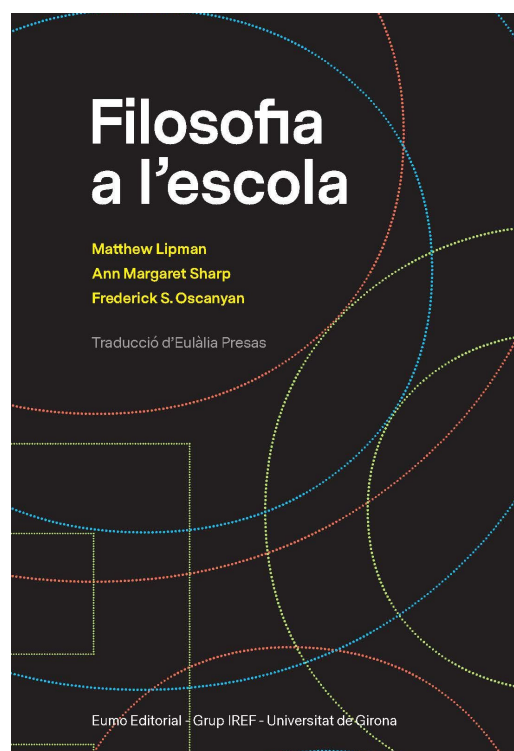
NUSSBAUM, M.C. (2011). *Sense ànim de lucre. Per què la democràcia necessita les humanitats*. Barcelona: Arcàdia.

LIPMAN, M. (1985). “La utilidad de la filosofía en la educación de la juventud”. *Revista de filosofía y de didáctica de la filosofía*. Any III, nº 3, pp. 7-12.

SANTIUSTE, V. – GÓMEZ DE VELASCO, F. (1984). *Didáctica de la filosofía*. Madrid: Narcea.

LIPMAN, M. - SHARP, A.M. - OSCANYAN, F.S. (2019). *Filosofia a l'escola*. Barcelona: Eumo.

LIPMAN, M. (1994). “Fortalecer el razonamiento y el juicio por medio de la filosofía”. A: MACLURE, S. – DAVIES, P. (eds.). *Aprender a pensar, pensar en aprender*. Gedisa, Barcelona, pp. 143 -154.



GÈNERE: APUNTS SOBRE UN CONCEPTE

Júlia Torres Canela

Professora de filosofia. Col·legi Mare de Déu dels Àngels - La Sagrera (Barcelona)

El concepte de «gènere» té poc més de cinquanta anys, però ja és central en filosofia. Va aparèixer en una obra de Robert Stoler, *Sex and Gender* (1968), i posteriorment el recollí Ann Oakley a *Sex, Gender and Society* (1972).

La diferència entre sexe i gènere és clara: mentre el “sexe” fa referència a la diferència sexual biològica, el “gènere” correspon al “sexe social”, «o a la diferència dels sexes constituïda socialment; un conjunt dinàmic de pràctiques i representacions, amb activitats i rols assignats, d'atributs psicològics; un sistema de creences. Així doncs, el sexe és percebut com una constant, mentre que el gènere és variable en el temps i en l'espai, de manera que la masculinitat i la feminitat, el ser home o dona, o el ser considerat com a tal, no ha tingut el mateix significat en totes les èpoques i en totes les cultures».¹

La importància d'aquest concepte rau en tres aspectes, en primer lloc permet evitar el determinisme biològic, en segon lloc obre les portes a una relectura de la història de les dones i, últim però no darrer, posa de relleu la significació de les construccions culturals en les identitats. Quan es parla de “sexe” inevitablement la referència és biològica. Però el gènere és molt més complex – o si es vol, menys unidireccional. Encara a inicis de la dècada de 1990 es parlava de “sexe social” com un sinònim de “gènere” però aquest concepte es va anar abandonant perquè el gènere no és tan sols social, sinó que té un profund sentit emocional, psicològic i, específicament, psicosexual. El gènere implica una representació del món que no és reductible als esquemes dualistes i comunitaris tradicionals.

En els estudis de gènere tenen una importància central els aspectes simbòlics i la construcció de les identitats. L'element central del gènere és cultural. Però els estudis de gènere no volen canviar estereotips masclistes per estereotips feministes. Van més enllà i el que proposen és una “deconstrucció” (un replantejament, un desmuntatge) de les identitats descrites en termes ontològics. De fet, els estudis de gènere van créixer de la mà de les teories dites “deconstruccionistes” i estructuralistes que van irrompre en filosofia del llenguatge a finals de la dècada de 1960. Introduir gènere en les anàlisis històriques, culturals i polítiques provoca forçosament una aproximació antiessencialista a les identitats. Així la conside-

ració de gènere inclou inevitablement una crítica de les relacions de poder. Tota interpretació totalitzadora de la realitat és posada en crisi quan s'analitza des d'una perspectiva pluricausal, com fan els estudis de gènere – i això inclou la fantasia totalitària de suposar que la nostra imaginació refarà el món. D'aquí la importància de conceptes com el de les “identitats fluïdes” de Donna Haraway.

De fet els estudis de gènere condueixen sovint a la perplexitat. Quan creiem saber “què és un home” / “què és una dona” el que ens apareix és la fluïdesa del concepte – i de les identitats en general. Inclusions i exclusions han estat enormement complexes al llarg de la història i, òbviament, no es poden explicar només per la referència a l'economia. Els estudis de gènere mostren que cap concepte és homogeni i que les relacions de poder s'expressen tant dins com fora dels grups, sovint de manera prou contradictòria. En aquest sentit i estrictament parlant el gènere no és una teoria del feminisme, sinó una teoria de la identitat.

L'alternativa a un pensament essencialista és, en perspectiva de gènere, una mirada holística sobre el món. Si les coses i les relacions són fluïdes, no té gaire sentit analitzar-les d'acord a la perspectiva heretada del racionalisme cartesià, que propugnava comprendre el món a través de la regla d'anàlisi – és a dir de la recerca de la veritat a través de dividir les perspectives complexes en simples. La regla d'anàlisi/divisió ens impedeix veure que la realitat està construïda d'interrelacions. La tradició cartesiana pren l'evidència com a criteri de veritat i de classificació; però en l'àmbit del gènere es considera que les evidències en pensament social són construccions. Per això es parla, bàsicament de “perspectives”, d'horitzons, i de creació de noves realitats a partir de les diverses possibilitats que neixen en l'entrecruament de les diverses situacions.

En perspectiva

A més d'incidir sobre la qüestió de la fluïdesa, el gènere reflexiona sovint sobre la vulnerabilitat. De la mateixa manera que l'ontologia del gènere és relacional, l'antropologia del gènere es fonamenta en la vulnerabilitat, com a característica bàsica de tots els cossos. Molt possiblement, la vulnerabilitat femenina va ser un concepte manipulat durant la revolució industrial per justificar que les dones, en la mesura que tenien menys força física, fossin reduïdes a tasques menors, més mal

¹ OAKLEY, Ann (1972): *Sex, gender and society*. Londres: Maurice Temple Smith Ltd, p.179. Edicions posteriors han aparegut a Ed. Routledge. Traducció pròpia.

pagades encara que les dels obrers. Però el moviment sufragista i les escriptores feministes de la segona meitat del XIX i dels primers trenta anys del segle XX, van aconseguir regirar aquesta situació, presentant la vulnerabilitat com una força interior i com la font d'una nova mirada i de noves formes d'intimitat i de solidaritat interfemenines – que de vegades s'ha anomenat “sororitat”. D'altra banda, la vulnerabilitat no és tan sols una situació política, ni un concepte de caire relacional. No necessàriament cal posar els nostres cossos en relació amb els altres per descobrir-nos vulnerables; la malaltia, la por, la mort són condicions de tota vida – més enllà de consideracions de sexe, raça o religió. La vulnerabilitat (la condició precària) vincula ontologia, antropologia i ètica i és condició de la nostra vida. Per dir-ho d'una altra manera, el que en filosofia clàssica s'anomenava *contingència* és una part profunda de la realitat vital.

Els orígens de la comprensió del gènere cal cercar-los, segurament, en l'obra del cartesià (i calvinista) Poulain de la Barre, en el seu llibre *De l'inégalité des deux sexes* (1673), que posava l'accent en l'afirmació que la desigualtat entre homes i dones no és conseqüència de la naturalesa sinó dels condicionants socials. Les altres referències inevitables es troben en Olympe de Gouges (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1789) i en Mary Wollstonecraft que a *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) criticà Rousseau per haver considerats “naturals” els rols assignats culturalment a les dones. Però fonamentalment el segle XIX va ser d'una misoginia esparverant. Schopenhauer i Nietzsche van usar bàsicament les característiques biològiques per a construir un curiós artefacte ideològic sobre la inferioritat mental de les dones. El moviment sufragista i John Stuart Mill no estaven especialment interessats per cap definició ontològica de les dones i se centraven en la lluita pel vot femení. La reivindicació de la llibertat sexual i reproductiva, on tingué un paper bàsic el grup llibertari català Dones Lliures (Lucía Sánchez Saornil, Amparo Poch i Mercè Comaposada) significà un pas endavant molt important en la reivindicació de l'autonomia política de les dones. Cal esperar, però, a Simone de Beauvoir i als plantejaments posteriors a Maig del 68 per trobar autores que distingeixen entre les qualitats humanes biològiques-anatòmiques (sexe) i les qualitats humanes socialment construïdes, simbòliques i apreses (gènere). Fou François d'Eaubonne qui elaborà el concepte de “fal·locràcia” el 1971, a partir del qual el moviment feminista construí una crítica política al sexisme.

El gènere correspon al camp del simbòlic, a l'imaginari cultural – val a dir, no pertany a la “naturalesa” humana, sinó als seus aspectes relacionals i, en definitiva, a l'àmbit de la construcció del poder. El gènere precedeix al sexe en la mesura que les diferències entre els cossos són percebudes a través d'una cultura que jerarquitzava i divideix. La mateixa construc-

ció binària de les identitats és el resultat d'una construcció social i cultural contra la qual es fa difícil lluitar si no és en termes de microresistències i de petits sabotatges (violència simbòlica, per usar el vocabulari de Pierre Bordieu).

A l'origen de les diverses concepcions sobre el gènere hi trobem l'educació –en el seu sentit més ampli. Més que l'economia i la biologia és la transmissió de tòpics culturals a través de la família, la religió i l'escola el que construeixen i reforcen els marcs (primer mentals i després jurídics) sobre els qual se sustenta la ideologia patriarcal. L'educació aconsegueix que hom consideri “normals” construccions ideològiques, polítiques, etc., que expressen relacions de poder i de submissió. Normes que de “normals” només en tenen l'haver estat construïdes mitjançant formes de dominació, i que malgrat que puguin ser més o menys assumides o tolerades són perfectament irracionals. Maquillatge, ungles pintades i sabates de tacó en les dones occidentals – o vel en les dones islàmiques – no tenen res de “normal” tot i que puguin ser “normatius”, val a dir obligatoris socialment.

Mitjançant el concepte de “gènere” resulta més fàcil aproximar-se a les formes de mutació i canvi cultural, analitzant la manera com homes i dones comprenen els conflictes i donen sentit a les seves experiències vitals o les reconstrueixen. Maternitat, treball, lluites sindicals, vida quotidiana, etc., s'entenen d'una altra manera quan s'analitzen des de la perspectiva de gènere, perquè permet veure els problemes socials més enllà de consideracions economicistes. Totes les relacions de gènere són construccions socials i, més estrictament, són relacions de poder. Però el concepte de gènere permet adonar-se de la ubicüitat de les formes del poder i de les seves diverses formes de justificació. També els rols (papers) de gènere són construccions socials i, com a tals, impliquen desigualtats i privilegis que hom pretén “normalitzar” a través de narratives més o menys interessades i fantasioses on el més important és justificar les desigualtats. És molt significatiu que una gran part dels estudis de gènere es basen en temes de microhistòria i d'anàlisi de les formes d'intimitat i de sentimentalitat, perquè és a través d'aquest prisma on resulta més fàcil observar els canvis socials i la pressió cultural sobre la identitat. A partir de la dècada de 1990 s'anà imposant cada cop més la idea que el gènere permetia, a més, entendre visions no-binàries, no-normatives, intersexuals i transgènere de la sexualitat.

EL COSMÒGRAF ES CONSOLIDA

Xavier Valls Rota

Professorat de Filosofia - Catalunya Central



El festival de filosofia, ciència i art Cosmògraf¹ va tornar a Manresa del 3 al 29 de novembre, en la seva tercera edició, amb un programa² d'actes que inclogué onze propostes culturals com, entrevistes, cinema, xerrades, etc. protagonitzades per convidats de luxe que debateren al voltant de l'eix: dissidència i insubmissió.

Cosmògraf és un projecte per obrir espais públics de reflexió crítica, coordinat i gestionat des de diferents entitats i té la voluntat de fer un exercici debat conjunt amb la presència de convidats experts i noms propis en diferents camps del pensament i la creació que poden aportar els seus coneixements i experiències. El cicle d'activitats es treballa transversalment des de l'ensenyament, les xarxes de la ciutat, els mitjans de comunicació i l'administració.

Cosmògraf està organitzat pel grup de Professorat de Filosofia

1 Filosofia / Professorat de la Catalunya Central <https://blocs.xtec.cat/filocatcentral/cosmograf/>

2 Programa 2019 <http://premsa.manresa.cat/web/files/e269ccdaf-b5939876e301b43654b7327.pdf>

de la Catalunya Central, el Col·legi de Periodistes de la Catalunya Central, el Cercle Artístic de Manresa, l'Agrupació Astronòmica de Manresa, el Col·lectiu Un altra educació és possible, Cine Club Manresa, Manresa 2022 i Òmnium Bages – Moianès; sota la coordinació de la regidoria de Cultura de l'Ajuntament de Manresa.

El programa 2019 ens introduïa als diferents actes de dissidència i insubmissió amb aquestes paraules: "Rosa Parks, Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Millicent Fawcett, Harvey Milk, Josep Maria Xirinacs, Greta Thunberg... La dissidència, la desobediència pacífica i la insubmissió són alguns dels mecanismes més potents de transformació social que té la humanitat. Les normes, les lleis i les estructures socials i de poder acostumen a ser, per definició, estructures immòbils i blindades, amb un fort esperit de conservació. Sense les actituds dissidents i la desobediència civil haurien estat difícils moltes conquestes socials i molts drets fonamentals que avui ens semblen consolidats però que no sempre han estat nostres. En aquest nou volem reflexionar sobre la dissidència i la insubmissió, també sobre els drets individuals i col·lectius, i es-

pecialment sobre el concepte de desobediència pacífica. Per què desobeïm i per què no desobeïm? Què ens fa ser tan obedients? La visió dels dissidents transforma? Quan i per què la societat adopta les idees dissidents? En aquest cicle volem buscar respostes a aquestes i moltes altres qüestions. Us esperem al , perquè el pensament crític és un acte de dissidència i de resiliència en aquest, el nostre temps”

Les activitats s’iniciaren amb la projecció de la pel·lícula “Dovlàtov” (Aleksei German, 2018), inspirada en l’escriptor i periodista dissident rus Serguei Dovlàtov, que el 1979 va emigrar als Estats Units, on va morir onze anys més tard. En l’àmbit científic, la professora de la UPC, Núria Salán, va dissertar sobre *“La cara oculta de la ciència i la tecnologia”, centrant-se en la invisibilitat i el silenciament de les dones pel que fa a les seves aportacions en els avenços de la tecnologia i la ciència. Química i investigadora, Salán presideix la Societat Catalana de Tecnologia i treballa activament per a la promoció de la dona en les carreres tècniques. En el camp artístic, Núria Güell, l’obra de la qual qüestiona els límits de l’ètica i la legalitat, reflexionà sobre els conceptes de pàtria, patriarcat i identitat a partir de les seves darreres creacions, amb la ponència “Sobre el mamporreo y otros síntomas” .*

Si bé el pensament i la reflexió són presents en tots els actes del Cosmògraf, és en el vessant filosòfic i social on s’incidí més directament en la temàtica d’enguany. Sota el títol *“Discrepància i dissidència de pensament”*, el filòsof i polític iranià Ramin Jahanbegloo, amb el seu darrer llibre sota el braç , *“L’obligació moral de desobeir”*, prologat en la seva versió catalana per Jordi Cuixart; ens plantejà: <<Per què obeïm? O per què desobeïm?>>, <<“En democràcia no hi ha res acabat”>> <<Sòcrates fou el primer en democratitzar el dissentiment>> << “ si no hi ha diàleg s’ha de buscar de la mateixa manera que si no hi ha un somni l’has de buscar, costi el que costi”>> Pensador i activista social, Ramin ha estat llargament perseguit i represaliat al seu país per la seva lluita no violenta a favor de la democràcia. Per a Ramin, la desobediència civil i l’acció no violenta són la prova del cotó de la democràcia. Actualment dirigeix el Centre Mahatma Gandhi. En relació amb la lluita ecològica, la filòsofa Marta Tafalla, professora de filosofia de la UAB i estudiosa de la relació de la humanitat amb els animals i la natura des d’una perspectiva ètica, exposà *“Pensament ecologista pe fer front a l’ecocidi” per mitjà del decreixement i la restauració ecològica, un canvi de paradigma al consumisme en un horitzó mot immediat. La filòsofa Fina Birulés ens dispensà sàvies paraules crítiques al voltant de “La banalitat del mal”, expressió concebuda per la teòrica política alemanya Hannah Arendt per indicar que algunes persones actuen malvadament d’acord amb les regles del sistema sense reflexionar sobre els seus actes. Quant a les noves involucions i l’avanç de l’ultradreta a Europa, la filòsofa italiana Donatella Di Cesare basà la seva intervenció en la necessitat d’Educar en la memòria històrica per evitar els totalitarismes. Comentà que <<*



“Després d’Auschwitz, no hauríem hagut d’acceptar ni un sol camp d’internament a Europa”>> <<Europa necessita un nou projecte polític>> <<Hem de distingir entre memòria i record ... La memòria és instintiva i irreflexiva, deixada a l’espontaneïtat de l’individu; per tant, podria desaparèixer sense deixar rastre. En canvi, el record es confia a la comunitat que es constitueix observant-lo en el present». I, vinculat a la paraula, que és comuna, «el record no es redueix a mantenir la memòria dels fets del passat; els rearticula i, per tant, els actualitza, un fet indispensable en una lectura política que denuncia l’alarmant emergència de l’ara». A més d’exercir com a professora de filosofia teòrica a la Universitat romana de La Sapienza, Di Cesare és columnista del “Corriere della Sera” i ha publicat diversos assaigs, entre els quals “Una guerra civil global” (2017) i “Tortura” (2018). Van completar el programa la presentació de l’assaig “L’ànima del silenci”, del filòsof berguedà Joaquim Sala; la xerrada “Arquitectura soci-

al, cooperació i revolta”, a càrrec de l’arquitecta, urbanista i experta en mediació, participació i resolució de conflictes en l’espai públic, Itziar González Virós; i les entrevistes amb el periodista, escriptor i exdiputat de la CUP, Antonio Baños, i amb la metgessa, teòloga i cofundadora del Procés Constituent Català, Teresa Forcades.



EL CONTROL QUE TÉ EL PODER

Mar Hombrados Moro

Institut Narcís Xifra (Girona), alumna de 2n de Batxillerat

El següent text és una de les comunicacions d'alumnes guardonades en la 11a Jornada de Filosofia de Girona, que s'ha celebrat el 13 de desembre de 2019 a la Universitat de Girona i a l'Institut Vicens Vives, d'aquesta mateixa capital catalana. El tema de l'edició d'enguany era "La societat del control" i tota la informació, així com la resta de comunicacions premiades es poden trobar al web <http://filoara.cat/jf19>.

Actualment, l'ésser humà, és un home controlat? Aquesta i d'altres són una de les principals qüestions que ens evocuen a reflexionar per determinar la nostra llibertat vers al món. Nosaltres som capaços de fer front a les adversitats per gestionar tot allò que ens envolta? El que veritablement sabem és que les persones som individus antropocentristes, per la qual cosa ho vol tenir tot sota control. Som els primers éssers egocèntrics i en reconèixer que se'ns escapen coses de sí. Però vivim sota un control omniscient? Estem influenciats amb tot el que fem? Coneixem tot allò que sabem? Ho volem arribar a conèixer?

Foucault, el més important filòsof postmodern, ens parla que: "el poder no només es troba a l'Estat, sinó que hi ha altres sub-poders i que entre tots constitueixen les anomenades societats modernes o disciplinàries que són màquines perfectes de dominació de l'home".

Però, realment, quin és el problema? Quin és el quid de la qüestió? Doncs bé, avui en dia formem part d'una societat parlamentària on el poble democràticament té certes llibertats i drets que contràriament es veuen afeblides per les elits sobre les quals repetidament recau el poder. Aquestes, com per exemple pot ser Google, són propietàries de la nostra informació per tant, ens mantenen vigilats les vint-i-quatre hores del dia. Posseeixen el privilegi de rastrejar dades en temps real sobre qualsevol cosa. A més a més, cal afegir que el seu instrument per excel·lència de control social és el Màrqueting. Com a societat, som conscients d'aquesta continuada i il·limitada manipulació, de l'estudi personalitzat que exerceixen sobre cadascun de nosaltres, el joc de cartes de les dades personals... Per contra tendim a normalitzar la situació. Per què? Bé, s'ha de tenir en compte les possibilitats tecnològiques obertes amb el desenvolupament de la segona meitat del segle XX, ja que, té el seu principal suport en la deliberada absència de mesures legals que limitin l'abús

d'aquestes tecnologies. Per aquest motiu, tenen la possibilitat de controlar la societat.

Un altre argument que sustenta aquesta tesi és, que constantment ens veiem influenciats pel nostre voltant i tractats com titelles dins l'ambient obesogènic, consumista i de l'engany. Tot fet a mida, la qual cosa provoca que la societat digital en què vivim en els nostres dies, s'aferra al control instantani dels ciutadans per mantenir l'ordre.

D'altra banda, cal fer un esment específic a diversos novel·listes històrics com poden ser Orwell i Huxley els quals, han retratat un futur si més no poc encoratjador per al ciutadà. Una societat erigida sota la figura de la tecnologia o en altres termes del terror com ja hem ressaltat anteriorment. La vida es tornarà pragmàtica perquè serem educats per gestionar adequadament la rebel·lia, la llibertat, la frustració...i deslliurant-nos de tot això eradicarem el nostre sentit animal, allò que ens feia humans. L'humà realitzarà el treball que li ha estat assignat, i viurà feliç, ja que és ben sabut que la ignorància dóna la felicitat. Es trobarà tancat en una bombolla de la qual no voldrà sortir perquè no tindrà el neguit que provoca l'escepticisme.

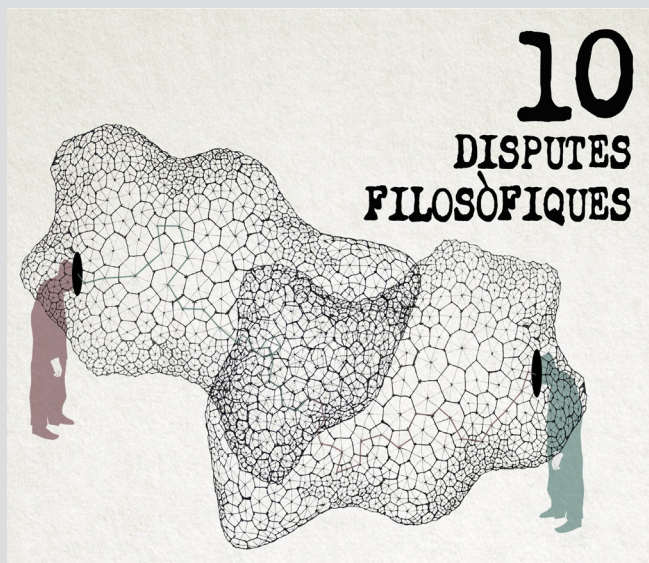
En conclusió, per totes aquestes raons, és clau l'ús que es fa de la tecnologia per tal de tenir més llibertat i menys control. Ja que, l'àmplia llibertat de creació, comunicació i innovació com també la capacitat de manipulació, condueix a una vigilància extensiva, excessiva i addictiva dels ciutadans. Hem de ser activament conscients de tot el que suposa viure en un constant avenç tecnològic i del control obsessiu dels poderosos sobre els més dèbils. Et convido a no conformar-te amb un sí o un no i girar la troca per buscar el "perquè" de les coses. Per aquest motiu neix la filosofia. Així com l'òliba hi veu en la foscor, els filòsofs en la ignorància.

Existeix Déu? És possible, més enllà de les legítimes creences religioses que cadascú pugui tenir, provar l'existència de Déu? I la seva no-existència?

El 28 de gener de l'any 1948 dos reconeguts filòsofs, Frederick Copleston i Bertrand Russell, es van asseure davant dels micròfons de la BBC per debatre cara a cara aquesta qüestió. Copleston, jesuïta i un erudit sobre la història de la filosofia, va esgrimir en el debat arguments metafísics i morals en favor de l'existència de Déu. Russell, un dels fundadors de la tradició analítica en filosofia, va buscar de respondre als arguments de Copleston tot defensant una postura agnòstica. (A la xarxa es troba amb facilitat tant la transcripció d'aquest famós debat com el mateix document sonor).

Però és clar que ni Copleston ni Russell no són els precursors d'aquesta mena de disputes. En realitat el debat, la disputa, és constitutiva de la pròpia naturalesa filosòfica fins al punt que a l'edat mitjana la *Disputatio* era un part important del corpus acadèmic.

El seminari del curs 2019-20 de la Secció de Filosofia Analítica de la Societat Catalana de Filosofia aborda diferents debats, diferents disputes de la història del pensament. Cadascuna de les sessions busca acostar-nos a una determinada temàtica filosòfica tot explicant un debat real que es va produir entre dos (o més) filòsof/es. En ocasions els debats es van produir cara a cara, com el mencionat entre Copleston i Russell, o el que es va produir a mitjans del segle XVI entre Juan Ginés de Sepúlveda i el dominic Bartolomé de las Casas sobre la legitimitat del tracte que rebia la població indígena de les terres d'Amèrica conquerides pel regne de Castella.



Il·lustració: Cristina Zafra

El seminari inclou tant l'anàlisi de disputes històriques clàssiques (com ara la disputa Descartes-Regius sobre el dualisme), com l'anàlisi de disputes més modernes de filòsofs i filòsofs contemporanis (com ara la confrontació d'idees sobre la justícia social entre les filòsofes Nancy Fraser i Judith Butler). Es vol que la presentació del context en el qual van sorgir aquests debats, i l'anàlisi crítica de les raons que es van oferir per defensar les diferents postures, ens ajudi a millorar la nostra comprensió dels temes filosòfics tractats.

Les 10 disputes que es presenten són les següents:

“La defensa del nadiu americà: controvèrsia de **Bartolomé de las Casas** amb **Ginés de Sepúlveda**” a càrrec d'Andreu Grau (UB).

“**Lucrezia Marinella** i **Moderata Fonte** versus **Giuseppe Passi**. Moments de la *querelle des femmes*” a càrrec de Rosa Rius (UB).

“El debat entre **Bertrand Russell** i **Frederick C. Copleston** sobre l'existència de Déu” a càrrec de Josep Macià (Logos/BIAP, UB).

“Directament o per mitjà de conceptes? El debat sobre com el llenguatge arriba al món” a càrrec de Genoveva Martí (ICREA, Logos/BIAP, UB).

“Justícia distributiva: **John Rawls** vs. **Robert Nozick**” a càrrec de Pablo Magaña (UPF).

“La polèmica **Popper-Kuhn** sobre la racionalidad en la ciencia” a càrrec de José A. Díez Calzada (Logos/BIAP, UB).

“La polèmica entre **Nancy Fraser** i **Judith Butler** sobre la justícia social” a càrrec de Marta Jorba (EHU/UPV).

“La polèmica **Regius-Descartes**: unió psicosomàtica versus dualisme” a càrrec de Salvi Turró (UB).

“**Paul Boghossian** vs. **Richard Rorty**: sobre objectivisme i relativisme” a càrrec de Ambrós Domingo (Ins. Torredembarra).

“La crítica a la crítica del subjecte: **Françoise Collin** i el pensament postmodern” a càrrec de Lorena Fuster (UB).

Aquest és el 18è seminari anual que organitza la Secció de Filosofia Analítica i es duu a terme entre el 15/1 i el 27/5 de 2020. Podeu trobar més informació al lloc web: www.ub.edu/gfa

Secció de Filosofia Analítica (Societat Catalana de Filosofia)