Universitat Autònoma de Barcelona

Dipòsit digital de documents de la UAB

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Catalan Guimerà, Janet; Riba Miralles, Jordi, dir. Entelecheia. L'univers que suposa la paradoxa de Karl Popper i el que comporta en la justícia, la llibertat i la felicitat. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2023. (Grau en Humanitats)

This version is available at https://ddd.uab.cat/record/280658

under the terms of the IN COPYRIGHT license

Entelecheia

L’univers que suposa la paradoxa de Karl Popper i el que comporta en la justícia, la llibertat i la felicitat

“Explicar què és la llei, explicar què és la justícia, què és la felicitat, què és la llibertat, el fet d’intentar-ho, això és el que dona vida a la filosofia. I si no s’està d’acord, potser el convenient és enterrar a aquests filòsofs com a assassins de la filosofia, però aleshores, serà un honor marxar amb ells a la paperera de la història filosòfica.”

Per: Janet Catalan Guimerà

Tutor: Jordi Riba Miralles

Humanitats

Quart curs

11-06-2023

ÍNDEX

1. Primera part – contextualització pàg. 3
    a. Introducció pàg. 3
        i. Temàtica escollida pàg. 3
        ii. Bibliografia general i principals suports pàg. 4
        iii. Suports externs a bibliografia (reflexions prèvies a l'elaboració del treball). pàg. 4
    b. Metodologia teòrica pàg. 4
        i. La política i la ideologia pàg. 4
        ii. Contrast entre ideologia i subjectivitat. pàg. 5
    c. Voluntat final pàg. 5
        i. Establiment de màximes d'acord amb les proclames Pàg. 5
2. Segona part - recerca i comprensió pàg. 8
    a. Lectures pàg. 8
        i. Clàssics pàg. 8
            1. Epicur- Carta a Meneceu pàg. 8
            2. Plató- La República pàg. 9
            3. Thomas Hobbes- El Leviatan pàg. 15
        ii. Contemporanis pàg. 20
            1. Walter Benjamin- Tesis sobre el concepte d'història pàg. 20
            2. Hannah Arendt- Entre el passado y el presente pàg. 24
3. Tercera part – recapitulació pàg. 30
    a. Desenvolupament teòric personal de les idees pàg. 30
    b. Valoració sobre la validesa de les hipòtesis pàg. 42
    c. Conclusions pàg. 51
4. Bibliografia pàg. 53
5. Annexes pàg. 57

1. Primera part – contextualització

a. Introducció

i. Temàtica escollida

Sòcrates no va escriure res a la posteritat, segons el que sabem avui dia. Així i tot, coneixem les seves paraules i arreu del món s'ha estès el seu famós "només sé que no sé res", tergiversat, de fet, i que realment deia *«ninguno de los dos sabemos nada, pero yo soy el más sabio, porque yo, por lo menos, lo reconozco»*[1]

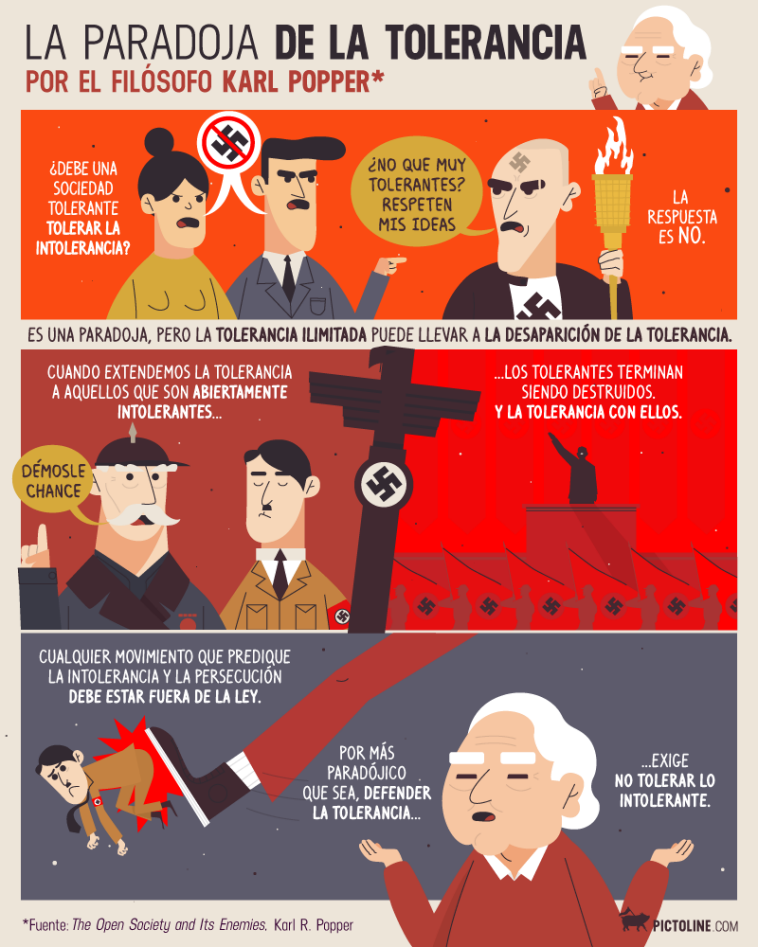
En qualsevol cas, és aquesta idea la que em perseguirà tot el treball. Sòcrates ha de ser un referent per a qualsevol persona que vulgui revisar-se la seva pròpia ètica, alhora per a qui vulgui dur una vida, com ell diu, feliç. Em perseguirà a més a més, perquè a part de recolzar-me en les seves reflexions, corro el perill d'acabar sent un sofista enganyant-se a si mateix amb una falsa veritat, qui no sap res i creu que sí. Així i tot, fent-me aquesta auto advertència, em disposo a definir i a intentar establir un consens sobre què poden significar al segle XXI la justícia, la llibertat i la felicitat subordinades a la paradoxa de la tolerància del filòsof austríac Karl Popper.

Crec que puc afirmar que tot ésser humà ha pensat en la felicitat, la llibertat i/o la justícia al llarg de la seva vida en gairebé qualsevol època i, tot i que la major part o tota la bibliografia preveig que serà d'autors occidentals, penso que es pot dir també a qualsevol cultura, amb un altre nom potser, però s'han referit a aquestes tres idees.

Parlaré d'idees, no de conceptes expressament. Perquè si he dit que un dels pilars que tindré present al llarg d'aquest escrit serà Sòcrates, un altre escriptor que tindré molt present serà una de les persones que més en va escriure sobre ell: Plató. El món de les idees i l'observació que Plató fa respecte que en el nostre món, el "sensible", la matèria "participa" de les idees absolutes (entès aquest concepte com a referent al tot, no com una doctrina autoritària) ubicades en mon teòric, un món de les "idees", també serà molt present en aquest treball. Ho serà per la següent qüestió: les definicions i hipòtesi que intentaré fonamentar són definicions d'idees absolutes, utòpiques, que en cap cas s'ha de pretendre poder aplicar-les al 100% en el nostre dia a dia. Mai serem capaces, per la diversitat del pensament de l'ésser humà, a portar a terme de manera absoluta el que es defineixi amb paraules i així ha de ser.

Per acabar, el tercer pilar i crec que serà el més fonamental és la paradoxa de Karl Popper. Aquestes propostes que presentaré hauran d'estar sempre i absolutament subordinades a la paradoxa de Karl Popper. Amb això vull dir que les meves definicions es podran utilitzar en boca meva sempre que no siguin per justificar actituds intolerables tal com explica Popper.

La paradoxa de la tolerància de Karl Popper es pot definir de manera molt senzilla amb aquesta vinyeta:



Il·lustració 1[2]

Havent entès aquesta paradoxa, torno a remarcar: totes les definicions que es donaran estan subordinades a aquesta premissa. L'ús, interpretació o al·legació de les conclusions d'aquest treball que contradiguin aquesta paradoxa no seran vàlides ni es podran utilitzar en nom meu.

Les hipòtesis d'aquest treball, seran les tres definicions:

- Llibertat: Situació en que una persona tingui la possibilitat de dur a terme un acte sense que aquest tingui conseqüències negatives ni per a les persones que la rodegen, ni per a la mateixa persona que du a terme l'acte en el període de temps

més llarg possible. Un acte que pot ser actiu, o passiu, és a dir, un acte en el món real o un pensament.

- Justícia: L'acció de reparació d'un greuge a una persona que ha patit un mal i l'establiment d'unes mesures per a que aquest mal no torni a succeir a cap membre de la comunitat on es té incidència o s'hi vol tenir.
- Felicitat: És l'estat que una persona té un coneixement total de la causa dels seus sentiments així com una consciència que els està vivint, aconseguint així una tranquil·litat que és superior a la resta de sentiments temporals com poden ser la tristesa, l'alegria, la ràbia o l'emoció.

Per la pròpia naturalesa de les definicions, hauré de mostrar com interaccionen aquestes tres idees.

ii. Bibliografia general i principals suports

Faré una revisió als clàssics que tracten aquests temes, com són Epicur, *Carta d'Epicur a Meneceu*, Plató, *La República* i Thomas Hobbes i el seu *Leviatan*. Per altra banda, els contrastaré amb la filosofia més contemporània del segle XX, com Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro* i Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepte d'història*.

iii. Suports externs a bibliografia (reflexions prèvies a l'elaboració del treball).

Aquest treball és fruit de l'aprofitament d'unes reflexions que vaig fer durant l'estiu de 2022 motivada pel context personal, però que en cap cas anaven dedicades a aparèixer en un treball. Això no obstant, a l'hora de triar la temàtica, em va semblar una bona oportunitat poder aprofundir en aquest tema. És per això que el treball també es fonamentarà en aquestes reflexions pròpies.

b. Metodologia teòrica

i. La política i la ideologia

En aquest treball no pretenc ser neutre, sinó trobar fonaments per a definir uns pensaments purament ideològics. Tot i així, no entraré en disputes ni posicionaments

sobre partits polítics explícitament ni quin de tots podria encarnar aquestes tesis. Per aconseguir aquests fonaments, faré les lectures esmentades anteriorment i analitzaré quines semblances tenen amb les meves definicions. De cada lectura subratllaré cada tret similar a les meves definicions i el que difereix, el que no s'ajusta al que la meva definició vull que transmeti.

ii. Contrast entre ideologia i subjectivitat.

Malgrat la gran manca de neutralitat, no cauré en subjectivitats. El que intento presentar en aquest escrit no és una opinió, sinó un nou marc mental d'acord amb una ideologia, uns raonaments i una lògica pròpia. Per tant, no està fonamentat en una apreciació personal en conjunt, sinó en consonància del que se suposa que ha de ser la ideologia d'esquerres, que promet una vida digna per a tots els éssers humans, independentment del seu origen, ètnia, religió, gènere, sexualitat o classe. Aquestes ideologies s'abanderen sempre de dues paraules per aconseguir arribar al significat d'una tercera, que son justícia i llibertat per aconseguir felicitat[3].

c. Voluntat final

Les ideologies ja tenen molts segles d'antiguitat i les paraules encara són les mateixes. Encara recordem, si és que alguna vegada hem sabut, el significat de les idees que comporten aquestes paraules? Aquestes idees van sorgir molt abans de les actuals proclames dels fronts progressistes, és evident que ha calgut una actualització d'aquestes idees. És aquesta actualització el que pretenc proposar, unes definicions actualitzades i que netegin totes les màcules que les abanderades del tradicionalisme han vessat per tal de tergiversar els discursos i fer-los bufar a favor del seu interès. He vingut a recordar què ha de significar en un marc teòric i ideològic de llibertat, justícia i felicitat.

i. Establiment de màximes d'acord amb les proclames

És sabut que de les idees absolutes al món real hi ha un gran biaix que fa que posar en pràctica moltes grans idees sovint hagi estat molt difícil i gairebé sempre fracassin. Per això tinc tant present el concepte de "participació de les idees" de Plató, com a excusa, però també com a fet acceptat: res que imaginem és possible de dur a terme amb

.

exactitud. És per això que les màximes que proposaré, remarco, seran en un marc absolutament teòric. Mai gosaré posar exemples concrets ni variables precises. El màxim que s'exemplificarà són diverses possibilitats imprecises, situacions genèriques per tal d'aterrar un mínim les idees.

Però tampoc posaré exemples concrets per un altre motiu: aquell qui intenta aplicar a la pràctica qualsevol idea de manera absoluta, sempre acaba caient en tendències absolutistes i autoritàries. Em nego a patir el deshonor de ser qui ho faci, em nego a ser qui dicti quanta crueltat cal per a portar a terme les meves idees. Jo les suggereixo, ja vindrà algú altre a posar-les en pràctica. En la meva vida, d'acord amb els meus principis i idees, el màxim que faré serà aplicar participacions d'aquestes idees i per a fer-ho, em valdré dels "exemples imprecisos" que mostraré en la tercera part d'aquest treball.

2. Segona part - recerca i comprensió

a. Lectures

En aquest apartat analitzaré cada lectura amb la mínima incidència d'opinió personal, ja que això ho reservo a la tercera part del treball

i. Clàssics

1. Epicur- Carta a Meneceu

El breu escrit que Epicur va fer a Meneceu data d'uns anys posteriors a la democràcia atenesa. Això ho remarco perquè si una persona ha fet la lectura del *Fedó*, de Sòcrates, previ a Epicur, i la lectura de *Carta a Meneceu*, es poden remarcar certs aspectes que coincideixen i, en canvi, altres que difereixen radicalment.

Epicur de Samos és un dels màxims exponents de l'hedonisme, que troba el plaer en qüestions materials. Això no significa una gran ostentació, ja que precisament Epicur no va córrer gran sort a causa de la crisi després de la mort d'Alexandre el Gran. Així i tot, l'acadèmia que va fundar va tenir una rellevància notable i les seves teories han perdurat fins avui dia. Precisament a *Carta a Meneceu* es resumeixen la majoria dels principis filosòfics d'Epicur. Aquests són: la mort, el plaer, la felicitat i la negació al suïcidi.

Per Epicur, la felicitat s'aconsegueix a través del plaer sobre qüestions materials que ens provoquen un desig. Epicur explica que *«Si coneixem bé aquests desitjos, sabrem relacionar cada elecció o cada rebuig a la salut del cos o a la tranquil·litat de l'ànima»*[4]. Fa referència al desig com un objecte o subjecte, que en el fons és el que és un desig, l'absència d'una presència. Per tant, veiem que Epicur creu que es pot obtenir la felicitat, un plaer, coneixent quina és la font d'aquest, així, podrem obrar correctament i sense errors que ens perjudiquin.

Això es contraposa al que es descriu per paraula de Sòcrates, en el *Fedó*. S'explica que per a ser feliç, cal refusar de tot materialisme, de tota vinculació que l'ànima ha pogut establir amb l'ànima durant la seva presència en el món sensible, en el món físic. Tot i això, ambdós filòsofs coincideixen en el fet que pertoca a aquest treball: què acaba provocant aquest acte, en definitiva, què és la felicitat. Tant Sòcrates com Epicur descriuen a la felicitat com un estat de calma, en l'absència de torbacions, el moment en

què una persona, fins i tot, té un seny tan calmat que sap discernir que el que la societat ha manat com a plaent, no sempre ho és, siguin riqueses, vicis o possessions.

Tornant a Epicur, és interessant ressaltar l'apartat *La mort i els mals de la vida* en que explica que *«Viure no té res de temible per a qui està convençut que el no viure no té res de terrible. Per tant, és un estúpid aquell que afirma témer la mort no perquè li dolgui en el moment que es presenti, sinó perquè pateix preveient-la.»*[5]

Aquesta postura de despreocupació absoluta davant la mort, recorda força la perspectiva davant la mort de Sòcrates en el *Fedó*, però fins i tot, la que es descriu també en altres diàlegs de Plató sempre fent referència al fet que és una font de felicitat. És a dir, que la calma i la no alteració pot ser una font de felicitat, per tant, la felicitat en si.

2. Plató- La República

Aquest llibre ha estat triat amb dos propòsits principals, els dos relacionats amb la idea de justícia. Com que em proposo qüestionar-me les tres idees mestres amb absoluta profunditat i la hipòtesi referent a la justícia em costava tant de trobar, vaig arribar a qüestionar-me, en un procés similar al cartesià, si realment volíem justícia en el nostre món.

La República és un text que consta de 10 llibres, inacabat i en què el Sòcrates que s'hi presenta ja parla per veu de Plató. En un inici, l'objectiu del llibre és trobar el significat de justícia, però la concepció general d'aquesta idea i altres intervencions, faran que l'objectiu canviï de definir la idea, a explicar per a què serveix.

El debat inicia entre Cèfal i Sòcrates quan el segon li pregunta què li pot transmetre a causa de la saviesa de ser un home gran. La resposta de Cèfal rebutja en certa manera a la descripció del sentiment de Sòcrates per a la felicitat a el *Fedó*. Un model de felicitat que es basa en el rebuig a les qüestions materials. En el que coincideixen el *Fedó* i Cèfal són en el rebuig dels excessos (i sobretot a l'obsessió de la possessió) i a la pau de l'ànima sobre la seva pròpia consciència. Cèfal atribueix part d'aquesta pau interior a la tinença de certes riqueses, que li han permès *«no haberse visto expuesto a hacer daño a tercero, ni aun sin voluntad, a usar de mentiras»*[6].

A resposta d'aquesta intervenció, Sòcrates inicia el debat sobre si només dir la veritat és "justícia". Es comença, doncs, una discussió sobre què completa la definició de justícia en què es van donant diferents trets que han de formar part de les persones perquè aquestes siguin justes. En això girarà bona part de l'obra, fet que em sembla una

qüestió interessant i important a ressaltar. El debat no girarà entorn un sistema jurídic, sinó que es concep la justícia com quelcom que cadascú s'ha d'aplicar pel bé de la comunitat i el bé personal. Parlen que perquè hi hagi justícia, cal que les persones siguin justes, però no observen en cap moment la possibilitat que sigui una tercera persona qui la imparteixi, evitant així les subjectivitats de cada part implicada.

Hi ha un postulat que presenta Polemarc en què arriba a dir que la justícia és necessària en el comerç, fet que Sòcrates, a través de la seva maièutica li refuta. No crec que Polemarc anés gens desencaminat, ja que justament és un panorama, el del comerç, en què hagués estat més evident començar a analitzar a la justícia encarnada en un tercer subjecte. Faig especial relleu en aquest tema perquè, tal com remarca en diferents ocasions Sòcrates, el que estan debatent no és cap vana quimera, sinó que *«(...)se trata de decidir la regla de conducta que cada uno debe seguir para gozar durante la vida la mayor felicidad posible(...)»*[7]. Crec que si el debat sobre la justícia en el comerç hagués prosperat, s'hauria pogut arribar a una primera concepció sobre una justícia que hagués d'estar aliena al conflicte, en aquest cas del comerç, però estirant el fil, s'hagués quedat ja la porta oberta a proposar la justícia com a òrgan aliè al poder legislatiu i executiu, és a dir, la porta a la separació de poders s'hagués obert 2.100 anys abans que ho fes John Locke.

Tornant al que es parla a *La República*, l'objectiu d'aquesta lectura va ser motivat pel dubte de si la justícia ha de ser quelcom ètic, virtuós, o, per contra, tal com planteja Trasímac al primer llibre, és quelcom que és indigne i no porta enlloc. La conclusió a la qual pugui arribar no constarà aquí, sinó a la tercera part del treball. Així i tot, malgrat el que proposa Trasímac, que per a Sòcrates és una aberració que li acaba refutant en primera instància, és molt interessant, la perspectiva que aporta podria ser fruit d'una insatisfacció social i política que recorda als temps del segle XXI.

Trasímac proposa la justícia com una *«(...)insensatez generosa.»*[8] i la injustícia com a *«(...)sabiduría.»*[8]. És molt curiós aquesta visió pessimista, molt semblant a una visió bastant típica a l'actual en què l'individualisme i la picaresca es creuen camins més pròspers davant d'un món on s'ha abandonat tota esperança al col·lectivisme.

Davant d'aquesta proposta, Sòcrates fa veure a Trasímac que va errat. Explica que la injustícia no pot ser quelcom positiu, ja que amb la injustícia ve la deslleialtat i amb la deslleialtat, la impossibilitat de dur a terme res. Per tant, amb la injustícia no es pot ser forta, tot al contrari que amb la justícia, que se seria lleial a les normes establertes i, en conseqüència, es podria realitzar la missió, invasió o empresa desitjada. El primer llibre

acaba amb la relaxació del tot de Trasímac i amb Sòcrates indicant un fet que a partir del segon llibre i fins al final es tornarà el central. *«(...) sobre la naturaleza de la justicia he procurado indagar detenidamente si era vicio o virtud, habilidad o ignorancia, (...) si la injusticia es más ventajosa que la justicia.»*[9]

Aquests són els trets que més m'han cridat respecte al primer llibre de *La República*. En referència al segon llibre, es comenten els fets que determinaran el gir que marquen al llibre. Arran de la intervenció de Trasímac, Sòcrates fa una resposta amb què creu haver convençut sobre la utilitat de la justícia i pretén procedir a trobar una definició adequada, però Glaucó l'atura i li planteja tres diferenciacions de béns en què Sòcrates col·loca la justícia en la segona categoria, que és de béns que val la pena entregar-nos'hi per ells mateixos, però també per a les conseqüències positives que tenen, això no obstant, el germà de Plató indica que l'opinió comuna és deixar-la en l'estadi de béns més baixos i menys prioritzables i apunta una qüestió vital per al desenvolupament d'aquest diàleg: *«Y se ha llegado a amar la justicia, no porque sea un bien en si misma, sino en razón de la imposibilidad en que nos coloca de dañar a los demás (...) y nada probaría mejor que ninguno es justo por voluntad, sino por necesidad (...) que el hombre se hace injusto tan pronto como cree poder serlo sin temor»*[10].

Quan Glaucó acaba, el seu germà, Adimant comenta que s'ha oblidat el més important. En aquest punt, Sòcrates ja reconeix no saber com respondre, però Adimant abocarà unes pàgines més d'argumentari en la posició de Glaucó i Trasímac, en què posen en dubte la utilitat de la justícia. Cal destacar de la intervenció d'Adimant la reflexió que fa que les persones justes són les qui pateixen més (amb una explicació que recorda bastant a la figura d'un màrtir com els cristians), la conseqüent poca fe en la justícia si no s'obté un benefici social (reputació) de tal actitud i, un factor que relata molt clarament el paradigma històric en què es troben i que més endavant valorarem si hi ha gaire diferència a l'actual. Aquest paradigma s'explica argumentant que durant tota la conversa, diu Adimant, els defensors de la justícia han lloat la virtut en vista dels honors i recompenses que proporciona, però *«Nadie ha considerado la justicia y la injusticia tales como son en sí mismas. Porque si os hubierais puesto de acuerdo para usar de este lenguaje desde el principio, y desde la infancia nos hubierais inculcado esta verdad, en lugar de prevenirnos contra la injusticia de otro, cada uno de nosotros se pondría en guardia contra su misma injusticia, (...) considerándola como el mayor de los males»*[11].

Les propostes de les tres intervencions dels sofistes, fan que, ara sí, Sòcrates es quedi sense paraules i materialitzi el canvi de rumb que prendrà tota la resta del llibre: no trobaran què és la justícia, sinó per què serveix.

Aquest canvi, per al tema que ocupa a aquest treball, interessa pel fet en què es passa a veure la convivència de la llibertat amb la justícia i la felicitat i, malgrat que no es fan valoracions de fins on ha d'arribar cada idea en una societat, com són capaces de encavalcar-se, si és que ho són, conviden a unes interessants reflexions.

És aleshores que Sòcrates proposa construir un Estat, una República, o fins i tot se li podria dir utopia. La societat que construeix, però, la basa en uns fonaments absolutament sòlids i reals, que anticipa el que explicaria més endavant Hobbes amb el pacte social o Sigmund Freud amb el malestar de la cultura: *«Lo que da origen a la Sociedad, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse a si mismo y la necesidad de muchas coses que experimenta?»*[12] És a dir, la societat sorgeix contra la voluntat de l'ésser humà, que se sotmet a un conjunt col·lectiu per necessitat. Això recorda, de fet, a la reflexió que fan pàgines anteriors i que ja hem citat sobre la justícia i la seva necessitat.

El text va avançant a mesura que van construint la societat, a remarcar del llibre tercer, trobem algunes idees que mostren la severitat de la república que estan construint i quines són les exigències, els motius i els objectius que estan buscant. En cap cas tenen consciència d'estar en una conversa de taverna i discuteixen quelcom similar al que aquest text pretén trobar en un marc teòric. El perill del text de Plató és que estan concretant i explicant com posar-lo en pràctica amb idees transportades al món sensible com quan, referint-se a la vida dels homes i els nens, proclamen que aquests estan *«destinados a vivir libres, deben preferir a muerte a la servidumbre»*[13]. A fets com aquests em referia unes línies amunt quan parlava dels límits de justícia i llibertat, com poden conviure aquestes idees. Es valorarà més endavant, però és de capital importància.

La república platònica es continua construint sobre unes concepcions utòpiques, patriarcals i autoritàries. Quan s'arriba aproximadament al segon terç del tercer llibre, trobem un altre rebuig absolut a un sistema judicial. Sòcrates admet que si en una societat haguessin d'existir jutges, que seria el més semblant a una societat amb un sistema judicial com el d'avui dia, *«¿No es cosa vergonzosa y una prueba insigne de ignorancia el verse forzado a acudir a una justicia extraña por no ser un mismo justo, y el convertir a los demás en dueños y jueces de su derecho?»*[14] Sòcrates no vol sentir a

parlar d'una justícia aplicada per una tercera persona. Això és un fet que insisteixo, repeteixo i ho continuaré fent perquè és un paradigma oposat a l'actual, molt interessant per a aquest tema.

Sovint, s'atribueix la justícia a les persones grans perquè es considera que estan dotats d'una temprança i saviesa que només atorga l'experiència de l'edat. És innegable aquesta percepció, sovint trobada a tots els racons de la nostra societat i fins i tot a les nostres aules universitàries. Aquesta falsa premissa ja es contempla també en aquest text, quan acorden per absoluta lògica que els vells hauran de manar i els joves obeir.

El quart llibre segueix la ideologia autoritària. Comença, però, aportant una idea que proposa la reflexió de si ordre=justícia i, encara més important, torna a recordar el debat sobre com han d'interaccionar les idees de felicitat amb la justícia *«(...) al formar un Estado, no nos hemos propuesto como fin la felicidad de un cierto orden de ciudadanos, sino la del Estado entero, porque hemos creído deber encontrar la justicia en un Estado gobernado de esta manera (...)»*[15]. A la següent pàgina, Sòcrates comença a introduir una idea que al principi de *La República*, amb la conversa del primer llibre amb Cèfal ja es comenta: que l'exemplar és la temprança, ni l'opulència ni la pobresa són cosa d'admirar.

Pot ser interessant remarcar com van recordant la severitat amb què s'ha d'actuar a la república *«No debe alterarse ni introducirse alteración ninguna de esta especie»*[16]. A més, aquesta sentència, en el context en què es troba, torna a fer latent el debat o la difusa línia entre felicitat, llibertat i justícia.

Si avancem en la lectura, trobem que fan el que potser es podria definir com una definició de justícia, tot i que he d'admetre que no veig correlació entre el que expliquen i el que pot significar justícia. Aquesta ve a dir que la justícia és que cadascú s'ocupi de la seva feina. A aquesta conclusió hi arriben perquè creuen que entorpir el correctament funcionament de l'Estat és la injustícia més gran que es pot cometre (tot i que potser en el català del 2023 li diríem crim, potser aquí rau la poca comprensió de la correlació) i consideren que aquesta major injustícia es comet quan una persona qui la natura li ha atorgat el do de l'artesania, es dediqués a ser guerrer. Per oposició al significat de la injustícia, treuen el de justícia, pel que es podria definir formalment com: "Aplicació de les tècniques que la naturalesa m'ha dotat per tal de ser el màxim beneficiós per al meu Estat". Una definició que, si prenem per vàlida, condemna a mort tota llibertat individual en pro del benestar col·lectiu.

La resta del quart llibre avança amb el mateix mètode deductiu de prendre una part per al tot (fet que els comporta a diverses conclusions poc clares o insuficientment justificades) i així arribem al cinquè llibre, on en un inici, Sòcrates es planteja iniciar la discussió sobre modes de govern per a la seva república quan Adimant i Polemarc el fan aturar en considerar que no s'havia establert totes les bases de la societat, al·legant que faltaven les dones i els infants. El filòsof cedeix i s'endinsen en qüestions referents dels rols de les dones i els infants. El sisè llibre continua amb valoracions sobre la filosofia i el filòsof i va tendint cap al tema de l'educació, amb el que arriben al setè llibre, on s'explica el mite de la caverna. Malgrat la importància històrica d'aquesta explicació que fa Sòcrates respecte del coneixement i tot i que és una qüestió interessant per a reflexionar, considero que toca tangencialment la temàtica, per tant, no tractaré concretament aquesta qüestió.

Respecte al llibre vuitè, es tracten les diferents formes de governs. Intenten trobar la forma de governar més justa i acaben concloent que és l'aristocràcia. El mètode pel qual arriben a aquesta conclusió, sovint pot ser força comprensible. Així i tot, algunes descripcions podrien ser considerades actualment com a demagògia d'ultradreta fins i tot. Aquest és el risc i la part complicada i controvertida. El discurs del "perill de l'excés" de llibertat desemboca molt sovint actualment, i a *La República*, en un discurs populista que tendeix a l'autoritarisme com a solució en comptes de pensar un punt mig o, com es tractarà més endavant, replantejar què ha de ser la llibertat realment.

Sòcrates comença el novè llibre acabant el tema del vuitè. Fins ara ha anat descrivint a l'oligarquia i l'home oligarca, a la democràcia, l'home demòcrata i acaba el llibre descrivint a la tirania. Així doncs, el penúltim llibre el comença descrivint a l'home tirànic que, al cap d'unes argumentacions, el resumeix d'una manera que recorda molt a la concepció de l'home i l'estat de naturalesa de l'home descrit per Thomas Hobbes: *«Lo único que importa saber es que hay en cada uno de nosotros incluyendo a los que parecen más dueños de sus pasiones, una especie de deseos crueles, brutales, sin freno, como lo prueban los sueños.»*[17] Aquesta concepció de l'ésser humà podria explicar el to autoritari de la república creada pels filòsofs i de la por a "l'excés" de llibertat i la seva confusió amb el llibertinatge. El text avança amb la conclusió sobre quin és l'estadi més just que, com ja hem avançat, és l'aristocràcia. En aquesta forma de govern hi arriba a través del raonament que seria una persona que ha viscut totes les altres formes de govern i que ha après dels errors anteriors. D'aquesta manera, consideren per consens que una persona amb aquesta experiència seria la millor per a governar, afirmant altra

vegada un model de justícia per experiències i no el sistema judicial d'objectivitat i el paper d'una tercera persona que jutgi. A mitjan llibre arriben finalment a una conclusió de justícia: *«el dichoso de los hombres es el más justo y más virtuoso, es decir, el que reina sobre sí mismo y que se gobierna según los principios del Estado monárquico; y que el más desgraciado es el más injusto y más depravado, es decir, aquel que, teniendo el carácter más tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre los demás la tiranía más absoluta»*[18]. Altra vegada veiem una definició que no defineix què és la justícia exactament, sinó com aconseguir-la o quins criteris personals pot aplicar una persona per a ser justa i unes pàgines més endavant es torna a convenir en el fet que les qualitats de les persones justes són l'experiència, entre altres.

A partir de les anteriors premisses i la definició que han extret de justícia, extreuen altres conclusions com que el tirà és realment la persona que menys feliç pot ser (en el punt 3 es reprendrà aquest fet) i fins i tot estableixen una manera de quantificar la felicitat.

Per acabar, el llibre deu es dedica a explicar el mite d'Er en què encara justifiquen el perquè la justícia és millor com a persona per a adquirir la felicitat.

3. Thomas Hobbes- El Leviatan

La lectura del *Leviatan* de Thomas Hobbes ha estat només de capítols determinats, però m'ha servit també per reflexionar respecte a la llibertat i, sobretot, la justícia, una idea de justícia molt més pròxima a la que tenim actualment i fins al punt de ser molt similar a la proposada. Arran d'això, m'agradaria exposar una reflexió que es basa en una hipotètica evolució automàtica de les idees cap a la llibertat col·lectiva i universal. La història avança, els drets socials, amb el pas dels segles, es van aconseguint. Per tant, noves consciències van sorgint i, amb això, el políticament correcte. Així, la definició de Hobbes de llibertat, actualitzada i tenint en compte les noves sensibilitats, podria legitimar o avalar a les definicions actuals.

Llegir al *Leviatan* de Thomas Hobbes permet fer una observació a un fet vital que ni més tard Freud amb el malestar de la cultura faria: la diferenciació entre societat (que ens hi manté el malestar de la cultura) i naturalesa (que ens hi manté el malestar de la vida).

Sense el malestar de la cultura, tots els fets socials, rols, prejudicis i pressuposicions, caurien. Això provocaria les conseqüències que haguessin d'ocórrer, però sense el

malestar de la vida, a la mínima pena de la vida, cap remordiment ens lligaria a la vida i el suïcidi seria una opció molt més utilitzada. En altres paraules, el malestar de la vida és l'instint de supervivència que en última instància ens fa mantenir en vida, malgrat que aquesta sigui per nosaltres una autèntica misèria.

Així doncs, Hobbes va jugant en diferents situacions, partint des d'una situació en la qual no existeix cultura, no existeix societat. Cal plantejar-se què implica això per entendre a què es refereix Hobbes. El que implica és, precisament, una abolició de tot pacte social, elaborant ell un seguit de supòsits molt interessants com són que *«Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia»*[19]. En aquest estat de no llei, la pau només és possible, segons Hobbes, per la por i la consciència del mateix individu que aquest estadi bèl·lic el pot portar a la guerra, factor clau que en la filosofia de Thomas comportarà la creació de l'Estat.

De Hobbes, també és bàsic ressaltar les primeres lleis, drets bàsics i definicions que fa en el capítol 14. No se'n pot fer una bona anàlisi del seu pensament si no es tenen totes en compte. En aquestes primeres lleis i drets, Hobbes estableix que una persona té el dret natural a viure, per tant, podrà ser lliure de buscar totes les maneres de defensar aquest dret. Defineix llibertat com *«la absencia de impedimentos externos que (...) pueden quitarle a un hombre pare de su poder para hacer lo que quisiera»*[20]. Llegint-la atentament i en tot el seu context, crec que es pot definir com una definició primitiva molt encertada sobre què és la llibertat.

El tercer punt que declara Hobbes és la "LLEI NATURAL", qüestió que defineix com *«precepto (...) descubierto mediante la razón, por la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios para conservarla.»*[21] Aquests tres primers punts sobre les lleis i drets naturals son molt importants a l'hora d'entendre l'articulació i aparició del leviatan. El gran monstre apareixerà com a únic garant de poder impartir la justícia i poder garantir la "legalitat natural".

Avançant en la lectura, trobem una pàgina en què Hobbes s'atura a parlar de la segona qüestió d'aquest capítol, els contractes, convenis i la modalitat que existeixen. Malgrat que Thomas ho enfoca des d'una perspectiva per tal d'impartir justícia, fet que és innegable i no val la pena esplaiar-s'hi. Una qüestió també important per la que ens pot servir aquesta pàgina 175 és sobre com juguen aquests contractes, convenis, regals i favors a l'hora de la llibertat. Hobbes diferencia que quan no hi ha contracte, però es fa un intercanvi, el que existeix és un regal o favor *«con la esperanza de ganar una*

reputación de caridad o magnanimidad, o para liberar su mente del dolor suscitado por la compasión, o con la esperanza de obtener recompensa en el cielo»[22]. Explica que aleshores, els signes contractuals poden ser o bé explícits, que son paraules pronunciades expressament, fets que formulen una promesa o inferits, qüestions pactades sociològicament, qüestions molt més delicades.

Continuant amb la lectura, Hobbes reflexiona sobre que no poden ser convenis aquelles coses que se sap que no es poden complir, la manera en què les persones s'alliberen dels convenis i una qüestió interessant, sobre que els convenis acordats per por, són vàlids. El filòsof acaba el capítol reflexionant sobre condicions diverses sobre com s'han de complir els convenis.

Arribem al capítol 15 i trobem una altra definició gens forassenyada, aquesta vegada sobre justícia quan parla sobre altres lleis de la naturalesa, respecte a aquest tema, Hobbes diu que la tercera llei de la naturalesa és que *«los Hombres deben cumplir los convenios que han hecho (...). Y en esta ley de la naturaleza consistí la fuente y origen de la JUSTICIA*[23]*»*. Hobbes ho argumenta amb una dialèctica que recorda a Parmènides malgrat que no acaba de ser el mateix. Si pel grec les coses havien de ser o no ser, per a Hobbes, si no hi ha contracte, és impossible que hi hagi injustícia (però el fet important és que no parla sobre que hi hagi justícia, aquí la confrontació amb l'essencialitat que tot ha de ser o no ser de Parmènides). Quan hi ha conveni, la dicotomia apareix i pot haver-hi justícia, o injustícia, que la defineix com *«el incumplimiento de un convenio»*[24]. Aquesta definició d'"injustícia" dona lloc a una definició automàtica de "justícia", que seria "el compliment d'un conveni". És només això, la justícia?

El que segur que té clar Hobbes és que per fer complir aquesta situació, cal una força externa a les persones que les faci complir, diu *«tiene que haber un poder coercitivo que obligue a todos los Hombres por igual al cumplimiento de sus convenios. (...) Un poder así no lo hay con anterioridad a la erección del Estado.»*[25] Aquesta valoració és oposada a la concepció de justícia que Sòcrates, Plató i els grecs concebien. Recordem que a *La República*, la qüestió de la justícia havia de passar exclusivament per les parts implicades en el conflicte i que era un senyal que l'Estat no anava bé el fet de necessitar un mediador. Hobbes està en un nou paradigma sobre la concepció de la justícia i és en aquest en el que la societat del segle XXI s'hi situa, veurem amb quines diferències. Thomas entra a continuació en un debat sobre l'aparició de la propietat que no comentaré, però que és també molt recomanable.

No vull tampoc esplaiar-me massa, però certament, Hobbes fa unes apreciacions en les pàgines 186-188 en què s'explica com la justícia no pot anar contra la raó. Construeix un exemple basant-se en tergiversació de lleis i drets que ell mateix havia definit anteriorment, fent un argument aparentment verdader, però al final del paràgraf, afirma que malgrat l'aparença de ser verdader, és fals. Aquest fragment pot recordar molt sovint a la trampa dels mitjans de comunicació entre verídic i versemblant. Hobbes, doncs, ve a dir que si es presenta un acte injust, però raonat, pot ser versemblant la seva defensa com a raonable, però no certa. La mateixa qüestió, això no obstant, que implica que la justícia ha de ser raonable, comporta el fet que la justícia no és neutral, perquè la raó mai pot ser-ho.

El filòsof anglès segueix endinsant-se en el terme justícia quan, unes pàgines més endavant, ens respon a la pregunta si la justícia era simplement el compliment d'un conveni, diu: *«la justicia, es decir, la conformidad con lo que se ha convenido (...), es una norma de razón que nos prohibe hacer cualquier cosa que sea destructiva para nuestra vida, y es también, como consecuencia, una ley de la naturaleza»*[26]. Una definició una mica més completa i que crec que per ser feta al segle XVI, no està gens desfasada en l'actualitat, sí que està, però, des actualitzada.

Aprofundint encara més en la idea de justícia, fa la diferència entre justícia commutativa i distributiva, fet que no comentaré amb gaire detall, simplement em limitaré a dir que actualment, tot el mercat privat d'habitatge, energia, restauració i un llarg etc., estarien saltant-se el terme de justícia commutativa. També esmentaré sense aprofundir la quarta llei de la naturalesa, que és la gratitud, qüestió també bastant rellevant i a tenir en compte de cara a les valoracions sobre la llibertat que faré més endavant.

Continuant, trobem una definició de venjança que lliga perfectament amb una reflexió sobre el model de justícia que realment volem. Hobbes afirma que la venjança no ha de ser mal per mal, sinó que s'ha de mirar quina magnitud de bé pot arribar a provocar aquest mal infligit a causa d'un greuge comès. És a dir, que la solució davant una injustícia és una solució punitiva. Aquesta solució punitiva, però, ha de sorgir d'un judici, o com explica ell més endavant, d'un arbitratge. Dues persones enfrontades en un aspecte legislatiu, contradient a Sòcrates altra vegada, Hobbes diu que mai seran capaços de posar-se d'acord, i per això hauran de recórrer a un àrbitre que valori quina ha de ser la solució oportuna. Aquest àrbitre, diu, ha de ser absolutament imparcial i no pot exercir com a tal quan hi ha una causa de parcialitat, altra vegada remetent a la pretesa objectivitat. En definitiva, Thomas passa unes pàgines construint un sistema

judicial que, en estructura, és gairebé idèntic al nostre. Estem llegint el naixement del sistema judicial modern amb la presència de la seguretat ciutadana inclosa en aquesta lectura. Acaba aquest capítol amb una exposició molt típica de Thomas Hobbes, justificant que tot aquest sistema creat és perquè l'home és dolent per naturalesa i no hi ha més remei. És per aquest mateix motiu que a la primera pàgina de la segona part del llibre, s'avança a una reflexió que més endavant faria Sigmund Freud. El naixement de l'Estat es dona per un malestar amb la cultura: *«La causa final, propósito o designio que hace que los hombres (...) se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata.»*[27] És així com en aquest capítol, Hobbes acaba fent la seva justificació i descripció sobre com sorgeix l'Estat, el famós leviatan a partir que, donada aquesta situació d'estat de naturalesa on el perill és l'únic que existeix i la justícia no hi té cabuda, es fa un consentiment, una unitat a la qual s'arriba mitjançant el que Hobbes descriu com que *«autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des a esa autoridad en todas sus acciones.»*[28] Així es crea *«ese gran leviatán, o mayor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad»*[28].

Saltem al capítol 21, el qual comença de manera directe al tema d'aquest treball. Defineix llibertat de la manera molt similar a quan ho fa a la pàgina 170, ja citada, però afegeix una definició molt interessant sobre què és ser lliure: «*es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo.*»[29] A continuació el filòsof reflexiona sobre diferents condicions sobre la llibertat aplicada a casos concrets. També entra en la dissertació sobre els límits de la llibertat individual en consonància amb la llibertat col·lectiva i la seva impossibilitat. És aleshores quan parla de que els escriptors clàssics, en parlar de llibertat, parlen d'Estats lliures, és a dir, son els Estats i els seus caps qui son lliures, en cap cas ho son la població. Hobbes posa un símil en explicar la política internacional o la relació entre Estats: Els estats entre sí, es relacionen com feien en l'Estat de naturalesa les persones individuals entre sí. Això implica que, si es volgués solucionar això, caldria una creació del leviatan supranacional. Hobbes n'és conscient, tot i que no ho concep com a possible i ni ho arriba a insinuar. La rellevància de Thomas Hobbes ve quan, efectivament, aquests leviatans supranacionals es creen en

forma de OTAN, UE, ONU, etc. Deixant l'especulació sobre si Thomas era un visionari, en la dicotomia que esmentava sobre la llibertat individual i Estat, Hobbes explica una qüestió clau *«es cosa fácil que los hombres se engañen con la atractiva apariencia de la palabra libertad»*.[30] Aquesta frase ja em sembla demolidora i, de fet, és la raó principal que motiva a aquest treball, demostrant altra vegada la validesa de Thomas Hobbes en l'actualitat. El text segueix: *«y que, por falta de juicio para distinguir, crean que es herencia privada y derecho nato lo que, en realidad, es solamente un derecho público»*[30]. Aquí es veu la gran oposició del filòsof als pensaments il·lustrats que vindrien i la part més jeràrquica, en consonància amb el que ha de representar el leviatan.

Per acabar aquesta lectura que ha permès tractar dos dels tres temes amb gran profunditat, faré una última cita que justifica aquest mateix treball sencer, i és que Thomas Hobbes, així com tots els filòsofs que han donat vida a aquesta disciplina, conceptualitza: *«no es mi intención mostrar lo que la ley es aquí o allí, sino lo que es la ley, como Platón, Aristóteles, Cicerón y varios otros hicieron, sin tomar como profesión el estudio de la ley»*[31]. Explicar què és la llei, explicar què és la justícia, què és la felicitat, què és la llibertat, el fet d'intentar-ho, això és el que dona vida a la filosofia. I si no s'està d'acord, potser el convenient és enterrar a aquests filòsofs com a assassins de la filosofia, però aleshores, serà un honor marxar amb ells a la paperera de la història filosòfica.

ii. Contemporanis

1. Walter Benjamin- Tesis sobre el concepte d'història

Aquesta obra mai ens hauria d'haver arribat segons la voluntat de Walter Benjamin. *Tesis sobre el concepte d'història* son un seguit de tesis, cada una d'una extensió breu que va enviar a les acaballes de la seva vida i que va enviar tant a Theodor Adorno com a Hannah Arendt. l detall que a la seva vida li quedaven escassos mesos és rellevant pel fet que aquesta fi de vida seria un suïcidi.

Servirà, sobretot, per apreciar la visió d'una esperança gairebé del tot perduda en la llibertat.

Benjamin era un alemany jueu que combregava força amb les idees anarquistes, però també flirtejava amb les comunistes. Exiliat d'Alemanya, va anar a parar a França que

acabaria sent un estat titella de l'Alemanya nazi. Ens trobem el 1940 i Benjamin intenta escapar cap a territori americà. Per a aconseguir-ho, pretenien passar per l'Espanya franquista i arribar fins a Lisboa, allà agafar un vaixell fins a EEUU. Però per a Walter tot es va torçar quan la policia franquista va capturar-los a ell i el seu grup, on hi havia també Hannah Arendt, i els va comunicar que els tornarien a França. Mentre esperaven aquesta deportació, Walter Benjamin es va suïcidar a Portbou.

El que el filòsof proposa en les tesi *Sobre el concepte d'història* no ho expressa en paraules en aquests mateixos escrits. Es deixa entreveure, a interpretació meva, un pre-pre-preestadi a la violència com a eina de canvi social. Explico això:

En moments de grans crisis, la violència sol ser alliberada per diversos agents, a part dels tradicionals monopolitzats per l'Estat. Triar la violència com a eina de canvi social es un estadi. El pre-estadi d'escollir la violència el situo en el moment en que la violència ja s'està donant en certs agents, però l'agent que constitueix el subjecte, encara no ha triat, és a dir, el propi individu. El pre-preestadi el situo en el moment en que tots el agents, es a dir, el col·lectiu, la societat, comencen a plantejar-se la violència com a un estadi possible, però aquesta encara no campa pels carrers (sempre des del bàndol de la ciutadania, ja que l'Estat burgès sempre exerceix la violència per a mantenir el seu status quo). El pre-pre-prestadi el situo en el moment en que una societat es veu ofegada per una crisi econòmica, social i política però que prové d'un benestar, per lo que no contempla la cultura de la violència o no s'atreveix a proposar-la. És justament en aquest estadi que em dona la sensació que es troben les tesis *Sobre el concepte d'història*. Aquesta qüestió tan rocambolesca d'explicar, no obstant això, em va sorprendre quan vaig començar a reflexionar-hi, ja que, per una banda, el nazisme i la guerra mundial ja estava en marxa, tanmateix, les lletres de Benjamin no parlen en cap moment de violència, però tot sembla que és una persona que s'està aguantant les ganes de cridar a la lluita armada, fet incoherent el que no ho cridés, ja que repeteixo, la lluita armada ja feia temps que s'estava duent a terme i no era cap secret.

Els fragments que m'han portat a pensar en aquest estadi són alguns com la pàgina 41, la primera de la setena tesi en què sentencia, després de descriure la situació de perpetuïtat esclavatge d'aquells que no vencen i la perpètua opressió dels que vencen *«Al materialista històric no cal dir-li res més.»*[32] La pàgina 43, a més, proposa un canvi abrupte amb el passat per acabar amb la cadena d'opressió dels vençuts fins al punt de posicionar-se en un debat que als Països Catalans i Espanya tenen actualment respecte a l'herència patrimonial del franquisme: per Walter, respecte als béns culturals: *«En el*

materialista històric hi torbaran un observador distanciat. Perquè (...) tenen als seus ulls una mateixa procedència, que ell no pot considerar sense horror. (...) El materialista històric, per tant, se n'aparta en la mesura del possible. Considera que la seva tasca consisteix a raspallar la història a contrapel.»[33] Benjamin no dona pietat a res que sigui hereu del passat opressor. Per construir un nou futur, creu ell, esperar al esdevenir dels successos és un error. El progrés només donarà peu a nous vencedors. Walter Benjamin vol invertir en la pèrdua, trencar-ho per construir un futur nou de debò, que no depengui de cap context previ, sinó que s'edifiqui pas a pas amb res més que la ma obrera, lliure del capital. Per si no eren prou les mostres que em porten a pensar en aquest pre-pre-preestadi de violència, el text segueix avançant dient *«(...) <l'estat d'excepció> en què vivim és la regla. Hem d'arribar a un concepte d'història que correspongui a aquesta situació. Llavors se'ns farà evident que tenim el deure de provocar l'arribada del veritable estat d'excepció.»*[34] i segueix *«Les possibilitats d'èxit del feixisme depèn (...) del fet que els seus adversaris s'hi enfrontin en nom del progrés»*[34]. Benjamin està plantejant la possibilitat de valorar una guerra total. Reconec que és un plantejament força rebuscat, però, mentre per una banda, Walter està escrivint aquestes tesis en un context de guerra i desesperació mundial, per altra banda, no fa cap al·lusió directe a la violència, sinó que fa una apologia a la violència molt similar a la que es podria fer en una societat com la nostra, a ple 2023, en que la violència, com a eina política, no es planteja i, aquells qui més gosen parlar públicament d'una alternativa a la paraula, ho fan d'aquesta manera: evidenciant que les vies actuals estan obsoletes (les pacífiques), però sense presentar una alternativa explícita a aquestes.

«La felicitat està completament tenyida per l'època en què ha transcorregut la nostra existència. La felicitat que podríem envejar es troba només en l'aire que hem respirat.»[35] Altres fets que també m'han sorprès de Benjamin són aquestes reflexions amb les quals inicia les tesis sobre la felicitat. Benjamin aporta una perspectiva molt materialista a la qüestió de la felicitat (com no podia ser d'altra manera venint d'ell). Aquesta perspectiva evidencia les necessitats d'uns mínims materials per a l'assoliment de la felicitat, és a dir, no val ser un "hippie" per a ser feliç, hi ha factors materials que condicionen aquesta situació: *«(...)les coses tosques i materials, sense les quals, no existeixen les coses refinades i espirituals.»*[36]

Certament, Walter Benjamin toca o convida a reflexionar de manera directa o indirecta, volguda o no volguda, els tres temes que ens interessen. *«El passat només es pot retenir com una imatge que llampagueja en l'instant de la seva cognoscibilitat i desapareix per*

sempre més»[37]. El filòsof ens ve a recordar que sense una objectivitat, un mètode (que no té per què ser científic sigui dit de pas) que permeti recollir els fets i fer-ne una valoració el més d'acord amb els principis d'objectivitat, la justícia no és possible. Però no és només l'objectivitat la qui ha d'intervenir a la justícia, o no la que hem estat entenent fins avui dia, recordem altra vegada a Karl Popper. I és que, tal com diu Benjamin, *«Articular el passat no significa saber "com va ser realment".»*[38] Cal tenir present que leS veritatS són ideologia pura, possiblement, són la qüestió més ideològica que pot existir, clara mostra n'és aquest TFG, de fet, es pot concloure que si no existeixen moltes (no diré infinites) veritats, no n'existeix cap. Alhora que Benjamin recorda això, cita una qüestió que no plasmaré aquí, però que és molt rellevant per entendre la importància de conèixer la història i tots els contextos que la componen (falca que aprofito per lloar a les humanitats).

A la pàgina 47, Walter fa una metàfora entre l'*Angelus Novus* de Klee, la figura de l'*Àngel de la Història* i el progrés. Va resultar que en llegir-me el llibre vaig donar-li una interpretació oposada a la d'uns mesos més tard, quan estic escrivint aquestes línies. La primera era d'absolut rebuig cap al progrés en ser descrit com a tempesta, la segona, d'absoluta necessitat revolucionària per al progrés pel fet que no vindrà tranquil·lament, sinó que si vols progrés i llibertats, *«al materialista no cal dir-li res més»*. En qualsevol cas, és clar que el "progrés" està plantejat com un factor que influirà en la llibertat i que, en el camí cap a aquesta, no serà un camí de roses. Altra vegada, aquest caràcter pseudobèl·lic de Benjamin torna a saltar per les línies, fet que es recupera tot seguit en criticar durament el conformisme de la socialdemocràcia.

La percepció que en fa Benjamin citant a Marx respecte la llibertat és que, en acabar la revolució, *«acaba l'obra de l'alliberament»*[39]. Aquest és un fet molt clau; l'alliberament és una fase, sí, però no la llibertat. Així com hem definit abans a la felicitat com un estat passatger o a la justícia com un moment puntual, la llibertat ha de ser capaç, un cop instaurada en el seu concepte absolut, de perdurar de manera permanent.

Per acabar aquesta breu lectura, acabo amb una cita que recorda una qüestió que també tractarem més endavant: la universalitat de la felicitat, justícia i, sobretot, llibertat, és qüestió de temps que acabin arribant. Si hi ha una lluita activa, són inevitables i així ho continuaran sent. *«L'historicisme s'acontenta d'establir un nexe casual entre diversos moments de la història. Però cap realitat no és ja una realitat històrica pel sol fet de ser una causa (...) L'historiador que parteix d'aquesta idea deixa de passar-se entre els dits la successió dels esdeveniments com un rosari.»*[40]

2. Hannah Arendt- Entre el passat y el present

Continuant amb l'anàlisi d'obres del segle XX, de Hannah Arendt en recaptaré idees i reflexions sobretot sobre la llibertat, tocant també per sobre temes d'autoritat, que crec que poden tenir relació i fins i tot, de l'atzar i els miracles.

D'aquest llibre, n'he llegit els capítols 3 i 4 només. *¿Qué es la autoridad?* i *¿Qué es la libertad?*

Hannah Arendt comença el tercer capítol fent una al·lusió a una suposada pèrdua d'autoritat pel llarg dels temps de la mà de la pèrdua de la religió i la tradició. Va desenvolupant aquest fil fins a concloure que aquest fil que conjugaven, entre altres qüestions, la tradició, la religió i l'autoritat, en haver-se perdut, ha fet perdre «*la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito*»[41], cosa que crec bastant certa. Havent fet aquesta primera conclusió sobre la seva actualitat de l'autoritat, Hannah reflexiona sobre com l'autoritat ha anat transcorrent al llarg dels segles i la defineix de manera que recorda al *Leviatan* de Hobbes, com un factor estabilitzador i necessari per a l'esser humà, tot i que després comenta que la «*pérdida de la permanencia (...) no implica (...) la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar i cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos*»[42]. Aquestes anades i vingudes sobre la transcendència de l'autoritat, què significa i perquè s'hi para tant, les explica indicant una qüestió que és la mateixa que motiva a aquest TFG *«estas reflexiones se basan en la convicción de la importancia de establecer distinciones»*[43] i segueix «*ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable de modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y pedimos sólo que cada uno sea coherente dentro de su terminología personal.»*[44] Hem canviat l'autoritat col·lectiva per la llibertat individual. Arendt, que ho té molt present, comença a teoritzar a partir d'aquí, com la política ha anat introduint el concepte de llibertat ("casualment" a mesura que l'autoritat anava disminuint) i va introduint el que serà el pròxim capítol, el de la llibertat. D'aquesta manera, la filòsofa va pensant i reflexionant sobre el paper d'aquestes dues idees, autoritat i llibertat, i s'arriba a plantejar (i de fet, ho afirma en pregunta retòrica) que és un fet extraordinari que en el segle XX hagin caigut tota mena d'autoritats tradicionals. Aquesta és una qüestió que em sorprèn a primera lectura, però que accepto de certa manera en funció de com s'enfoqui; la davallada de l'Església i dels

Estats i, sobretot, de les monarquies, és certament quelcom aclaparador, però la cultura encara és una autoritat enorme, ben tradicional, i malgrat que Hannah creu que ha desaparegut la tradició, la cultura encara impera amb molta força en sectors molt sociològics com són la interrelació entre persones en funció del gènere, ètnia, classe, sexualitat, procedència, etc. Una altra afirmació controvertida que fa és que *«nos enfrentamos con un retroceso simultáneo de la libertad y de la autoridad»*[45]. No m'atreveixo jutjar aquesta afirmació, però la crec tant rellevant que sí cal citar-la

Hannah va reflexionant sobre el rol que ha tingut l'autoritat a la societat i fa un especial incís en la consideració que li van donar els filòsofs grecs clàssics i ho relaciona amb les consideracions de l'espai públic i privat que els grecs donaven en el context de les polis. Avançant pàgines en aquest tema, dona una clau molt important, el que es podria considerar com una predefinició, o una definició antiga del que significava llibertat a Grècia i com va prevaldre molts segles *«El hombre libre (...) debe tener esclavos y mandar sobre ellos»*[46], és a dir, ser lliure implica tenir poder (que no potència) de fer qualsevol cosa, ni que sigui, en algun àmbit, en aquest cas, el domèstic.

Parlar sobre l'autoritat, també convé perquè permet parlar d'una altra pota d'aquest TFG, la justícia. I és que en seguit d'aquesta reflexió, Arendt dona una altra clau sobre l'autoritat i la justícia: *«es indiscutible que Aristóteles, (...) quería introducir un tipo de autoridad en el manejo de los asuntos públicos y en la vida de la polis (...). Sin embargo, también é tuvo que recurrir a una especie de solución provisional.»*[47] Se'm fa evident que, aquesta autoritat, si volgués fer-se dir objectiva, hauria de ser la justícia, mare de totes les autoritats i que, amb més o menys gràcia, fins i tot les armes necessiten posar-se a favor seu per tenir un mínim de justificació.

El capítol avança amb una molt interessant expedició al món clàssic respecte aquest tema, però crec que per no fer més extens aquesta secció, puc permetre'm saltar al quart capítol i al que realment ens interessa, en el que Hannah Arendt entra de ple en preguntar-se "Què és la llibertat?".

En aquest capítol prendré moltes cites ja que em sembla molt rellevant totes les qüestions que planteja, començant per la primera línia quan diu que preguntar-se què és la llibertat *«parece ser una empresa sin esperanzas»*[48]. Unes línies més avall, no obstant, comenta que *«pensamos que la libertad humana es una verdad obvia.»*[49] Aquesta contraposició que la llibertat és una empresa sense esperança, però alhora, és quelcom molt obvi, desemmascara la tensió social i filosòfica que viu sempre l'ésser humà: determinació cultural. Això és, tenim una idea molt general de què significa

llibertat, felicitat o justícia, per posar els exemples que ens escauen, però que no són res més que constructes socials, tan ficticis com plantejar-se i donar resposta a què és una dona, una persona no-binària o un home. Podem arribar a tenir una idea general, però quan la filosofia, la sociologia o qualsevol disciplina intenta aprofundir, passa a ser una empresa sense esperança. Aquesta obvietat de què és cada cosa, per tant, no és res més que cultura, la concreció, és veritat. No és casualitat, doncs, que sembli que no hi hagi esperança, si ni tan sols sabem si existeix la veritat. Continuant amb la lectura, Arendt no tarda a introduir a Kant desbrossant la seva filosofia, fa una reflexió en què torno a veure una relació amb Plató i la diferenciació entre el món de les idees, quan ella parla de llibertat "pura" o teòrica i una raó pràctica, tot introduint un concepte molt important, que és el lliure albir. Aquest factor, introduït pel filòsof prussià, seria un dels factors més claus respecte al motiu humà a l'hora de poder explicar per què és impossible i no hem de pretendre revertir el fet que una idea mai podrà ser aplicada al món sensible, la teoria mai pot ser plasmada al 100%, de manera absoluta, completa, a la pràctica. Això no impedeix que les idees existeixin, però sempre en un marc teòric. Un esforç que la societat ha d'emprendre és entendre això i conviure-hi sense que li suposi un drama ni una excusa, sinó de manera conseqüent. El fragment en qüestió és: *«En el momento en que reflexionamos sobre un acto que se llevó a cabo con la idea de que nuestro yo es un agente libre, parece que es acto queda bajo el dominio de dos clases de causalidad: de una parte, la motivación interior y, de otra, la del principio de causalidad que gobierna el mundo exterior. Kant salvó a la libertad de este doble ataque, porque distinguió entre una razón "pura" o teórica y una "razón práctica", cuyo centro es el libre albedrío.»*[50]

Una altra reflexió que la filòsofa jueva fa tot seguit és que *«la acción y la política (...) son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe. (...) Además, la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad (...) — solo en momentos de crisis o de revolución —, la libertad es en rigor la causa de que los Hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La raison d'être de la política es la libertad.»*[51]

Aquesta qüestió torna a rebotar al meu cap la necessitat que la llibertat sigui i tingui en compte cosa de totes, ja que sinó, estirant aquest fil, la política tampoc ho és i es cau en tiranies i règims antidemocràtics. D'això és el que s'està parlant en aquest treball, al final, sobre la salut de la democràcia occidental.

Una qüestió interessant és la que remarca, citant a Aristòtil «*La afirmación "libertad significa hacer lo que uno quiere" está en boca de quienes no saben lo que es la libertad.*»[52] Aquesta cita permet reflexionar si realment hem avançat gaire com a societat quan aquest pensament, 2.400 anys més tard, encara està en boca de tantíssima gent. En el llibre, també parla o hi ha fragments en què recorda a la llibertat col·lectiva quan afirma que «*Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición*»[53]. D'aquesta oració se'n pot extreure una sensació que el paradigma on es pot trobar la llibertat és en "res públiques", és a dir, en espais públics, tal com els grecs plantejaven la llibertat. No en el mateix sentit, quedi per endavant, però en ambdós casos és necessari un espai públic perquè es doni la llibertat d'una manera o altra, per tant, en ser públic, passa a ser per definició, col·lectiu.

Continuant amb el text, Hannah insisteix una vegada més en la hipocresia de la societat, dient que ens inclinem sempre en veure la política com una barrera per a la llibertat (qüestió que recorda molt al neoliberalisme que ataca a l'estat públic i que ella mateixa també critica). Arribem ara a les pàgines més intenses que he llegit d'aquest llibre, prenguis per citades les pàgines de 238 a 241. I és que Arendt s'atura especialment i li dedica un sub-apartat al fet de que la *raison d'être* de la política és la llibertat, fet tant rellevant com possiblement polèmic. Apunta que no és una voluntat que això sigui així, sinó que és un fet i punt. Fins i tot, arriba a donar una clau que en llegir-la, vaig valorar com a imprescindible tenir-la en compte per a aquesta dissertació filosòfica en què parla de les mateixes motivacions d'un acte. Diu, han de brillar per la seva absència perquè aquest acte sigui lliure de debò, però també ha d'estar absent d'una presumpta finalitat. Explica que és absolutament rellevant que motivació i finalitat no tingui cap rellevància en l'acte perquè aquest pugui ser lliure de debò. Afegeix que no és necessari que siguin en absolut irrellevant la motivació i finalitat, però que un acte serà lliure en la mesura que aquests factors no siguin influents. Continuant amb aquestes pàgines, deixa caure unes idees citant a peu de pàgina a Duns Escoto. Es planteja que *«La mente capta lo que se puede hacer antes de que la voluntad llegue a quererlo, pero no capta con claridad que se debe hacer lo que se dice que hay que captar.»*[54] La cita la lliga amb unes reflexions en què es parla que els actes lliures no sempre han de ser els correctes. Tractarem aquestes dicotomies quan reflexionem les correlacions entre les tres idees d'aquest treball, si ser lliure és ser just, si ser just fa feliç, si la llibertat comporta felicitat, etc. Hannah va avançant en la correlació entre els actes i la llibertat i

acaba concloent que la llibertat o ser lliure i dur a terme una acció, pot ser la mateixa cosa. És un plantejament que torno a relacionar amb el ser i no ser de Parmènides, ja que interpreto que Arendt també contempla quedar-se quieta com una acció en si mateixa, el "no fer res", com a una decisió autònoma, per tant, lliure.

Comença la tercera secció del capítol amb unes apreciacions de com varia, amb la caiguda del predomini del pensament grec, el pensament de la llibertat i la seva relació amb el lliure albir. Indica que a partir de la Baixa Antiguitat, aquest lliure albir és mancat en l'experiència política i aquest factor, porta a igualar la llibertat al lliure albir. Arendt remarca que el lliure albir era una facultat desconeguda per a l'Antiguitat clàssica. En defensa que la llibertat no és només l'albir, alerta que si això fos així, si només fos qüestió de la voluntat, conclouríem que els grecs no la van conèixer. Tal reflexió, però, se'm fa contradictòria amb la que acabava d'extreure unes pàgines abans, afirmant que la llibertat és acció, per tant, consciència, en la que la voluntat, haurà jugat un paper en el judici que haurà fet la consciència per permetre aquella acció.

Respecte a aquesta dualitat entre llibertat i lliure albir, Hannah si atura i arrenca un nou camí en què tendirà cap a la reflexió de la voluntat, els "voler" i "no-voler" i com ho interpretaven alguns clàssics i Sant Agustí. La dualitat, doncs, entre el voler, poder i com de lliures són els actes que per aquests motius es donen, és digne de ressaltar. Ella continua transcorrent aquest camí, entre la força de voluntat, la llibertat i l'acció quan cita a Píndar amb una frase molt demolidora que torna a confrontar les tres idees de felicitat, justícia i llibertat «*éste es el mayor peligro: poner los pies más allá de lo bueno y lo bello que se conoce [obligado por la necesidad]*»[55]. Fins on ha d'arribar la llibertat quan topa el deure? Ens porta felicitat? Quina importància tenen les dues anteriors quan està en joc la justícia? Hannah Arendt ho té clar: «*Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad*»[56]. Bé, potser ella no considerava la necessitat o possibilitat de la coexistència amb la felicitat i la justícia. Una pàgina més tard, però, fa una rectificació citant a Montesquieu acotant una definició de llibertat política, que «*consiste en que cada uno pueda hacer lo que debe querer*»[57]. El deure, en aquesta frase, és determinant, perquè intueix la necessitat d'alguna mena de justícia o ètica, no és una llibertat egocèntrica, no com la que acabava de definir.

Començant a acabar ja aquest aquest capítol, Hannah reflexiona sobre la llibertat a l'Antiguitat una vegada més, però aquesta vegada se centra en els romans ressaltant que per a Roma, l'inici sempre tenia una reminiscència, si no una essència en si, de llibertat. S'embarca en unes pàgines en què es resumeixen com per a Roma, la llibertat és l'inici

d'alguna cosa, perquè aquest "alguna", denota la potència de llibertat que té aquella "res". Per tant, l'inici de qualsevol cosa era llibertat en potència. En iniciar aquella "res", és quan s'està començant l'acció, en l'inici, diu Arendt, l'ésser humà comença a ser un ésser que actua. Amb aquesta reflexió, Hannah comenta que dins del marc en què es produeix aquella acció, el que succeeix acaba sent un "miracle" en tant que el resultat és quelcom que no es podia esperar. Podria haver-hi una voluntat, però el resultat final no el garanteix res més que el mateix succés, és a dir, el present. Per això, diu, cada acte és infinitament improbable i tot acaben sent miracles. Alhora, però, diu que seria pura supressió esperar al fet que anessin succeint aquests actes miraculosos (a part de ser una contraposició enorme i absoluta al seu amic Walter Benjamin que hem analitzat anteriorment). És per això que diu que aquests actes, malgrat la poca garantia que una acció humana pugui esdevenir el que pretenia, és cert que se sol apropar bastant, per tant, explica que els successos històrics es creen i interrompen constantment per aquesta iniciativa humana. Són aquestes iniciatives, doncs, les que configuren el món on acabem vivint lliurement, en paraules de Hannah Arendt: *«Los hombres son los que los realizan [els miracles], hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia.»*[58]

3. Tercera part – recapitulació

El punt A va ser escrit molt abans de les lectures i de l'elecció d'aquest tema com a TFG. Serà exposat el text original amb unes úniques modificacions que seran les referències que faci a les lectures. En el punt B, doncs, reflexionaré de tot plegat amb algunes cites recollides, ara sí, al llarg del TFG.

a. Desenvolupament teòric personal de les idees

(En ordre cronològic de creació)

Primera reflexió

(Context: d'un treball fet per una assignatura del grau en que es parlava sobre Espartac i la seva figura al llarg de la història.)

Que Espàrtac es recuperés com a una figura combativa més endavant de la seva mort era només qüestió de temps. Van caldre bastants anys, això és innegable, però com tots els màrtirs que en el seu moment són vistos com a revolucionaris que volen trencar amb la pau i infondre el caos i crear destrucció i més endavant acaben sent vistos com a herois.

Es recupera en l'edat contemporània perquè és quan comença a sorgir el moviment polític i quan cala realment en la societat. Gràcies a la fatídica revolució industrial, comencem a veure que realment som explotats de manera completament injusta i arbitraria, és aleshores quan comencen a sorgir els sindicats i amb ells, la necessitat d'exemples i referents històrics. Avui dia, per a l'esquerra, els referents són Hugo Chàvez, Fidel Castro, Che Gevara, alguns es remuntaran a Joseph Stalin, Vladimir Lenin i com a figures "pater família" (aprofitant el tema), Karl Marx i Frederich Engels. El problema de les revolucions sorgides a principis de segle XX és que cap d'aquestes figures havien existit més enllà de Marx i Engels, què fan? Revisar la història, van a buscar màrtirs i rebels i resulta que Espàrtac encaixa perfectament en la figura de màrtir d'esquerres.

Esclau, sorgeix del no-res, creix per mèrits propis, lluita contra un estat imperialista i a més a més, no allibera només a esclaus, sinó que també a pagesos en condicions deplorables.

Així doncs, s'adopta la seva figura fins al punt en què el 1919 a Berlín es dóna "la revolució Espartaquista". Un moviment que promovia postulats comunistes i que havia agafat el referent del rebel que més comprometé a la república romana, Espàrtac. Però no només a Europa es va prendre a Espàrtac com a referent, a Argentina, entre el 1959 i el 1968 sorgí un grup artístic anomenat "Grupo Espartaco". A més, en l'art podem trobar diverses escultures dedicades a ell entre les quals em criden l'atenció "La fuga de Espartaco", a Chichester i "El jurament d'Espàrtac", de Louis Enrest Barrias, al Jardí de les Tuileries.

En conclusió, Espàrtac es va recuperar en l'època contemporània perquè era el model, el referent perfecte per a la lluita de la classe oprimida d'aleshores i la difusió de l'educació que s'havia començat entre la burgesia, l'interès per les èpoques antigues d'aquesta mateixa, i el sorgiment de certs burgesos crítics amb el sistema, van permetre el redescobriment d'aquest personatge.

03/2021

Segona reflexió

- Llibertat

La llibertat podria definir-se com la possibilitat que una persona pugui dur a terme un acte sense que aquest tingui conseqüències ni per a les persones que la rodegen, ni per a la mateixa persona que du a terme l'acte (un acte que pot ser actiu, o passiu, és a dir, un acte en el món real o un pensament). És essencial i innegociable que en qualsevol definició de llibertat, aparegui la paraula "possibilitat", ja que una llibertat mai pot obligar, sinó, no s'està parlant de llibertat. Que aquest acte sigui insignificant per als dos escenaris, el jo i l'altre, és vital perquè aquest sigui realment lliure.

L'única conseqüència que es pot acceptar en un acte lliure és una positiva. També és necessari, havent explicat la llibertat "per antonomàsia", concretar en les diferències entre llibertat col·lectiva i llibertat individual.

- Llibertat col·lectiva

Històricament, l'extrema esquerra s'ha abanderat de la defensa de la llibertat col·lectiva per sobre de tot, envers la defensa de la llibertat individual de la dreta més neoliberal. Un error, però, en el que cauen les "fidels seguidores" de l'URSS i l'Estalinisme és que sobreposar la llibertat col·lectiva com a únic model a seguir és aplicar un totalitarisme

disfressat de comunisme i danya la ideologia comunista. Així doncs, imposar una llibertat a la qual se l'anomena col·lectiva, però sense deixar alternativa a no seguir-la, no pot ser considerat llibertat.

La llibertat col·lectiva és donar l'opció. Com també la llibertat d'expressió és no dir res quan es creu que no es pot aportar res, la llibertat col·lectiva (que de fet, inclouria la llibertat d'expressió, ja que es troba sota el paraigua de llibertat col·lectiva) és que com a Estat, societat, grup o qualsevol ens social, s'atorgui la possibilitat de voler avortar si es vol, o no, poder transicionar (parlant en termes d'identitat de gènere), o no, prostituir-se o no, anar a una processo religiosa, o no, etc. Aquest seguit de possibilitats, d'eines per poder dur a terme una acció lliurement, es pot configurar a partir d'un marc legal, tècnic i/o social en què es permetin aquestes activitats (però no s'obliguin). Així, es deixa la porta oberta a què, si una cultura considera compatible amb les seves pràctiques certes llibertats que el marc legal li atorga, podrà acollir-s'hi, i si una altra cultura que conviu al mateix territori les considera un ultratge, podrà no acollir-s'hi, sempre respectant les mútues decisions, ja que aquestes no hauran suposat cap mal per a l'altra. D'aquesta manera, s'està respectant la llibertat dels dos col·lectius culturals i, encara més important (perquè aquestes explicacions sobre la llibertat van jerarquitzades en el mateix ordre que s'estan contant), respectant la definició que un acte lliure és aquell que no té conseqüències significatives per a l'alteritat ni per al mateix subjecte que du a terme l'acte.

- Llibertat individual

Prosseguint amb l'explicació, passem a la llibertat individual. La llibertat individual és l'acte d'acollir-se, o no, a la possibilitat de dur a terme una acció. Atorgada la llibertat col·lectiva, pot existir, com hem dit, una opinió sobre x possibilitat a escollir. Però en una societat lliure de debò, cada individu tindria, en última instància, el poder d'autodeterminació. Aquest serà el punt més complicat de fer complir en una societat, per què és aquí on el sistema cis-heteropatriarcal occidental, de classe i fins i tot el factor religiós actuen de manera més precisa. En aquest moment és on es poden donar les necessitats, si una societat vol ser feminista, de reforçar lleis que protegeixin a les dones i així amb tot. La llibertat col·lectiva s'haurà construït sense tenir en compte la sociologia, amb les relacions socials de poder que existeixen. És aleshores quan, per a protegir les llibertats individuals, que aïllades i esteses per tot el territori sucumbeixen als rols socials, s'hauran de promulgar lleis específiques per a protegir els col·lectius

que, sota un sistema que intenta ignorar les proclames llibertàries del text legislatiu, imposant la seva pròpia ideologia col·lectiva oprimint a tota dissidència.

- La llibertat en la cultura

Un territori on cohabiten diferents cultures pot provocar el sorgiment de confrontacions entre diferents sectors culturals per les diferències que es poden trobar entre dues o més cultures, ja que poden arribar a contradir-se completament. El políticament incorrecte, criticat molt sovint per les bandes ideològiques més conservadores, actualment serveixen d'una primera barrera que aturen les agressions més superficials, ja sigui per qüestió d'ètnia, sexualitat o gènere. Aquesta línia vermella del "políticament incorrecte" la tenim molt clara, o molt més clara, en la cultura occidental, però quan es dona una agressió entre persones d'una cultura diferent de l'occidental, salta la frase "és la seva cultura i s'ha de respectar".
El límit, però, de la frase "és la seva cultura i s'ha de respectar", si acceptem les anteriors definicions de llibertat, és quan aquesta cultura obliga sistemàticament a cada persona a abandonar la seva llibertat individual. Dit en altres paraules: La cultura ha de tocar els temes de la llibertat col·lectiva, mai els temes de la llibertat individual.

19/05/2022

Tercera reflexió

La llibertat i la necessitat de justícia poden conviure en una societat? No. Una societat que requereix justícia és perquè no hi ha llibertat.
A l'estar en societat, els judicis són constants. Per què? Ens acollim a la definició que la llibertat és la possibilitat que una actriu faci una acció sense cap repercussió negativa ni cap al públic ni cap a ella mateixa. Per tant, si hi ha un judici, és perquè hi ha hagut una conseqüència. No som lliures perquè la simple potentia del nostre cos té una conseqüència negativa per a certes persones (que sigui legítima o no aquesta conseqüència és un altre tema). En el moment en què la simple presència té una conseqüència negativa, es provoca un judici "ad hominem". Pel simple fet de "ser" ja ets rebutjada, per tant, l'actriu no tindrà la possibilitat ni de fer un acte. Quan aquesta manca de llibertat travessa unes línies vermelles, és quan requerim un sistema judicial.

Aquestes línies vermelles, registrades en els textos legislatius corresponents a cada regió, són la culminació d'una ineptitud de judicialització autònoma entre les persones i a partir de la mateixa cultura. El sistema judicial, doncs, és l'últim recurs per tal d'intentar mantenir una llibertat que s'aconseguiria aplicada aquesta justícia, però no mentre s'està aplicant o mentre s'ha requerit l'aplicació (que a partir d'aplicacions de càstigs és evident que no és justa). La justícia és un intermediari d'una situació de no-llibertat a llibertat. Però, si recordem la definició feta de llibertat que hem establert anteriorment, un càstig no respecta aquest marc de no-conseqüència negativa, doncs li estàs aplicant una. Aquest és el funcionament d'un sistema judicial venjatiu, que aposta per la satisfacció dels instints més bàsics i pulsius. Si volem establir un sistema judicial que serveixi de pont per a la llibertat, el que s'escau aleshores és la mediació i, veient la situació comesa, posar tots els mitjans possibles, materials (recursos econòmics, habitacionals, per exemple) i immaterials (feina, ensenyament, de-construcció, etc).

És evident que estem molt lluny d'un sistema judicial (ja que en haver convingut que l'actual sistema no és just, no se li pot dir sistema judicial). Davant d'aquest context, m'agradaria formular algunes preguntes:

Primer de tot, recordem la definició de llibertat: La felicitat és el reconeixement i la presa de consciència de cada sentiment que se sent en cada moment i la seva correcta gestió emocional, o, per contra, l'absència de tot sentiment: la mort.

Estem d'acord amb això? Si és així, endavant.

No és la llibertat una de les nostres maneres d'arribar a la felicitat, si es que no es el mateix objectiu de la felicitat?

Però, si som conscients de que actualment no existeix un mecanisme que ens protegeixi per tal de ser el màxim lliure possible,

no ens suposa un enorme cop cap a un dels nostres màxims ideals, la llibertat?

I veient amenaçada la nostra llibertat,

no se'ns fa una visió impossible d'adquirir la felicitat?

M'explico: la correcta gestió dels nostres sentiments ha d'estar acompanyada d'un context o entorn confortable. Si aquest entorn no és confortable, com hem dit,

"no sembla que una de les opcions d'adquirir la felicitat es fa molt difícil o gairebé impossible?"

I, encara més, en fer-se una opció tant impossible,

"no és natural que la desesperació per aconseguir la felicitat i la llibertat augmenti?"

Per l'efecte rebot, només cal que et privin de quelcom per desitjar-ho encara més. Bé, doncs, amb aquesta situació,

"no es fa una opció molt temptadora la de la mort per tal d'anular tota necessitat de gestió?"

Ens trobem davant d'un pou sense sortida on la manca d'un sistema judicial, ens hi aboca i empeny. I de fet, no és la manca, sinó l'existència d'un sistema violent, d'un sistema venjatiu.
Però la vida no pot ser tan breu, ja que a aquestes conclusions sovint s'hi arriba molt d'hora, cap als 12,13 anys. Cal esperança, i existeix, però no és empresa fàcil.

- L'esperança, després del buit produït per l'impossibilitat d'assolir la felicitat.
    - L'absurd com a solució encarnant-se en l'humor i la comèdia

Però és cert que, en d'acord amb el que per mi és una tragèdia, que considero que és el xoc de dos sentiments qualsevol, però bàsics i incompatibles, ho és el fet d'acceptar la impossibilitat de ser feliç. Així i tot, és aquí on apareix a l'estil Deus ex Machina l'absurd. I beneeixo aquest concepte perquè serà la meva crossa al llarg d'aquest escrit: L'absurd ha vingut per quedar-se i arribarà a ser la causa d'armar la revolta final, però això és un altre tema.
L'absurd, avui i ara, entra en recordar que forma part de la vida. L'absurd és la meva resposta a la pregunta prohibida, la que no s'ha de pensar:

"Quin és el significat de la vida?"

L'absurd. I de l'absurd, aleshores, armem el gran joc de la vida: l'aposta. En l'absurd, la nostra banda més sòrdida, lúgubre, obscura, rastrera i deshonrosa aflora com a alternativa a la vida: l'aposta.

L'aposta és allò que en un moment de dubte, sense arguments, triem. Tots els adjectius anteriors usats per descriure l'aposta, voldria matisar-los: són la potència del qual té.

Els adjectius són en potència perquè, l'aposta, a l'hora de servir per fets tan vils com és, fins i tot, la traïció (en el cas que apostem per un bàndol, però en últim instant aconseguim reconduir l'aposta per salvar la pell) també és l'única salvació per a una ànima que no veu altra manera que no sigui la mort per tal d'adquirir la felicitat (fet descrit anteriorment).

És quan l'ànima es troba farta de lluitar, aguantar, mitjançar, parlar, dialogar, cridar, plorar, suplicar i, fins i tot, embogir fent servir en excés inhibidors sensorials, a causa de aquesta impotència que turmenta la seva existència. És aleshores, quan aquesta és incapaç de gestionar la correcta mesura de totes les emocions i sentiments d'acord amb l'imperatiu que dicta la cultura: "Lascite ogne speranza" d'assolir la felicitat en vida. És aleshores quan en la dicotomia per obtenir la felicitat o una participació d'ella (si és que encara es pretén) s'escull, escollint la mort.

A través de la mort s'aconseguiria, crec jo, un efecte similar al de l'aconseguit amb el de la correcta gestió: apaivagar l'huracà del malestar de la cultura, en aquest cas, per la pèrdua de la consciència. L'huracà que ens fa sentir inútils per no saber què sentim, no saber què volem, no saber d'on venen aquests sentiments quan feia 5' o menys estàvem rient d'alegria i teníem esperança. La persona desesperada, davant d'aquesta situació, quan és incapaç de saber gestionar tot això, decideix, o se li apareix com una visió d'un fantasma tan real com el llit en el qual es troba plorant, que la mort acabarà amb tots el seu problema... però espera, és justament en el pas previ al de prendre la cicuta en què trobem una segona dicotomia, perquè no estem tan preparades com ho està Sòcrates: trobem l'absurd (val a dir que no tothom arriba a aquesta segona oportunitat, perquè no li sorgeix aquesta sensació). Aquesta segona oportunitat és "o mort o aposta", la segona per aconseguir una participació de la felicitat i que, torno a repetir, s'hi arriba a través d'una realització de l'absurd.

L'aposta, doncs, s'obre com una nova possibilitat a viure i, a través de l'alienació social temporal, a poc a poc retroba la bellesa (felicitat) de la vida, fins i tot, podria arribar a

ser possible el retorn al pas previ d'aquesta dicotomia i reintroduir-se al malestar de la cultura (fet que realment no se m'imagina difícil, no per l'esforç que hagi de fer l'individu, sinó per la força aspiradora que té el malestar de la cultura per introduir-t'hi).

Aquest estat d'aposta, que de fet crec que puc descriure personalment, és una situació d'ignorància per a moltes coses, si no totes. L'aposta, però, no és capaç de menysprear els valors que d'ençà d'una persona s'havia construït. És aquesta la línia entre l'estat de l'aposta i el de l'antiga persona "gestora". Queda format un triangle on limiten la mort, l'aposta i la gestió, cada una lluita per ser la responsable de la felicitat.

El curiós de l'absurd i l'aposta és que la primera manera d'aparèixer és, precisament, en el moment en què sorgeix el mateix terme arran de la infelicitat i el proper que és, de la persona gestora, la mort. És aleshores, quan ha cregut impossible l'adquisició de la felicitat més que per la mort, que, havent abandonat ja el malestar de la cultura, el manté en vida, valgui la redundància, el malestar de la vida.

És aquest ultimàtum de l'instint de la vida que, en un riure irònic i absurd, refusa la gestió com a única manera d'assolir la felicitat a part de refusar també, òbviament, el ser major enemic: la mort. I decideix que a partir d'ara simplement creurà volàtilment en el que li convingui mentre no es decideix realment sobre què li produeix major bé. És així que, si la persona aposta amb "all in" constantment abans de prendre decisió final (o abans que el destí la prengui per ell) esdevindrà, possiblement (quan erri) en una persona traïdora, que canviarà extremadament de bàndols. Potser, s'ha de dir, aquests "all in" li surten bé. Potser ha escollit una opinió o una via en la vida de la qual posteriorment se'n convenç, o potser decideix mantenir-s'hi però relaxant-ne la postura. Fins i tot, pot ser, que l'aposta inicial fos subtil i més endavant decideixi extremar-la a partir d'una radicalització, les opcions són infinites.

El cert, però, és que les apostes es donaran o tindran potència de donar-se en qualsevol aspecte. Des del més mundà, com pot ser comprar-se uns dònuts en comptes d'unes canyes, fins a una decisió transcendental, com el canvi de gènere o la redacció d'un document de denúncies.

En resum, l'absurd és una medicina, un antiestrès que permet restar-li rellevància als fets que fem, restant-hi conseqüències (que no eliminant-les (i escrivint això m'adono que llibertat i felicitat sí que són conceptes lligats)) i, per tant, alliberar-nos en certa (però no justa) mesura del malestar de la cultura. Un tub de ventilació a través del qual alliberem

una certa part de la pressió que ens imposa el ritme de la societat capitalista i amb totes les seves jerarquies.

El braç executor de l'absurd és l'aposta.

1:24h 4/07/2022

- Apèndix

Si l'absurd, contra tot pronòstic, és medicina per a la felicitat, la nostàlgia seria un dels factors que pot catapultar cap a l'absurd, o enfonsar, millor dit, per la il·lusió d'una felicitat passada (i sovint, al ser nostàlgia, sobredimensionada) que mai més serem capaces de recuperar. La meva imatge mental seria molt similar a la desconstrucció de René Descartes, que podria, o no, donar-se paral·lelament.

2:48h 4/07/2022

Quarta reflexió

Consideracions i diverses possibilitats imprecises de la llibertat

La llibertat és la màxima recerca, junt amb la felicitat, de l'ésser humà. La justícia, per altra banda, ho és perquè no hi ha més remei.

D'acord amb l'anterior afirmació, cal tenir present que la llibertat es dona en realitzar un acte sense repercussions negatives ni a l'actriu ni al públic.

Què passa, però, en haver-hi un xoc d'interessos? Com se soluciona una situació en què l'actor, A, vol res, però al públic, B, li suposa un mal?

Si és que la situació ho permet, la solució correcta serà sempre la que impliqui menys repressió, la que impliqui menys mal. Un exemple podria ser-ne l'amor. En aquest tema, se m'acudeixen 2 exemples:

a) Situació inicial: una parella on A li planteja a B una relació oberta.

Aquí s'hi arriba per una pretensió d'A d'alliberar unes pulsions que sovint ha de reprimir pel malestar de la cultura monògama. Així doncs, l'opció menys repressiva si tenim en compte la definició de Hobbes i apartem tota ètica i moral religiosa, seria la voluntat d'A, però aquesta relació arribaria a bon port? No. Per una qüestió molt concreta: Aquesta relació no estaria complint el requisit que els actes siguin lliures, perquè B, el públic de l'actriu A, estaria rebent una conseqüència negativa.

Si aleshores convinguéssim en complaure a B, però, aquesta relació tampoc arribaria a bon port, ja que A s'estaria reprimint. I vull fer un incís en aquesta repressió, car seria una extra, pel fet que, molt probablement, el desig d'A a obrir la relació existiria des de feia més temps abans d'acceptar-ho (per molt ràpida que hagués estat el procés) però estaria oculta en l'esclafador statu quo. En acceptar el seu desig de manera conscient, però, està extraient aquest desig del pou de l'statu quo, fet que canvia el paradigma i el fa irreprimibles.

Podem concloure que si B no canvia el seu parer respecte a la proposta d'A de manera autònoma o viceversa i cap de les persones té la intenció de cedir ni canviar la seva posició, la relació entre A i B està abocada al fracàs.

Aquest exemple es podria explicar resumidament en què A exposa la seva voluntat a B i troben una solució (més o menys plaent).

b) Situació inicial: A té uns sentiments cap a B i si A no reprimeix, de segur que condicionen a B.

Les opcions, en aquest cas, que té A són molt majors que en l'exemple primer. Per contra, B és un públic passiu gairebé en la totalitat. Així doncs, A es trobarà en una situació en què tindrà una responsabilitat respecte a la vida de B, per si fos poca la qüestió de la seva situació. Altrament, aquest exemple no és més que l'escenari previ a l'exemple a).

Es troba en el moment en què haurà extret del pou de l'statu quo el seu desig, prenent-ne consciència i havent de prendre una decisió en la qüestió d'aquest sentiment per tal de dominar al desig i aconseguir així l'estat de felicitat, ja que és quan el desig domina a la persona que entra l'amargura, la depressió, en nosaltres.

Així doncs, A acabarà actuant, crec jo, en funció de dos paràmetres, el segon molt relacionat del resultat del primer (tot i que no totalment dependent):

- La ja esmentada capacitat de gestió del sentiment
- El seu egocentrisme, la solidaritat en voler o no influenciar a l'altra persona

El primer paràmetre és clar, en funció de la valoració i del nivell de sensatesa que A faci sobre la seva situació, l'emprendran a una varietat de possibilitats, com poden ser treure a la llum el desig, externalitzar-lo (amb B o altres agents, fet que pot alliberar la pressió i així evitar la influència negativa a B (donant per suposat que les altres agents no serien condicionades en tanta mesura com ho seria B)) o sobredimensionar-lo internament, augmentat probablement l'amargura personal.

El segon paràmetre dependrà del primer en funció de com desastrosa hagi estat la valoració, però també de la mateixa personalitat d'A i la responsabilitat afectiva que tingui.

En aquest exemple, el desenllaç no serà tan clar com l'altre, però el que és clar és que la situació que aportaria més llibertat en són dues:

- El correcte control, repressió controlada a partir d'una gestió del sentiment al més pur estil socràtic, menyspreant els desitjos irracionals del cos, opció molt utòpica.
- Dut per la incapacitat de gestionar el sentiment, com al primer cas, A prendrà l'egocèntrica decisió d'explicar a B la seva situació. Tot i així, en aquest cas obrirem un meló aplicable a moltes altres situacions.

Iniciàvem aquests dos exemples amb la temàtica de l'amor, doncs bé, la situació podria ser de dues persones que conversen on l'actriu confessa els seus sentiments, malgrat saber ja la resposta de B, per pur estrès i ansietat, però alhora, no vol que la incomoditat del rebuig canviï la relació que fins ara havien mantingut, ja que, davant la possibilitat de no poder assolir el seu desig, l'estadi previ li és satisfactori. Així, B, en l'acte de solidaritat, entendrà en la màxima mesura possible la situació d'A i rebrà la pilota a sobre la seva teulada, tocant-li gestionar ara a ella també la situació. Però si l'acte de solidaritat es dona satisfactòriament, la conseqüència que A temia per a B, quedarà neutralitzada, havent-se pogut realitzar un acte verdaderament lliure a perpetuïtat. Aquesta seqüència en valors absoluts és també utòpica.

Quan B cedeix en els seus principis o gustos per tal de propiciar més llibertat a A en un acte de solidaritat afectiva brutalment bella. Això podrà donar-se quan actriu i públic trobin el moment, lloc i situació adequada per sentir-se còmodes per dialogar i arribar a exposar les seves diferències per tal d'arribar a un consens. El segon exemple dins el cas b) fora de l'amor és el meló que prèviament he anunciat que obriria. Aquest és el dels favors.

La situació és similar, gairebé idèntica. Canviant només les particularitats del cas. Però en termes generals, l'actriu vol transmetre al públic quelcom que es pot dir amb seguretat que provocarà una conseqüència negativa en primera instància (normalment perquè seria responsabilitat d'A gestionar-ho (actriu) i no de B (públic)). El cas pot ser tan intranscendent com el d'anar a buscar una forquilla, convidar a unes patates o apropar una cadira.

La resolució i la mediació se'm fa igual que en el cas amorós; una manera i un moment concrets (aquí la manera pren més rellevància) per fer la petició, un acte de solidaritat afectiva del públic, que torna a rebre la pilota de la gestió, i la final acceptació del favor per tal de fer que l'acte d'A (demanar) passi a no tenir conseqüències negatives (o minimitzar-les).

L'exemple b) té el perill que un acte que en un principi s'hauria sabut gestionar, per fer-lo lliure, en avançar el temps esdevingui no lliure perquè floreixen conseqüències. Aquest escenari esdevindria a partir d'un retret per part del públic a l'actriu, dient altres paraules, aturant la solidaritat. Podria ser fruit d'un canvi de paradigma qualsevol (com la insistència excessiva d'A a B, fent que la solidaritat esdevingués massa desequilibrada.

Fins aquí arribarien les breus consideracions d'acord amb les màximes establertes al principi d'aquest text en què l'exemple A esdevindria amb un final fatal i, per contra, el B, podria considerar-se amb un final obert.

Si algun mal s'estigués ocasionant, aleshores caldria revisar la situació, ja que no s'estaria donant una situació de llibertat.

1:09h 7/7/2022

b. Valoració sobre la validesa de les hipòtesis

Exposades les lectures que he fet durant aquest curs per formar-me respecte aquests temes i algunes de les meves reflexions prèvies dutes al llarg de la meva vida, em disposo ara a fusionar tots els arguments donats en cada secció i justificar-los per tal de comprovar les meves hipòtesis.

Començaré amb la idea menys desenvolupada i definida en les meves reflexions, la justícia. Recordem la hipòtesi:

L'acció de reparació d'un greuge a una persona que ha patit un mal i l'establiment d'unes mesures per a que aquest mal no torni a succeir a cap membre de la comunitat on es té incidència o s'hi vol tenir.

Per què hem de tenir present que la justícia és això, completament, que les participacions de la justícia han de tenir en compte sempre en igual mesura les dues branques (reparadores i restablidores) i quin és el rol que juga la justícia amb relació a la llibertat i la felicitat?

De la mateixa manera que Hobbes o Plató conceben la justícia, la comprenc en un escenari on el caos campa i l'ordre brilla per la seva absència, d'una manera o una altra. És evident que no es pot iniciar la justícia estant totes les parts en paus. Però abans de construir una pau social, hem d'identificar els problemes. Què és el que pot portar en una situació de crims? Tal com diu Cèfal, la tinença de béns materials permeten poder portar una vida en pau sense necessitat de cometre injustícia. Aquesta és la base de tot. Per tant, podem dir que la piràmide de Maslow és essencial a l'hora de construir qualsevol societat i valorar les seves debilitats. No es pot pretendre que la classe més empobrida d'una societat que sovint no pot arribar a final de mes es resigni a observar a qui acumulen les riqueses i malgasten. Aquesta situació és la primera situació de mal que atempta contra la llibertat i la possibilitat de felicitat. Arran d'aquesta situació material, totes les altres condicions són res més que un producte de la retroalimentació d'un estat de naturalesa salvatge.

Per què realment aquesta situació és un mal? He repetit diverses vegades aquest terme i no l'he explicat, però considero que el mal és l'actuació que atempta la integritat d'una persona o col·lectiu, impedint el seu propi lliure esdevenir. És tota aquella acció les conseqüències de la qual són un perjudici de la possibilitat d'escollir noves accions en un futur.

D'acord amb la quarta reflexió i aquesta idea de "mal", la situació en què s'estaria trobant la classe obrera A, i la classe propietària, B, és un estat de xoc d'interessos. El primer rol de la justícia aquí ha de ser esbrinar quina és la situació menys repressiva cap a què s'ha de tendir.

Entenent això com a cert, en el xoc entre A i B, en tant que A no té béns materials i B en té un excés, el fet que B acumuli aquests bens materials, que li direm diners, en deteniment d'A, provoca que A no tingui accés a aquests bens materials bàsics, reduint les possibilitats de llibertat que té a triar tal com deia Hobbes en la seva definició de llibertat.

La justícia, davant d'aquesta situació, és evident que la manera en què ha d'actuar és erradicant el focus de la problemàtica bàsica, el desequilibri que provoca el mal. Això no obstant, també és essencial que faci una tasca de pedagogia i justificació de per què ha de succeir tal o tal altra solució. És aquí, en el com, en quina forma i amb quina duresa que, malauradament, entra en joc per la porta gran la farsa més gran de la justícia que ens hem estat empassant, o fent veure que ens empassàvem: l'objectivitat. Aquí proclamo que la justícia no és ni s'ha de pretendre que sigui absolutament objectiva. Com diu una vinyeta soviètica, "no hi ha res més semblant a un feixista que un burgès espantat". Frase que seria adaptable a moltes altres situacions en què els rols de poder es veuen amenaçats. És per això que la justícia, per ser-ho de debò, el que ha de fer és procurar l'erradicació del mal que hem explicat anteriorment per tal de poder deixar pas a una societat en què tingui consciència de quines són les limitacions naturals de la llibertat. Això significa que qualsevol acció que limiti la possibilitat de sobreviure, ser, estimar i gaudir de la vida, no pot ser tolerada, és a dir, que la justícia, en comptes de tenir emmarcat un requadre del cap d'Estat a cada jutjat, hauria de tenir emmarcada la paradoxa de Karl Popper, ja que aquesta ha de ser la màxima de la justícia.

En un inici, malauradament, la justícia s'ha d'imposar. La manera en com imposar-se, models policials, exèrcit, agents cívics, no la tocaré, ja que és un altre debat, però és clar que la primera intenció en un estat de naturalesa, no és acatar una ordre externa, sinó que haurà de venir una autoritat reconeguda (o imposada) a fer complir la paradoxa. D'això en parla molt clarament Glaucó, que evidencia que si la situació no ens obliga, no som persones justes i que, de fet, aquest és el motiu que ens porta, segons Hobbes, a construir l'Estat. Cal recordar que Arendt, quan parla que Aristòtil volia imposar una autoritat, és evident que havia de ser quelcom similar a la justícia.

L'objectiu de la justícia, doncs, ha de ser reparadora per aturar la situació d'escalada de tensió social, però també instructiva per poder avançar en la pau social per a què, amb la lògica de la reflexió primera, un cop hi ha una consciència col·lectiva que realment no genera cap mal o, fins i tot, hi lluita contra ella, és qüestió de persistir en la lluita per a què aquesta acabi triomfant. Faig un parèntesi perquè no voldria que la primera reflexió es confongués amb una apologia al determinisme. No. Sense una lluita constant, conscient dels canvis socials de cada moment històric i amb la conseqüent adaptació, el canvi no es pot aconseguir mai. Si aquestes condicions persisteixen, però, aleshores és qüestió de temps que aquesta lluita venci al mal, perquè malgrat que sovint sembli impossible, l'evidència sempre acaba guanyant a l'estupidesa.

Tant sols si la justícia té en compte aquestes dues vessants, serà possible que aquesta idea compleixi el seu rol, que és el de provocar una transició. Perquè l'aplicació de justícia ha de ser això, una transició d'una situació en que la felicitat i la llibertat no tenien cabuda a aquest espai de pau i ordre en que puguin florir. Aquest estadi on puguin florir la llibertat i la felicitat serà una societat "justa", una societat que, de fet, aleshores potser podria ser definida com ho era a *La República*, aquella on no hauria un tercer agent qui arbitrés, doncs la pedagogia hauria ensenyat a mostrar quins son els límits de la llibertat. En qualsevol cas, serà una societat "justa" no per una justícia activa, és a dir, perquè s'estigui duent a terme un judici, sinó perquè s'haurà aplicat i perdurat, participant al màxim de l'aplicació del que és realment impossible aplicar al mon sensible: la justa mesura.

Amb tot això, dono per defensada la primera hipòtesis.

Recordem ara la hipòtesi de llibertat:

Situació en que una persona tingui la possibilitat de dur a terme un acte sense que aquest tingui conseqüències negatives ni per a les persones que la rodegen, ni per a la mateixa persona que du a terme l'acte en el període de temps més llarg possible. Un acte que pot ser actiu, o passiu, és a dir, un acte en el món real o un pensament.

Moltes qüestions quedaran per respondre respecte a la llibertat, ja que aquí simplement em dedicaré a justificar aquesta hipòtesis per una qüestió d'espai, però sobretot, de temps.

Els termes en que ens hem de moure per entendre aquesta hipòtesis son "sociabilitat" "temps" o "perdurabilitat de la situació", "lluita", "repressió" i "lliure albir".

Perquè aquests i què tenen a veure amb la hipòtesi? Sempre ha imperat una concepció sobre que la idea de llibertat implica que qualsevol pot fer qualsevol cosa i sovint pot pensar-se que no hi ha una llibertat efectiva perquè no tothom té les mateixes oportunitats. De fet, Hobbes parla sobre aquesta concepció quan diu que la llibertat o un home lliure «*es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo*».

Però és la llibertat això? Que tothom pugui fer "tot"? Bé, en el moment d'escriure aquestes línies m'atreveixo a dir, amb dubtes, que no. La llibertat no ha d'implicar estrictament que tothom pugui fer qualsevol cosa.

La llibertat és una qüestió ideològica, vagi per davant. I com a qüestió ideològica, té les seves intencions, les seves raons de ser, els seus motius, arguments i necessitats i, en aquest cas, la llibertat no és quelcom que ens porti a actuar "com vulguem", sinó que la llibertat és una segona plataforma que ha de dur a un estadi de felicitat. Com a tal, doncs, aquesta plataforma parteix d'una situació d'ordre social (proporcionada per la justícia) i el que fa és rebaixar la tensió d'un ordre diplomàtic o legislatiu a una pau social i un ordre naturalitzat.

Així doncs, el que ha de ser la llibertat, no és fer qualsevol cosa, sinó trobar i saber com i què fer cada cosa. Recordem la quarta reflexió: podien els individus protagonistes, en els dos exemples, realment dir i comunicar el que volguessin a l'altra persona? Materialment, sí. No hi havia una pistola amenaçant, no hi havia una prohibició legal, no hi havia res físic que els impedís tal cosa. Així i tot, no podien. Per què? Car qui determina el com i quan fer cada cosa és la llibertat, és el malestar de la cultura i el temps.

Per avançar cap a una societat on es puguin fer el màxim de coses possibles el que s'ha de fer és relaxar aquest malestar cultural, és a dir, anar tendint que cada acte tingui cada vegada menys conseqüències negatives.

La conseqüència negativa és causada per la societat, pel malestar de la cultura, per això la llibertat és ideològica, perquè depèn de la ideologia de la cultura en qüestió. És per això que un acte que pot ser lliure en una cultura, no ho és en un altre.

Ara bé, no tot acte amb conseqüències negatives cap a l'altra persona s'ha de reprimir, cal tenir present que potser és la persona que ha sentit el mal qui s'ha de replantejar perquè li ha fet mal. El que s'ha de valorar, i és funció de la justícia, és trobar que en una acció en què hi ha hagut una conseqüència negativa, el sentiment vàlid i legítim és el que realment afavoreix al bucle de la llibertat, és a dir, que si una persona ha patit una conseqüència negativa per una acció, però aquesta acció, de no fer-se, perjudica encara més greument a l'actriu, no és legítim el sentiment negatiu del públic. S'ha de buscar sempre que la conseqüència afavoreixi al bé, que és a la possibilitat de més diversitat d'acció, això és el bucle de la llibertat.

Evidentment, hi ha actes que mai seran lliures, aquí és la qüestió ideològica. Una societat és sanament lliure quan la seva cultura és lliure de tot objecte de ser atacat per la paradoxa de Karl Popper. Quan és lliure de tota acció les conseqüències de la qual són un perjudici de la possibilitat d'escollir noves accions en un futur, és a dir, de qualsevol mal. Aquí, doncs, s'entén que el sistema patriarcal, el sistema cis, el sistema hetero, el sistema blanc entre molts altres, i per sobre de tots, el sistema capitalista, son tot de sistemes que articulen un seguit de conductes, promouen actituds i exigeixen uns resultats que atempten directament contra la possibilitat d'escollir noves accions en un futur, com el fet de qui estimar, com treballar, com vestir, o simplement la negació a qui ets per com ets, o, per sobre de tot, la condemna a perpetuïtat a generar un objecte o oferir un servei a un sistema l'essència del qual el condemna a ser un bucle.

Però cal anar amb molta atenció en un aspecte mot enganyós. Una repercussió negativa no té per què reproduir-se a l'instant. Aquí entra la qüestió dels favors i la paciència, i serveix tant en alta política internacional, com en un pis d'estudiants. És per això que la qüestió del temps o la perdurabilitat de la situació és vital a l'hora de valorar si soc lliure de dur a terme una acció. Si jo no rento ara unes tasses en el meu pis d'estudiants perquè estic sola en aquell moment i em fa mandra, no passarà res, ans al contrari, per mi serà una repercussió positiva perquè em deslliuri de fer una cosa que per mi és un mal, que és que m'està privant de tombar-me al sofà, però si jo no rento aquella olla mai, arribarà

un moment que la meva companya de pis, en arribar, m'etzibi una esbroncada per deixar sempre l'olla neta: ha arribat, en temps X, la conseqüència negativa. És aquí on rau el potencial platònic de la idea llibertat. És impossible fer un acte lliure sense cap mena de conseqüència negativa a temps perpetu, però sí que és possible fer un acte que participi en el màxim possible d'aquesta idea que seria que la conseqüència negativa tardi el màxim a arribar.

Per acabar la defensa sobre aquesta segona hipòtesi, parlaré sobre la qüestió del lliure albir, qüestió que Hannah Arendt s'hi endinsa amb força profunditat i la lluita per la llibertat, qüestió que lligo a Walter Benjamin.

El lliure albir és el més similar al llibertinatge que puc imaginar, referent a això, diverses vegades els nostres autors parlen respecte a aquestes dues idees tot i que no sempre amb aquest concepte. A *La República*, llegim sobre el "perill de l'excés de llibertat", al *Leviatan* llegim que *«es cosa fácil que los hombres se engañen con la atractiva apariencia de la palabra libertad (...) y que, por falta de juicio para distinguir, crean que es herencia privada y derecho nato lo que, en realidad, es solamente un derecho público»*. Hannah recull una idea de llibertat clàssica que era poder manar sobre esclaus i, finalment, una altra vegada Arendt, cita a Aristòtil dient que qui no sap què és la llibertat, afirma que és fer el que una persona vol.

Totes quatre referències crec que fan referència a l'excés d'una llibertat individual, aquí vull citar a un còmic espanyol, Quequé. Quequé, o Héctor de Miguel, juntament amb David Broncano i Juan Ignacio Delgado (Ignatius Farray de nom còmic) feien un programa de ràdio anomenat *La vida moderna,* que amb el pas del temps i de la pandèmia, va convertir-se d'un programa d'humor molt bàsic a un que mesclava molt la filosofia política amb l'humor. Doncs bé, en aquesta sintonia de mescla de temes i en el context de la degeneració de Madrid sota el govern d'Ayuso, Héctor de Miguel feia una defensa acalorada del terme llibertinatge dient que entre llibertat o llibertinatge, la segona era encara millor al·legant que, per definició, el llibertinatge atorga un major grau de possibilitats a l'hora d'actuar i criticava una frase que deia *«una falsa libertad nos lleva a un libertinaje»*[59]. Crec que aquest moment del vídeo evidencia la realitat d'aquestes quatre referències que he recollit de les lectures i Héctor de Miguel és exemple de totes quatre, en especial de la quarta. Es veu perfectament, doncs, i serveix de mostra paradigmàtica, la concepció general que es té de la llibertat i quin ha de ser l'objectiu sense fer-ne una reflexió reposada i profunda. No obstant això, al final del vídeo, apareix Juan Ignacio fent una interessantíssima reflexió i donant la raó

a Héctor de Miguel i citant a William Blake, que deia que no saps on estant els límits fins que no els sobrepasses. El debat és la dicotomia entre William Blake i Píndar, però potser és tan sols amb aquesta fi que el llibertinatge pot ser acceptat com a fase per a arribar a la llibertat, perquè la llibertat no és una fase, sinó un estadi que ha de ser definitiu.

I és en el camí cap a la llibertat, quan es proposa aquest llibertinatge que "al materialista històric no cal dir-li res més". Quan Walter Benjamin diu això, pot significar moltes coses, però una està clara: si es vol la llibertat, s'ha d'estar disposat a tot, i potser fins i tot també al llibertinatge, sempre que no es perdi de vista a Blake. La realitat és que explicar la lluita per aconseguir la llibertat és una mescla entre paisatges de flors i sang, depèn de com es plantegi sembla una o altra, però la veritat és que ho són les dues alhora. L'objectiu són les flors, però l'absurdesa de l'autoritat i el poder és tan gran i tan arrelada al capital, que sovint per "acabar l'obra de l'alliberament" cal dur les nostres accions ben al límit.

Així doncs, reafirmo la meva hipòtesi en què la idea de llibertat és poder dur a terme un acte que no té conseqüències negatives per aquesta qüestió: quan un acte comès en llibertat té una conseqüència negativa, paradoxalment, deixa de ser lliure, perquè quan jo increpo a una persona perquè em dona la gana pel carrer, no ho faig de manera lliure, en tant que, tard, però em vindrà una conseqüència que m'impedirà tornar-ho a fer. No és el mateix, per tant, fer o dur a terme un acte i que aquest acte sigui en un paradigma lliure o de llibertat.

Acabem aquest estrany i improvisat camí cap a una espècie d'utopia no volguda amb la tercera hipòtesi, la felicitat:

És l'estat en que una persona té un coneixement total de la causa dels seus sentiments així com una consciència de que els està vivint, aconseguint així una tranquil·litat que és superior a la resta de sentiments temporals com poden ser la tristesa, l'alegria, la ràbia o l'emoció.

Respecte a la felicitat, en les lectures ha estat un tema molt poc tractat, però el poc que es comenta, crec que coincideix força amb les meves reflexions.

Abans de tot, cal tenir molt clar que la idea de felicitat i el procediment per arribar a la felicitat són força diferents. És a dir, la idea de felicitat, és fàcilment criticable per pensadors materialistes. El mateix Walter Benjamin critica que *«La felicitat que podríem envejar es troba només en l'aire que hem respirat»*. Evidentment que la felicitat no és possible aconseguir-la a base d'una mentalitat positiva, autoesforç i tasses del Tiger. Aquest dogma neoliberal només fa que intentar donar falses esperances a qui mai podrà ser feliç. Estableixo que la felicitat és pau mental, ordre en l'ànima i serenitat en els sentiments, sí, però per a poder tenir aquests tres paradigmes és evident que necessitem unes bases materials cobertes. És impossible tenir una estabilitat si tenim a la brigada desallotjant-nos, l'estómac rugent per gana o cures que no tenim a l'abast per a una malaltia. Així mateix, és absolutament impossible mantenir aquesta estabilitat quan la teva identitat de gènere se't qüestiona, el teu sou és inferior per ser dona o no pots obtenir feina per no tenir un document nacional d'identitat. És a dir, que les diferències socioeconòmiques importen, i molt, a l'hora de poder adquirir una estabilitat, a l'hora de poder adquirir la felicitat.

La classe, doncs, ho és tot a l'hora de poder adquirir la felicitat. Ens trobem en una clara situació: aquella qui no té les necessitats cobertes, sovint malgrat estar venent la seva força de treball, la felicitat li serà gairebé impossible. Fins i tot aquelles qui les tenen cobertes, no tenen garantides la felicitat, perquè no, els diners no donen la felicitat, simplement donen l'estabilitat material per adquirir-la. És feina de cadascú, adquirida aquesta estabilitat material, d'obtenir l'estabilitat mental.

Per què l'absurd i l'aposta? Ens hi porta la manca de condicions materials molt sovint, però també la desesperació. Ningú ens ensenya a gestionar els nostres sentiments, potser també per la impossibilitat de fer-ho, perquè com diu Epicur, *«Si coneixem bé aquests*

desitjos, sabrem relacionar cada elecció o cada rebuig a la salut del cos o a la tranquil·litat de l'ànima», tant en lo material, però jo afegeixo en l'espiritual també.

La meva convicció per definir la felicitat com un estat de calma, també ve donada pels pensadors que m'avalen, ja que tant per Epicur com Sòcrates parlaven també que la felicitat és una estat sense torbacions i de calma. Una clau, també, és entendre la felicitat, no com un sentiment més, sinó com un estat. Els sentiments son estar contenta, alegre, trista, enfadada o aburrida, però es pot estar de totes aquestes maneres alhora que feliç... i alhora que en l'estat oposat: la depressió. La depressió, doncs, es aquell estat en que l'ànima està intranquil·la, moguda, no sap perquè sent el que sent, ara riu, ara està trista, ara creu que pot amb tot i al cap d'un parell de minuts ho abandona perquè ho veu impossible. Quan una persona es troba en aquest estat, és quan, en la recerca desesperada d'aquesta calma, pensa en recórrer en el suïcidi, perquè és l'única banda on hi veu aquesta calma, aquesta fi del turment, però com explico a la reflexió tercera, és aleshores quan apareix l'absurd i l'aposta com a element de punt de fuga de la pressió a l'hora de prendre decisió.

Però res de l'anterior, ni el material ni lo espiritual valen ni serveixen sense una qüestió: la consciència. La felicitat és el coneixement, la consciència del que s'està vivint. Sense una consciència no és possible la gestió dels sentiments, per tant, tampoc el judici de cada acció, per tant, tampoc es garanteix la llibertat.

Quan René Descartes diu que pensa, per tant, existeix, implica dues coses:

- Que abans de pensar ell ja existia, perquè és alguna cosa material la que ha de pensar
- Que a l'hora de viure'ns (que no viure) va primer la consciència que la raó. Car no pots defensar que penses si no n'ets conscient.

Això implica que la consciència ha de ser la primera cosa que ens fa saber que existim. Quin és l'acte, una vegada que som conscients, que existim? Pensar.

No saber-se és la tragèdia més gran que pot existir, per sobre de tots els desamors, guerres, morts i assassinats. La felicitat és viure's i gaudir-se, sense la consciència, res d'això és possible.

Així doncs, resumeixo que la felicitat és causada per tres fonts:

- La material. Que alhora ve determinada per la classe social en la que has nascut
- L'espiritual. Que ve determinada per si l'entorn ha estat impartit en justícia i gaudeix de llibertat.
- La consciència

c. Conclusions

Iniciaré aquesta breu conclusió amb la reflexió, d'acord amb els raonaments i lògica exposada, com crec que s'interrelacionen els tres conceptes. Acabaré amb una reflexió sobre el model de societat que volem.

- En una societat justa:
    - No ser lliure ni feliç
    - Ser lliure però no feliç
    - Ser lliure i feliç
- En una societat lliure:
    - Viure en justícia però no feliç
    - Viure en justícia i feliç
- En una societat feliç
    - Viure en justícia i lliure

Observo, d'acord amb l'argumentació donada, que el raonament i la lògica construïda, hi ha una subordinació d'un terme a altre. No és possible ser feliç sense llibertat perquè viure en un espai no lliure és viure en un espai on una força externa et dicta arbitrària com t'has de comportar. En una paradigma així, que tendeix, si es que no ho és "per se", al règim tirànic, és impossible aconseguir aquesta pau interior i coneixement de les causes dels teus sentiments. Ser va abans que pensar, per tant, la llibertat de ser va abans que la de pensar. Sense una força externa que garanteixi la llibertat, doncs, la felicitat no és possible i aquesta força externa és la justícia, per tant, sense justícia no pot haver llibertat ni felicitat, sense llibertat, pot haver justícia, però no felicitat i sense felicitat, bé, es pot ser lliure i viure en justícia.

La justícia, doncs, ha de ser la base de tota societat si es vol ser lliure i feliç. Fins i tot un dels personatges més malvats de l'anime *One Piece* ho té clar quan esclata en ràbia dient *«Incluso en el mundo inmoral de los piratas, ¡se supone que debe haber humanidad y justicia!»*[60] Però ens val la pena una vida sense felicitat ni llibertat?

Desitjo pensar que, després de totes aquestes pàgines, he pogut convèncer que justícia, felicitat i llibertat, per raonament, però també per avals històrics, han de significar això el juny de 2023. Ara bé, una qüestió que m'ha anat pertorbant tot el transcurs de la redacció és la següent:

Realment volem felicitat? O el que volem és un estat eufòric i desenfrenat que ens ofereix el capitalisme? Volem llibertat? O volem el llibertinatge lliberal? Finalment, volem justícia? O volem vendeta?

Fins que no canviïn els Deus, res haurà canviat. Fins que no canviïn les ideologies, res haurà canviat.

Com a societat, però també com a éssers individuals ens pertoca la responsabilitat de preguntar-nos això molt seriosament, en especial a les portes d'un govern neofeixista que governarà l'Estat Espanyol. El repte és gran, però encara més la vergonya que sento en llençar aquesta responsabilitat, en exigir un canvi immediat a tota una societat tan sols perquè és el que jo crec que és millor. Però em tranquil·litza pensar que, al cap i a la fi, l'únic que he fet en aquestes 50 pàgines és descriure un món d'idees, simplement he construït una ENTELECHEIA.

FI

BIBLIOGRAFIA I CITES

1. Sòcrates a Plató, «Apologia de Socrates», [PDF], cjpb.org.uy, [28/11/2022], <https://www.cjpb.org.uy/wp-content/uploads/repositorio/serviciosAlAfiliado/librosDigitales/Platon-Apologia-Socrates.pdf>

2. (N.d.). 20M.Es. Retrieved June 11, 2023, <https://cdnb.20m.es/sites/76/2020/06/%E2%80%98La-paradoja-de-la-tolerancia%E2%80%99-de-Karl-Popper-por-pictoline.com_.png>

3. És cert que també parlen d'igualtat, però no ve al cas per al tema que ens ocupa, ja que també l'observen com quelcom que porta a la felicitat i s'engloba dins dels conceptes de llibertat i justícia, perquè si una societat no és igualitària, no pot ser justa d'acord amb la definició de llibertat.

4. Epicur, «Carta a Meneceu», [en línia], Filo Xarxa, [12/12/2023],<http://www.pensament.cat/filoxarxa/filoxarxa/Epicur%20Carta%20a%20Meneceu.htm>

5. Ibíd.

6. Plató, La República o el Estado, Madrid: ESPASA-CALIPE, 1979, pàg 47

7. Ibíd., pàg. 60

8. Ibíd., pàg. 63

9. Ibíd., pàg 69

10. Ibíd., pàg 71-72

11. Ibíd., pàg 77

12. Ibíd., pàg 79

13. Ibíd., pàg 95

14. Ibíd., pàg 113

15. Ibíd., pàg 124

16. Ibíd., pàg 128

17. Ibíd., pàg 256

18. Ibíd., pàg 264
19. Thomas Hobbes, Leviatán, Barcelona: Círculo de los lectores, 1995, pàg 168
20. Ibíd., pàg 170
21. Ibíd., pàg 170
22. Ibíd., pàg 175
23. Ibíd., pàg 185
24. Ibíd., pàg 185
25. Ibíd., pàg 186
26. Ibíd., pàg 189
27. Ibíd., pàg 215
28. Ibíd., pàg 220
29. Ibíd., pàg 260
30. Ibíd., pàg 266
31. Ibíd., pàg 317
32. Walter Benjamin, Sobre el concepte d'història, Barcelona: Flâneur, 2019, pàg 41
33. Ibíd., pàg 43
34. Ibíd., pàg 45
35. Ibíd., pàg 31
36. Ibíd., pàg 35
37. Ibíd., pàg 37
38. Ibíd., pàg 39
39. Ibíd., pàg 55
40. Ibíd., pàg 69

41. Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro, Barcelona: Austral, febrer 2018, pàg 149

42. Ibíd., pàg 150

43. Ibíd., pàg 151

44. Ibíd., pàg 151

45. Ibíd.pàg 159

46. Ibíd., pàg 187

47. Ibíd., pàg 188

48. Ibíd., pàg 227

49. Ibíd., pàg 227

50. Ibíd., pàg 229

51. Ibíd., pàg 231

52. Ibíd., pàg 233

53. Ibíd., pàg 235

54. Ibíd., pàg 240

55. Píndar a Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro, Barcelona: Austral, febrer 2018, pàg 252

56. Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro, Barcelona: Austral, febrer 2018, pàg 253

57. Montesquieu a Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro, Barcelona: Austral, febrer 2018, pàg 254

58. Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro, Barcelona: Austral, febrer 2018, pàg 268

59. La Vida Moderna, «Hay una cosa mejor que la libertad: EL LIBERTINAJE» [en línia], YouTube, [30/05/2023], <https://www.youtube.com/watch?v=cjKEwG8YmGc&t=1s>

60. Oda, Nami – ¡una carrera mortal!, [en línia], Jkanime, [27/04/2023] cap. 1031 minut 21:52-21:58 https://jkanime.net/one-piece/1031/

ANNEXOS

En els annexos hi deixaré apuntades reflexions que per qüestió de temps i espai no he pogut incloure en el treball, però que val la pena mantenir relacionats amb aquest tema.

Annex 1

Proposta de final:

La revolta que ens va portar al paradigma actual anomenada democràcia burgesa va venir pels crits de llibertat, igualtat i fraternitat. La revolució que toca emprar ara, cadascú a la manera que s'atreveixi, és al crit d'oportunitats, equitat i solidaritat, tan sols així aconseguirem la justícia, la felicitat i la llibertat.

Annex 2

Sobre la felicitat:

Lo contrario de la risa no es el miedo sino el llanto.

Però el plor, pot ser compatible amb la felicitat? El plor es concep com un element o factor alliberador d'un sentiment. Però més que això: és un punt de fuga. Un punt de fuga, per definició, és un punt neuràlgic, on van a parar molts elements que passen per allà. Per tant, un punt de fuga, conté un cert "estrès" en tant que punt neuràlgic. En conseqüència, el plor conté un cert estrès en tant que punt neuràlgic de fuga. Pot ser l'estrés contemplat en la felicitat? En el moment en què una persona ha adquirit aquest estadi de calma interior i de control del seu sentit, és possible que tal plaer provoqui un trasbals que provoca aquesta inversió en la pèrdua, per poder alliberar tot excés d'humor. Aquest procés humà el descric a partir d'una situació, una realitat:

La distinció més gran de l'ésser humà respecte la resta d'animals és la consciència. El major dels defectes és que no hi està preparat.

Ignatius Farray canta que "no estamos equipados para la felicidad". Aquesta és només una conseqüència de l'anterior premissa. L'arrel de tot és que no estem equipades per a la consciència i això és el que provoca que necessitem aquests punts de fuga que poden ser el plor, la libido, el riure o la violència. Quan l'ésser humà pren consciència, quan un animal pren consciència, de sobte té pressió respecte el seu acte, i pot encertar en ells, però també pot equivocar-se. Aquest perill provoca un estrès, una por a l'error que es neutralitza alliberant les pulsions més animals, més naturals i/o innates. Aquesta neutralització es pot donar a través de la violència, la libido, el riure o el plor

indiferentment depenent de la persona. Però quan aquesta persona està en una situació de felicitat, de ple control dels seus sentiments i, per tant, de plena consciència d'ella mateixa, la manera de neutralitzar aquest estrés de la consciència és el plor i el riure, perquè les altres dues opcions són incompatibles amb l'estadi de felicitat en cooperació a la llibertat i la justícia.

Annex 3

Sobre la llibertat

Perquè "fuck TERF"?

Altra vegada, per la garant de la llibertat: la paradoxa de Karl Popper. Fuck TERF per coherència amb la paradoxa. El que ve a dir-nos Karl Popper amb aquesta paradoxa és un canvi de paradigma de la democràcia occidental del segle XX. La llibertat de ser va per davant de la llibertat de pensament. Aquesta màxima ha de ser així per garantir la llibertat efectiva de cada individu. Així, es tanca el debat sobre si les persones "se senten" o "són" del col·lectiu LGTBI+, queda clar que LGTBI+ es neix, perquè és una condició material inevitable. La interpretació que se'n fa en una societat concreta, això ja torna a ser ideologia, però sigui en una cultura o altra, l'essència de la persona, encara serà immutable. Infravalorar aquest punt mostra la LGTBIfòbia subjacent a la societat. De la mateixa manera, la classe, la procedència i el color de pell són altres condicions materials que han de formar part intrínseca de la base de llibertat. Sense carta blanca a l'existència de les persones sense importar aquests fets, no pot construir-se la llibertat.

Permès això, és aleshores quan es pot començar a estudiar la llibertat de pensament i d'expressió, que l'estadi és, un cop aclarida la paradoxa de Karl Popper. Per tant, es pot dir, s'ha de dir fuck TERF en tant que aquesta ideologia va en contra de la lliure expressió de l'essència material del gènere de les persones, negant la seva existència i dictant quin és el gènere de cadascú.

Annex 4

D'acord amb tot el que hem estat veient, les valoracions i dissertacions sobre les diferents idees exposades i recordant la paradoxa de Karl Popper, no només és legítim, sinó que és un deure el fet de mostrar rebuig a un sector que nega llibertat, ja que, com s'ha anat veient, una manca de la presència de justícia o llibertat, fan impossible la coexistència de les tres altres idees.

Annex 5

Potència és tot allò que puc arribar a fer, poder (de poder de manar) és executar com vulguis dins de les teves possibilitats reals.

Annex 6

La tragèdia són el xoc de dos sentiments bàsics i incompatibles, com l'admiració d'una persona i la inconsciència que és ell.

Annex 7

Aaahhhh la llibertat, bé o servei de tota societat, servei i servitud

Annex 8

La lluita per la llibertat és llibertat per se (curiós, per què odio el per se), però aleshores, la llibertat és sempre lluita per la llibertat? La lluita per la llibertat comporta repressió, però és repressió "poperiana".

El doble vessant de la lluita per la llibertat és absolutisimament essencial, perquè si no, sempre quedarà en dictadura. El doble vessant és l'aplicació de Karl Popper, per una banda, i per altra, la pedagogia

Annex 9

La llibertat neoliberal implica imposar la teva visió de llibertat amb la teva força de voluntat, el teu esforç i la teva solitud. La llibertat drag també té en compte el "jo", però aquest aconsegueix viure's individualment i aconsegueix ser per ajuda de les companyes, per ajuda de la llibertat col·lectiva. En la llibertat neoliberal, això no existeix. En la llibertat neoliberal, el col·lectiu, si es pot considerar que existeixi, és inhòspit, és hostil, en el drag, la comunitat és el teu tou llit i el teu gruixut edredó en un fred hivern que s'anomena societat.

Annex 10

Nino Bravo proclamant a crits que la veritat és llibertat«».