

RESUM DE LES COMUNICACIONS DEL
V CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA
ANDORRA, 2019

ÍNDIX

ÀMBIT 600 ANYS DEL CONSELL DE LA TERRA	6
Abat Ninet, Antoni: Improving constitutional crowdsourcing to reconcile the demos with the nomos	6
Bueno Junquero, Adrián: Explorant descriptivament el fenomen de la imposició. Una aproximació fenomenològica	7
Escobar Vicent, Alejandro: Secessió, autodeterminació i lluites pel reconeixement en la Catalunya del segle XXI.....	8
Farrerons, Jaume: El significat filosòfic de l'Holocaust.....	9
Fonolleda Riberaigua, Marta: Reflexions al voltant de la sostenibilitat a Andorra.....	10
Gallardo Talon, Javier: Escribir lo político: Maquiavelo desde Claude Lefort.....	11
Gamper, Daniel: Actualitat i utilitat del populisme a propòsit de l'independentisme català	12
Garcia, Ernest: El progrés i els límits del planeta: Algunes lliçons per al segle XXI del debat entre Godwin i Malthus	12
Lladó Gran, Maria: Jonàs d'Orleans, <i>Mirall de Prínceps</i> : inicis de la filosofia política medieval	13
Marzougoug, Pol: Companys, no era això: un necessari exercici d'autocrítica.....	14
Mercadé Serra, Marc: Tractatus Domesticus	15
Miras Boronat, Núria Sara: Viure és un verb, no un nom. Charlotte Perkins Gilman sobre la literatura política, feminisme i emancipació	16
Morató, Francesc: Economistes i filòsofs	17
Seguró, Miquel: La idea d'Europa des de la perspectiva filosòfica de Karl Jaspers	18
Simon, Wendy R.: Comentari a la "Vita Activa i l'Edat Moderna".....	18
Straehle, Edgar & Fantauzzi, Stefania: Arendt i el judaisme. Llegint el present, rellegint la tradició.....	19
Tena Sánchez, Jordi: Vers una definició de la virtut cívica.....	19
Teodoro Alandere, Francesc Xavier: Poder disciplinari i violència rizomàtica a Cisjordània	20
Vergés Gifra, Joan: Les fal·làcies de la identitat i els seus antidòts conceptuals	21
Wang, Xiaomeng: El poble, l'Estat, i el governant segons el pensament polític de Mencí	21
ÀMBIT HISTÒRIA I PENSAMENT	22
Deniz Machín, Deyvis: Algunos antecedentes "presocráticos" en torno a la discusión sobre sobre la sede hegemónica del alma: encefalocentrismo vs cardiocentrismo	22
Fioraso, Nazzareno: Perfil de un problema filosófico desde la Ilustración hasta el siglo XX: la relación entre España y Europa	23

Jiménez Guirao, Jordi: El redreçament de la filosofia catalana durant la dictadura de Primo de Rivera: Les <i>Conferències filosòfiques</i> de l'Ateneu Barcelonès.....	23
Llorca Arimany, Albert: La recepció catalana de l'obra de Paul Ludwig Landsberg. Entre Paul Ludwig Landsberg i Joaquim Xirau.....	24
Lluis Llinàs, Joan: La relació amb la tradició en els inicis de la filosofia moderna.....	25
Marcio Cid, Ignacio: Denominar y determinar lo(s) primero(s): Presocráticos, αρχή y ciencia(s).....	25
Miró i Comas, Abel: “Saber no es pot tal bé, si no és sentit”. Sobre el coneixement per connaturalitat en el cant CVI d'Ausiàs March.....	26
Montosa, Pablo & Sales, Guillem: La crítica de E. W. Von Tschirnhaus a la identificació entre consciència i coneixement.....	27
Mumbrú, Àlex: El concepte de gratitud a Hölderlin.....	27
Parcero Oubiña, Òscar: Descartes: El mètode del Discurs.....	28
Rodríguez, Natàlia: Miguel de Unamuno: viure en la tragèdia.....	28
Tello, Joan: Els límits del raonament i les possibilitats de la fe en Joan Lluís Vives.....	29
Turró, Guillem: Aproximació a la concepció orteguiana de la felicitat.....	29
Tuste, Paco: Razón y fe en la Exposición del De Trinitate de Boecio de Tomás de Aquino.....	30
ÀMBIT PARAULA I RAÓ.....	31
Alcolea Banegas, Jesús: Mecanismes Dialògics en debats públics.....	31
Artiga, Marc: Què és la mentida?.....	32
Ballesteros, Virginia: Disputando la realidad de la enfermedad mental.....	33
Cabrera Miquel, Marta: Emotions, reasons and rationality.....	34
Casaban Moya, Enric: La cerca d'una teoria dels mems. Sobre el darwinisme en la transmissió d'informació.....	36
Contí, Marta: Is weak ontological emergence an unstable view?.....	36
García, Indalecio: Nietzsche, lenguaje y moral.....	37
González Guardiola, Joan: Sobre la noció de fenomenologia aplicada i la seva importància per a la comprensió de la fenomenologia como a mètode i com a filosofia.....	38
Iranzo Ribera, Noelia: Non-local correlations and causation: an elusive relationship?....	39
Llorens, Òscar: 10 ontologies per a la física quàntica.....	40
Macià, Josep: Voler dir: Grice i l'anàlisi del significat en termes d'intencions.....	41
Oms, Sergi: La noció de paradoxa.....	42
Ortín, Anna: Descartes i la distinció entre qualitats primàries i secundàries.....	42
Perarnau Vidal, Dolors: Ludwig Wittgenstein i la poètica del silenci contemporània.....	43
Pérez González, Saúl: What are the nuts and bolts of social mechanisms?.....	44
Picó Pérez, Vicent: Les diferències ontològiques entre la mecànica clàssica i la mecànica quàntica.....	45

Ruiz Gil, Humbert: Wittgenstein, escales i jocs: 100 anys del Tractatus	46
Sans, Alger: Arguments en contra de la vigència de la Inferència a la millor explicació viable des d'una perspectiva eco-cognitiva de l'abducció	47
Valor Abad, Jordi: Una concepció expressivista de la veritat.....	47
ÀMBIT ART I PERCEPCIÓ.....	49
Batalla, Ana L.: ¿Com viure després d'Auschwitz?.....	49
Bocos Mirabella, Yaiza Ágata: Sabor a paisaje. Conceptos para la artificación de la cocina	49
Campdelacreu, Marta: Una anàlisi de la resposta de Carmichael a la pregunta sobre la composició.....	50
Carregui Prior, Joaquim: La concepció filosòfica en el context del jardí sagrat	51
Corbi, Josep: Fictional Worlds, Narrativiy and Expression	52
Crespo Ribot, Víctor: De l'oblit a la memòria per mitjà de la promesa: Nietzsche i la geneologia de la moral.....	53
Cuscó Clarasó, Joan: Qüestions d'art oblidades.....	53
Escribano, Xavier: L'experiència de la respiració. Aproximacions des d'una fenomenologia del cos viscut.....	54
Fernández Borsot, Gabriel: Transhumanisme i alteritat: de veritat la tecnologia és la clau?	54
Martínez Sáez, Carmen: Creença i cooperació	55
Moya, Albert: L'obra d'art com a "fenomen saturat".....	56
Pedragosa, Pau: Fenomenologia d'allò estrany. Aproximacions des de la ficció	56
Pérez Casanovas, Àger: La variació com a experimentació: un apropament pragmatista a la creació simbòlica de Picasso	57
Pia, Jordi: Sóc déu, simplement perquè sóc home. La divinització del home en l'estoïcisme imperial romà	58
Ripollés Piqueras, Marc: Ensayo sobre el arte de caminar.....	59
Rius, Carles: La metafísica de la llum en Schelling, fonament de les arts plàstiques.....	59
Rosell, Sergi: És la vida absurda?.....	60
Roviró Alemany, Ignasi: Les altres vies d'entrada del pensament estètic a Catalunya.....	61
Teruel Díaz, Ricardo: La història filosòfica en Kant.....	62
Velásquez, Carla: La antropología filosófica según José Ferrater Mora	63
Vilar, Gerard: L'actualitat de l'estètica de Lyotard.....	64
Viscaíno, Jordi: La Genealogia del mirall: implicacions psicosomàtiques del seu ús segons la perspectiva Seital.....	65
ÀMBIT FILOSOFIA I EDUCACIÓ	66
Arbonès Villaverde, Glòria: Curmetratges i Filosofia 3/18.....	66
Carreras, Carla: Filosofia pràctica? filosofia aplicada? No només una qüestió de nom ...	66

Corcó, Josep: L'educació en el racionalisme crític de Karl Popper.....	67
Monné Bellmunt, Alexandra: Filosofia de l'educació en la formació inicial de mestres a la Universitat d'Andorra.....	68
Pigem, Jovita: Ensenyar filosofia en un poble.....	69
Puig, Irene: Com llegir filosòficament <i>El Petit príncep</i> d'Antoine de Saint-Exupéry.....	70
Sánchez Margalef, Ferran: Transhumanisme i Educació.....	70
Verdaguer Emazabel, Maria: La col·laboració entre el professorat de filosofia i l'ajuntament de Terrassa: la descoberta de la filosofia al carrer.....	71
Vilanou Torrano, Conrad: La pedagogia post-filosòfica: gènesi d'un canvi de paradigma.....	73

ÀMBIT 600 ANYS DEL CONSELL DE LA TERRA

Abat Ninet, Antoni: Improving constitutional crowdsourcing to reconcile the demos with the nomos

After the failed Icelandic experience of constitutional crowdsourcing (2009-2012), some of the country's legal community, parliamentarians and policymakers affirmed that the constitutional draft proposed by the constitutional council of 25 citizens and approved unanimously on 27 July 2011, was unrealistic, unenforceable and against the legal and political tradition of the Nordic country. According to these legal experts, the final approval of that constitutional draft would have plunged the country into a totally unstable legal situation. The fully *ex-novo* character of the constitution would also disenable the judges to use jurisprudence to resolve the legal penumbras created by the potential application of the text. The people of Iceland focused excessively on the constitutional accommodation of human rights, leaving aside other essential factors that a constituent process might take off.

This paper first remarks on how revolutionary and innovative the constitutional crowdsourcing experience was. From Solon, Ephialtes and Cleisthenes that laid out the foundation of democratic Athens, to modern constitutions that have been penned by few people men, regardless of the political system in which it is framed, been liberal democracies or authoritarian states. Derrida stated there is a sort of “semantic indeterminacy” at the core of democracy and that constitutional crowdsourcing is a way to intervene in this indeterminacy. The Icelandic example enlightened that there is a way to mediate between the *demos* and the *politeia*. The paper follows analysing the Icelandic experience from a critical perspective to identify the elements that ended crowdsourced constitution. The paper will also deal with legal ontologies that are necessary to analyse when citizenry is participating in a legal experience. The final segment of the paper aims to obtain different elements to improve the constitutional crowdsourcing to be considered in future constituent processes around the world.

Bueno Junquero, Adrián: Explorant descriptivament el fenomen de la imposició. Una aproximació fenomenològica

En la mesura que no és possible fer fenomenologia d'allò que no apareix en el camp fenomènic, o al menys de tot allò que roman inaccessible i que no podem tenir accés per mitjà de descripcions, com seria el cas de les meves pròpies estimacions o valoracions que constitueixen el nivell bàsic on s'arrela l'actitud natural husserliana (*natürliche Einstellung*), qualsevol exercici fenomenològic ha de respondre a la pregunta per l'accessibilitat d'allò que es pretén investigar. Fins i tot s'ha de continuar amb més rigor si tenim en compte que l'acadèmica filosòfica de la fenomenologia ha arribat a un cert consens en relació amb la concepció del mètode fenomenològic, fou inicialment psicològic –fonamentació en els actes objectivants intencionals–¹, després eidètic –cerca de les estructures essencials–² i finalment genètic –descobriments de la fonamentació de les vivències mitjançant la *Lebenswelt* o món de la vida–³. Tenint en compte aquest horitzó de problemes, el present assaig pretén explorar fenomenològicament la constitució del fenomen de la imposició, atenent-se als escrits de Husserl i altres autors contemporanis com Loidolt, Reinach, Crowell, Hildebrand o fins i tot el seu fill Gerhart Husserl perquè s'han ocupat, des de diferents perspectives, del fenomen del Dret en clau fenomenològica.

Aquestes referències teòriques seran fonamentals per situar un marc bàsic de tractament que facilitarà l'examinació en primera persona del fenomen de la imposició a través d'un exemple molt quotidià com és el contacte amb un agent de l'autoritat en el context d'un control d'alcoholèmia. Gràcies a una exploració noètico-noemàtica que vincularà la perspectiva deontològica de la fenomenologia dels valors de Max Scheler amb l'examen minuciós de les condicions de possibilitat del reconeixement per mitjà de quatre fases teòriques,⁴ s'arribaran a certes consideracions no definitives encara que potser sí introductòries. D'aquesta manera, la comunicació que s'inicia amb un anàlisi sobre Husserl i la possibilitat del examen general de l'exercici fenomenològic –que no deixava de ser teòric *ex ante*– es transforma en una segona part d'exercici descriptiu relatiu al contacte intersubjectiu i essencialment jurídic. En primer lloc, pels seus vincles amb la *Einfühlung* husserliana, i en segon lloc, pel caràcter deontològic que es troba al darrere de la necessitat de respondre a un agent de l'autoritat i que es revela, això sí, a través d'un bloqueig de les cinestèsies corporals. Exposant aquestes qüestions relatives als ordres de la descripció fenomenològica es pretén obrir un diàleg sobre l'element de l'autoritat i el seu compliment intuïtiu per mitjà de la percepció del color blau dels cotxes de l'autoritat, amb la intenció de reflexionar en comú sobre la nostra predisposició (*Einstellung*) amb les coses, sigui o no sigui sempre profunda, hagi o no hagi de ser necessàriament fenomenològica.

¹ Aquesta versió la trobem a les *Logische Untersuchungen* (Hua XIX).

² Aquesta versió la trobem a les *Ideen I* (Hua III/1).

³ Aquesta versió la trobem a les *Krisis* (Hua VI).

⁴ (1) Intuïció del jo altre. (2) Moment noemàtic. (3) Apercepció del deure a respondre. (4) Moment noètic de resposta.

Escobar Vicent, Alejandro: Secessió, autodeterminació i lluites pel reconeixement en la Catalunya del segle XXI

Per a Allen Buchanan resulta necessària l'elaboració d'una teoria moral coherent que doni contingut al dret internacional a partir de la qual es pugui comprendre l'autodeterminació com un fet legítim i vinculant que permeti la pràctica de la secessió i la seva conseqüent apropiació territorial.

Ell estableix la seva teoria, a partir del que anomena una “systematic moral view”, a fi d'adaptar els pressupòsits de la teoria de la justícia distributiva a cert tipus de complex jurídic i polític que es mou entre el positivisme i el naturalisme jurídic d'un dret internacional que històricament ha interpretat l'autodeterminació dels pobles de manera restringida, a força de pobres lectures intel·lectuals de la realitat efectiva.

Definitivament, per a ell, l'acte de declaració obligadament institucional de la secessió, posterior a l'acte reivindicatiu d'autodeterminació, ha de ser abordat i raonat des de preceptes d'una moral de les institucions, en la mesura que, per a la construcció d'una nova entitat política legítima, els nous estats obtinguin el seu reconeixement moral a nivell internacional.

No obstant això, per dotar de contingut aquesta idea moral, la justícia distributiva llança algunes qüestions d'ordre lògic, epistemològic i ontològic que fan incapaç abordar el fenomen secessionista d'acord a les tesis provinents de la teoria de “les lluites pel reconeixement” desenvolupada per Axel Honneth i les seves implicacions socials des de perspectives eminentment democràtiques.

Com veurem, segons una perspectiva moral de justícia distributiva, els subjectes que reivindiquen la seva autodeterminació com a poble, només poden reconèixer-se mútuament entre ells com a mers portadors individuals de pretensions legítimes, encara que negant sistemàticament la seva dependència mútua, mentre que, des d'una perspectiva de la justícia del reconeixement, els individus exerceixen actes intencionadament cap als altres, atès que s'han reconegut recíprocament en les seves necessitats individuals fins al punt d'executar actes col·lectius i cooperatius per a la seva pròpia satisfacció i entenent-se a si mateixos com a moments d'expressió de la totalitat.

En aquest treball pretenc fer dialogar a tots dos autors a partir d'aquelles premisses en les quals coincideixen per què, finalment, des dels seus punts de divergència mútua trobar les claus interpretatives del fenomen democràtic d'autodeterminació català que estem vivint.

Farrerons, Jaume: El significat filosòfic de l'Holocaust

Aquesta comunicació intenta desenvolupar una idea exposada públicament l'any 1987 en una conferència a les Cotxeres de Sants de Barcelona i que ha culminat en la tesi doctoral que vaig defensar el passat dia 8 d'abril a la Facultat de Filosofia de la UB.

De la mateixa manera que la “societat de consum” actual és una secularització del regne de Déu cristià i del paradís – Llibre del Gènesi –, que ha travessat una fase de transició en forma d'utopia social laica però ara mateix recupera explícitament les seves arrels teològiques, la imatge mediàtica i cultural de l'Holocaust és la simètrica secularització de l'infern judeo-cristià. Com que el paradís, de fet i per principi, no es pot “realitzar” perquè constitueix, punt per punt, una negació dolosa de la realitat, el seu concepte simètric i invertit – el doble diabòlic de Sartre – ocuparà el lloc positiu, “real”, en la definició dels valors vigents i preceptius (alegria, esperança, felicitat, plaer) a la nostra societat “occidental” (liberal-capitalista). En efecte, el paradís secular, la utopia, el mercat mundial..., es redueix cada cop més a una pulsio de consum que, davant de cada nou producte, ha de mantenir-nos en l'expectativa de la felicitat. Aquesta és sobretot una esperança, un desig que aparta de la mirada quelcom terrible que rebutgem, que no volem veure tot i que omnipresent. L'estructura de la temporalitat originària ha de congelar-se i esmicolar-se en un seguit perpetu de “ares”... – ara, ara, ara... La presentificació és l'objecte de consum – constantment renovat – i impedeix així la totalització de l'esmentada temporalitat, amb la corresponent i perillosa emersió del seu sentit.

No hi ha imatge – sempre ridícula i decebedora – del paradís. La felicitat no ha d'arribar mai perquè, consumada, deixaria un lloc vacant, un espai obert a la veritat. Recordem a Benjamin: no hi ha malenconia més terrible que el record de la felicitat, que la nostàlgia de plenitud passada: aquest sentiment (Stimmung) ens força a experimentar la inexorabilitat del temps i, per tant, la mort. De fàisó que la felicitat ha d'operar com un signe buit, una promesa, un deler... La “ideologia del Holocaust”, és a dir, l'element axiològicament negatiu de l'imaginari judeo-cristià, pot esdevenir en canvi discurs institucionalitzat d'aquesta societat laica en procés de de-secularització quan respon al “allò que no volem veure” amb una imatge “real” del “mal” (tristor, desesperació, dolor). El “nazi” es “el dimoni”. Auschwitz, el regne satànic per excel·lència, significa el triomf de la mort. Així que la “ideologia de l'Holocaust”, secularització de l'infern, també és de-secularitza d'ençà del sorgiment del revisionisme històric i esdevé una nova fe, una religió civil universal dins la qual les reaccions ja no són – o ho són cada cop menys – les pròpies d'una societat il·lustrada, sinó pautes de conducta litúrgiques, pors de contaminació, prohibicions legals, acceptació ritual del dogma, estigmes, demonologia, rebuig explícit a fonamentar, etcètera. La tasca institucional de la filosofia il·lustrada resta paralitzada. El filòsof no pot qüestionar un dogma religiós penalment blindat que ocupa el centre mateix de l'imaginari social.

La “ideologia de l'Holocaust” anorrea així els fonaments ètics i intel·lectuals de la il·lustració. Atura, en efecte, el procés de modernització – la mort de Déu que equival, de fet, a la desaparició de iure del poble jueu – i engageja un retorn a la societat presecular tancada. Aquesta regressió adopta la forma d'una relectura total de la història en termes hebreu-cèntrics. El poble jueu ocupa el lloc del Crist i de la utopia humanista de la felicitat laica quant a víctima sacrificial del dimoni-Hitler. Però <<el dimoni>>; esdevé al capdavant la modernitat mateixa “que va fer possibles les cambres de gas”. Aquesta nova Edat

Mitjana que prepara l'oligarquia financera del 1% mitjançant la implementació d'un govern mundial no serà, per tant, judeo-cristiana, sinó expressament jueva i basada en la càbala.

Fonolleda Riberaigua, Marta: Reflexions al voltant de la sostenibilitat a Andorra

La petjada ecològica d'Andorra (ADN, 2004 i 2008), com la dels territoris i països veïns, mostra que el model de desenvolupament no és sostenible. Aquest és un indicador global, fàcilment comparable i amb gran potencial didàctic, tot i que presenta inevitablement limitacions a causa de la seva simplificació.

Des dels inicis del concepte de sostenibilitat (Informe Brundtland, 1987), s'ha avançat molt en la seva sensibilització i difusió, i actualment podem dir que ja forma part de les representacions socials del nostre món. Tant és així, que hi ha un gran consens polític i científic per considerar la sostenibilitat com un dels reptes més importants; i les Nacions Unides han definit 17 objectius globals concretant polítiques i accions per assolir en els propers 15 anys.

Amb 30 anys, hem creat un concepte nou, l'hem entès, l'hem divulgat i finalment concretat en accions. Malgrat aquest avenç, els problemes ambientals persisteixen i alguns s'han agreujat. Potser el proper pas és crear una cultura de la sostenibilitat (Folch, 2012).

Això suposaria entendre el món des de xarxes multicausals, que ens inclouen a nosaltres en contínua interacció amb el medi. Suposa també actuar des de la responsabilitat, entesa com un diàleg entre l'autonomia i la dependència. I, finalment, una forma de valorar o una ètica, basada en l'ambiocentrisme, que dialoga entre l'antropocentrisme i el biocentrisme (Fonolleda& Bonil& Pujol, 2012).

Des d'aquesta perspectiva, ens preguntem: Un país com Andorra amb tants pocs recursos pot ser sostenible? Com articulem la protecció del medi ambient amb les fronteres polítiques? Com podem buscar models de desenvolupament que defugin del monocultiu turístic però sense superar la capacitat de càrrega? com podem garantir planificacions a llarg termini, més enllà dels cicles polítics?

Gallardo Talon, Javier: Escribir lo político: Maquiavelo desde Claude Lefort

El monumental estudio que el filósofo francés, Claude Lefort, llevó a cabo de la obra de Maquiavelo en *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (1972), nos sirve para repensar, una vez más, los escritos del célebre filósofo florentino, tanto en su forma como en su contenido. Claude Lefort, más interesado en interrogar *-aquí y ahora-* el propio texto que en trazar un análisis superficial que reduzca a Maquiavelo a un historiador o a un estratega amoral cuyo valor se limite meramente a lo historiográfico, destaca dos puntos esenciales que replantean las formas en la que es conocida e interpretada la realidad política misma. Por una parte, la propia escritura del florentino, donde se nos hace sensible el fenómeno mismo de *lo político*. Y, por otra, la cuestión de la división social, la cual solo se hace perceptible como un enigma al interrogar la misma contingencia en la que es dado el fenómeno político, y que se nos presenta, desde la interpretación lefortiana, como un irrepresentable en las categorías objetivas de la ciencia política, como un irreductible a determinaciones económicas, históricas o naturales, y, por tanto, como un insuperable en un movimiento dialéctico.

A la contra de los discursos humanistas, tecnicistas y cristianos, que se dedican a preparar un 'orden fijo de las cosas', la escritura de Maquiavelo pretende hacer sensible el fenómeno mismo del movimiento de la política que apunta a un fondo de indeterminación que queda oculto a los conceptos que barajan los discursos mencionados. Para Lefort, Maquiavelo es un fenomenólogo de la política; Maquiavelo elabora un discurso que no se repliega sobre sí mismo en un saber fijo e inamovible, sino que tematiza la verdadera dimensión del acontecimiento político. Y, asimismo, obliga al lector a dejarse tocar y dar un pensamiento, *aquí y ahora*, a dicho acontecimiento. Para Lefort, el lugar del *otro* está ya esbozado en el texto, pero como un lugar indeterminado e indeterminable, siempre abierto a una interrogación constante del propio presente del lector. Así se plantea, a la vez, la problemática en torno a la escritura misma de la política, a la pregunta por el cómo escribir *lo político*. De la misma forma que Marcel Proust, con la historia de Swann y Odette, parece *dar a escuchar* algo más sobre los celos que cualquier manual de psicología, Maquiavelo nos abre a una percepción de la política que se hurta a la ciencia política.

Con todo, es en esta experiencia del movimiento contingente de la política donde se hace perceptible la cuestión fundamental de Maquiavelo: el enigma de la fundación. Para Maquiavelo todo régimen político encuentra su fundamento en una forma de darse y vérselas con una división social que impide que la sociedad coincida consigo misma. El principado se funda en el registro imaginario que unifica la división bajo su figura. Y la república se instituye en el reconocimiento de la contradicción interna de lo social. Sin embargo, la división es siempre un enigma dado que los antagonismos no se pueden reducir a ninguna categoría determinada, sino que nos obliga a interrogar nuestro presente, para encontrar, *aquí y ahora*, las formas simbólicas e imaginarias que toma la división social.

Gamper, Daniel: Actualitat i utilitat del populisme a propòsit de l'independentisme català

No ha un acord acadèmic sobre el significat i l'abast del populisme. Tanmateix, la utilització d'aquest concepte en els debats polítics i la seva recurrència en l'opinió pública per descriure fenòmens preocupants de les democràcies liberals suposen un repte indubtable per a la filosofia política contemporània. En la major part dels casos, els estudis sobre populisme presenten aquest fenomen com una patologia democràtica o bé com el símptoma d'una malaltia democràtica. Un aspecte del populisme que no té una presència prevalent en els recents estudis sobre populisme és la seva funció com a remei davant de greus malalties de les democràcies liberals. L'autor que se sol associar a aquesta versió del populisme, que no utilitza el concepte pejorativament, és Ernesto Laclau. A partir de la definició de Laclau i Mouffe del populisme, proposo, tot seguint les crítiques que n'ha fet Joaquim Valdivielso, una caracterització del populisme com a moviment social. Aquest populisme presenta nombroses ambivalències que s'evidencien en recents moviments socials. El moviment independentista català serà analitzat a partir d'aquest ambivalent concepte de populisme.

Garcia, Ernest: El progrés i els límits del planeta: Algunes lliçons per al segle XXI del debat entre Godwin i Malthus

Aquesta comunicació proposa una relectura, sota el prisma del seu significat per a l'anàlisi teòrica de la relació ecologia-igualtat, d'un debat que s'ha analitzat moltes vegades des de diferents perspectives: el suscitat per la resposta de Malthus a les idees sobre la perfectibilitat humana formulades per Condorcet i per Godwin. Un debat, al cap i a la fi, sobre l'abast i els límits del progrés. Godwin (1793) va mantenir que el perfeccionament de la humanitat no tindria límits sempre que no es possessin traves a la veritat i s'abolissin la propietat, el govern, el matrimoni, les associacions i altres construccions artificials. Malthus (1798) va replicar que Godwin anava errat en suposar que la causa de les calamitats socials es trobava només en les institucions, i que la combinació de les lleis de la naturalesa i la propensió humana a reproduir-se implicava que la pobresa i la desigualtat no podrien ser mai eliminades completament. Després d'un intercanvi de textos que no va excloure algunes reunions entre tots dos, Malthus va matisar el seu punt de vista derivant-lo cap a una solució de compromís que es va concretar en la segona (1803) i les successives edicions del seu assaig sobre la població.

A partir d'aleshores va mantenir que, si bé la propietat, el govern i el matrimoni no podrien ser abolits, ni la pobresa completament eliminada, un control demogràfic conscient, juntament amb lleis adequades, podria conduir a una situació social amb una àmplia classe mitjana, pocs rics i també pocs pobres, que permetria mantenir el progrés sense que aquest acabés topant amb els límits de la naturalesa. Per la seua part, Godwin (1801) va admetre que, en algun moment d'un futur sens dubte remot, l'amenaça de superpoblació podria convertir en imprescindible l'establiment obligatori d'un nombre màxim de fills, per tal de

mantenir estable la població, encara que va imaginar que el predomini dels plaers espirituals sobre els carnals que es derivaria del progrés faria que aquesta restricció no fos penosa. Mantinc que va ser un accident desafortunat que aquest espai inicial de compromís no fos ulteriorment ampliat i consolidat ni pels seus autors ni pels seus seguidors respectius.

El mateix Godwin va escriure dècades més tard (1820) un gruixut volum amb el propòsit de desqualificar la teoria de la població malthusiana, aquesta vegada sense matisos ni cap intenció d'aconseguir-hi compromisos. El llarg assaig sobre la població de Godwin és teòricament feble i està quasi oblidat, però els malentesos i incomprendiments que conté han tingut una llarga vida i es prolonguen fins avui. Sembla interessant, en aquest sentit, assenyalar que nombrosos aspectes de l'esmentat intercanvi d'idees segueixen presents en els debats oberts en el context de la crisi econòmica iniciada en 2007-2008. Debats que, d'altra banda, estan lluny d'haver-se tancat amb la recuperació econòmica apuntada en el període més recent, molt precària i plena de desigualtats punyents. El que podríem denominar segons pensaments de Malthus són repetits ara pels dispersos supervivents de l'ecologisme polític. Les conviccions de Godwin, en canvi, han ressonat en molts dels eslògans de la protesta, social i política, enfront de les dificultats econòmiques. I les seues idees, en més d'una ocasió fins i tot el seu llenguatge, reapareixen en els contextos més inesperats: des d'algunes sofisticades propostes acadèmiques que conviden a reconciliar Marx amb Spencer (el comunisme amb el liberalisme individualista) fins a un argot de moda en el qual termes com allò comú, la gent, les persones o la multitud es presenten com a novetats conceptuals sense que, pel que sembla, hi haja una clara consciència dels seus nombrosos, complexos i conflictius precedents.

Lladó Gran, Maria: Jonàs d'Orleans, *Mirall de Princesps*: inicis de la filosofia política medieval

Des de la caiguda de l'Imperi Romà, fins a finals de l'Edat Mitjana es produïran grans canvis en les institucions de poder. Controvèrsies doctrinals, lluites entre els estaments seculars i eclesiàstics...tot això coincideix, en el temps, amb l'expansió del cristianisme i la implantació del poder feudal.

En relació amb totes aquestes transformacions, la institució eclesiàstica i en particular el paper que hi jugarà el papat, serà un punt de referència en els processos de transferència del coneixement, en els fonaments del poder i de la riquesa. També en les bases legals i jurídiques que ajudaran a establir les noves relacions entre els diferents grups socials.

Sant Agustí, un dels pares de l'església i que va viure els esdeveniments de la caiguda de l'Imperi Romà, en la seva obra *La ciutat de Déu*, ens parla d'aquest poble al que els cristians s'han d'enmirallar. Agustí d'Hispania serà, ell mateix, un mirall per pensadors i filòsofs posteriors, els quals voldran, tot explicant-lo, complementar els seus ensenyaments. Sense anar més lluny el bisbe Remy, el metropolità de Reims, l'any 481 escriurà una carta a Clovis, el nou monarca merovingi, tot aconsellant-lo de com havia de ser el comportament d'un bon rei.

En el segle VIII trobem Jonàs d'Orleans a la cort de Carlmany, on viurà l'expansió de l'imperi carolingi i alhora l'expansió del cristianisme. Recollirà, en els llibres *De institutioni laicali* i en el *De institutione regia* com marcar el camí dels bons cristians. El bisbe

d'Orleans va jugar un paper important en tots els afers de l'època: polítics, econòmics, morals i religiosos. En el seu llibre *De Institutione Regia*, adreçat al fill de Lluís el Pietós, Pipí d'Aquitània, Jonàs d'Orleans parla del comportament dels prínceps carolíngis i com haurien d'actuar per conservar el poder.

La seva obra la podem enquadrar en el que hem anomenat mirall de prínceps. El bisbe d'Orleans era un home del seu temps i, en la seva obra, crec que podem trobar les bases del que serà la filosofia política altmedieval.

Marzougoug, Pol: Companys, no era això: un necessari exercici d'autocrítica

El principal propòsit de la meua intervenció és posar damunt la taula una reflexió crítica sobre la manera com duem a terme l'activitat filosòfica les persones que en general ens reconeixem sota aquesta denominació disciplinària, qüestionant molt especialment fins a quin punt el que acostumem a fer es pot considerar realment filosofia i en quina mesura nosaltres mateixos ens podem considerar realment filòsofs i filòsofes. En aquest sentit, l'enfocament de la present comunicació implica un tornar la mirada de la sospita, entre d'altres coses, sobre el conjunt de les intervencions que tindran lloc en el marc del mateix Congrés.

La primera part de la comunicació es dedica a repassar tota una sèrie d'observacions que, en el decurs dels diàlegs platònics, Sòcrates efectua reiteradament en relació amb la mena d'indagació que tracta d'emprendre en companyia dels seus interlocutors. En efecte, el filòsof atenès insisteix en nombroses ocasions en què el pensament avança millor a través d'una estructura comunicativa essencialment dialèctica, en comptes de fer-ho per mitjà de la juxtaposició de discursos eminentment unidireccionals; en què una autèntica investigació filosòfica requereix que cadascú sotmeti a examen les seves pròpies idees, i no pas que es focalitzi a discutir les idees d'un altre autor com a forma de fetixisme intel·lectual; en què la reflexió filosòfica, si no ha d'acabar convertida en una mera forma de gimnàstica mental o en una demostració pública d'erudició, ha de tenir una incidència significativa, i sovint crítica, en la forma de vida dels qui la practiquen; o en què la funció social del filòsof és estimular, orientar i acompanyar processos de reflexió personal entre els seus interlocutors, més que no pas defensar determinats punts de vista sobre determinades qüestions. Per contra, la immensa majoria de les classes, les conferències, els congressos, els llibres, els articles, els seminaris, els grups de recerca i els altres canals habituals del pensament suposadament filosòfic, inclosa la meua pròpia intervenció, incompleixen de manera sistemàtica molts d'aquests requisits. Per tant, hem de concloure que, si Sòcrates estigués actualment aquí, probablement faria amb nosaltres el mateix que en el seu moment ja va fer amb els sofistes: posar en evidència la nostra deshonestedat intel·lectual.

La segona part de la comunicació torna a posar en dubte fins a quin punt les nostres disquisicions responen a una motivació genuïnament filosòfica, aquesta vegada apel·lant a l'etimologia del terme. Per més que, en major o menor mesura, ens identifiquem amb l'etiqueta de *filòsofs*, o sigui, d'amants de la saviesa, en realitat ens quedem massa sovint en la condició de *filòlegs*, és a dir, d'amants dels raonaments, de les teories, dels discursos, dels

textos, de les seves interpretacions i els seus comentaris, dels debats, dels aparells conceptuals, dels matisos terminològics i els jocs de paraules, dels paradigmes i els canvis de paradigma. Algú podria replicar que tots aquests instruments resulten imprescindibles, o almenys que són molt potents, amb vista a assolir una comprensió cabdal de les coses, o si més no d'alguna parcel·la del saber en particular. Doncs bé, aquesta perspectiva es nodreix d'una confusió pel que fa a la naturalesa del peculiar estat de consciència que designem com a 'saviesa', i al qual, per cert, no podem deixar d'aspirar apassionadament si volem mantenir la consideració legítima de filòsofs. Per aquest motiu convindrà que clarifiquem, en la mesura de les nostres limitacions actuals, què és i què no és la saviesa, almenys a fi de poder determinar quin hauria de ser exactament el paper del discurs en el context de la nostra recerca intel·lectual. O bé guardar silenci.

Mercadé Serra, Marc: Tractatus Domesticus

Aquesta comunicació parteix d'unes preguntes rellevants per la vida contemporània: ¿per què la filosofia política o l'ètica tenen entitat pròpia dins els estudis actuals de Filosofia i la filosofia domèstica no? ¿Per què aquest buit per part de la filosofia d'un dels àmbits més rellevants en la vida humana? Per respondre-les es planteja en la comunicació la possibilitat de considerar que la vida domèstica té prou entitat pròpia per a ser considerada un àmbit de reflexió filosòfica. La comunicació presenta un plantejament ontològic per a la recuperació de la "filosofia domèstica".

Aquesta recuperació demana d'una articulació per a una reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. Això exigeix, primer, aportar una metodologia que permeti el seu tractament filosòfic i unes dimensions que vertebrin el seu tractament:

1. Ideal domèstic.
2. Béns domèstics.
3. Virtuts domèstiques.
4. Relacions domèstiques.
5. Tasques domèstiques.

Aquestes dimensions, com a proposta de tractament filosòfic, han de permetre una selecció i relació que mostri aspectes que no poden ser desatsos en l'estudi d'aquesta qüestió en filosofia. Però sense un tractament sistemàtic d'aquest àmbit irrenunciable de la vida humana no és pot transformar aquesta realitat. Per això, l'objectiu de presentar aquestes dimensions és demostrar que es pot donar un tractament filosòfic a la qüestió. Aquestes dimensions han de permetre desenvolupar una articulació filosòfica de la vida domèstica rellevant per la nostra quotidianitat, com a una espècie tractatus domesticus.

Miras Boronat, Núria Sara: Viure és un verb, no un nom. Charlotte Perkins Gilman sobre la literatura política, feminisme i emancipació

És poc freqüent trobar alguna menció a l'obra de Charlotte Perkins Gilman (1860 -1935) en els manuals de filosofia política, o inclús en els àmbits on ella més va excel·lir: la literatura breu, l'economia política, els estudis utòpics i la lluita feminista. No obstant això, Gilman està essent redescoberta en l'àmbit anglosaxó i apareix en almenys dos *best-sellers* recents: Mary Beard (*Women & Power. A Manifesto*, 2017) cita la seva utopia novel·lada *Herland* (1915) com un exemple de la relació ambivalent entre poder i condició femenina; Kate Bolick (*Spinster: Making a Life of One's Own*, 2015) dedica un capítol sencer a Gilman, la "sociòloga visionària" com a model de dona intel·ligent, valenta i emancipada. En català s'han publicat fa poc algunes de les seves obres: *Terra d'elles* (Editorial Laertes, 2002), *El paper de paret groc* (Editorial Laertes, 2016) i *El món de l'home o la nostra cultura androcèntrica* (Editorial Gregal, 2017).

El propòsit d'aquest treball és contribuir a la recuperació de l'obra de Gilman com a escriptora, filòsofa i activista avançada al seu temps des de la convicció de que algunes de les seves reflexions poden oferir claus interessants per afrontar els reptes presents. En la primera part, descobrirem a Gilman com a narradora de l'opressió a partir de *The Yellow Wallpaper* (1892), el seu relat més famós. Considerat avui com un clàssic de la literatura gòtica nord-americana, és segurament, la primera descripció literària de la depressió post-part i el trànsit d'una jove mare a la bogeria. En poquíssimes pàgines, Gilman plasma l'angoixa d'ella mateixa i d'altres dones de la seva generació per la sinistra teràpia del Dr. Silas Weir Mitchell a les senyores intel·lectualment inquietes: res d'escriure, pensar, llegir o tenir contacte amb persones cultivades que poguessin estimular la seva ment. Jane Addams i Alice James, pacients del mateix metge, van vorejar la depressió crònica a causa d'aquest tractament que les reduïa a la pràctica a ser mobiliari domèstic. El relat va causar un gran impacte i és de justícia dir que el Dr. Weir Mitchell va abandonar aquesta cura en el moment que va rebre el conte de Gilman. En la segona part, s'introduirà la contribució de Gilman a l'economia política amb *Women and Economics* (1898), obra que va ser text de referència durant dècades en algunes universitats nord-americanes. Utilitzant el llenguatge naturalista de l'època i sota la influència de Darwin i d'altres evolucionistes socials, Gilman critica el que s'anomena "relació sexo-econòmica", això és, la dependència econòmica de filles i esposes envers el patriarca familiar. Gilman vol demostrar que la subordinació econòmica de la meitat de la Humanitat no redunda en cap progrés ni per l'individu sotmès, ni per la societat, ni per l'espècie. Les seves solucions són força radicals: redefinir l'espai privat i el públic i orientar les energies socials a l'educació com a prioritat nacional. En molts aspectes, Gilman anticipa arguments que es trobaran després en la "mística de la feminitat" de Betty Friedan, el "contracte sexual" de Kate Millett o la denúncia de les càrregues domèstiques per Angela Davis o Roisi Braidotti. Serà, però, en la seva producció posterior on Gilman aportarà les solucions més originals. Examinarem en la tercera part la seva literatura utòpica i assagística madura (*The Man-Made World; or Our Androcentric Culture*, 1911; *Herland*, 1915, entre d'altres) per tal de discutir la seva aposta per una feminitat i masculinitat noves com a vies necessàries per a l'emancipació.

Morató, Francesc: Economistes i filòsofs

La proposta és conseqüència de la traducció i edició, per part del ponent, de l'obra d'Emanuele Severino "Capitalisme sense futur" (València, Alfons el Magnànim, en curs). D'antuvi, hom pot sorprendre's que un filòsof, tan especulatiu de vegades, aborde una disciplina tan delimitada avui com l'economia i, encara més, del que, a hores d'ara, se suposa que és el seu model únic. L'economia, però, no ha arribat a aquesta conclusió sense l'ajut de certs factors. Autors tan diferents entre ells, com A. de Tocqueville, Joan Robinson, J.K. Galbraith, C. Castoriadis i M. Foucault en una cosa coincideixen: a una part considerable de l'economia no li agrada la història. Per contra, l'atrau molt més un ideal científic alimentat d'admiració per la matemàtica, pel determinisme naturalista, i per les lleis, esquemes, explicacions escapats del braç llarg de la història i capaços, finalment, d'excloure l'atzar i l'imprevist. També certes posicions en la història de la filosofia presionen en aquesta direcció, encara que no és menys cert com tantes vegades ha sostingut Severino, que en la pràctica totalitat de les ciències, en llur etapa més recent, hom adverteix una palesa voluntat d'ajustar-se a la realitat dels elements clàssicament considerats indòmits. Les ciències humanes no estan excloses d'aquesta tendència, per bé que s'hi oposen "anacronismes" com el que fa de l'egoisme, o si hom vol: el del benestar propi, el fonament de la vida econòmica – el més fidel aliat, a hores d'ara, almenys en el camp antropològic, del capitalisme tradicional tancat exclusivament en la persecució del benefici, desentès de noves amenaces i perills que pesen sobre ell, com ara l'exhauriment de recursos els quals, paradoxalment, gràcies només a la seua continuïtat, fan possible l'economia de lliure mercat. En el curs de la investigació, ens ha resultat particularment estimulants la tangència entre autors que, en general, no solen mai relacionar-se: Einaudi i Foucault, fent balanç de les ambigüitats del liberalisme; Einaudi i Galbraith denunciant el caràcter fetitxista d'allò que se sol invocar com a competència; Galbraith i J. Robinson que, diferències a banda, coincideixen amb Severino en la denúncia del caràcter excoent de la Producció i el seu augment com a motiu hegemònic i remei de tots els mals. Hi havia, finalment, per la nostra banda, una voluntat, gairebé obsessiva, per endinsar-nos en els passadissos secrets que, en matèria econòmica, acosten les ideologies més dispars, sense, però, parlar-ne massa. Particularment presents en el seminari de Foucault del 1979 (Socialisme nacional o d'Estat, "keynesianisme" nazi, repte Alemany del liberalisme de postguerra), amb el propòsit sempre d'aportar arguments per a la demostració que només és realista qui no rebutja la categoria de Totalitat, fonament de tan bona part de la Història de la filosofia que, encara avui, els intents de prescindir-ne continuen condemnats al fracàs.

Seguró, Miquel: La idea d'Europa des de la perspectiva filosòfica de Karl Jaspers

L'obra de Karl Jaspers difícilment permet detectar un sistema ètico-polític desenvolupat, si entenem per això una reflexió de conjunt i cartogràfica sobre dels elements que han d'orientar la vida pràctica. Ara bé, tan cert és això, que no hi ha una reflexió sistemàtica ètica com a tal en ella. En aquesta comunicació volem rastrejar dos conceptes cabdals que fan les funcions de vectors, quasi bé com a idees regulatives, en la reflexió política de Jaspers. Ens referim a la llibertat i a l'autoritat. A partir d'aquest necessari preàmbul, ens proposem acostar-nos no només a la realitat d'aquests dos elements centrals que vertebraven la seva reflexió socio-política, sinó també tractar d'intuir què estan presents en el nucli de la crítica a la idea d'Europa, que Karl Jaspers també desenvolupà. Com a tercer element, i conseqüència de l'itinerari esbossat, volem considerar fins a quin punt la postura de Jaspers il·lumina la crisi actual de la idea d'Europa), fent-nos ressò d'una de les seves màximes: si la filosofia tendeix a l'universal, és sempre històrica. És a dir, de com pensar doncs la idea d'universalitat civilitzadora que perviu en el nucli axiològic de la idea d'Europa amb la relativitat i fal·libilitat del seu projecte fàctic.

Simon, Wendy R.: Comentari a la "Vita Activa i l'Edat Moderna"

En l'últim capítol de la seva obra *La Condió Humana*, l'anomenat "La vita activa i l'edat moderna" (1958), Hannah Arendt proposa un intens recorregut per la història de la filosofia moderna amb el qual ens ubica els ideals de la Grècia clàssica dins el context de la ciència moderna, el dubte cartesà i el relativisme moral. A tot això li afegeix pertinents explicacions sobre els efectes de la filosofia cristiana en la mentalitat d'occident (principalment, dotar de vàlua la vida mateixa, per sobre de la "bona" vida).

El resultat de tot el complex procés d'interaccions que tenen lloc és "l'homo faber", i la conseqüència, el declivi de l'acció. Arendt fa una valoració de l'impacte que aquests canvis han produït en la política i en la societat contemporànies. Donat el fet que la vida mateixa sigui la finalitat i no el mitjà per tal que l'acció condueixi a l'excel·lència "*It is quite conceivable that the modern age - which began with such an unprecedented and promising outburst of human activity - may end in the deadliest, most sterile passivity history has ever known.*" En aquesta comunicació tractarem d'analitzar què condueix a l'autora a aquesta conclusió i en farem una valoració.

Strachle, Edgar & Fantauzzi, Stefania: Arendt i el judaisme. Llegint el present, rellegint la tradició

L'objectiu d'aquesta presentació és analitzar les reflexions que realitza Hannah Arendt en els seus primers anys de l'exili americà, dedicant una especial atenció als anomenats *Escrits Jueus*.

Com es pot actuar políticament en un món dominat per la guerra i el terror? Com es pot fundar una nova comunitat política? Quin rol ha de tenir i com podem repensar la tradició?

Aquests són només alguns dels interrogants que Arendt sembla formular-se constantment al llarg dels anys 30 i 40. Davant del drama del totalitarisme, de la guerra i de l'holocaust, viscuts en primera persona, Arendt es planteja constantment la importància de reaccionar i de prendre la iniciativa, i també s'ho planteja de manera específica en relació al destí del poble jueu. En aquest sentit, es percep que la reflexió que fa en aquests anys es troba provisionalment lligada a una mena d'activisme jueu i que aquesta es concreta en dos perspectives:

1) la seves activitats en els primers anys a Estats Units i les publicacions periòdiques que fa a la revista *Aufbau*, les quals culminen amb la seva reiterada reivindicació de la formació d'un exèrcit jueu;

2) la fundació del *Jungjüdische Gruppe*, un grup creat per discutir el futur polític dels jueus i replantejar-se els seus fonaments polítics. Tenint en compte la recent publicació al català dels fins ara inèdits *Protokolle* o Actes d'aquest grup, ens centrarem en els debats que hi van tenir lloc en el seu si, ja que aporten angles desconeguts d'Arendt, en especial pel que fa al seu plantejament de la qüestió jueva i de la seva postura davant del sionisme. A més, també proporcionen reflexions que, encara en un estat embrionari, desenvoluparà més endavant en altres escrits.

Tena Sánchez, Jordi: Vers una definició de la virtut cívica

En el present treball s'intenta oferir una definició del concepte de virtut cívica. Es defineix la virtut cívica com la motivació causalment eficient per a l'acció públicament orientada. En aquest sentit, les disposicions i les conductes no es consideren constitutives de la virtut. Es creu que la motivació virtuosa és la que es troba orientada cap a la promoció de la justícia social. Aquest element normatiu del concepte el vincula amb la tradició lliberal-igualitarista. Determinades motivacions, com l'egoisme, resulten incompatibles amb la virtut cívica; d'altres, com l'altruisme, són compatibles amb la mateixa, però només seran virtuoses de manera efectiva quan es trobin públicament orientades. Des de la perspectiva que aquí es sosté, motivacions incorrectes poden donar lloc a accions correctes; però, les motivacions virtuoses no poden generar accions incorrectes en cap cas. Finalment, pel que fa a l'extensió social de la virtut, s'argumentarà que la correcta articulació entre disseny institucional i virtut cívica pot constituir un òptim social.

Teodoro Alandere, Francesc Xavier: Poder disciplinari i violència rizomàtica a Cisjordània

¿De quina manera la genealogia del poder desenvolupada pel pensament francès del s.XX podria explicar la dominació efectiva exercida per l'Estat d'Israel sobre la població palestina? Heus aquí la qüestió que es tracta d'abordar des dos perspectives principals. En primer lloc, a partir de les tesis desenvolupades per Michel Foucault a *Vigilar i castigar* (1975) pel que respecta a la disciplina i el panòptic, es pretén argumentar com, amb mecanismes com el mur o els més de 550 checkpoints situats al West Bank (Amnistia Internacional, 2008), l'Estat d'Israel exerceix una coerció en forma de retícula que codifica el temps i els moviments. La distribució dels espais que es dona per mitjà de la divisió en zones (A, B, C), a partir dels acords d'Oslo al 1993, permet descompondre les formes de sobirania palestina amb un control permanent en els pas d'unes a altres. Els checkpoints, alguns d'ells situats en l'accés a les grans ciutats –com és el cas d'aquell que separa Betlem de Jerusalem–, permeten regular constantment l'accés a les escoles, hospitals i llocs de treball per part de les autoritats israelianes. Aquesta nova arquitectura produeix un estat de control arran de l'efecte panòptic: induir en els retinguts un estat conscient i permanent de visibilitat que garanteix el funcionament automàtic del poder. A tall d'exemple, les torres de control que es disposen des del mur que separa Cisjordània d'Israel permeten vigilar sense ser vist des del terra produint l'efecte d'una vigilància constant. Igualment, Elia Zureik (*Constructing Palestine through Surveillance Practice*, 2001) assenyala com al control fronterer d'Allenby Bridge entre Palestina i Jordània són autoritats palestines aquelles que se situen davant el públic per bé que, darrere els espills opacs, es troben els militars israelians.

Tanmateix, en aquesta disposició urbanística que es remodela a voluntat, els camps de refugiats constitueixen un capítol especial a considerar. Els seus carrers estrets i la disposició irregular dels habitatges produeixen milers d'enforcall, com és el cas de Dheisheh, impossibilitant el seu control. Per aquest motiu, en segon moment, es reflexionarà sobre les tesis exposades per Eyal Weizam (2012) a *A través de los muros*. L'arquitecte exposa com l'exèrcit israelià creà una institució (OTRI) dedicada a repensar les nocions de Gilles Deleuze –entre altres– per fer més efectives les seues estratègies als camps. Amb la denominada tècnica del 'eixam' i les nocions de rizoma, o espai llis, a diferència de l'estriat, es concep una lloc on les barreres són més mòbils i alterables. Ara, l'exèrcit, dividit en múltiples unitats autònomes, es dispersava sense cap eix genètic dins les llars palestines mitjançant la perforació dels seus murs –tal com ocorregué a la batalla de Jenin. Un mapa performatiu on el rizoma, tal i com el concebia Deleuze (*Mil mesetas*, 2004), procedeix per variació, expansió i conquesta.

En suma, ¿De cas a causa de la gran força molar va ser possible la màxima molecularització dels seus elements al nord de Cisjordània? ¿Hi ha alguna mena de vinclement entre aquest poder disciplinari que regula la vida i la violència disseminada que pregna inclús en els espais més íntims de les famílies palestines? ¿Hi ha elements panòptics en el control israelià o el miratge del control és efectivament un miratge? Aquestes són algunes de les qüestions que pretén abordar la següent comunicació.

Vergés Gifra, Joan: Les fal·làcies de la identitat i els seus antidòts conceptuals

Hi ha poques qüestions que generin més controvèrsia en el camp polític que el problema de la identitat. D'ençà de l'ensulsiada dels blocs ideològics est/oest a principis de la dècada dels 90 del segle passat, la controvèrsia ha adoptat diferents aspectes, s'ha presentat de maneres diferents, però continua essent una qüestió central i controvertida de la nostra vida pública. En aquesta comunicació ens agradaria parlar d'algunes de les fal·làcies més corrents que circulen sobre la identitat i dels conceptes que s'han proposat com a antidòts per tal de superar-les. En concret, ens voldríem centrar en les fal·làcies de l'essencialisme, el grupisme i l'aillacionisme.

Wang, Xiaomeng: El poble, l'Estat, i el governant segons el pensament polític de Menci

Menci (Meng Zi) va ser un dels pensadors més importants al llarg de la història de la filosofia xinesa clàssica. Com a representant de l'escola confucianista, Menci va succeir i va desenvolupar la doctrina de Confuci. Dins de la seva teoria política ètica, va proposar la doctrina del govern benvolent (仁政 *rén zhèng*), el qual és el nucli del seu pensament. Un govern benvolent hauria de tenir un governant empàtic i virtuós, i així seria capaç de gaudir de la felicitat amb el seu poble. El mestre Meng digué: «El poble és el més important d'un estat. A continuació venen els esperits de la Terra i dels grans. El sobirà és l'element de menys importància» (Menci 7.14). Per a construir un Estat ideal, el filòsof proposa la reducció de la desigualtat per tal de reduir la corrupció del govern pels rics, i també un sistema de càstigs més lleuger. Menci pensava que el govern ha de millorar el caràcter de la població mitjançant la prevenció o l'alleujament de la pobresa, establir un bon exemple, i ensenyar el poble a ser moralment bo. Ell considerava que un govern només és legítim si té el suport del poble.

Deniz Machín, Deyvis: Algunos antecedentes “presocráticos” en torno a la discusión sobre la sede hegemónica del alma: encefalocentrismo vs cardiocentrismo

Antes de que el dualismo alma-cuerpo, especialmente su versión abiertamente dicotómica en la que la inmaterialidad de la primera requiere de un vehículo, deviniera canon explicativo de las funciones vitales y, asimismo, de las facultades cognitivas; mucho antes de que la medicina alejandrina, despellejando, scil. *κατὰ δάρσιν*, lograra discriminar arterias, venas y nervios e hiciera, entonces, del pneuma el medio efectivo en virtud del cual la vida, las funciones vitales así como las facultades cognitivas encontrarían convalidaciones fisiológicas; y, en suma, mucho antes de que los filósofos de las escuelas helenísticas —salvo Pirrón y alguno de sus seguidores— aspiraran a determinar dialécticamente cuál sería la parte hegemónica del alma, la filosofía «presocrática» había encarado con anterioridad el problema del funcionamiento de las facultades cognitivas, centrando su atención en explicitar la relación causal entre parte-órgano, medio material y función. Semejante aproximación favoreció la emergencia y consolidación de una explicación eminentemente fisiológica de la percepción y, por ende, del conocimiento, así como también la promoción de la primera teoría causal de la percepción. Contra todo ello los defensores del dualismo alma-cuerpo antagonizaron, mientras que las escuelas helenísticas más tarde acogieron de buen grado los planteamientos «presocráticos» en su intento por reconsiderar en términos holísticos la relación alma-cuerpo en el contexto de los descubrimientos médicos alejandrinos.

La presente comunicación ofrece un análisis de los planteamientos encefalocéntricos y cardiocéntricos y su conexión con las facultades cognitivas a través, fundamentalmente, de cuatro de sus principales promotores «presocráticos», a saber: Alcmeón de Crotona y Diógenes de Apolonia, por un lado, y Empédocles de Agrigento y Filolao de Crotona, por otro, con cuyo concurso la medicina y filosofía griega da inicio a un fructífero, aun cuando irresoluble, debate en torno a la preeminencia biológica y fisiocognitiva de una parte-órgano-función sobre las restantes en la búsqueda por esclarecer la especificidad de la vida humana. A ellos se les puede contar entre los predecesores —al menos en lo que a la filosofía se refiere— de haber vinculado posiciones encefalocéntricas o cardiocéntricas con las facultades cognitivas, esto es, de haber promovido por vez primera la comprensión de una parte-órgano-función —si no hegemónica en el sentido helenístico de la palabra— central y su relación con otras que, aunque diferentes y periféricas, resultan de algún modo coordinadas por ésa. Durante el período helenístico, el debate gira en torno a ello, sea desde posiciones médicas sea desde posiciones dialéctico-filosóficas, y quienes en él toman parte buscan sustentar uno u otro punto de vista con la mayor cantidad —no siempre reparando en su pertinencia u oportunidad, piénsese, por ejemplo, en Crisipo— de argumentos posibles. Desde esta perspectiva, las consideraciones que siguen no persiguen, pues, ofrecer una comprensión global del pensamiento filosófico de los autores arriba referidos, sino señalar, ante todo, de qué modo tematizan las facultades cognitivas y su directa o indirecta conexión, sea esta biológica o fisiocognitiva, con el cerebro/la cabeza y/o el corazón en tanto que parte-órgano-función con la que las restantes están, como matiza Alcmeón, de alguna manera, scil. *πῶς*, en permanente articulación y subordinación.

Fioraso, Nazzareno: Perfil de un problema filosófico desde la Ilustración hasta el siglo XX: la relación entre España y Europa

El problema de la relación de España con Europa siempre ha sido debatido, con opiniones muy contrapuestas, desde la época de la Ilustración, cuando España empezó su “regreso” a Europa después de las crisis de finales del Seiscientos y la guerra de sucesión de principios de Setecientos. Desde entonces, hubo varias polémicas y enfrentamientos intelectuales sobre la *manera* de relacionarse con las demás naciones del continente y con la misma idea de Europa.

Un primero ejemplo fue la “Polémica sobre la Ciencia Española” (1782-1786), cuyas huellas atravesaron todo el siglo XIX hasta la “Segunda Polémica sobre la Ciencia Española” (1876-1877), en que se enfrentaron Marcelino Menéndez Pelayo y los pensadores de la “Revista contemporánea” (Manuel de la Revilla y José del Perojo).

Las ecos de estas polémicas se pueden percibir en la famosa disputa entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset sobre la “españolización” contrapuesta a la “europeización”.

De toda manera (siguiendo, en cierto sentido, Ortega), el verdadero problema no es tanto el *como* relacionarse con Europa, sino que esa relación exista, ya que el auténtico futuro está sólo en la unidad de Europa.

Jiménez Guirao, Jordi: El redreçament de la filosofia catalana durant la dictadura de Primo de Rivera: Les Conferències filosòfiques de l'Ateneu Barcelonès

L'objectiu de la present comunicació és exposar, analitzar i contextualitzar les *Conferències filosòfiques* celebrades a l'Ateneu Barcelonès durant el curs 1928-1929.

Impulsades per l'aleshores president de l'Ateneu, Pere Coromines i Montanya (1870-1939), aquestes conferències van suposar el primer intent públic de fer filosofia en català després de l'arribada al poder del dictador Miguel Primo de Rivera i la consegüent dissolució de la Societat Catalana de Filosofia.

Professades per Jaume Serra i Hünter –futur rector de la Universitat Autònoma– (“Tradició i progrés en la Filosofia contemporània”) Josep Farran i Mayoral (“La filosofia grega”), Joaquim Xirau (“El sentit de la vida i el problema dels valors”), Tomàs Carreras Artau (“Introducció a la història de la filosofia a Catalunya”), Francesc Mirabent (“L'Escola escocesa i la seva influència sobre alguns filòsofs catalans del segle XIX”), Ramon Roquer (“La filosofia cristiana medieval”) i el fisiòleg August Pi i Sunyer (“Filosofia i ciència experimental”), aquestes conferències mostren el tarannà i les investigacions de la futura “escola de Barcelona” i d'altres intel·lectuals catalans en aquests temps foscos de repressió de la cultura nacional.

La comunicació pretén traçar el recorregut que va des de l'extinció de la Societat Catalana de filosofia l'any 1925, sense oblidar l'activitat duta a terme en publicacions com *Criterion*, *Estudis Franciscans* o la *Revista de Catalunya*, fins a arribar a les reivindicatives conferències, considerant al seu torn la seva recepció, tant dels intel·lectuals com de la policia i les forces militars.

Llorca Arimany, Albert: La recepció catalana de l'obra de Paul Ludwig Landsberg. Entre Paul Ludwig Landsberg i Joaquim Xirau

(En la commemoració del 75 aniversari de la mort del filòsof alemany)

Paul Ludwig Landsberg, filòsof alemany nascut a Bonn l'any 1901 i deixeble de Max Scheler, hagué de marxar d'Alemanya a principis de 1933, un cop Adolf Hitler ocupà la Cancelleria i començaren les persecucions del Tercer Reich –ell era jueu i molt crític amb el nazisme–, refugiant-se, primer a París, amagat pels personalistes francesos, i després arribaria a Barcelona en la primavera de 1934, convidat pel degà de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona, en Joaquim Xirau.

El filòsof alemany visqué, doncs, en un món hostil i convuls abocat a l'abisme –com diria uns anys després Hannah Arendt–; una agressivitat que poc després també experimentaria a l'estat espanyol amb el cop d'estat de 1936 i l'inici de la guerra civil, drama que el seu amfitrió i amic Joaquim Xirau patí a casa nostra des de del començament de la dècada dels anys 30, un cop instaurada la II República Espanyola, amb la insurrecció de l'Alt Llobregat (1932) i els fet d'octubre de 1934, així com amb l'ambient enrarit i desconfiat que es trobà a Europa en ocasió del Congrés Internacional de Filosofia celebrat a París l'any 1937.

A partir d'aquesta situació progressivament crítica, la relació entre ambdós pensadors anirà aclarint i determinant llurs aportacions filosòfiques, en gran mesura situades en el marc del personalisme comunitari en una complexa amalgama universitària, humanista, democràtica (republicana) i espiritualista; la qual cosa farà créixer la sensibilitat personalista i cultural dels dos pensadors .

I en aquesta mateixa direcció compartida per ambdós filòsofs, que tenen herències intel·lectuals diferents, brollaran les crítiques metòdiques al relativisme, l'enfortiment de la consciència moral i la lluita per la justícia social mitjançant l'educació i l'esfera conativo-cultural –a la fi, la “kulturkampf”-que es concreta en els valors i els ideals humanistes que ells mobilitzaren.

La resultant de tot plegat condueix al sentit pràctic de l'esperança en la veritat i a l'amor proposats i practicats per P.L. landsberg com a eines per experimentar la dignitat i la millora humanes, les quals foren percebudes pel nostre Joaquim Xirau com exigències essencials del seu pensament

Lluís Llinàs, Joan: La relació amb la tradició en els inicis de la filosofia moderna

Una de les qüestions recurrents en la modernitat filosòfica és la de la relació entre la història de la filosofia i la filosofia mateixa. Tot i que és en el segle XVIII quan la història de la filosofia es configura com a gènere, ja en els inicis de la modernitat es planteja la qüestió del paper que ha de jugar la tradició per a la reflexió filosòfica. En aquest sentit, en el segle XVI els textos clàssics són considerats el corn de l'abundància, el pou al qual s'ha de recórrer per produir nous textos. Montaigne reflecteix aquesta manera d'atracar-se als clàssics, però presenta peculiaritats significatives per reflexionar sobre la relació entre l'activitat filosòfica present i la del passat. El projecte de pintura de sí que s'intenta dur a terme en els *Assaigs* condiona la relació amb els clàssics, car la filosofia del jo passa per una forma d'escriptura, l'assaig, que modifica l'estatut dels textos que, d'una manera o altra, són incorporats al discurs del jo sobre ell mateix. Montaigne incorpora el material aliè de tres maneres: citacions, al·legacions i préstec ocults. Però en els tres casos, els textos aliens són sotmesos a un procés de digestió, impregnació o apropiació, que els transforma que deixen de ser aliens, i s'incorporen al discurs del jo. Així, acceptant que podem parlar de filosofia i modernitat a Montaigne, podem afirmar que es desplega una proposta de filosofia moderna que incorpora i dona sentit a la tradició.

Descartes és considerat l'antítesi de Montaigne, en la mesura que sembla que es romp amb la tradició, en desaparèixer les citacions i les al·legacions. El préstec no declarat tampoc no existeixen com a tals, puix que la informació de l'altre es dissol en el jo que cerca i obté veritats. El resultat és l'aparent absència de la tradició en la filosofia de Descartes, considerada com a l'inici de la filosofia moderna. Ara bé, en primer lloc, tant en el procés d'obtenció de les primeres veritats com en la branca més elevada de l'arbre de la filosofia, el jo cartesà no és buit ni abstracte; i, en segon lloc, Descartes, en la carta-prefaci als *Principis de la filosofia*, se situa filosòficament en relació a Plató i Aristòtil. Així, la tradició filosòfica es manté en la filosofia de Descartes com a part de les seves experiències.

En qualsevol cas, la mirada cap a Montaigne i Descartes ens serveix per plantejar millor el paper de la història de la filosofia en la activitat filosòfica, problema la resolució del qual s'ha considerat una de les diferències principals entre les tradicions analítica i continental.

Marcio Cid, Ignacio: Denominar y determinar lo(s) primero(s): Presocráticos, αρχή y ciencia(s)

La presente propuesta de comunicación tiene por objeto *revisitar* el ámbito de la filosofía naturalista presocrática con el propósito de interesarse por los términos fundantes que en torno a las cuales orbita y que luego se integran en la tradición conceptual europea, pese a resultar, en buena medida, intraducibles. Así, la exploración retrospectiva de αρχή, φύσις, κόσμος, απείρον, λόγος, ον, γένεσις, debe contribuir, primero, a poner de relieve el cañamazo y urdimbre de pensamientos e instituciones socioculturales que llevan implícitos dichos vocablos; y, segundo, a comprender mejor esas mismas categorías nocionales, y sus múltiples relaciones mutuas, dentro de su propio contexto. Es clave, sin embargo, iluminar las mediciones posteriores, como la aristotélica, en la transmisión y empleo de los muy griegas y filosóficas palabras antedichas. Ellas, naturalmente, estuvieron sometidas a procesos lexicogénicos o de especialización terminológica todavía perdurables, cuyos derroteros o hitos es obligado marcar.

También en relación con lo anterior, es importancia, igualmente, observar el esfuerzo de determinación o delimitación de lo real, con el fin de apuntar, cómo se concilian, superan, integran o rechazan elementos míticos coetáneos, precedentes o bien relativamente ajenos a la tradición helénica de saber, sabiduría, matematización y *ciencia*.

Precisamente esta continuidad entre amor al saber, interés racionalmente reductivo, abstracción matematizante y empirismo naturalmente observador, nos induce a comparar, por procedimiento de analogía sugestiva, hasta qué punto, por ejemplo, la física y la cosmología actuales, especialmente algunas de sus propuestas, operan de modos que, pese al legítimo rigor de su aparataje cuantitativo, no están muy lejos de las figuras más o menos alegóricas y abstracciones de los primeros fisiólogos griegos. En este marco pueden considerarse – creemos – los ejemplos de *Big Bang*, *Big Crunch*, átomo primordial y fluidez transformante de materia-energía.

A ese respecto, como se puede observar en el título, la filosofía presocrática tiene, por su ubicación temporal, una especial significación y un doble mérito: piensa lo *primum* / los *prima* ontológico-físico-constitutivos y lo hace, al menos desde el punto de vista de la filosofía o la racionalidad occidentales, en primer lugar.

Miró i Comas, Abel: “Saber no es pot tal bé, si no és sentir”. Sobre el coneixement per connaturalitat en el cant CVI d’Ausiàs March

Josep Torras i Bages, a la *Tradició catalana*, afirma el següent sobre l’obra poètica d’Ausiàs March: «Si el Poema del Dant és una divina Comèdia, les rimes del nostre poeta formen la Comèdia humana, són en forma poètica l’exposició de la doctrina psicològica de la *Summa* de Sant Tomàs; així com la Comèdia italiana ho és de la ciència metafísica i teològica del Doctor d’Aquino [TORRAS I BAGES, Josep, *La tradició catalana*, Editorial Ibèrica, Barcelona, 1913]». Seguint aquest suggeriment ens proposem llegir el cant CVI del poeta català a la llum, principalment, del *Tractat dels actes humans* de Fra Tomàs [*Summa Theologiae*, I-II, qq. 6-21]. Volem destacar una doctrina tomista, de vegades negligida, que March sabé copsar amb gran penetració, i és que el judici pràctic no solament està integrat per un element intel·lectual, per un «saber» el bé, sinó també per un experimentar vivencialment la concordança entre el bé enunciat per l’enteniment i la inclinació natural de la voluntat, per un «sentir».

Montosa, Pablo & Sales, Guillem: La crítica de E. W. Von Tschirnhaus a la identificació entre consciència i coneixement

La historiografia de la filosofia i el pensament constitueixen eines inestimables per a una comprensió completa de la nostra realitat històrica: al capdavant, resseguir les discussions intel·lectuals que han prevalgut al llarg del temps i atendre la riquesa i variabilitat que les caracteritza permet de conèixer una dimensió cabdal de les arrels culturals que sostenen el present. Per tal d'executar aquesta escomesa d'escrutini del passat de manera òptima, considerem que l'atenció a figures intel·lectuals tradicionalment relegades a una posició menor pot resultar clau a l'hora de descobrir matisos decisius sobre determinats debats i llurs desenvolupaments posteriors. És conforme a aquesta sensibilitat, doncs, que la ponència que proposem de presentar al V Congrés Català de Filosofia pren la figura d'Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) com a nucli vertebrador. Essent Tschirnhaus un intel·lectual prou omès per la historiografia majoritària, mirarem de palesar la seva substantivitat tot parant esment a un aspecte força específic del seu pensament, a saber, la crítica que Tschirnhaus planteja a la identificació cartesiana entre consciència i coneixement en els termes següents: "Sed hic maxime notandum est, me interim neque affirmare neque negare, quod hoc meum scire, hoc notum, hoc conscium esse, seu, ut D. des Cartes vocat, hoc cogitare res notissima a priori sit". L'anàlisi d'aquesta crítica serà estructurat en tres grans parts. De primer, explorarem breument com Tschirnhaus caracteritza aquesta identificació; en segon terme, analitzarem quin és el motiu de la seva dissensió; ja per acabar, judicarem de forma succinta en quina mesura resulta escaient la seva crítica i fins a quin punt pot ser adreçada legítimament tant a Descartes com a Spinoza.

Mumbrú, Àlex: El concepte de gratitud a Hölderlin

La filosofia transcendental de Kant emplaça a la reflexió teòrica en la tasca de pensar vies d'unificació de certes polaritats aparentment irreductibles: intuïció / concepte, enteniment / raó, determinisme / llibertat, inclinació / deure, raó / revelació. Aquestes tensions apareixen exposades de manera paradigmàtica en el cèlebre fragment de Hölderlin conegut com *Judici i ser*.

Partint de la falsa etimologia de la paraula "judici" (*Urteil*) entès com a "partició originària" (*Ur-teilung*) es planteja la inviabilitat d'obtenir un coneixement del fonament de tota possible relació subjecte-objecte (l'Absolut). Tanmateix, aquesta partició originària (*Ur-teilung*) permet plantejar la noció d'un fonament inconcús; i, en tant que fonament de tota possible relació subjecte-objecte, l'escissió originària se situa a la base de tota realitat i a l'origen de la temporalitat. La unitat que es perd per mitjà de la reflexió constituiria aquell objecte del record (passat) que la consciència s'esforçaria incansablement per recuperar (futur). Aquesta dislocació de la consciència per la qual s'origina la temporalitat explica els dos models d'unificació possibles: d'una banda, la nostàlgia d'un passat (l'Antiguitat grega) en el qual estarien unides les diferents facetes de l'humà; de l'altra, l'esperança en un progressiu acostament a un estat futur de reconciliació per mitjà de l'educació en la raó, l'educació estètica o l'acció política en el qual se suprimirien totes les escissions. En paraules de Schiller, podríem afirmar que la reflexió filosòfica d'aquesta època es mou en l'arc temporal descrit per l'eix Arcàdia-Elisi.

Al nostre parer, Hölderlin apareix en aquest context com un cas disfuncional. Si bé és cert que la seva obra es mou en la constel·lació delimitada per aquestes línies majors (la nostàlgia d'una Grècia irremediablement perduda i l'esperança en la vinguda d'un nou Déu) pensem que la seva obra introdueix una nova coordenada temporal: la presentació de diverses experiències d'unitat com a via de superació de les escissions, el que suposa una preeminència del moment present en detriment de la tensió passat-futur. La nostra comunicació pretén rastrejar les diverses experiències d'unitat que apareixen en *l'Hiperió* (amistat, amor, fusió amb la natura) per posar-les en relació amb el final inconclús de la novel·la, la << via excèntrica >> i, molt especialment, el concepte de gratitud.

Parceró Oubiña, Òscar: Descartes: El mètode del Discurs

Amb aquesta comunicació es proposa una lectura de la filosofia cartesiana que reconegui la necessària centralitat del discurs dins la seva innovadora proposta metodològica. Per a això, partirem de la noció de “fàbula”, amb la qual Descartes presenta tant la seva Física com la seva Metafísica. En aquest sentit, intentarem argumentar com tots dos àmbits, i amb ells el dualisme cartesià, són subsidiaris d'una primària discursivitat que fonamenta la totalitat del seu sistema filosòfic. Dit amb altres paraules, i amb evident al·lusió a la seva obra més reconeguda –a la qual intentarem “donar una volta”–, argumentarem com el mètode cartesià descansa sobre una –molt barroca– possibilitat de discurs, la qual, d'alguna manera, ens permetrà donar resposta al problemàtic dualisme.

Rodríguez, Natàlia: Miguel de Unamuno: viure en la tragèdia

Miguel de Unamuno pensa, sent i viu a partir de la seva visió tràgica de la vida. En *Del sentimiento trágico de la vida*, mostra la relació conflictiva entre raó i fe, és a dir, entre pensament i vida, i és a partir d'aquesta tensió que podem extreure el punt de vista unanimitat sobre l'ésser i el no-ésser que, precisament, marca el punt d'inici i final d'aquesta tragèdia. La seva crítica a la raó idealista i abstracta que domina el pensament Occidental, de la mateixa manera en que després ho farà María Zambrano, juntament amb l'anhel d'immortalitat, formen el terreny des del qual Unamuno comença el seu caminar filosòfic. S'intentarà oferir una imatge clara del tal conflicte intern de l'autor per poder arribar al fons obscur, a l'abisme que separa pensament i vida, i que tanmateix travessa tota la seva obra.

Tello, Joan: Els límits del raonament i les possibilitats de la fe en Joan Lluís Vives

Joan Lluís Vives (1492/3-1540) és més aviat conegut pels seus tractats pedagògics i pacifistes com, per exemple, *De Europae dissidiis et republica* (1526), *De concordia et discordia in humano genere* (1529), *De disciplinis* (1531) i *Linguae latinae exercitatio* (1539). En el camp dels estudis filosòfics, l'humanista valencià va escriure una breu història de la filosofia (*De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, 1519), un estudi de l'ànima, la ment i les emocions (*De anima et uita*, 1538), i tractats sobre la metafísica, la veritat, la probabilitat i l'essència, que configuren la tercera part de l'esmentat *De disciplinis* (1531). La present comunicació pretén posar èmfasi en un aspecte filosòfic que té implicacions pedagògiques. Em refereixo als límits de la raó per a comprendre el món i les possibilitats de la fe i de la religió com a eines per superar aquesta limitació. Per tal d'il·lustrar i reflexionar sobre aquesta qüestió, la comunicació prendrà com a punt de partida una obra eclèctica, com el títol ja permet d'intuir: *Ad sapientiam introductio* (1524); i enllaçarà amb textos i pensaments extrets del *De disciplinis* i *De anima et uita*. A guisa de cloenda, hom plantejarà fins a quin punt raó i fe harmonitzaven o eren font de conflicte en el pensament de Vives.

Turró, Guillem: Aproximació a la concepció orteguiana de la felicitat

La felicitat és una de les grans qüestions que travessen la nostra història filosòfica. Il·lustres autors han reflexionat sobre aquest inesgotable anhel, tot maldant per dilucidar-ne l'entrellat. Des de l'antiga Grècia el pensament filosòfic ha estat una persistent aspiració a la saviesa, és a dir, a una vida instal·lada en la felicitat. També José Ortega y Gasset participarà d'aquesta tradició, afirmant que tots els éssers humans compartim una vocació per la felicitat. De fet, podem considerar la felicitat com una peça axial dins del seu sistema filosòfic. Al llarg de la seva obra trobarem rellevants textos dedicats a escatir aquesta dimensió antropològica i ètica. Comptat i debatut, podem afirmar que la felicitat és la culminació de la seva doctrina sobre l'autenticitat. Dit altrament, l'exigència de viure veritablement és indissociable de la felicitat.

Això vol dir que en les nostres mans existeix la capacitat de forjar-se una vida que tendeixi envers la felicitat. Per tant, caldrà entendre la vocació com aquella crida que ens permetrà orientar-nos en el rumb vital que seguirem. Malgrat tot, no deixarem de sentir la distància que separa la nostra existència actual d'una vida possible i més plena. La felicitat implicarà preguntar-se pel sentit i valor de la vida doncs mai s'esvairà la possibilitat d'elegir un camí equivocat. Ortega ens comminarà a no imitar aquelles persones que descuiden les seves decisions i acaben vivint de qualsevol manera. Per tant, podem afirmar que l'ètica orteguiana pivotarà al voltant d'aquest horitzó felicitari. Això significa que les ocupacions impregnades de felicitat ens revelaran la nostra condició més genuïna.

Tuste, Paco: Razón y fe en la Exposición del De Trinitate de Boecio de Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) fue el único autor del siglo XIII que comentó la obra *De Trinitate* de Boecio, que había contado en los siglos anteriores con una serie de comentarios y glosas (Escoto Eriúgena, Gilberto Porretano, Clarembaldo de Arras, Teodorico de Chartres.. etc). Quizá lo que más le interesó al Aquinate fue su manera de hacer teología que tanta influencia tuvo en el Medievo.

La obra, que se escribe en torno a los años 1257-58 y que quedó inacabada, hay que situarla en su primer magisterio parisino. Consta de tres partes: un proemio y dos capítulos. Lo que busca Tomás en esta *Exposición* es esclarecer una serie de problemas más que comentar a Boecio. Y entre éstos destaca el esclarecimiento epistemológico de la teología, tanto como teología filosófica como teología revelada.

En este punto tendríamos que hablar del asunto central de este texto, si lo analizamos desde el tópico razón y fe: la posibilidad del conocimiento de la esencia divina. Tomás de Aquino rechaza toda forma de ontologismo y gnosticismo y reconoce que en esta vida no es posible ninguna elevación natural que nos permita tener una visión directa de la esencia divina. Así pues, Dios no es lo primero que conocemos, ya que partimos siempre del conocimiento de los sentidos.

Al reconocer los propios límites de la razón en relación al conocimiento de la divinidad, se plantea la posibilidad de un conocimiento sobrenatural de carácter gratuito al que solo se puede llegar a través de la fe, la cual proporciona un conocimiento firme de lo que no es accesible a la razón humana.

Desde esta perspectiva se acepta la Revelación como algo a lo que nosotros no podríamos llegar con nuestros propios recursos, como reconoce Maimónides. Terminamos esta comunicación con un análisis de las diferencias entre razón y fe. La fe difiere formalmente de la devoción y de los actos de culto porque representa *una forma de conocimiento*, lo cual constituye el principio y el fundamento de toda religión.

Alcolea Banegas, Jesús: Mecanismes Dialògics en debats públics

Els arguments tenen un paper molt important en els debats públics, sempre que aquests siguin entesos com argumentacions, en què els desacords sobre un determinat punt de vista es resolen precisament amb el concurs d'arguments a favor o en contra. Això ens porta a pensar que en últim terme aquests debats són de naturalesa racional. Aquesta dimensió de la qüestió ha estat abordada per alguns filòsofs (com Habermas), mentre que alguns teòrics de l'argumentació (com Van Eemeren i els seus col·laboradors de la línia pragma-dialèctica) han intentat oferir algun model que s'han trobat amb algunes dificultats, motivades, per exemple, per les relacions de poder entre els intervinents en els debats, per la falta de llibertat per entrar en el debat, per la presència de la manipulació o, simplement, per practicar el debat enfront d'actituds dogmàtiques. En aquest sentit, cal recordar que aquest tipus de debats sempre tenen lloc en un context social, polític, etc., en el qual no són infreqüents les posicions pocs proclius a mostrar certa racionalitat.

L'heterogeneïtat dels debats es delata no tant en la qüestió a debatre com en la diversitat de situacions, de mitjans i, sobretot, de participants. Per això, és convenient fixar alguns criteris que actuïn com a condicions mínimes per garantir una participació raonable en el debat. Com era d'esperar, aquests criteris s'han de buscar en algunes perspectives tradicionals sobre l'argumentació. Així no podria faltar la forma que tenia Aristòtil de presentar el *èthos* com un dels mitjans de què disposa la retòrica (argumentativa) per assolir els seus objectius i que està directament relacionat amb la serietat que cal adscriure a qui intervé en un debat i que està disposat a tancar la discussió, el conflicte, etc., amb arguments, siguin al seu favor o en contra. A això cal afegir que en les interaccions argumentatives el rerefons no articulat és tan rellevant per a la comprensió dels intercanvis com el articulat, i que és molt important captar l'estil de comunicació dels participants per comprendre les seves intervencions. En expressar i interpretar les intervencions, anem més enllà de la informació procurada per les convencions sintàctiques i semàntiques, ja que cada intervenció integra un conjunt de supòsits i inferències que té sentit perquè satisfà criteris d'acció racional. Això comporta també que, en principi, la conducta de cada participant en el debat sigui interpretada maximitzant aquesta racionalitat i que els altres participants seleccionin la interpretació que sigui més rellevant als objectius manifestos d'aquell. Comprendre la semàntica de les seves paraules o els seus gestos és necessari, però no suficient, ja que la comprensió dels actes de parla indirectes, les implicatures, la seva retòrica, exigeix informació de la situació concreta en què la intervenció té lloc.

Per tot això, en aquesta contribució, els nostres objectius seran delimitar el significat de *debat públic* a través d'algunes de les seves característiques i dels elements presents en el mateix, i en particular del paper que els arguments exerceixen en els mecanismes dialògics presents en els debats.

Artiga, Marc: Què és la mentida?

La noció de *mentida* ha rebut recentment una gran atenció, no només per l'interès que té en sí mateixa sinó també per la seva vinculació amb d'altres conceptes clau com són el d'engany (Mahon, 2005), 'bullshit' (Frankfurt, 2005) o fins i tot l'anomenada 'post-veritat' (Meibauer, 2018). L'objectiu d'aquest treball és, d'una banda, mostrar que molts dels problemes que tenen les definicions actuals deriven del fet que intenten oferir un tipus d'anàlisi inadequat i, de l'altra, proposar una nova teoria més prometedora.

La definició clàssica de mentida (DCM), defineix aquest fenomen de la manera següent (Mahon, 2015):

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

S'han presentat diverses objeccions a DCM, però n'assenyalarem dues d'especialment rellevants. En primer lloc, s'ha qüestionat que la condició 3 sigui necessària: imaginem un judici en què un testimoni ha presenciado un assassinat i en què tothom (inclòs el jutge) ho sap. Si el testimoni, tement les possibles represàlies de l'assassí, diu 'Jo no ho he presenciado l'homicidi' normalment ho classificariem com a una mentida, però en aquest cas s'incompleix la condició 3 de DCM. (Sorensen, 2007). El testimoni no pretén enganyar ningú, perquè sap que tothom coneix la veritat.

En segon lloc, s'ha argumentat que DCM tampoc ofereix condicions necessàries. A 'El Mur', Sartre narra com Pablo Ibbieta, un republicà pres pels franquistes durant la Guerra Civil, creient que el seu company Ramon Gris està amagat a un altre indret, diu als carcellers que el trobaran ocult al cementeri. De fet, resulta que sense saber-ho Pablo, Ramon efectivament s'havia amagat al cementeri. En aquest cas, es compleixen totes les condicions de DCM, però alguns filòsofs creuen que no hauria de classificar-se com a mentida (Mahon, 2015). Com a solució, alguns apunten que perquè una asseveració pugui qualificar-se de mentida, cal que el contingut d'allò asseverat sigui fals. En aquest punt, però, les intuïcions estan dividides (Carson, 2006).

Ara bé, tot i que la majoria de filòsofs coincideixen a considerar DCM com a inadequada, cap de les propostes alternatives que s'han proposat té ampli suport. La raó principal és que totes les teories pateixen de contraexemples similars als que hem presentat. Així doncs, cal una nova perspectiva que ens permeti sortir d'aquest atzucac.

A la meua contribució, argumentaré que aquesta situació no deriva de la falta d'originalitat, sinó de la tensió que hi ha entre dues característiques del debat recent. D'una banda, aquestes propostes intenten proporcionar un anàlisi de la mentida en termes de condicions necessàries i suficients (seguint una teoria clàssica dels conceptes - Margolis i Laurence, 2011). D'altra banda, però, les intuïcions que tenim respecte molts dels contraexemples que s'han proposat no són clares. Mentre hi hagi opinions dividides respecte a certs casos clau, cap teoria podrà tenir el suport necessari.

La proposta que presentaré consisteix en desenvolupar una teoria de prototips de la mentida que permeti analitzar què és la mentida i alhora tenir en compte i explicar perquè en molts casos tenim intuïcions dubtoses. En primer lloc, definiré els casos paradigmàtics de mentida (que requereixen un anàlisi molt semblant a DCM, afegint-hi la condició de falsedat). En segon lloc, argumentaré que en la mesura en què aquestes condicions deixen

en complir-se, les nostres intuïcions respecte a si és un cas de mentida o no esdevenen progressivament menys clares. D'aquesta manera, oferiré un anàlisi de la noció de mentida que no només explica aquest fenomen, sinó que també fa prediccions precises respecte a quins casos són clars i quins no ho són. Finalment, mostraré que aquesta teoria és compatible amb la teoria funcional de l'engany (Artiga i Patternote, 2018).

Ballesteros, Virginia: Disputando la realidad de la enfermedad mental

Con el llamado Movimiento Antipsiquiatría de los años 60s y 70s, escuchamos proclamas que ponían en duda la realidad de la enfermedad mental, entendiéndola como un constructo social, como una respuesta normal a vivencias extremas, etc. Aunque en la actualidad estas posturas no tienen el mismo calado que tuvieron antaño—en parte gracias a la consolidación del DSM como manual de referencia y al éxito de los tratamientos psicofarmacológicos—lo cierto es que en la actualidad seguimos encontrando dudas acerca de la realidad de ciertos trastornos, como bien puede ser el Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad. Así, mientras que hace unas décadas era frecuente escuchar afirmaciones como “las enfermedades mentales no son enfermedades reales”, hoy en día es frecuente escuchar aseveraciones como “el TDAH no es un trastorno real”.

El objetivo de esta comunicación es el de explorar los presupuestos y las implicaciones metafísicas que se esconden tras tales discursos. Desde un enfoque analítico, sin perder de vista el contexto histórico, intentaremos dirimir el uso que se hace del calificativo “real” en referencia a las enfermedades o trastornos mentales. En este sentido, consideraremos cuatro elementos a partir de los cuales la realidad de la enfermedad o trastornos mentales es disputada: sus causas, su correlato físico, su clasificación, y la propia distinción entre lo normal y lo patológico.

En cuanto a la causación, expondremos que a menudo se ha considerado únicamente como *reales* los padecimientos cuya etiología puede rastrearse hasta la biología, de modo que una enfermedad causada por factores sociales no sería tal, sino meramente un problema personal o social. Este análisis sería también válido para el correlato físico de los trastornos, donde distintas posturas asumen que mientras que no sea posible hallar sus bases biológicas—en forma de anatomía patológica, desequilibrio bioquímico, etc.—un trastorno no puede ser considerado como real. Merece remarcar el hecho de que esta fijación en la biología para determinar el carácter real de la enfermedad mental lo encontremos en posturas tan dispares como las que mantuvieron psiquiatras como Thomas Szasz—conocido exponente de la Antipsiquiatría—y también en los más recalcitrantes defensores de la neuropsiquiatría—como Nancy Andreasen. Así, mientras que el primero denunciaba la ausencia de causas y correlatos biológicos que doten de realidad a la enfermedad mental, los segundos enarbolarán los nuevos hallazgos de las neurociencias en el campo psiquiátrico como un signo de legitimidad y realidad de sus diagnósticos y tratamientos.

Además, al disputar la realidad de la enfermedad mental también se ha apuntado a problemas epistemológicos, esto es, a su clasificación: por ejemplo, a los problemas de comorbilidad que plagan al diagnóstico psiquiátrico, los cuales hacen pensar que nuestras clasificaciones psiquiátricas no apuntan a clases naturales, sino que meramente recogen

consensos a la hora de agrupar síntomas en síndromes. Así pues, no se trataría aquí de que el fenómeno de la enfermedad mental no sea real, sino que lo que se disputa son las entidades que se recogen en los manuales diagnósticos. Por último, la propia distinción entre lo normal y lo patológico también ha sido objeto de discusión, señalándose que la distinción no rastrea una cuestión de hecho – marcada por el mundo natural – sino que recoge preferencias o valores sociales.

A modo de conclusión, reflexionaremos sobre la íntima conexión que a menudo se traza entre lo biológico y lo real, configurándose lo biológico como criterio de realidad. A este respecto, defenderemos una relectura de la *realidad* de la enfermedad mental donde tenga cabida el reconocimiento de los diversos factores sociales que la conforman, sin que por ello deba verse amenazado su estatus ontológico.

Cabrera Miquel, Marta: Emotions, reasons and rationality

In the last four decades there has been a big shift in philosophy of emotions from the view that emotions have an irrational effect on our choices and behaviour to the intuition that emotions may have a fundamental role in our decisions about what to do and how to live (see Hursthouse 1991, Goldie 2000, Greenspan 2011 and Carman 2018). Philosophers of emotions, however, struggle to understand the ways in which emotions might contribute to our making rational and good decisions and to explaining our actions. This paper attempts to elucidate the role that emotions have in practical reasoning – more precisely, the kind of *practical reasons* that emotions provide.

I want to show that the usual way in which we think about emotions and their connection with action prevents us from seeing how emotions could contribute to our decision-making processes. If we only think about emotions as inclining us to perform a certain action and that such action is either rational or irrational in relation to the agent's beliefs and desires, we are missing what I think is a fundamental way in which emotions can inform our decisions – that is, providing the agent with a particular kind of evidence about herself that can constitute her motivating reasons for action. The ideas that I put forward in this paper deal with the problem of emotions and rationality from a slightly different perspective than the one shared by philosophers working on this topic (Arpaly 2003, Jones 2003, Helm 2010, Greenspan 2011, Carman 2018). When philosophers wonder about the cases in which acting out of an emotion seems more rational than acting according to one's 'all things considered judgements' (cases of inverse akrasia), it looks as if they are working with a rather *thin conception of agency*: as if reasons were always clearly for or against an action and as if emotions would clearly incline an agent towards or against an action. The debate about emotions and rationality seems to measure the rationality of emotions in terms of their capacity to incline the agent towards the most rational decision and action (even when such course of action contradicts her all things considered judgment) – as if emotions bore in themselves the answer to the question about what the agent should do.

I want to pose the question of how emotions contribute to rationality from a different angle. I think that, contrary to how we tend to think about them, (1) emotions provide motivating reasons for action but (2) not necessarily for the action we would originally

think of. In order to perform this role in our practical reasoning, emotions must be thought of as facts about ourselves – something that we sometimes but not usually do due to the particular conception of emotions that we have inherited. After introducing Maria Alvarez’s distinction between three different kinds of reasons for action (normative, motivating and explanatory) and examining the way in which theorists of action have traditionally accounted for actions done with emotion, I will discuss Nomy Arpaly’s (2003) famous example of Emily, the PhD student who ‘irrationally’ gives up the PhD program because of the negative emotions she is feeling. I aim to show that what is irrational in Emily’s case is not that she acted against her all things considered judgment or her all things considered judgment in itself, but the fact that she pursued her choice without addressing her emotions. Against the thin conception of agency that I briefly described above, I believe that Emily’s emotions were not clearly for or against her decision of doing the PhD – what her emotions were signalling was a state she was in and that needed to be dealt with, but the emotions themselves did not reveal the action that she needed to perform. Her emotions however, constituted evidence that something needed to be done, for instance, pursuing the PhD in a place where she had some emotional support, devoting her free time to other activities of her interest, getting close to the PhD students she felt a stronger connection with, etc. Taken as facts about how we are, emotions provide evidence that can constitute our motivating reasons for action (just maybe not for the one we think) and allow us to make better informed and more rational decisions.

Casaban Moya, Enric: La cerca d'una teoria dels mems. Sobre el darwinisme en la transmissió d'informació

En 1976 en la monografia *The Selfish Gene*, Richard Dawkins enuncià la hipòtesi que ens portà a parlar de mems. La teoria naixia d'una comparació de la genètica amb la teoria de la informació. De la mateixa manera que les unitats de transmissió de l'herència biològica, els gens, sortien com prioritaris en la replicació de la vida biològica, de fet els individus de moltes espècies quan transmeten els seus gens ja moren, es podria cercar si hi han unitats de transmissió d'informació en el món de la Cultura (en la seua expressió més ampla). Aquestes unitats serien els mems. Per a Dawkins i els seus seguidors la missió biològica dels éssers vivents consisteix a deixar els seus gens en l'àmbit natural que corresponga. És veritat que no tots els darwinians estan d'acord amb aquesta hipòtesi però es ella la que cada vegada recull més adeptes per ser també la més contundent i atractiva. En aquesta comunicació tractarem, de fer veure fins on s'ha arribat per aconseguir l'aïllament dels mems com unitats d'informació replicable socialment. Així, creguem, s'endinsarem en un àrea d'investigació de la filosofia de la ciència vertaderament suggeridora i atraient.

Contí, Marta: Is weak ontological emergence an unstable view?

The aim of this talk is to assess Jessica Wilson's weak ontological emergence, which is a formidable attempt to answer the question of how higher-level properties (in particular, mental properties) may be causally efficacious within a physicalist framework.

What is emergence? According to Kim, emergentism is a middle path between physicalist reductionism and Cartesian dualism. On the one hand, emergentists are physicalists because they claim that there is nothing over and above fundamental physical entities ↓they are the building bricks of everything that exists. On the other hand, emergentists are nonreductionists because they claim that, in some cases, when fundamental physical entities are assembled in complex ways they bring about novel properties. These novel properties cannot be predicted nor explained at the low-level of their constituents. Thus, these novel properties are not epistemically reducible to their constituents. (Kim, 1999: 5). However, if we want higher-level emergent properties to be ontologically robust, epistemic irreducibility may not be enough. As Alexander claimed: «to be real is to have causal powers» (Kim, 1993b: 348). Hence, according to this view, if emergent properties are to be ontologically robust and not mere epiphenomena, they must bestow new causal powers.

Kim (1992: 135) explicitly identifies emergentism with nonreductive physicalism. According to this view allegedly shared by emergentists and nonreductive physicalists, mental properties are higher-level properties causally autonomous (by having new causal powers) and synchronically dependent on lower-level neurophysiological entities. By identifying emergentism with nonreductive physicalism Kim can use his famous causal exclusion argument against both views. The argument can be found in several of Kim's papers, such as Kim (1993a, 1999, 2006). Suppose that M is a mental property in the L level that causes feature P* in the lower-level L-1. Given *Physical Causal Closure*, P* has a physical cause. Say that M's physical base is P and P is a sufficient cause for P*. Both P and M cause P*, and given that they are distinct and causally autonomous, there is a denial of *Non-*

overdetermination in every case of downward causation. In order to avoid the violation of *Non-overdetermination* one must reject one of the causes. Provided that *Physical Causal Closure* holds, every case of downward causation can be accounted for in terms of basal properties. Hence, higher-level causes are the ones to be rejected. For this reason this argument is called by Kim the causal exclusion argument, because its outcome is that lower-level causes exclude higher-level causes (Kim, 2006: 558). From Kim's stance the only way to be causally efficacious is to have a new causal power. This is the reason why Kim (1993a) argues that nonreductive physicalism is unstable and collapses either into strong emergentism or reductive physicalism.

Jessica Wilson's nonreductive physicalist theory (weak ontological emergentism) is designed to avoid the causal exclusion argument. Wilson claims that nonreductive physicalism is a kind of emergentism but denies that the main trait of emergent properties is to bestow new causal powers. A mental emergent property may be causally autonomous and efficacious by having a distinct causal profile than its physical base. Firstly, given that Wilson talk of causes is in terms of causal powers, I shall present a powers-based version of Kim's exclusion argument. Secondly, I shall characterise Wilson's nonreductive physicalism and how it is able to circumvent the new powers-based formulation of Kim's argument. Finally, I shall discuss whether Wilson's theory is really a nonreductionist theory by presenting Sara Bernstein forthcoming paper. The central tension of the nonreductive physicalist's view set in Bernstein paper is no other than Kim's (1993a, 1993b) claim that nonreductive physicalism is an unstable view that collapses either into reductive physicalism or strong emergentism. This is because, as Kim, Bernstein considers that the mental can be efficacious *qua* mental only if it bestows different causal powers. In order to defend Wilson's theory I shall discuss the commonalities of Bernstein and Kim's critiques and whether the answer provided by Wilson to Kim's threat is able to deal with the objections raised by Bernstein.

García, Indalecio: Nietzsche, lenguaje y moral

El hombre es el animal al que corresponde el llamado "instinto de verdad". Señala Nietzsche que la vida de ese animal se encuentra tan entretrejida con las ilusiones y la mentira que incluso es un desconocido para sí mismo, y le son desconocidos en gran parte los múltiples procesos que acontecen en su organismo: "Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos" (*La genealogía de la moral*, prólogo 1). La primera manifestación del instinto de verdad es la necesidad humana de conformar grupos o sociedades: todo grupo social tiene que postular una determinada manera de designar las cosas y aceptarla como verdadera (las proposiciones que expresan normas, por ejemplo) con el fin de garantizar la cohesión del grupo.

Desarrollos de esta tesis en la que se vincula lenguaje y moral se encuentran en textos de la filosofía de madurez de Nietzsche. En ellos considera el papel del lenguaje en los procesos sociales y en todo tipo de comunidad. Esta decantación hacia el carácter social se ve en las últimas obras del filósofo y especialmente en *La genealogía de la moral*, donde relacionará el uso del lenguaje con la moral y con las lógicas de poder entre diversos estamentos sociales.

Aunque el tema del lenguaje en relación con los procesos sociales humanos aparecerá tanto en *Más allá del bien y del mal*, como en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) (La razón de la filosofía, 5: donde habla de "la génesis del lenguaje" afirmando que se ha dado en un momento rudimentario de la psicología humana para hablar a continuación de lo que llamará la metafísica del lenguaje, esto es, las categorías lingüísticas como base de las categorías filosóficas, tema que es parte de su crítica al concepto de verdad tradicional), es en *La genealogía de la moral* (1887) y en algunos *Fragmentos póstumos* donde es analizado o bien como parte del proceso en el que la moral fue constituida -proceso en el que se enfrentan distintos grupos sociales y en el que, por ejemplo, el poderío de un grupo se muestra en las expresiones que prevalecen (cf. *GM I*, 2 o *FP IV*, 1[28])- o bien como parte de la crítica al concepto tradicional del verdad (cf. *FP IV*, 5 [22]). Sea como sea, el filósofo señala la relación que hay entre el lenguaje utilizado y la moral que se impone como verdadera. El lenguaje termina por ser una manifestación de las relaciones de poder que se establecen entre grupos humanos. El modo como un grupo social utilice su lenguaje denota su poder o debilidad frente a otros grupos. En concreto, algunos de esos grupos lograrán dar un sentido moral a ciertos términos y garantizarán la fijeza de ese sentido al determinarlos como verdaderos. En gran medida será este uso del lenguaje el que dará pervivencia a través del tiempo a la moral impuesta por ciertas comunidades.

Se intentará llevar a cabo en la ponencia un esbozo de la relación entre lenguaje y moral en *La genealogía de la moral*.

González Guardiola, Joan: Sobre la noció de fenomenologia aplicada i la seva importància per a la comprensió de la fenomenologia como a mètode i com a filosofia

Els treballs sobre divulgació del mètode fenomenològic encetats per Lester Embree (1938 – 2017) i recentment traduïts al català han significat un pas imprescindible per l'aprofundiment en les seves possibilitats d'aplicació als més diversos camps de les ciències humanes i socials. Malgrat això, sembla que una reflexió profunda sobre la fenomenologia com a mètode i la relació d'aquest mètode a l'aclariment de la relació entre la filosofia i la resta de ciències encara no ha estat duta a terme amb tota la seva radicalitat i amb totes les seves possibilitats. A través de l'exposició de dos exemples d'aplicació del mètode en dos casos concrets intentarem mostrar com la reducció i la variació eidètica, lluny de ser passos metòdics unilateralment enfocats a les qüestions dels fonaments del coneixement, presenten la possibilitat de ser entesos com a activitats relativament autònomes de les qüestions epistemològiques i metafísiques fonamentals i aplicar-se a l'àmbit de problemes concrets i embussos cognoscitius en l'àmbit de la pràctica. Exposarem un exemple d'aplicació de reducció fenomenològica aplicada en el cas d'una aportació als embolics de l'explicació de l'eficàcia de la teràpia mirall en el cas del tractament analgèsic del dolor del membre fantasma, per una banda; i un exemple de variació eidètica relatiu a les funcions monetàries que ens permetrà aclarir les relacions de fonamentació entre les quatre funcions del diner en el paradigma funcionalista de la seva definició.

A través de l'exposició d'aquests dos exemples, la característica metòdica de la investigació fenomenològica ens apareixerà com una estructura en "ziga-zaga", com la va definir

Husserl en el par. [9] de la *Krisis*, que, en la seva adequada comprensió, inclou el que s'ha vingut a denominar com a “torsió hermenèutica” de la fenomenologia, postulada en el par. [32] de “Ser i Temps”.

Iranzo Ribera, Noelia: Non-local correlations and causation: an elusive relationship?

Quantum correlations have been mathematically derived (John S. Bell, 1964) and experimentally tested (Stuart J. Freedman & John F. Clauser, 1972, Alain Aspect *et al.* 1981)⁵, but to date no account in the physics or philosophy literature has succeeded in giving a compelling explanation of their origin.

The moral of Bell's famous theorem was that the assumption that locality ought to hold in the measurement of two space-like separated particles of an entangled quantum system could not even be saved by an incompleteness principle –that is, the idea that quantum mechanics is incomplete and the justification of these correlations requires the postulation of hidden variables. Having ruled out the possibility that local hidden variables theories could do the explanatory work,⁶ philosophers of physics have since Bell's derivations engaged in an ongoing search for alternatives, these ranging from non-local hidden variables (e.g. De Broglie-Bohm theory) and retrocausality, to Gerard 't Hooft's exotic and unpopular version of superdeterminism⁷. Note that the commonality in the aforementioned proposals is the supposition that fundamental physical reality has a causal structure and, therefore, explanation of quantum correlations must be a process of ‘causal discovery’. Following this line of thought, the so-called interventionist accounts of causation –A causes B if localized interventions in A incur changes in B or its probability distribution– have tried to apply the same causal modelling techniques used so successfully in statistics and machine learning to EPR scenarios. The benefits? These algorithms are meant to be effective tools of causal discovery that do not make any commitment to a particular interpretation of quantum mechanics. Nonetheless, the classical formalism ‘as it stands’ (e.g. Spirtes *et al.* 2000, Pearl 2009, Woodward 1997, 2000, 2003) becomes inoperative when quantum correlations arise, for at least one of the two formal requirements of causal models, i.e. causal Markov condition or faithfulness (no fine-tuning), has to be relinquished. Sally Shrapnel and Fabio Costa have proposed a quantised version of these algorithms⁸, which starts from quantum formalism and promises to help us identify the correct causal structure underlying the correlations.

In this talk, I first aim to discuss in what sense Shrapnel's and Costa's formalism is different from classical causal accounts and whether it sheds new light on the explanation of EPR scenarios. As seems to be the case, it does not reveal any distinctive feature of

⁵ Bell, ‘On the Einstein-Podolsky-Rosen Paradox,’ 1964

Freedman & Clauser, ‘Experimental Test of Local Hidden-Variables Theories,’ 1972

Aspect *et al.*, ‘Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem,’ 1981

⁶ Bell, ‘The theory of local beables,’ in *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*, 1987

⁷ 't Hooft, ‘The Cellular Automaton Interpretation of Quantum Mechanics,’ 2014

⁸ Costa & Shrapnel, ‘Quantum causal modelling,’ 2016

Shrapnel, ‘Discovering Quantum Causal Models,’ 2018

quantum reality –rather, it disguises a common cause structure under a new mathematical costume. The conclusion then seems to be a choice between (i) there is nothing exotic and substantially different about quantum reality (ii) we are at the dead end of causal explanation; other alternatives should be explored. For the sake of the argument I will endorse (ii) and entertain Ismael’s and Schaffer’s idea of quantum entanglement as a case of metaphysical dependence; they defend a common ground explanation of quantum correlations⁹. Nonetheless, their motivation for resorting to grounding seems to stem from having exhausted all the causal options. The search for an explanation of quantum correlations perfectly captures this tension between physical and metaphysical necessities, the former still being preferred in the literature. My second aim in this talk is therefore to explain why it is the case and assess the role of metaphysical explanation in this challenging non-local phenomenon.

Llorens, Òscar: 10 ontologies per a la física quàntica

Ja fa algun any, va caure a les meves mans un article editat per la UPSA que exposava un parell d'ontologies per a la mecànica quàntica. En aquell cas, l'assumpte tractat es centrava en ontologies més aviat realistes i d'altres més bé anti-realistes, expressió no sé si afortunada.

En aquest cas el problema a tractar és el de la medició. Crec que el catxull de la física quàntica comença en com hom interpreta la medició del món sub-atòmic. La pregunta que permet enunciar les idees que subjauen aquesta comunicació és, cal una ontologia per a la física quàntica? Si hom pot fer-la, la pregunta, és evident que hi ha una opció que és la resposta totalment negativa: ço és, que no cal cap ontologia per a la física quàntica. Fins i tot, m'atreviria dir que aquesta és l'opció dominant entre els físics i les físiques teòriques de l'actualitat.

No obstant això, nosaltres defensarem la necessitat de compromisos ontològics per a la física quàntica si i nomès si, se considera que la ciència ens ha de dir quelcom sobre la realitat. Si renunciem a tal idea, aleshores qualsevol metafísica que sustente la física quàntica serà possible, però sols com a esbarjo per a les filòsofes o filòsofs avorrits. Ara bé, si hom considera que la ciència descriu amb major o menor mesura la realitat, aleshores o s'aposta per una ontologia determinada, o la ciència condueix al fracàs d'abansmà. És per això que hi ha la necessitat de compromisos ontològics en forma d'interpretacions de la física quàntica.

Així, des de el pur operacionalisme defensat per la interpretació de Copenaghe o els models anomenats FAPP, fins la més novedosa, tot i que ja té una llarga tradició al darrere, decoherència, ens han sortit deu ontologies diferents. Són les adès enunciades més les interpretacions modals i dels molts mons, relacionades amb la idea de decoherència, dues teories del col·lapse objectiu de la funció d'ona, un parell que contemplen variables ocultes en la medició i la de Von Neuman que inclou a la consciència com a causant del col·lapse

⁹ Ismael & Schaffer, 'Quantum holism: Nonseparability as common ground,' 2016

de la funció d'ona, que s'ha considerat per certa epistemologia com a *quantum woo*, i que, al meu parer, és l'única que resolt adientment el problema de la mesura amb les dades actuals.

Macià, Josep: Voler dir: Grice i l'anàlisi del significat en termes d'intencions

El filòsof britànic Paul Grice va presentar una molt influent proposta sobre com analitzar què vol dir que un parlant S un una ocasió concreta O signifiqui quelcom mitjançant una proferència X (on X pot ser el fet de produir determinats sons, fer determinades marques en un paper, produir determinats contrastos de llum en una pantalla, fer un determinat gest, etc.). Aquesta proposta es pot formular de la següent manera:

Significat ocasional del parlant

Un 'proferidor' P significa quelcom en 'emetre' X si i sols si P 'emet' X

- (i) amb la intenció de produir certa creença C en l'audiència A , i (ii) amb la intenció que A reconegui que P té la intenció de (i), i (iii) amb la intenció que el reconeixement d' A descrit a (ii) sigui una de les raons per les quals A passa a tenir la creença C .

No cal ara entrar en el detall d'aquesta anàlisi. Observem sols una fet: segons aquesta anàlisi, ésser capaç de significar requereix poder tenir intencions (cosa que encaixaria perfectament amb el fet que, en català, "significar" sigui sinònim amb "voler dir"), i unes intencions que suposen tenir estats mentals de segon i tercer nivell (és a dir, estats mentals sobre estats mentals d'un altre, que al seu torn, són estats mentals sobre un estat mental nostre). Per altra banda, cal assenyalar que hi ha molt bones raons per voler incloure cadascuna de les clàusules d'aquesta anàlisi (que no entrem a comentar aquí).

L'influent anàlisi del significat de Grice s'enfronta, però, entre altres, a la següent dificultat:

Hi ha persones que estan dins de l'espectre autista i que són capaços de passar diferents tests que mostren que tenen una bona competència lingüística pel que fa a la sintaxi, morfologia, coneixement lèxic, i coneixement del significat literal de les oracions, però que, per altra banda, no passen el "test de la creença falsa" (un text que permet mesurar la capacitat d'atribuir estats mentals als altres). El fet que no passin el "test de la creença falsa" sembla indicar que no són capaços de tenir creences o intencions complexes sobre els estats mentals dels altres. Per tant, sembla que serien totalment incapaços de tenir la mena d'intencions complexes que apareixen en l'anàlisi griceana que hem formulat a dalt.

De forma que aquestes persones serien un contraexemple a l'anàlisi de Grice: serien capaces de significar, sense tenir les creences que Grice diu que són constitutives del fet de significar.

En aquesta comunicació intentaré mostrar com, des de la perspectiva de Grice, es pot intentar respondre a aquest aparent contraexemple. Exploraré la plausibilitat de defensar que l'anàlisi de Grice ens permet distingir diferents tipus o nivells de comunicació, alguns dels quals s'aproximen a "significar", sense arribar realment a ser-ho.

Oms, Sergi: La noció de paradoxa

En aquesta presentació vull argumentar que la caracterització estàndard de la noció de paradoxa no és apropiada. Segons aquesta caracterització, una paradoxa és un argument aparentment vàlid, amb premisses aparentment vertaderes i conclusió aparentment falsa. El problema és que hi ha paradoxes que no encaixen en aquesta definició: en particular, algunes exemplificacions de la Paradoxa de Curry i de la Paradoxa Sorites. En la presentació defensaré, un cop revisades algunes alternatives, que una paradoxa és un argument aparentment vàlid tal que, aparentment, no genera el tipus de compromís epistèmic a favor de la conclusió que hauria de sorgir del fet d'acceptar les premisses i la validesa de l'argument.

Ortín, Anna: Descartes i la distinció entre qualitats primàries i secundàries

Tot i que Descartes no utilitzà els termes 'qualitat primària' i 'qualitat secundària', una distinció semblant sorgeix dels seus texts. Ens diu que certes qualitats dels objectes (com la mida i la forma) són propietats intrínseques de la matèria (és a dir, modes de la *res extensa*), mentre que d'altres (com els colors i les olors) són productes de la interacció dels objectes amb un perceptor. Aquesta comunicació ofereix una interpretació de la distinció cartesiana entre qualitats primàries i secundàries en la que el criteri que determina els membres de cada grup remet als dos graus en que les idees sensorials representen inadequadament les seves causes externes. Al mateix temps, aquesta anàlisi ens ajuda a esclarir l'aparent oscil·lació de Descartes entre realisme i anti-realisme sobre qualitats secundàries.

Una interpretació comú de la teoria cartesiana ens diu que la divisió entre qualitats primàries i secundàries s'explica mitjançant la manera en que les percebem. És a dir, la idea d'una qualitat primària s'assembla a les seves causes externes i és percebuda 'clarament i distintament' per la facultat de l'intel·lecte. La idea d'una qualitat secundària, aleshores, no s'assembla a les seves causes físiques, i és percebuda amb 'obscuritat i confusió' pels sentits. Aquesta interpretació – segons la qual Descartes divideix d'aquesta manera l'estructura de la cognició perceptiva – ha rebut el nom de '*Bifurcation Reading*' (A. Simmons, 2003), i té un problema notable de consistència interna. En concret, està en desacord amb una tesi Cartesiana paradigmàtica: la tesi de dissemblança entre les idees sensorials i les seves causes físiques, que apareix sense excepció en totes les exposicions que Descartes fa de la percepció sensorial, i que sembla incumbir tant les idees de qualitats primàries com de qualitats secundàries. En aquesta comunicació defenso, en primer lloc (1) que el '*Bifurcation Reading*' és incorrecte, i que Descartes, de fet, concebí la cognició perceptiva de tal manera que incorporés la teoria de la dissemblança. En segon lloc (2), argumento que el criteri per distingir dos tipus de qualitats correspon a dos graus de representació inadequada. D'una banda, donat que fins i tot les nostres idees de qualitats primàries tergiversen la natura última de la *res extensa* en el context de la teoria física de Descartes (el mecanicisme micro-corporal), les podem definir com el tipus de qualitats que representen inadequadament les causes físiques en actes específics de percepció, per que representen correctament les

proprietats que les coses materials poden tenir *en general*. De l'altra banda, les idees de les propietats secundàries no només representen inadequadament les seves causes físiques en actes específics de percepció, sinó que també representen inadequadament all que les coses materials són *en general*.

Finalment, aquesta investigació il·lumina el tema de l'estatus de les qualitats secundàries. La interpretació més plausible és, en conseqüència, una versió especial d'anti-realisme. Així és així, especialment, per la manera com Descartes sosté que les qualitats secundàries es poden reduir a les primàries, i com així es combina amb el seu tractament de l'estatus ontològic de ple dret que qualitats secundàries posseeixen en tant que productes genuïns de la unió del cos i la ment. En conclusió, aquesta comunicació defensa que la classificació que Descartes fa entre tipus de qualitats no es fonamenta en la semblança o dissemblança d'aquestes respecte les seves respectives causes externes, i introdueix dos arguments ben ancorats en els textos per mostrar que les idees sensorials representen inadequadament les seves causes en dos graus.

Perarnau Vidal, Dolors: Ludwig Wittgenstein i la poètica del silenci contemporània

A partir d'una interpretació ètica del *Tractatus* de Wittgenstein com a text que aconsegueix fer silenci parlant, es traça un paral·lelisme amb el tipus de silenci pel qual advoca la poètica contemporània en tant que discurs d'un silenci realitzat per la pròpia paraula, no pas per la seva negació o absència. A diferència del modern, que era un silenci que es deia i que, per consegüent, es trencava en el seu propi dir, el silenci de la poètica contemporània es fa ressò del gest de Wittgenstein i prefereix "guardar silenci parlant", això és, fer del silenci no un tema sinó *el lloc* del discurs; l'acció textual d'una paraula que ja no parla o calla davant l'inefable sinó que, més aviat, fa audible el silenci.

Pérez González, Saúl: What are the nuts and bolts of social mechanisms?

The past two decades have witnessed an increase in interest in social mechanisms and mechanistic explanations. This paper addresses the question of what the components of social mechanisms in mechanistic explanations of social macro-phenomena must be (henceforth “the question of components”). The analytical sociology’s initial position and new proposals by analytical sociologists are discussed. It is argued that all of them are faced with outstanding difficulties. Subsequently, a minimal requirement regarding the components of social mechanisms is introduced.

The two core ideas of analytical sociology are the principle of mechanism-based explanations and structural individualism (Hedström 2005; Hedström and Ylikoski 2010). It is believed that, in social sciences, the principle of mechanism-based explanations implies structural individualism. The reason is that there are social mechanisms only at the individual level (Hedström 2005). The commitment with structural individualism leads to analytical sociology’s initial position regarding the question of components: a social mechanism in an explanation of a social macro-phenomenon must be composed of individuals, their properties, actions and relations. In response to that proposal, it has been argued that it is unlikely to be the case that all social mechanisms are at the individual level (Kaidesoja 2013; Kindaid 2004; Vromen 2010). There are macro social mechanisms (e.g. firms competing for market shares). Therefore, the principle of mechanism-based explanations does not imply structural individualism.

Given that critique against analytical sociology’s initial position, different answers have been raised by analytical sociologists. Michael Schmid (2011), who maintains analytical sociology’s initial position, introduces a new argument in support of the implication between the principle of mechanism-based explanations and structural individualism. He argues that mechanism-based explanations require laws and that, in social sciences, laws are available only at the individual level. The problem is that his argument is based on a very questionable premise. Mechanistic explanations do not require laws (Halina 2018). In fact, the mechanistic account of scientific explanation has been developed as an alternative to those accounts that require laws (Bechtel and Abrahamsen 2005; Hedström 2005).

Unlike Schmid, Ylikoski (2012) partially gives up the analytical sociology’s initial position. He distinguishes between causal and constitutive mechanism-based explanations, and maintains analytical sociology’s initial position only regarding constitutive explanations. He considers that in constitutive mechanism-based explanations structural individualism must be fulfilled, because constitutive relevant entities, properties, activities, and relations are always at the individual level. Structural individualism, as it has been noted, leads to the analytical sociology’s initial position. However, it is unlikely to be the case that constitutive relevant entities, properties, activities and relations are always at the individual level. Consider properties of parliaments (e.g. being conservative). Properties of political parties, which are not at the level of individuals, are constitutive relevant for them.

There is not a fixed level to which components of social mechanisms must always belong. Neither in causal mechanism-based explanations nor in constitutive mechanism-based explanations, components of social mechanisms must be always at certain fixed level. Nevertheless, a minimal requirement can be raised: a component of a social mechanism in a mechanistic explanation of a social macro-phenomenon must not have the *explanandum*

phenomenon as a part (proper or improper) of it. This requirement applies to both causal and constitutive explanations.

Picó Pérez, Vicent: Les diferències ontològiques entre la mecànica clàssica i la mecànica quàntica

Una de les característiques epistemològiques més importants de les teories científiques és la seva capacitat de formular hipòtesis sobre com és el món. Encara que també són rellevants l'èxit predictiu, la simplicitat o la bellesa, un dels principals objectius que se solen associar amb les teories científiques és una descripció de la realitat que sigui coherent amb determinats pressupostos metafísics. Durant els darrers anys, els estudis sobre l'ontologia primitiva de les teories científiques han intentat assolir la caracterització d'aquesta capacitat descriptiva (Allori, 2015) (Esfeld, 2017). Què vol dir que una teoria sigui metafísicament raonable? Quins elements han d'ésser presents per acceptar-la sota aquest criteri? Quina estructura ha de tenir una teoria per a poder interpretar quina és la seva ontologia i, amb això, donar compte de com és el món?

La resposta a aquestes preguntes exigeix que les teories científiques tinguin una estructura que sigui capaç d'establir un esquema explicatiu de com és el món. Aquest esquema ha de contenir alguna assumpció metafísica de manera que una teoria només serà satisfactòria si conté alguna hipòtesi metafísica sobre quin tipus d'objectes físics constitueixen allò que existeix al món. Aquests objectes, que existeixen a l'espai tridimensional, constitueixen l'ontologia primitiva de la teoria i són el fonament ontològic de la resta d'entitats que tenen existència real.

En la present comunicació aplicaré els estudis d'ontologia primitiva a dues de les teories de més èxit de la física: la mecànica clàssica i la mecànica quàntica. Respecte de la primera, assumiré el formalisme habitual de les tres lleis de la dinàmica de la partícula com equacions diferencials de segon ordre. També consideraré el formalisme hamiltonià, equivalent empíricament al primer, però en el qual les equacions diferencials són de primer ordre. Quant a la mecànica quàntica, com que el seu formalisme es considera generalment ambigu, caldrà afegir de forma explícita alguna hipòtesi metafísica sobre quin tipus d'objectes descriu. Prendré partit per la interpretació "bohmià" del formalisme quàntic, interpretació dins de la qual són possibles dues formulacions: l'original de Bohm i la més habitual en termes d'equacions diferencials de primer ordre.

De la comparació d'ambdues teories podrà concloure's que (a) l'ontologia primitiva (sobre quins objectes parla la teoria) és comuna: partícules materials localitzades a l'espai; i (b) les propietats dinàmiques, que descriuen l'evolució temporal (és a dir, l'ontologia no-primitiva) són diferents en cada teoria. Si acceptem, per a cada teoria, els formalismes hamiltonià i bohmià, respectivament, les propietats dinàmiques consistiran fonamentalment en l'acció clàssica, d'una banda, i la funció d'ona, de l'altra. La diferència essencial entre ambdues propietats és el caràcter no-local de la segona. Mentre que l'acció clàssica depèn únicament de propietats intrínseques de les partícules i de les seves relacions espacials, la funció d'ona quàntica no depèn únicament, en general, de propietats intrínseques i de relacions espacials, sinó que és una propietat relacional no-reduïble. La diferència essencial entre ambdues

teories rau, doncs, en les propietats dinàmiques dels objectes físics que postulen i no en els objectes mateixos que són fonament de l'ontologia primitiva que ambdues teories pressuposen.

Ruiz Gil, Humbert: Wittgenstein, escales i jocs: 100 anys del Tractatus

A l'agost de 1918 L. Wittgenstein donava la forma final al seu *Tractatus*. Segurament per a una obra filosòfica 100 anys és relativament poc temps per poder ser avaluada o analitzar el seu impacte amb prou perspectiva i rigor. Dit això i a risc de semblar agosarat s'hauria d'afegir que el *Tractatus* és troba entre una de les obres cabdals de la filosofia del segle XX i possiblement discutint-se el primer lloc amb *L'ésser i temps* de M. Heidegger i alguna altra. Però l'objectiu d'aquesta proposta de comunicació no és aquesta discussió ni un discurs de filosofia analítica que es volgués emmarcar a l'àmbit B.

L'apropament que proposo a la figura de Wittgenstein és més humil en termes acadèmics i proper a un homenatge, a un reconeixement de com una obra filosòfica (i el seu autor) traspasa l'àmbit estrictament acadèmic-filosòfic i esdevé un referent o inspirador per autors i creadors emmarcats en el context més ampli de la producció cultural amb tots els seus formats.

En aquest sentit, i donat que faré un breu recull de novel·les, escultures, pel·lícules, etc. on Wittgenstein i/o el *Tractatus* hi són presents, aquesta proposta de comunicació voldria situar-se a l'àmbit D, propera a l'Estètica i a la Teoria de les Arts.

En el camp de la narrativa i/o novel·les destacar:

- *La amante de Wittgenstein* de David Markson. Ed. Destino, 1989. Novel·la experimental que juga amb el llenguatge i amb la pròpia idea de novel·la.
- *Una investigació filosòfica* de Philip Kerr. Ed. Anagrama, 1996. Novel·la negra on els pensaments d'un assassí en sèrie no són altres que proposicions del *Tractatus*.

En el setè art, el cinema, trobem dues referències destacades:

- *Wittgenstein* una pel·lícula rodada l'any 1993 pel director Derek Jarman. Es basa en la vida i pensament del filòsof Ludwig Wittgenstein.
- Aparició de Wittgenstein a l'escena inicial de pel·lícula *Los crímenes de Oxford* de l'Alex de la Iglesia, 2008.

Dos expressions plàstiques del *Tractatus* o la metàfora de l'escala, generada per la idea expressada a la proposició 6.54 on Wittgenstein compara el seu llibre amb una escala la qual ha de ser llençada un cop s'ha pujat per ella.

- Escultura "Escala i núvol" Centre d'Interpretació de la Mística (Àvila) Instal·lació permanent.
- Escultura "L'escala de Wittgenstein". Acció artística al Centre D'Art Can Castells (Sant Boi de Llobregat, maig 2013)

Sans, Alger: Arguments en contra de la vigència de la Inferència a la millor explicació viable des d'una perspectiva eco-cognitiva de l'abducció

En aquesta comunicació presentaré dos arguments en contra de la vigència de la *Inferència a la millor explicació -disponible-* (IB(A)E) en el debat contemporani sobre el raonament de possibilitats, així com la necessitat d'afrontar aquesta problemàtica des del raonament abductiu. Per tant, en l'argumentació també es dissoldrà l'equiparació d'aquests dos tipus de raonaments (Harman: 1965, Shoham: 1988, Josephson i Josephson:1996, Kakas: 2018, et al.).

El primer argument consisteix en l'anàlisi del text fundacional de l'equiparació i, per tant, de la vigència de IBE (sense la "disponibilitat"), a saber: *Inference to the Best Explanation* de Harman (1965). La idea principal és mostrar dues coses: 1) de caire més literal, la rellevància de la diferència entre "like as" i "the same that". 2) Que l'argument de Harman gira al voltant de refutar els contraexemples Gettier, elaborant una versió sofisticada d'inducció a partir del que ell anomenà *lemas*. Així, Harman s'enfronta a un debat per salvaguardar la veritat com a correspondència entre creences, verdaderes, justificades (JBTK). El primer punt al que es vol arribar aquí és el següent: a) Harman mai va fer l'equiparació entre l'abducció i la IBE i b) el tema que tracta és de fonamentar el coneixement en sentit estricte i, per tant, el seu debat no guarda relació amb la problemàtica del debat sobre l'abducció.

El següent punt a mostrar serà la caracterització d'abducció que es defensa en la comunicació. Aquesta parteix de les darreres investigacions del model EC (Magnani: 2017, 2018), les quals resolen certs problemes de models més sofisticats, però menys realistes (Gabbay i Woods: 2005, Aliseda: 2006, 2014). Aquest anàlisi mostrarà la rellevància i innovació d'aquest concepte en el debat contemporani en epistemologia (Hintikka: 2010), així com la diferència amb els problemes al voltant de la inducció (Thagard: 1998, Magnani: 2001, 2009, 2015). La idea principal serà mostrar que en l'abducció no hi ha cap problema sobre: α) inducció i β) coneixement, en el sentit clàssic (JBTK).

El darrer punt serà presentar la versió sofisticada de IBE, a saber, IB(A)E (Schurz: 2008). El focus serà refutar la "disponibilitat" com a criteri rellevant, a partir de demostrar que "l'actualitat" i "millor" són conceptes que no només no són compatibles amb l'abducció (com es mostrarà en la caracterització del concepte), sinó que són impossibles d'articular en la definició "d'inducció".

Valor Abad, Jordi: Una concepció expressivista de la veritat

Frege (1918-1919) creia que, a diferència de 'groc', el predicat 'vertader' no designava cap propietat real. El seu argument és senzill: Pensem en les següents oracions:

- (1) Les llimes són grogues.

- (2) Les llimes són grogues' és vertadera.
- (3) Les llimes són grogues i amargues.

(1) és vertadera en virtut d'una propietat (el color groc) que tenen certs objectes (les llimes) i (2) és vertadera exactament en virtut dels mateixos objectes i propietats. Si el món fa vertadera a (1), automàticament fa vertadera a (2) (i viceversa) sense que calga "afegir-li" res més (cap propietat). La veritat de (1), en canvi, no explica per si mateixa la de (3). Les condicions de veritat de (3) requereixen que 'amarg' designe una propietat, però les de (2) no requereixen el mateix de 'vertader'. Molts filòsofs que compartien la intuïció de Frege es van preguntar quina era la funció del predicat 'vertader' si no designava cap propietat substancial del món i van arribar a dues conclusions:

- (a) La funció del predicat 'vertader' és lògica: ens permet fer afirmacions generals sobre oracions –com ara "Tota oració de la forma " $x = x$ " és vertadera"– que difícilment (Ramsey 1927, Grover 1992) o de cap manera (Quine 1970) podríem expressar sense ell.
- (b) La funció lògica del predicat depèn de la veritat de les instàncies de l'esquema tarskià (T): 'p' és vertadera si i sols si p. Aquest esquema defineix què és la veritat. (Horwich 1998; Field 2008).

Aquesta concepció deflacionista de la veritat tupa, però, amb notables dificultats:

- (1) No explica el caràcter normatiu que associem amb la veritat: dir de 'p' que és vertadera és convidar-nos a creure que p. (Dummett 1959).
- (2) Intuïtivament, hi ha oracions p (amb predicats vagues com ara 'ric', per exemple) que no són ni vertaderes ni falses i que violen potencialment (T), ja que 'p' no és falsa, quan "p' és vertadera' és falsa. (Dummett 1959).
- (3) Si (T) defineix el predicat de veritat ordinari, tal predicat és inconsistent, com mostra la paradoxa del mentider. (Tarski 1944).
- (4) Si (T) defineix el predicat de veritat, llavors hi ha una propietat substancial al món que designada per 'vertader'. (Gupta 1993).

L'objecte d'aquesta xerrada és presentar una concepció deflacionista alternativa de la veritat. D'acord amb aquesta concepció –inspirada en algunes idees de Strawson (1950) i, més recentment, de Gibbard (2003)– el predicat 'vertader' juga un rol normatiu semblant al d'altres conceptes normatius a l'àmbit de la moral o l'acció ('bo', 'correcte', etc.) i la millor teoria que podem donar del seu significat s'assembla a les teories que els defensors contemporanis de l'expressivisme (Gibbard o Blackburn) han donat del vocabulari normatiu. 'p és vertader' podria parafrasejar-se aproximadament com 'p és allò que cal creure (o és correcte/bo creure)', o com 'creu que p'. Examinaré quines conseqüències té aquesta concepció per als problemes (1)-(4) enumerats adés.

Batalla, Ana L.: ¿Com viure després d'Auschwitz?

La intenció de la comunicació seria analitzar el concepte de confiança en el món que proposa Jean Améry per veure quines relacions té amb el concepte de pàtria, de llengua materna i els vincles interpersonals. Aquest és un concepte temptatiu que vol donar compte de què succeeix en un individu que és víctima d'una tortura. Améry diu que com a conseqüència d'aquesta es perden dues expectatives bàsiques: 1. La certesa de que els altres respectaran el meu ser físic i metafísic, i 2. L'expectativa de que si algú m'agradeix, un altra persona acudirà en la meua ajuda. La tortura trenca amb aquestes i converteix al pròxim en enemic, trencant així la possibilitat d'establir comunitats humanes amb els altres. Deixem de sentir el món com una llar. I això es veu agreujat en el seu cas pel fet d'haver perdut també la pàtria i la llengua materna. Considera que ambdues, junt amb la confiança en el món, són irrecuperables.

Tractaré de veure si aquest concepte permet il·luminar les experiències concretes d'altres supervivents com foren Primo Levi, Marceline Loridan-Ivens o Ruth Klüger, o si aquest concepte de pèrdua de confiança en el món no podria donar compte de com se senten aquests després de sobreviure als camps de concentració i extermini nazis. Tal vegada, el fet que aquest concepte no puga donar compte plenament de les seves experiències tindrà a veure amb el fet que ni Levi ni Loridan-Ivens perderen la seva pàtria ni la seva llengua, però serà amb el cas de Klüger que veurem que, tot i perdre-la, els vincles afectius interpersonals poden fer que no es perda. I això ens farà revisar per què Levi i Loridan-Ivens no la perderen, ja que ambdós donaren gran importància a les relacions d'amistat que visqueren als camps, relacions que els recordaven que continuaven sent éssers humans tot i les condicions en que es veien forçats a viure.

Finalment faré una aproximació a les diferències més generals entre les experiències dels i les supervivents per veure si els vincles afectius que s'estableixen entre les dones als camps de concentració i d'extermini permeten preservar d'alguna manera la confiança en el món. Ja en el plànol formal es poden veure les diferències esmentades, però quan entrem a la qüestió del contingut, es pot veure clarament com les supervivents narren la seva experiència al camp de forma coral, interpersonal i agraeixen la seva supervivència (no la física, sinó la moral i psicològica) a les seves companyes.

Bocos Mirabella, Yaiza Ágata: Sabor a paisaje. Conceptos para la artificación de la cocina

En los últimos años, estamos asistiendo a una ampliación de los horizontes de la estética. Desde la puesta en cuestión de la jerarquía de los sentidos en el pensamiento filosófico (Korsmeyer), pasando por una reivindicación del cuerpo en el pensar (Onfray), lo gustatorio como aquello que está vinculado al sentido del gusto cada vez tiene más presencia en el pensamiento contemporáneo. Tanto es así que se podría considerar que en

la última década ha hecho su aparición la estética gustatoria (Perullo), disciplina con validez académica en el contexto catalán (Jaques y Vilar).

Dentro de nuestro marco geográfico, ha tenido especial relevancia en la consolidación de la estética gustatoria el llamado proceso de “artificación de la cocina”, esto es, el proceso social y conceptual por el que la cocina puede entenderse como arte. El cambio de paradigma que introdujo elBulli en la gastronomía contemporánea ha tenido grandes repercusiones a la hora de entender qué es lo gustatorio y ha ampliado de modo espectacular las nociones sobre qué es cocinar y cuál es el rol del chef en su entorno. Como evidenció explícitamente su participación en la feria de arte Documenta Kassel 12 (2007), el cocinero se ha convertido en artista y sus funciones han traspasado el mero servir alimentos para incluir un ejercicio importante de definición de los territorios en los que llevaba a cabo su actividad. Este modelo, que implica la aplicación de conceptos estéticos, se ha exportado por todo el globo y ha favorecido la reivindicación de las naciones mediante sus bocados, con importantes consecuencias económicas.

En la presente comunicación, se abordará desde una mirada propia de la teoría del arte y con un enfoque histórico la alineación que se dio entre la práctica culinaria y la teorización del arte para que esto llegara a ser posible. Ya desde la Nouvelle Cuisine, próxima conceptual y territorialmente al paradigmático caso de Ferran Adrià, la alta cocina había realizado cambios que le fueron progresivamente acercando a la definición de arte. Como se verá, desde una primera noción de autoría que, progresivamente, se irá acercando a la noción de artista e incluso de genio, la cocina se irá concibiendo como práctica artística. Será sin embargo la noción de entorno y paisaje la piedra de toque esta nueva manera de entender la gastronomía, pues será su particularidad la que habrá de ser interpretada por el restaurante como servicio al comensal. Se prestará especial atención a la actividad de las guías gastronómicas (Guía Michelin, Gault & Millau), a la noción de paisaje culinario, su vinculación con los valores de autenticidad y honestidad, la configuración del emplatado individual como perspectiva culinaria y el desarrollo del menú degustación en tanto que obra.

Campdelacreu, Marta: Una anàlisi de la resposta de Carmichael a la pregunta sobre la composició

Peter van Inwagen famously formulated, in (van Inwagen 1990), the *Special Composition Question* (SCQ): when do some things compose something? The most popular current answers are the extreme positions, *universalism* – for any two (disjoint) objects, there is an object composed of them – and *nihilism* – there are no composed objects, just simples. Moreover, the few “moderate” answers that have been formulated, as for example van Inwagen’s *organicism answer* – some objects compose something iff their activity constitutes a *life* – do not deliver a *commonsense* ontology. A *commonsense ontology* is one that posits the existence of, for example, statues, chairs, minerals and tigers, but denies the existence of universalist sums, like the sum of Mount Everest and the Moon.

In a series of recent papers, Chad Carmichael has proposed and applied an appealing new answer to the SCQ that, unlike the current leading answers, accords with common sense about composition.

Carmichael's answer takes the form of what van Inwagen calls a "series-style answer", which takes into account the commonsense view that, in different cases, different composition-inducing relations may underlie composition. For example, the composition-inducing relation for human beings seems different from that of minerals.

Now, van Inwagen, in (van Inwagen 1990, pp. 61-71), has formulated several powerful objections to series-style answers to the SCQ. Carmichael, in (Carmichael 2015), offers interesting replies to these. In this talk I will focus on two of them.

First, van Inwagen argues that series-style answers cannot preserve a non-negotiable feature of the parthood relation, its transitivity. Carmichael agrees with van Inwagen that transitivity is non-negotiable and offers an argument to show that his proposal does not imply otherwise.

Second, van Inwagen argues that series-style answers are not able to offer solutions to traditional puzzles about composition. Carmichael both defends that his answer directly indicates how to solve the puzzle of the Ship of Theseus and also that it is part of a nuanced defence of an attractive solution to the puzzle of Dion and Theon. In this talk I will focus on Carmichael's analysis of the puzzle of the Ship of Theseus, as this is the puzzle for which he argues that, to solve it, his answer to SCQ is more directly relevant.

My objective here is to argue that, in fact, Carmichael's answers to these two criticisms originally formulated by van Inwagen are not satisfactory, and thus reflect the difficulty of finding a commonsense answer to SCQ.

Carregui Prior, Joaquim: La concepció filosòfica en el context del jardí sagrat

L'objectiu d'aquesta comunicació és presentar una anàlisi de la concepció filosòfica a través dels conceptes "voler", "volar", "valer", "saber", "sabor", "sagrat", "jardí" i "bosc", per a descobrir a través d'ells el caràcter complet i complert de la filosofia en relació al món, a la vida i al ser. Ens proposem fer paleses significacions presents en els orígens lingüístics de la filosofia i en el llenguatge comú actual. L'anàlisi en qüestió es conformarà doncs sobre l'etimologia compositiva grega, centrada en els arrels lingüístics, junt a alguns elements d'etimologia llatina.

Acudim així a la recomanació wittgensteiniana de considerar la realitat i el coneixement com un conjunt de jocs, entre els que s'inclouen els lingüístics. Pretenem esbrinar en aquest context quin és el joc filosòfic fonamental.

Denunciem alhora la incapacitat de descobrir filosòficament el bo, bell i vertader, prenent a la filosofia com una activitat limitada per una o altra metodologia o àmbit, en tant que ella, a diferència de les ciències materials i socials, així com de qualsevol altre afer humà, s'identifica completament amb el seu objecte, superant qualsevol mediació metodològica i reducció de significat.

Denunciem igualment a l'engany front a la veritat.

Igualment pretenem fer veure que allò dit en diferents idiomes no té sempre el mateix contingut, donat que poden intervindre diferents arrels, com per exemple en el “voler” català en comparació al “querer” castellà”, per la qual cosa el que es diu en aquest article no valdrà de la mateixa manera per al castellà.

Corbi, Josep: Fictional Worlds, Narrativity and Expression

In this paper, I am basically concerned with the question as to what makes a fictional world a world at all. For this purpose, I will dwell on Gregory Currie's analysis of narratives in *Narratives and Narrators* (OUP, 2010). From a rather Kantian perspective, I should assume that for there to be a world some sort of necessity must be involved. Currie (2010) provides some clues as to how this necessity may be expressed and apprehended in narratives, that is, in stories that are told in ways that rank high in narrativity, as *The Ambassadors* by Henry James exemplary does. Narratives typically express a number of points of view but they must necessarily express the point of view (i.e., the framework) from which the author invite us to approach the story. Following up on Currie, a point of view is to be conceived of not so much as a phenomenological experience but 'as a way of responding to the world'. One might then assume that the fictional world a narrative creates is the world the disparate points of views respond to. A crucial question arises concerning the attributes of this world: can they be individuated independently of the distinct points of view involved, namely, those of the author, the characters or even the readers or viewers themselves? I will seek to articulate an answer to this question by exploring a number of related issues: Under what conditions can we say that a certain response express a point of view? How do agents relate to those responses to the world that contribute to constituting their respective points of view? Do agents typically decide how to respond or is their specific response typically imposed upon them? Do such responses impose themselves the way a drive or an obsession does or should we allow for some sort of normative constraint? How do normative constraints relate to character as the psychological profile of a particular individual? Are these normative constraints affected by skeptical arguments against character?

Crespo Ribot, Víctor: De l'oblit a la memòria per mitjà de la promesa: Nietzsche i la genealogia de la moral

Aquest treball es proposa mostrar el particular camp de batalla de La genealogia de la moral. Nietzsche descobreix nous adversaris amb qui poder combatre. En el «ressentiment» o la «mala consciència» troba un símptoma del nihilisme propi del seu temps. S'adona que els vells ideals judeocristians, no qüestionats en profunditat per ningú encara, palesen la vigència de la rebel·lió dels esclaus en la moral. Pel seu compte, pretén transvalorar els valors tradicionals i presentar, així, plantejaments morals alternatius. La necessitat d'una jerarquia de valors diferent justificaria l'obertura d'una nova exigència: considerar el valor conjuntament al fet de valorar. Nietzsche desenvolupa al seu voltant tota una antropologia filosòfica alhora que parteix de la següent mancança: som autèntics desconeguts per a nosaltres mateixa. No sabem exactament allò que som, perquè ni ens hem buscat ni ens hem trobat. I des d'aquest saber carent, el mètode genealògic tracta d'anar a la gènesi dels valors. Per això, ens situa en les circumstàncies de la seua creació i, tanmateix, traça la seua evolució fins al corresponent significat actual.

L'oblit, la memòria i la comunitat, tenen una importància auxiliar en tot aquest procés de desemmascarar la moral. Totes tres qüestions apareixen confusament entrelaçades en la Primera i la Segona dissertació. La dificultat rau, doncs, en destriar-les a fi de dur-les a un primer pla. Amb aquesta tasca es pretén explicar la següent línia argumental: de quin mode l'oblit i la memòria, com a forces actives i reactives de la consciència, participen en la conformació de la comunitat. Per això, es farà major repeu en l'oblit i la memòria a través de la promesa. Es defensarà que la vida és radicalment oblit, que aquesta força activa és necessària per a la nostra salut psicològica, i que tanmateix, és una facultat essencial de l'animal-humà. En un estadi pre-social, l'animal no té capacitat per a recordar. Per la qual cosa cal un llarg procés de cria i domesticació per tal que pugui ser fiable. Sols amb la memòria i el record podrà prometre. Nietzsche vol treure a la llum eixa prehistòria de la humanitat, un període de temps llarguíssim i obscur, dominat per la crueltat, els martiris i la sang, en el qual el dolor es converteix en el principal aliat de la mnemotècnia. Càstigs i suplicis són exercits sobre l'individu a fi de regular la seua conducta. Per això, per a que quelcom es guarde en la memòria s'ha de gravar a foc, ja que solament allò que no cessa de *fer mal*, roman en la memòria. Tot aquest treball prehistòric té com a finalitat adaptar-lo a les exigències de la vida social. Així és com l'animal esdevé més obedient, més emmansit, i més humà, fins al punt d'estimar la pau que proporciona eixe esperit gregari. Si més no, acaba trobant la felicitat en la reclusió i el tancament de la comunitat.

Cuscó Clarasó, Joan: Qüestions d'art oblidades

Sota l'empenta de l'obra de Ramon Turró Darder (1854 – 1926) a Catalunya es va desplegar, ja sota la direcció d'August Pi i Sunyer (1879 – 1965), una escola de metges-filòsofs fecunda i interessant. Una generació d'autors que després de l'1939 van haver de treballar en i des de l'exili arreu del món. No pertoca fer-ne un estudi minuciós que, d'altar banda, depassa els objectius d'aquesta aportació, sinó fer-ne una aproximació a partir de tres autors (centrant-nos en les seves obres cabdals). Aquests són: Diego Ruiz Rodríguez

(1881 – 1959) Antoni Oriol Anguera (1906 – 1996) i Víctor Viladrich Vila (1897 – 1950). Aproximació a les seves biografies i obres més importants centrades en els temes d'art i, sobretot, al voltant de la figura de Picasso (sobre la qual tant Ruiz com Oriol en van fer aportacions tant imprescindibles com oblidades).

L'aproximació a les seves biografies ens donarà una radiografia de l'època i de la seva obra; i l'anàlisi dels seus treballs més importants una visió sobre temes d'art i de creació necessàries per a comprendre l'art de la contemporaneïtat i la potència del seu pensament filosòfic i humanístic.

Escribano, Xavier: L'experiència de la respiració. Aproximacions des d'una fenomenologia del cos viscut

La funció de la respiració, més enllà de la seva explicació fisiològica, constitueix una experiència humana bàsica i un mode fonamental de conducta. Seguint, en primer lloc, el treball d'Erwin Straus, en el marc de la seva antropologia i psicologia fenomenològica, podem concloure que l'experiència immemorial de la respiració presenta tres aspectes o facetes fonamentals que seran delineats en el nostre treball: a) la participació i l'intercanvi (connexió de l'individu amb la totalitat); b) el poder i la feblesa (relacionat amb l'emissió de la veu); i c) l'atracció i repulsió (vinculat al sentit de l'olfacte). Completant l'aproximació d'Straus, ens referirem també al treball del fenomenòleg Drew Leder que, en un treball recent, assenyalava la respiració com un fenomen que fa frontissa entre allò conscient i allò inconscient; entre el voluntari i l'involuntari; entre el moviment i la quietud; i també entre allò visible i allò invisible. La nostra aproximació filosòfica a la respiració, en definitiva, es mourà dintre del terreny d'una "anatomia fenomenològica del cos viscut", que s'ocupa de caracteritzar les diferents funcions o regions corporals, segons els seus modes de presència o absència, i les formes de relació amb el món que possibilita o potencia, com a prearticulacions que forneixen o inspiren les interpretacions que les funcions corporals adquireixen en la història i en la cultura.

Fernández Borsot, Gabriel: Transhumanisme i alteritat: de veritat la tecnologia és la clau?

El transhumanisme proposa l'ús intensiu de la tecnologia amb el fi de superar qualsevol aspecte de la experiència humana que es pugui interpretar com a limitació o que no sigui desitjat. La tecnologia seria, per tant, la clau per a construir un món millor i un ésser humà més feliç. La present comunicació defensa la tesi de que la forma com els transhumanistes articulen l'argument de que la tecnologia pot ser la principal clau de progrés, reflexa un biaix antropològic cap al sentit del "jo", en detriment del sentit de l'altre.

Per tal de fer palès aquest biaix empraré la distinció de Carutti (2015) entre intel·ligència vincular i intel·ligència instrumental. Carutti defineix la intel·ligència vincular com la

capacitat que els individus i els col·lectius tenen de ser transformats a través dels vincles, cap a una major integració i harmonia. És per tant una intel·ligència de caire netament relacional i on la font de valor no és l'individu aïllat sinó la xarxa de relacions. Segons Carutti, l'actual moment històric requereix molt més d'aquesta saviesa relacional, que no pas d'una major capacitat d'assolir els propis objectius transformant l'entorn o el propi cos (intel·ligència instrumental). Un raonament similar es pot fer aplicant la perspectiva Habermasiana (1984, 1987) de l'acció comunicativa.

En contrast amb aquesta saviesa relacional, la transformació a través de la tecnologia que el transhumanisme proposa està amagadament fonamentada en les nocions de poder i control, que situen el desig de l'individu a la cúspide de valor. I aquí es manifesta la principal mancança de la ideologia transhumanista: l'alteritat, allò relacional, queda en ombra, negligit front a la espectacularitat de l'augment en la potència instrumental.

En conclusió, la ombra o negligència de l'alteritat a la ideologia transhumanista fa pensar que les seves promeses de construir el paradís a la terra a través de la tecnologia són infundades, i el que és pitjor, promouen esforços socials en una direcció que podria ser contraproductiu. Els transhumanistes afirmen que la tecnologia és la clau, però potser no tenen clar de quina porta...

Martínez Sáez, Carmen: Creença i cooperació

Transparència, sinceritat i autenticitat són alguns dels pressupostos en els quals s'assenten els principis de l'arquitectura racionalista dels anys 30. En aquest treball, mostraré com en l'actualitat eixos pressupostos segueixen operant a la base de la forma dominant de fer ciutat; per a fer això, examinaré la rellevància que el concepte de creença té en la tradició rousseauiana per a la determinació dels pressupostos esmentats i la relació d'aquests amb els principis d'una arquitectura amb arrels racionalistes.

Al llarg de la comunicació, tractaré de mostrar (a) com eixos suposats, per una banda, condueixen a la concepció escindida del subjecte, (b) que són insostenibles a partir de la anàlisi de l'autenticitat de Bernard Williams a *Truth and truthfulness* i (c) subratllaré la rellevància del concepte de creença de Williams per entendre la manera d'escollar i fer ciutat que proposa Jane Jacobs en *The Death and Life of Great American Cities*.

Moya, Albert: L'obra d'art com a “fenomen saturat”

L'aplicació del concepte de “fenomen saturat” a l'àmbit de la producció artística, que formula en aquests termes i per primera vegada el filòsof francès Jean Luc Marion, ens aproxima a una reflexió de caire fenomenològic sobre els límits de l'art i les possibilitats de la visibilitat. Si per a Marion l'obra d'art pot establir-se en aquests termes, es precisament per la seva particularitat apariencial, caracteritzada no tant pel seu contingut “presencial”, com pel seu “excés de donació” o pel que Marion concep també com un “excés d'intuïció sobre el concepte”. En efecte, la inesgotabilitat de l'objecte artístic i el seu caràcter desbordant en tant que fenomen paradoxal que no apareix sota la modalitat de la simple entitat, ens porta en el terreny estètic a analitzar les possibilitats simbòliques de l'obra d'art i la seva condició de “transparència opaca”. Si Marion entreveu el fenomen saturat com un element en el que l'obra d'art si sent còmode és perquè en ella si aconsegueix el modus de visibilitat propi de l'ídol que, a diferència de l'icona, desborda la nostra capacitat de copsar-ne els seus trets definitius.

Ara bé, la contraresposta a aquest desbordament intuïtiu propi del fenomen saturat ve donada en el context artístic contemporani pels moviments de naturalesa conceptual i predominantment al·legòrica, que suposen un significatiu intent de reducció d'aquest “excés d'intuïció” a la seguretat del concepte, reduint tot allò donat al visible.

En aquest sentit l'anàlisi abordarà algunes de les implicacions que suposa l'assumpció dels fenòmens saturats en l'àmbit de l'art i en concret, en les relacions que s'estableixen entre aquest tipus d'objectes limítrofs i les corrents conceptuals contemporànies, situades lluny de l'experiència simbòlica i la vivència de la sublimitat. Els fenòmens saturats acompliran aleshores una doble funció, d'una banda erigir-se com a garants de les possibilitats últimes d'expressió humana a través de l'art (dels límits de la seva invisibilitat) i per tant de la seva capacitat per traslladar el discurs artístic cap al terreny de l'apofatisme i la inefabilitat conceptual i, per altra banda, seran els encarregats de fer emergir l'invisible en el visible, o més concretament de permetre l'accés al no-vist a través d'un fenomen que no apareix ni es dona sota la modalitat de l'objectivitat o l'entitat sinó com un espai de plenitud intencional que mai acaba de poder recórrer-se ni aclarir-se.

Pedragosa, Pau: Fenomenologia d'allò estrany. Aproximacions des de la ficció

El concepte clau de la fenomenologia, la intencionalitat, significa que *quelcom es mostra com a quelcom*: quelcom es diu, es dona, s'interpreta, s'entén o es tracta en cert sentit, d'una manera determinada. Allò que apareix, ho fa així i no d'una altra manera, amb un sentit i no amb un altre. La fórmula “quelcom com a quelcom” significa que alguna cosa (real, possible o també impossible) està vinculada amb una altra (un sentit, un significat) però a la vegada n'està separada. Entre realitat i sentit hi ha una connexió i separació, el “com”, que no és una tercera entitat entre la realitat i el sentit, sinó que estableix una estructura dinàmica sense la qual no hi hauria res a mostrar-se.

Però abans que la fórmula entri en acció hi ha l'experiència d'allò estrany. Aquesta experiència és prèvia i condiciona tot sentit – fins i tot és prèvia al reconeixement mateix

d'allò estrany, a que *quelcom es mostri com a estrany*. La fenomenologia de l'estrany se situa més enllà del sentit perquè el fenomen de l'estrany eludeix la correlació de sentit i intenció, posa en qüestió les nostres pròpies possibilitats de comprensió, ens interpel·la abans d'exercir la nostra voluntat de saber. Abans que el sentit intervingui en la realitat, alguna cosa ens succeeix, topa amb nosaltres, ens cau al damunt, ens envaeix, ens sorprèn de forma lleugera i inofensiva o bé, també, com a pertorbació violenta i amenaçadora. Allò estrany es dona en una experiència afectiva marcada per la sorpresa o la por, ens afecta abans que ho entenguem com a estrany.

Delimitat així l'àmbit de l'estrany, proposem en el nostre comunicat una aproximació al fenomen a partir de les variacions imaginatives que ens ofereixen diferents ficcions, tan literàries com cinematogràfiques, que fan d'allò estrany el centre de la seva narració: fantasia, horror, ciència ficció. La fenomenologia comença amb descripcions d'un fenomen per extreure'n una articulació conceptual, però també pot fer variacions imaginatives d'un fenomen per veure allò que n'és essencial. Aquestes possibilitats imaginatives, que ens transporten més enllà de la realitat, tan les pot dur a terme el fenomenòleg com l'escriptor de ficció. Nosaltres atendrem a aquest segon per aproximar-nos a l'inquietant fenomen de l'estrany.

Pérez Casanovas, Àger: La variació com a experimentació: un apropament pragmatista a la creació simbòlica de Picasso

L'objectiu d'aquesta comunicació és caracteritzar la variació com a procés de creació experimental a partir de l'elaboració de Goodman del concepte a *Variations on Variation* (Goodman, 1988). Aquesta investigació s'emmarca dins una recerca sobre les estratègies de creació simbòlica en l'obra de Picasso, les quals constitueixen un procediment de generació de coneixement en tant que desenvolupen modes de 'cartografiar' i 'orientar-se' al món. Aquest món, però, no consisteix en una realitat donada i preexistent, sinó en un món que es construeix en els mateixos processos d'elaboració simbòlica.

Des del marc conceptual de les maneres de fer mons (*worldmaking*) de Goodman, s'intentarà caracteritzar la variació com a terme genèric (Goodman, 1975; Kulvicki, 2003). Es proposarà que la variació és una manera o un tipus procediment de fer mons que inclou com a subclasses diferents estratègies, que Goodman enumera a *Words, Works, Worlds* (Goodman, 1975) com a composició i descomposició, ponderació, ordenació, i supressió i suplementació. Aquestes estratègies són possibles mecanismes de construir mons que es poden posar en pràctica a diferents àmbits del coneixement: des de la física o la biologia, a l'art. Dins de cada àmbit, hi ha diversos procediments acceptats per fer mons que estableixen certes restriccions a l'aplicació d'aquestes estratègies creatives. Dins l'àmbit artístic, la variació és un procediment creatiu amb regles de funcionament que imposa unes restriccions pròpies que limiten com fer ús de les estratègies establertes per Goodman.

La comunicació es divideix en tres seccions. En primer lloc, s'analitzarà la variació musical com a paradigma d'aquest tipus de procediment per tal d'establir un criteri per identificar quan un exercici de repetició funciona com a variació. El criteri estarà constituït per un conjunt de restriccions d'actuació relatives a l'elaboració de la sèrie, caracteritzant la *variació*

com a procediment (Goodman, 1975; Gombrich, 1984). En segon lloc, s'extrapolarà aquest criteri a l'àmbit pictòric i s'avançaran possibles objeccions que poden sorgir des de la mateixa estètica goodmaniana. Finalment, s'utilitzaran dues sèries de Picasso, *Les Menines* i *Les dones d'Alger* com a casos d'estudi, amb l'objectiu d'avaluar l'aplicabilitat del criteri elaborat per a analitzar els processos de creació simbòlics en l'àmbit de les pràctiques artístiques visuals.

Pia, Jordi: Sóc déu, simplement perquè sóc home. La divinització del home en l'estoïcisme imperial romà

Pels estoics l'eternitat i la immortalitat constitueixen un indiferent en la definició del diví: la divinitat del home radica en el bon ús de la seva raó. El savi pot així accedir en vida a la perfecció i a la felicitat divina, a l'oposat del model platònic que posa com a condició per l'home d'assemblar-se a Déu (ὁμοίωσις θεῷ) l'alliberament de la seva ànima després de la mort.

En aquesta ponència estudiarem com a l'època imperial Sèneca, Musonius Rufus, Epictet i Marc Aureli ofereixen la seva pròpia versió de la figura del home diví, en ressonància amb les aspiracions espirituals i politico-religioses de la seva època. D'una banda, la sistematització i exegesis dels texts platònics condueixen els 'medio-platònics' a definir la virtut com la semblança a déu en la mesura del possible. A l'oposat d'ells, Sèneca, Epictet i Musonius Rufus fan de l'acceptació per l'home de la seva condició mortal la condició d'accés a la perfecció divina. D'altra banda, Sèneca i Marc Aureli confronten de manera original el motiu estoic de l'home diví amb una altra figura, de natura politico-religiosa: la del príncep que el culte imperial tendeix a assimilar als déus. El cas de Marc Aureli constitueix un cas inèdit en la història del estoïcisme ja que per primera vegada el filòsof és el emperador en persona, un home quasi diví.

'Sóc déu, simplement perquè sóc home': la frase que pronuncia l'emperador Adrià en la novel·la de l'escriptora belga Margarita Yourcenar ens sembla doncs resumir la singularitat de la divinització humana en l'estoïcisme imperial. Pels estoics romans, la divinitat del l'home rau en la consciència lúcida de les seves limitacions – les passions i la seva mortalitat - i no en l'omnipotència. En aquest sentit, l'humanisme estoic ens sembla oferir avui un model alternatiu al trans-humanisme contemporani.

Ripollés Piqueras, Marc: Ensayo sobre el arte de caminar

El acto de caminar forma parte de la historia del ser humano desde el primer momento en que el homínido se puso de pie. La verticalización liberó las manos y proporcionó al animal bípedo un margen de maniobra mucho más amplio en su entorno. El animal humano adquirió la facultad de dar sentido a todo aquello que le rodeaba, de moverse por el mundo, comprenderlo y compartirlo. Sin embargo, el paso a una nueva era geológica introdujo el sedentarismo como forma de vida, constituyendo la ciudad como espacio donde coexistir.

Con el triunfo de la Modernidad, el progreso tecnológico y la industrialización las urbes y el modo de vida humano se transforman. Todo un entramado administrativo y legislativo basado en la racionalidad económica emerge y, en consecuencia, debilita la relación física con el entorno, el sentido de la existencia y nuestro ritmo biológico.

El siguiente ensayo trata de cómo el arte de caminar puede suponer un retorno a la apropiación de la sensorialidad y a la filosofía primigenia de la existencia, donde la condición humana esté más ligada a su velocidad natural. Un arte de caminar entendido como una forma de contrapoder. Del mismo modo, caminar supone una acción subversiva al apremio de muchas grandes ciudades contemporáneas y a la desaparición progresiva de actividades que involucran, cada vez menos, el cuerpo con su entorno.

Rius, Carles: La metafísica de la llum en Schelling, fonament de les arts plàstiques

L'albada de la metafísica de la llum es va produir a l'antiga Grècia: en la *Iliada* d'Homer la llum del sol representa la vida, i Plató va usar la claror d'aquest astre com a metàfora del coneixement del primer principi, el Bé, la Bellesa (*República*, Llibre VI). Però l'aurora d'aquest tipus de metafísica va aparèixer amb la inversió que Plotí va presentar a les *Ennèades*: la llum ve del primer principi, l'U; el *nous* o l'Esperit és el reflex d'aquesta llum originària; i el resplendor del sol no és més que una manifestació ulterior de la llum intel·ligible, llum espiritual que l'home pot trobar al seu interior i que li permet retornar a l'U. Agustí d'Hipona va transposar aquestes categories en el marc de la doctrina cristiana: l'U és Déu; Déu és la llum; i Déu, amb la Paraula, va crear la llum (Gn 1, 3), això és, la claror espiritual i també la corporal com la del sol. Però en obres com les *Confessions* i el *Contra Faust*, Agustí també diu que són els escriptors cristians els que li han ensenyat quelcom més: que la Paraula s'ha fet home en Jesucrist, que ell és la "llum veritable", i que ha vingut al món per "il·luminar els homes" (Jn 1, 1-18).

En la meva comunicació em proposo explicar com Schelling va recollir gran part d'aquesta tradició i la va desenvolupar en el marc de la filosofia transcendental. Així, després de fer-ne algunes al·lusions en les dues primeres etapes del seu pensament, és a la Filosofia de la identitat on la llum impregna tot el seu sistema: l'Absolut, Déu, és el sol etern; l'esclat que produeix aquest sol és la llum ideal; i aquesta claror pot ser concebuda com a llum espiritual o com a llum fenomènica. Amb tot, Schelling remarca que l'objecte que millor reflecteix el sol etern és l'obra d'art, i especialment l'obra bella feta amb les arts plàstiques (*Sistema de l'idealisme transcendental*, 1800, i *Filosofia de l'art*, 1802). Per tant, podem afirmar que Schelling reorienta la metafísica de la llum cap a l'Estètica, fent que esdevingui el fonament de les arts

plàstiques. Tanmateix, amb aquest moviment es revalora la llum del sol: la representació pictòrica d'aquest astre, o els canvis de llums i ombres en espais arquitectònics, ens introdueixen de manera única en les dimensions espirituals de la llum. En aquest sentit, tenim un bon exemple en la pintura de Philipp Otto Runge, que va reconèixer el seu deute amb el pensador alemany; però, al meu entendre, serà en el Modernisme català on trobarem alguns dels exemples més reeixits.

Rosell, Sergi: És la vida absurda?

En *El mite de Sísif*, Albert Camus parteix de la constatació viscuda que la vida és absurda; l'argument és bàsicament fenomenològic –a través de la descripció d'una sèrie d'imatges, metàfores i situacions que mostrarien aquest fet. També Tolstoi, en *Confessió*, arriba a la mateixa constatació, en el seu cas després de cercar infructuosament el sentit –maldant pel perfeccionament o progrés social, a través de la intervenció educativa, esforçant-se a procurar el benestar de la seua família, en la realització personal, en els assoliments intel·lectuals i artístics, en l'adquisició de tota mena de coneixements, etc., però res de tot això satisfà les seues expectatives de sentit. Davant d'aquesta situació d'absurd, l'única sortida seria el suïcidi –conclusió en què coincideixen Camus i Tolstoi. No obstant això, Tolstoi troba finalment una altra sortida, la fe del poble pla. Però per a Camus aquest moviment és escapista, un *suïcidi filosòfic* que traïx la lucidesa de la constatació mateixa de la realitat absurda que és la vida. És una exigència de coherència filosòfica no caure en el subterfugi, de manera que Camus recomana una mena d'heroisme lúcida, de vida lúcida en el desconsol, menyspreador i desafiador de l'absurd.

En l'article "The Absurd", Thomas Nagel, reprenent la reflexió de Camus, considera que l'absurd de la vida és el resultat de la col·lisió entre l'extraordinària importància que la nostra vida té per a cadascú de nosaltres i la seua insignificança còsmica. Nagel apel·la a la seua distinció (que aplica també a altres problemes filosòfics, com ara el de l'escepticisme o el de la responsabilitat moral) entre dues perspectives en conflicte, la subjectiva –implicada i personal, que ens converteix en summament importants– i l'objectiva –desconnectada i impersonal, que remarca la nostra insignificança en l'univers–; dues perspectives que, al parer de Nagel, són alhora irreconciliables i igualment irrenunciables. Aquesta incongruència ens abocaria a subscriure una actitud irònica respecte a la vida i el nostre lloc en el cosmos. L'heroisme de Camus és, per a Nagel, incoherent amb la constatació de la nostra insignificança còsmica.

En aquesta xerrada examinaré en detall aquest debat (que també inclou altres intervencions destacades, com les de R. Solomon, D. Pritchard o I. Landau) i tractaré d'arribar a una solució que defugui tant l'heroisme camusià com l'actitud irònica de Nagel, sense ser una forma d'escapisme. Defensaré que el conflicte insalvable entre perspectives és compatible amb una actitud ambivalent no irònica respecte del valor de la vida humana i que aquesta solució és clarament millor que la proposada per Nagel en tant que evita una actitud com la ironia, potencialment destructiva –una actitud que condueix a la desafecció envers la vida, a no prendre'ns la vida seriosament. Aquesta solució no és escapista perquè exclou la possibilitat de redempció o consol final en reconèixer una ambivalència vital incòmoda i insalvable.

Roviró Alemany, Ignasi: Les altres vies d'entrada del pensament estètic a Catalunya

L'entrada de l'estètica a Catalunya a través de la universitat és força coneguda. En altres ocasions ens hem dedicat a veure'n tant l'organització acadèmica com els principals professors que hi intervingueren. Per bé que encara aquell estudi no està conclòs i cal aportar més treballs d'aprofundiment, amb aquesta comunicació volem endinsar-nos en les altres vies, enllà de la universitat, a través de les quals les categories estètiques arribaren a formar part del pensar general de la població catalana de finals del XIX i inicis de XX.

Especialment ens fixarem en les següents institucions: L'**Escola de Belles Arts**, l'**Escola d'Enginyers Industrials**, l'**Escola Superior d'Arquitectura** totes a Barcelona.

En la primera hi destacaren dos professors: Pau Milà i Fontanals i Josep de Manjarrés (1816-1880). Pau Milà escriví una "Estética infantil", mentre que Josep de Manjarrés és autor d'una desena d'obres d'interès destacat pel nostre tema.

De l'**Escola d'Enginyers Industrials** cal estudiar l'obra del professor Fèlich Cardellach, *Las formas artísticas de la Arquitectura técnica: tratado de Ingeniería estética* (1916) amb la que s'abanchà pràcticament 50 anys a la *ley de reordenación de las Enseñanzas Técnicas* (1965), amb la qual es substituïa l'antic títol d'Aparellador pel d'Arquitecte Tècnic.

De l'**Escola Superior d'Arquitectura** en destaca la figura d'August Font i Carreras (1845-1924). D'ell en presentarem la seva lliçó *Ciencias y artes. Relación entre ambas, y en particular con la Arquitectura* (1900).

D'altra banda també és de destacar les aportacions fetes des de la **Reial Acadèmia de Ciències naturals i arts**, a través del professor Leandre Serrallarch (+1890), en les seves "Consideraciones acerca de la intervención del arte, de la ciencia y de la industria en la Arquitectura" (1886).

Finalment cal tenir present les aportacions de l'arquitecte Salvador Sanpere i Miquel (1840-1915) que per encàrrec de la Diputació va fer una proposta de reforma de l'ensenyament de l'art tot seguint models anglesos, francesos i alemanys. La seva "Aplicación del art á l'industria" (1881) va ser premiada un any abans pel "Centre catalanista provensalench".

Teruel Díaz, Ricardo: La història filosòfica en Kant

Tota la reflexió que féu Kant al voltant de la història de la humanitat filosòficament interpretada (*philosophische Geschichte*) apareix concentrada en quatre obres molt breus: *Idees per a una història universal en clau cosmopolita* (1784) (*Ak.*, VIII, 15-32); *Recensions sobre l'obra de I. G. Herder «Idees per a una filosofia de la Història de la humanitat»* (1785) (*Ak.*, VIII, 43-66); *Probable inici de la història humana* (1786) (*Ak.*, VIII, 107-124); i *Replantejament de la qüestió sobre si el gènere humà es troba en continu progrés cap allò millor* (1797) (*Ak.*, VII, 79-94).

Per a Kant la història de la humanitat es divideix en tres grans etapes que són designades amb els noms de *naturalesa*, *civilització* i *moralitat*. En la primera etapa l'esser humà era guiat en la seva conducta per la naturalesa mitjançant l'instint, com la resta dels animals. La raó encara no hi havia fet acte de presència. Fou precisament l'emergència de la raó allò que provocà la seva emancipació del si de la naturalesa i la seva diferenciació respecte a la resta d'habitants de la Terra. Començà aleshores la etapa de la civilització, en la que Kant pogué referir a l'esser humà les següents paraules: «Un animal ho es ja tot pel seu instint; una raó estranya le ha provist de tot. Però l'home necessita una raó pròpia; no té cap instint, i ha de construir-se ell mateix el pla de la seva conducta» (*Pädagogik*, *Ak.*, IX, 441). Amb el trànsit a la vida social i el desenvolupament de la cultura i de la civilitat, l'home desenvolupà progressivament les seues habilitats i talents tècnics i pragmàtics amb els quals pot dominar la natura i tindre influència social. La tercera etapa de la història de la humanitat no s'ha produït encara en l'època de Kant. En ella, l'esser humà ha de fer una transició a una forma de vida moral. Aquesta transició està sotmesa, però, a diversos problemes. D'una banda, la pròpia lògica política amb que funciona el món. I d'altra, les característiques pròpies d'allò en què consisteix la moralitat. Kant considera que la transició de la prudència a la moralitat no pot ser ensenyada ni, per tant, està sotmesa a educació o instrucció alguna. Solament un mateix pot fer-se a sí mateix moral. La moralitat és el fruit d'una palingenesia, d'un renaixement [*Wiedergeburt*] (*Anthropologie*, *Ak.*, VII, 294), d'una revolució del cor, com diu en *La religió dins dels límits de la mera raó* (*Ak.*, VI, 41).

Amb la meua comunicació voldria exposar tota aquesta història filosòfica kantiana i les problemàtiques conceptuals involucrades en ella.

Velásquez, Carla: La antropología filosófica según José Ferrater Mora

En el ensayo titulado «Imágenes del hombre»¹⁰ (1968), Ferrater Mora hizo un breve recorrido a través de las definiciones de ser humano a lo largo de la historia, afirmando que la pregunta de la antropología filosófica, más que centrarse en qué es el ser humano en sí, se ha centrado en indagar en qué es el ser humano esencialmente distinto de las demás realidades: la cuestión de “la diferencia”. Siendo así la pregunta, ha habido tres respuestas principales, a saber: 1. Criatura de dios; 2. Animal racional; y 3. Animal que posee en exclusiva cierta o ciertas facultades (serie de concepciones). La conclusión de Ferrater se inclina hacia la tercera opción en aquel ensayo, afirmando que quienes busquen fórmulas que pretendan determinar qué es el ser humano unívocamente y en oposición a las demás especies animales, no van por buen camino, puesto que los seres humanos son seres culturales muy complejos, aunque por ello no dejan de ser realidades biológicas. Teniendo en cuenta esta precaución, una sola fórmula no podría ser acertada, sino que deben ser varias, por ejemplo, el ser humano como: el que habla, el que pinta, el que comercia, el que construye sociedades, el que hace leyes, el que fabrica, el que crea sistemas de símbolos, el que adora la divinidad, el que entierra los muertos, el que hace historia, etc., las cuales pueden ser apropiadas sólo si no se toman como absolutas y si tienen en cuenta sus raíces biológicas.

En escritos posteriores se pueden encontrar desarrollos que continuarían con un aporte propio del autor en la misma línea. En 1981 expresó:

I am ready to uphold the idea of a much more gradual continuum of Nature than I was at the time when the first edition of *Being and Death* was published. Thus, neither the notion of “the body as lived” nor the use of “language” (at least as a system of signals for communication) seems to me to characterize sufficiently “the human way”. The human way, which has already been foreshadowed by prehuman primates, consists in breaking up the relative monotony of biological behaviour in favor of a plurality of patterns of behaviour, accompanied by a plurality of what I have called, in *Being and Meaning*, “objectifications”, namely “cultural products”. This plurality, which expresses itself in a great variety of cultural systems, is not incompatible with the attempt to make the world as “objective” as possible, i.e. to make the world a subject of true knowledge and of (ideally correct) evaluation.¹¹

Ferrater Mora reflexionó en los últimos años de su vida sobre la globalización y la incluyó en la definición de ser humano como parte de su realidad constitutiva, tendencia y lugar para su realización. En 1988 en su investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universitat de Barcelona (moriría el 30 de enero de 1991), pronunció un discurso en el habló del tema y propuso la fórmula propia de *homo movens*: «l'èsser humà és una realitat mòvil, flexible i adaptable, primer biològicament o, si es vol, eco-biològicament, i després – o esperem-ho culturalment»¹². De todas maneras “mòvil, flexible y adaptable...culturalment” parece dejar más interrogantes que respuestas. Por suerte en

¹⁰ Ver FERRATER MORA, José. «Imágenes del hombre». *Man and World*, 1968, vol. I, n. 1, p. 96-112.

¹¹ *Id.*, «Comments» En COHN, P., ed., *Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981. p 199.

¹² *Id.*, «Intervenció del Señor Josep Ferrater Móra». En solemne investidura de doctor honoris causa al profesor Josep Ferrater Móra. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1988, p. 35.

1992 se publicó “La teoría de la razón”¹³, contribución que había escrito Ferrater para *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada*. Un libro en homenaje al 70 cumpleaños del autor peruano. Ferrater habló ahí sobre la autotelia, afirmando que “el proyecto autotélico” se originó cuando los seres humanos dejaron de ser simplemente lo que eran y se dieron cuenta de que podían transformar y mejorar su suerte, ser cada vez menos dependientes de las circunstancias ya dadas y llevar a cabo sus propias iniciativas para mejorar, ser capaz de dirigir su propio destino. Concluía Ferrater sosteniendo que la autotelia no debe ser antropocentrista, sino que, para ser un humanismo verdadero y completo, incluiría coexistir y convivir con el resto de la naturaleza. Ahí puede residir la clave de la propuesta antropológica de Ferrater Mora.

Vilar, Gerard: L'actualitat de l'estètica de Lyotard

El pensament de Jean-François Lyotard és força mal conegut en l'actualitat, malgrat que va gaudir de molt reconeixement durant els anys vuitanta i noranta del segle passat. La seva filosofia va quedar colgada sota les discussions a l'entorn de la postmodernitat, un concepte que ell mateix va ajudar molt a posar en circulació i pràcticament l'únic concepte pel que se'l recorda. També el fet de pertànyer a una generació que va donar els enormes noms de Foucault, Deleuze i Derrida féu que el seu n'hagi restat a l'ombra. Vint anys després de la seva mort cal fer-li justícia a una obra de primera magnitud. Dels distints aspectes dels seus escrits cal destacar-ne els dedicats a l'estètica i a la teoria de les arts, especialment de la pintura. Em proposo exposar en uns pocs punts quines idees de Lyotard són interessants per a nosaltres avui i confereixen a les seves reflexions una plena actualitat. 1. Primerament, la seva relectura de l'estètica kantiana tot fent un original retorn a Kant després de Freud, tot centrant-se en la noció de judici reflexionant. 2. En segon lloc, les seves equilibrades reflexions a l'entorn de les analogies entre l'estètica i la política, que recorden les de Hannah Arendt, sense caure en una desdiferenciació d'esferes. 3. En tercer lloc, la seva comprensió de l'art com el lloc per excel·lència dels diferends, d'aquelles diferències que no es poden cancel·lar dins d'un discurs o joc de llenguatge compartit. 4. En quart lloc, la seva teoria de la postmodernitat estètica, que en realitat és una reescriptura de la modernitat estètica, amb la voluntat de mantenir el decisiu moment crític-negatiu de l'art modern en tant que lloc de ruptura i disturbi, no de conformisme i hedonisme com els artistes d'estil postmoderns reconeguts. 5. En cinquè lloc, la recuperació del concepte de sublim, tan útil per repensar aspectes fonamentals de la cultura estètica contemporània. 6. En sisè lloc, la seva escriptura, ja que les seves obres sobre artistes en realitat no són *sobre*, sinó *amb*, són artefactes literaris que acompanyen les obres artístiques produïnt constructes on art, filosofia i política formen un muntatge que ens permet un coneixement en constel·lació. 7. En setè lloc, la seva defensa d'un mode de filosofar que defuig la totalització i l'explicació universal. Com Adorno, Lyotard va ser un pensador contra el principi d'identitat i la seva estètica una estètica de l'heterogeni i l'incommensurable.

¹³ *Id.*, «La teoría de la razón» (1992) En SOBREVILLA, D.- GARCIA, D., eds., *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 81-93.

Viscaíno, Jordi: La Genealogia del mirall: implicacions psicossomàtiques del seu ús segons la perspectiva Seital

Tenint present les grans aportacions metodològiques de la fenomenologia, aquesta exposició gravitarà al voltant del descobriment de H. Hoguehi, que és qui va fonamentar la cultura Seital.

Es plantejarà l'existència de dues nissagues: l'horitzontal, que és la de l'aigua de Narcís, i la vertical que s'observa en la coordinació quadre-finestra-pantalla. Hom hi podrà observar com ambdues es creuen en la pantalla del mòbil.

Arbonès Villaverde, Glòria: Curmetratges i Filosofia 3/18

A partir de l'experiència que des del Grup IREF (Grup d'Innovació i Recerca per l'Ensenyament de la Filosofia) anem fent des de fa uns 15 anys amb la proposta PENSAR AMB EL CINEMA (la qual ja compta amb més d'un centenar de guies didàctiques elaborades a la manera del projecte Filosofia 3/18 per a treballar llargmetratges a l'aula), aquest curs 2018-2019 hem encetat una nova etapa a partir de curtmetratges.

Sense desdir-nos del paper dels llargmetratges, ara incorporem una nova modalitat que consisteix en l'ús puntual dels curtmetratges a les aules com a forma específica i molt focalitzada de tractar alguns temes. En general, una de les finalitats del curtmetratge és captar l'atenció de l'espectador des del primer moment, i tancar la història de manera sobtada, ràpida i incisiva, sigui a través de l'absurd, l'humor, la sorpresa o la indefinició, i totes aquestes condicions són molt adequades per treballar amb l'alumnat a les aules. El gran avantatge dels curtmetratges és que, per la seva durada breu, es poden treballar en una sola sessió o classe i poden ser un bon suport i il·lustració d'alguns dels temes que sorgeixen a les aules de filosofia. Hi ha professorat que es resisteix a usar material audiovisual a les aules pel prejudici que el visionament converteix els alumnes en passius. Però nosaltres proposem un visionat actiu i serà feina del docent fer-lo viu i convertir-lo en material d'ús i aprenentatge, per això elaborem les guies didàctiques orientatives pel professorat, seguint el model de les guies pels llargmetratges però més breus. La proposta agrupa els curtmetratges sota un eix temàtic o concepte en grups de tres perquè el professorat pugui triar segons el grup, l'edat, la sensibilitat, la motivació, etc. La selecció és molt restrictiva: hem triat seguint criteris de qualitat, claredat, sensibilitat (discursiva i formal) alternant alguns ja coneguts amb altres més nous o originals.

Carreras, Carla: Filosofia pràctica? filosofia aplicada? No només una qüestió de nom

El 1999 Lou Marinoff publicava *Plato not Prozac* (que es va traduir a l'espanyol el 2000 amb el títol *Más Platón y menos Prozac*; al 2002 va arribar també la traducció al català). El llibre de Marinoff no va ser un llibre més de divulgació de la filosofia; replant el debat de la utilitat/inutilitat de la filosofia, l'autor defensava que la filosofia no només era útil sinó que també podia ser “terapèutica” (el seu llibre sol estar a les prestatgeries dels llibres d'autoajuda). Podríem dir que l'obra de Marinoff va ser el punt d'arrencada de l'auge del que s'ha conegut darrerament com a “filosofia pràctica”.

El terme, tanmateix, sembla incloure coses prou diferents com ara l'assessorament filosòfic, els cafès filosòfics, la consultoria filosòfica de Marinoff i fins i tot la filosofia per/amb/per a infants i joves. És imprescindible, doncs, fer un esforç de clarificació per poder distingir unes coses de les altres aportant els matisos necessaris per situar cadascuna al lloc que li

correspon; la *Philosophy for Children* de Lipman, per exemple, no té res a veure amb la proposta de Marinoff però, en canvi, potser en un cert sentit podríem trobar alguna connexió entre el projecte de Lipman i els cafès filosòfics.

En els darrers anys, alguns dels defensors de la manera *marinoffiana* d'entendre l'activitat filosòfica, han anat deixant de banda el terme “filosofia pràctica” i han passat a parlar de “filosofia aplicada”, la qual cosa ha portat a incrementar la confusió, ja que sota l'epígraf de “filosofia aplicada” hom hi havia situat aquelles disciplines que, principalment des de l'ètica (bioètica, neuroètica, ètica del consum, del medi ambient, etc.), reflexionen filosòficament sobre temes certament relacionats amb la pràctica, però amb motivacions exploratòries i clarificadorres més que no pas terapèutiques.

La present comunicació pretén ser un intent de clarificació conceptual d'aquestes dues expressions: de cadascuna d'elles i també de la relació que pot vincular-les (hi hauria diferents maneres de considerar la seva relació: com a sinònimes, com a complementàries, com a antònimes, i potser alguna més). Ens sembla de gran interès i importància aquest aclariment perquè, des del moment que el llenguatge no és neutral, parteixen (o poden partir) de pressupòsits diferents i apunten (o poden apuntar) a objectius també ben diferents.

Corcó, Josep: L'educació en el racionalisme crític de Karl Popper

L'any 1925 es va fundar a Viena l'Institut Pedagògic amb una certa vinculació amb la Universitat de Viena. Karl Popper, que seguia cursos de disciplines diverses en aquella Universitat i estava portant a terme una tasca com a treballador social amb infants abandonats, va ser acceptat a l'Institut. Des del punt de vista personal l'Institut va ser molt important perquè allí va conèixer la que seria la seva esposa. Des del punt de vista intel·lectual, li va permetre conèixer les principals teories educatives del moment, que venien importades d'Amèrica (Dewey) i d'Alemanya.

L'obra de Popper és molt extensa i ben coneguda en els àmbits de la filosofia de la ciència i la filosofia política. Va ser un bon coneixedor de la ciència i d'algunes corrents filosòfiques claus del segle XX. Però els seus interessos eren molt més amplis: estava interessat en l'univers i en totes les coses que han emergit en ell. És a dir, en la seva obra Popper planteja tota una cosmovisió de l'univers, de la vida i de l'ésser humà que té una unitat de fons, com he intentat posar de relleu en altres treballs. No és estrany, aleshores, que Popper tingui també la seva pròpia visió de l'educació. En aquesta intervenció exposaré tres idees del pensament popperian sobre l'educació, amb l'esperança de que puguin esperonar la nostra reflexió:

1. Un principi bàsic: “No fer cap mal a aquells éssers humans que ens han confiat”.
2. El problema principal de l'educació: “Com es pot educar a un ésser humà per tal que tingui una sana valoració de la seva pròpia importància relativa a la importància dels altres individus”.
3. Trascendir l'educació: “El lloc dels valors en un món de fets”.

Finalment, realitzaré algunes consideracions sobre aquestes idees com a conclusió de la meva exposició.

Monné Bellmunt, Alexandra: Filosofia de l'educació en la formació inicial de mestres a la Universitat d'Andorra

Des de l'antiguitat, l'educació ha estat una eina molt potent que ha permès transformar la realitat social en el sentit de millorar-la. Els nostres temps no s'escapen tampoc d'aquesta comesa. Ens servim de diverses activitats per tal de compartir-la en diferents formats: docència, gestió, recerca, formació permanent... així com de diferents agents: escola, família, societat, principalment. L'educació permet portar a la persona o al grup a diferents plans i nivells, a partir d'aprenentatges que posen el seu centre d'interès en els coneixements, en els procediments o en les actituds de tal manera que dona lloc al desenvolupament d'una construcció compartida tant a nivell individual com grupal, on el treball en equip és essencial. Per aquesta construcció és essencial compartir de manera implícita i explícita una sèrie de valors com la constància, l'esforç, la planificació, el diàleg, el consens, els quals van evolucionant i madurant de manera progressiva i gradual.

L'educació comporta connotacions diferents segons l'àmbit al qual s'aplica, en el de l'escola, en un ambient, on mestre i alumne interactuen, el canvi de concepció educativa en els nostres temps s'ha fet evident.

Es tracta d'una filosofia educativa que busca la comprensió, la significativitat, la utilitat, la competència, el desenvolupament global i integral. Aquest canvi de concepció filosòfica té en compte l'adaptació que la institució educativa ha de fer per adaptar-se a les necessitats reals a nivell social i a nivell professional. Ja no es tracta de centrar-se en el producte sinó en el procés educatiu, en l'error com a font d'aprenentatge, en el guiatge i l'acompanyament, en el treball cooperatiu, en els coneixements previs i les experiències de la persona, en els seus interessos i motivacions, respectant els diferents estils i ritmes d'aprenentatge, oferint una ajuda individualitzada, un seguiment i una tutorització. Aquest canvi de paradigma comporta un vincle diferent entre els agents implicats a nivell qualitatiu, menys jerarquitzat i més proper, que mostra com el procés d'ensenyança i aprenentatge és bidireccional. Educar engloba més àrees que la purament cognitiva i on els sentiments i les emocions hi tenen un valor destacat i principal per establir un clima de convivència que busca resoldre els conflictes *globals* d'una manera oberta, dialogant, crítica, constructiva i reflexiva des d'un pla d'igualtat i democràtic.

L'educació de l'avui cerca una nova manera d'estar i d'entendre la vida, prepara per als nostres temps, dona valor a la diversitat i a la heterogeneïtat destacant les capacitats i potencialitats individuals. És una educació que es basa en criteris d'observació, d'experimentació, d'activitat, de descoberta, d'exploració constant posant al centre la curiositat, la creativitat, la imaginació, el pensament divergent i el gust per aprendre per part de l'estudiant. L'educació d'avui en dia, pretén donar recursos, compartir eines d'aprenentatge, ensenyar a aprendre a aprendre. És una educació socialitzadora, humanitzadora que cerca l'altre per avançar en el coneixement compartit com una construcció conjunta i social per evolucionar com a individu i com a grup.

Gaudir aprenent, sense estrès, sense pressa, sense competir, deixant que l'estudiant descobreixi, dubti, revisi, s'equivoqui quan se li planteja el repte de resoldre interrogants on hagi de cercar una resposta vàlida, de manera autònoma i lliure. La nova filosofia educativa s'orienta a la pregunta, a la indagació, en la interacció amb l'altre, en el diàleg, en el consens. En definitiva, el nou perfil de mestre/a que cerquem a la Universitat d'Andorra s'educa en aquesta nova concepció filosòfica, la qual pensem que és la més apta per avançar en la societat d'avui en dia.

Pigem, Jovita: Ensenyar filosofia en un poble

Sentmenat és una població d'uns 9000 habitants aproximadament, situada al Nord del Vallès Occidental . Existeix un sol institut públic, la qual cosa fa que pràcticament tots els adolescents del poble estudiïn al centre i que els coneixements acadèmics adquirits a l'aula, en especial la pràctica del consens i la presa de decisions, siguin visibles en el municipi.

PUNTS CLAU DE LA DIDÀCTICA

Libertat i respecte envers els continguts curriculars de les matèries de filosofia (Batxillerat), ètica(ESO) i mediació (optativa a 1r d'ESO). La facilitat per integrar el temari de classe amb les demandes de l'alumnat i la naturalitat amb què es fan transversals els conceptes significatius del currículum són dos factors essencials per a una bona convivència.

Durant tot l'ESO es fa ètica, matèria molt valorada per **l'autoexpressió** que permet a l'alumnat i per ser impartida per una professora especialista en la matèria.

Presència del viatge i de **projectes internacionals**, coordinats des de Filosofia

Implicació de tota la comunitat educativa

Servei de **Mediació** a l'institut

El **Servei Comunitari**

LA CONJUGACIÓ DE FACTORS

Ensenyar filosofia en un poble és una comunicació que té com a objectiu mostrar un sistema d'integració entre els continguts acadèmics d'un institut i la vida real. També vol mostrar la importància del treball quotidià en la construcció de relacions òptimes de convivència entre les persones, les quals són la llavor per aconseguir grans acords en matèria de civisme.

Puig, Irene: Com llegir filosòficament *El Petit príncep* d'Antoine de Saint-Exupéry

El Petit Príncep fou publicat el 1943 a Nova York. Sota l'aparença d'un conte per a nens l'autor va expressar en el llibre valors humans essencials: el sentit de la responsabilitat, la importància de l'amistat i de l'amor, el respecte, el desig d'aprendre, la recerca del significat de la vida pròpia, la capacitat de veure més enllà de les aparences, la protecció del medi ambient...

És una història simple explicada amb llenguatge voluntàriament senzill i planer i meravellosos dibuixos que ha captivat persones de tot el món, independentment de nacionalitats, cultures, religions o edats. Així s'explica que sigui el llibre més traduït després de la Bíblia.

Amb el temps ha esdevingut un clàssic universal que encara té molt a dir a les generacions actuals. L'hem treballat durant diversos cursos amb adolescents i joves amb gran aprofitament i satisfacció.

La guia per llegir i treballar *El Petit Príncep* que presentem en aquesta comunicació prové d'aquesta experiència i d'una colla d'anys de pràctica en el projecte Filosofia 3/18, i per això s'hi fa palesa la petjada de M. Lipman i tota ella fa flaire de Filosofia per infants. Es remarquen de manera substancial els aspectes que fan referència a la reflexió filosòfica i tracten aspectes epistemològics, ètics, estètics o metafísics presents en el relat.

La lectura de *El Petit príncep* es pot fer des de molts nivells, tot i que la nostra proposta se ceneix a les aules de nois i noies de 12 a 15 anys, que és on hem pogut consolidar l'experiència. La guia té una estructura clara i segueix el llibre capítol a capítol, però no deixa de ser un recull de recursos que poden adaptar-se a les circumstàncies particulars de cada grup.

Sánchez Margalef, Ferran: Transhumanisme i Educació

Estem vivint una època d'acceleració tecnològica i, en conseqüència, assistim i presenciem frenètics avenços que, a causa del constant degoteig, ens semblen rutinaris. De manera interdisciplinària, la tecnologia està incidint en nombroses àrees del saber provocant transformacions capaces d'alterar, entre d'altres, el nostre ADN.

L'humanisme, que ha begut de la tradició clàssica per situar l'home a la cúspide de la piràmide, bé pot haver-lo sentenciat a la irrellevància en el moment que el coneixement que aquest ha produït li ha permès trencar amb la mateixa condició d'humanitat. Encara que no estigui clara i esdevingui polèmica la definició d'intel·ligència, en pocs anys s'augura la superació de la intel·ligència humana per banda de l'artificial i, més enllà, es prediu una interrelació entre la tecnologia i biologia en pro del millorament de l'espècie: el transhumanisme (Kurzweil, 2012).

Per descomptat, aquests canvis, que sens dubte tindran un impacte (ja estan tenint) notable en la nostra societat (UNESCO, 2005), també afectaran a l'educació. Així, ja estem veient com de la mateixa manera que la ubiqüitat, l'aprenentatge en línia, els cursos personalitzats

o el creixement del fenomen self-education han minvat la rellevància educativa de les institucions formals, han fet que les no formals i informals tinguin més espais d'expansió. Les noves tecnologies, doncs, presents en totes les esferes de la nostra vida, també han revolucionat les aules, els recursos i materials, la manera d'aprendre dels estudiants o l'activitat docent.

Encara avui concebem l'educació, entre d'altres, com a un instrument d'aprenentatge que ens permet formar-nos en determinat àmbit per desenvolupar unes capacitats que, a la vegada, t'habiliten per realitzar una feina. Quin escenari es planteja si exclouem l'última part de l'oració "que, a la vegada, t'habiliten per realitzar una feina" quan cada vegada sorgeixen més màquines capaces de fer el treball humà? Té sentit aprendre coneixements i desenvolupar capacitats si aquestes no s'han de plasmar en la intervenció sobre realitats concretes? En cas que sí, quins?

Així i tot, els reptes que el transhumanisme planteja en el camp educatiu aniran vàries passes més enllà dels canvis que la tecnologia ja està provocant a les aules (Klichowski, 2015). Tot i ser distòpic i afectar a temes ètics i morals, no deixa de ser probable que la Neurociència, un dels camps en què el Transhumanisme pot tenir més repercussió, sigui capaç d'intervenir en la genètica de cadascú (o, fins i tot, una vegada el cervell ja està format) per augmentar, per exemple, el nostre coeficient intel·lectual. De la mateixa manera, podríem intentar augmentar, potenciar o millorar qualsevol dels nostres atributs. Feliçment, el Transhumanisme promet materialitzar alguns dels desitjos i fantasies inherents a la mateixa humanitat, moltes d'elles relacionades amb l'educació (com l'esmentada). Veurem, en els anys vinents, quines, i fins a quin punt, de les seves promeses acaben essent realitat.

Verdaguer Emazabel, Maria: La col·laboració entre el professorat de filosofia i l'Ajuntament de Terrassa: la descoberta de la filosofia al carrer

Aquestes activitats es van iniciar el curs 2017-2018 algunes s'acabaran el 16 de novembre del 2018 amb un acte de cloenda, bo i aprofitant la setmana de la celebració del Dia Mundial de la Filosofia. El programa de la Filoteca es desenvoluparà al llarg de tot el curs.

Són el resultat del treball conjunt d'Adhoc (Adhoc Vallès Occidental), la xarxa de professorat de filosofia que forma part del Grup de Didàctica de la Filosofia de l'IEC, l'Ajuntament de Terrassa i els Centres d'Ensenyament Secundari de la ciutat.

S'adrecen a alumnes de Filosofia de 4t d'ESO i Batxillerat, i a tota la ciutadania.

Descoberta de la Filosofia al Carrer; mirades ètiques

Aquesta activitat, la realitzen els estudiants de cada centre com a part del temari de les matèries de filosofia.

Els centres participants proposen al seu alumnat que busqui, en el barri del seu institut, elements (pintades, objectes, edificis,...) que els suggereixin una idea, opinió o judici ètic.

Un cop localitzat l'element (que es geolocalitzarà) s'ha de dur a terme la doble tasca de fotografiar-lo i acompanyar-lo d'una petita reflexió que manifesti la relació suggerida entre aquest espai urbà i un pensament ètic.

Finalment, cada centre participant trametrà de 2 a 10 fotografies que recollirà l'organització i serviran per cloure l'activitat mitjançant una exposició que es realitzarà a la Plaça Vella de Terrassa, el mateix dia que l'activitat que hem anomenat "Terrassada 2018".

L'objectiu de l'exposició és mostrar la feina feta i, al mateix temps, fer accessible a la ciutadania un espai de reflexió i diàleg. Amb aquest esperit obert hem aconseguit que la Fundació President Amat Roumens de Terrassa (que s'ocupa i té cura de persones amb discapacitat intel·lectual) inauguri l'exposició.

La Terrassada 2018

Els estudiants participants a la Terrassada aniran en grups a buscar el lloc on s'han fet algunes de les fotografies de l'activitat "Descoberta de la filosofia..." L'organització haurà proporcionat prèviament als centres participants la localització d'aquests espais.

Aquell dia hauran de fotografiar de nou, amb els mòbils, aquests indrets, bo i reflectint la seva mirada personal, ja sigui amb una imatge o un mini-vídeo, alhora que formulen per escrit un enunciat que recull la seva mirada ètica particular.

Les diverses mirades del grup les pujaran en el mateix moment a *Instagram* amb el hastag **#terrassada18** o millor a *Twitter* amb el mateix hastag **#terrassada18**.

Aquestes aplicacions informàtiques faran possible que l'exposició física es complementi amb una exposició virtual que, de segur, ampliarà la repercussió i durada d'aquestes activitats.

Creiem que l'ús de les noves tecnologies de la informació a la Terrassada 2018 afegirà una dimensió lúdica a l'activitat reflexiva de la Descoberta... i estem segurs que la nostra comunicació en el congrés podrà reflectir l'encert d'aquest maridatge.

La filoteca: Diàlegs al voltant de...

És una proposta conjunta dels Centres Educatius de Terrassa i la Xarxa de Biblioteques de la ciutat. L'activitat afavoreix que l'alumnat faci servir, en un context no acadèmic, els coneixements i habilitats filosòfiques que ha practicat dins l'aula.

Aquestes sessions seran obertes a tothom que vulgui parlar sobre les qüestions que es deriven d'algunes obres d'interès filosòfic. No caldrà haver llegit prèviament els textos ja que els animadors (l'alumnat) introduiran les temàtiques per a què tothom hi pugui dir la seva.

Els animadors del diàleg han treballat prèviament aquestes obres i volen compartir les seves reflexions amb un públic més ampli, alhora que enriqueixen la seva perspectiva amb les aportacions de les persones presents en la discussió.

La filoteca és un punt de trobada entre la vida escolar i la quotidiana on les problemàtiques nascudes a l'aula surten a l'exterior i adquireixen una nova dimensió que enriqueix a tot el col·lectiu.

Vilanou Torrano, Conrad: La pedagogia post-filosòfica: gènesi d'un canvi de paradigma

En aquesta comunicació es farà una anàlisi sobre el pas de la pedagogia filosòfica, herència del paradigma herbartià, a una ciència de l'educació que gradualment s'ha anat desprenent de la seva ascendència filosòfica. De fet, la pedagogia –una disciplina universitària que es va institucionalitzar després de la Primera Guerra Mundial– va mantenir el seu tremp filosòfic durant aquells anys, però en ser manipulada ideològicament pels totalitarismes va perdre, després de 1945, bona part del prestigi anterior. Això va fer que partir de la dècada dels anys seixanta es produís un capgirament, de manera que l'any 1967 Gilles Ferry la mort de la pedagogia o, més en concret, la mort de la pedagogia filosòfica i teològica. Així, la pedagogia va encetar una nova singladura sota el paraigües de les ciències de l'educació, fins el punt que la pedagogia filosòfica va ser bandejada en la dècada dels anys setanta per la pedagogia tecnològica. A partir d'aquest moment, i dins del context postmodern, es va denunciar la legitimació del saber pedagògic a partir del meta-relats, en un procés que sota la influència de l'instrumentalisme buscava l'èxit i l'eficàcia, alhora que s'allunyava dels discursos i narratives filosòfiques.

