

TREBALL FINAL DE GRAU

UN RECORREGUT PER LA FILOSOFIA
DEL *BULLSHIT*:

Indiferència a la veritat o irrellevància del
discurs

Autora:

Anna Ferrerfàbrega Costals

Juliol de 2022

Grau en Filosofia

Tutor:

Joan Pagès Martínez

Let the bullshitters have their bullshit. You and me, we have lives to live. And once you open your mouth to respond to their bullshit – well, that's when you're knee-deep in it.

Daniel Clausen, *The Ghosts of Nagasaki*

Índex

1. Introducció	1
2. El pensament de Frankfurt sobre el <i>bullshit</i>	2
2.1. <i>Bullshit</i> intencional	2
2.2. La importància de la veritat	8
2.3. El Trencaclosques de Frankfurt	14
3. Altres tipus de <i>bullshit</i>	16
3.1. <i>Bullshit</i> acadèmic. <i>Nonsense</i> , obscuritat no clarificable	17
3.2. <i>Nonsense</i> en un altre sentit	20
3.3. <i>Bullshit</i> en la pseudociència	22
3.4. <i>Bullshit</i> benigne	22
3.5. Hi ha <i>bullshit</i> en la ironia?	23
4. Conclusions	26
5. Bibliografia	28

1. Introducció

‘Bullshit’ és un terme que podem trobar freqüentment en la llengua anglesa. S’usa col·loquialment per descriure un tipus de discurs que comet certa classe de falta. El *bullshit* és una pràctica abundant en el llenguatge. Podem trobar-ne exemples en pràcticament tots els racons de les relacions humanes. És un fenomen socialment estès, present a internet i als mitjans de comunicació, als cultes, en les relacions que tenim amb altres individus, en textos filosòfics i acadèmics i en altres àmbits de la vida. El *bullshit* és un tema interessant a tractar perquè comprendre com funciona té una aplicació directa sobre les nostres facultats de jutjar el món i la veracitat de la informació que n’obtenim.

En aquest treball farem una revisió de la bibliografia sobre el *bullshit* emprada per tal de perseguir els objectius de: (i) fer una anàlisi crítica dels problemes que se’n deriven i (ii) definir noves vies de pensament que permetin continuar amb el tractament del concepte i ens donin pistes de cap a on hauria de seguir la discussió.

La via a seguir passa per traçar un recorregut per la filosofia del *bullshit* des que Harry Frankfurt va inaugurar-la el 1986 amb el seu article “On Bullshit” (reeditat el 2005 com a llibre, amb el mateix nom). El text és un primer intent filosòfic d’examinar i exposar l’estructura conceptual del fenomen. Frankfurt formula les primeres preguntes al respecte i hi dona una primera resposta.

Es mostra principalment preocupat pel *bullshit* que tergiversa les situacions de la vida quotidiana, el que s’usa en la publicitat i els discursos polítics, i es centra en explicar el *bullshit* present en aquests àmbits. La seva anàlisi del *bullshit* és intencional. El concep com una pràctica perjudicial en què hi ha una tergiversació deliberada. Així, en l’explicació parteix dels estats intencionals de qui produeix *bullshit*: el *bullshitter*, algú que parla amb indiferència a la veritat i amb la intenció de manipular la seva audiència.

La teoria frankfurtiana del *bullshit* es complementa amb *On Truth* (2006), un treball posterior en què explica la importància de la veritat i les raons per les quals hem d’evitar el *bullshit*. Frankfurt veu en la veritat i la transmissió de veritats un dels valors més importants del llenguatge, principalment per la seva utilitat pràctica. I considera que el *bullshit* és nociu perquè impedeix que la veritat emergeixi.

S’ha criticat a l’anàlisi de Frankfurt que no es satisfactòria perquè no cobreix tots els casos de *bullshit*. Veurem que un dels principals problemes que presenta és que el que caracteritza és un tipus de *bullshit*, però la manera en què l’exposa fa entendre és l’únic tipus de *bullshit* existent, o almenys l’únic tipus important com per tenir-lo en consideració. També se li critica que la seva anàlisi es basi en els estats intencionals de l’emissor, ja que es pot fer *bullshit* sense tenir-ne la intenció. Per tractar aquests problemes, i alguns altres, durant l’exposició del pensament de Frankfurt aniré exposant i comentant també algunes crítiques i comentaris que se’n deriven, pròpies o d’alguns altres autors.

Un cop explicada la concepció de Frankfurt sobre el *bullshit*, i per tal de contribuir a l’enteniment sobre el concepte en qüestió, explicaré les definicions de *bullshit* que proposen autors com Cohen i Wreen. Les seves concepcions del *bullshit* es diferencien principalment de la de Frankfurt en què es basen en característiques del propi discurs, i no en l’estat intencional de qui l’emet.

Veurem que ambdós autors estan d’acord amb què el discurs que qualifica com a *bullshit* és mancat de sentit (*nonsense*). Però mentre per Cohen aquesta mancança es deu principalment a obscuritat no clarificable en el discurs, per Wreen es deu a la manca de contribució d’aquest respecte al tema que s’estigui tractant.

També comentaré com Maes i Schaubroeck detecten que en la pseudociència hi ha un tipus de *bullshit* de naturalesa diferent als exposats fins al moment, i com donen unes primeres indicacions sobre com s'hauria de tractar. Maes i Schaubroeck també ens serviran per mostrar que no tot *bullshit* és perjudicial, i que hi ha alguns casos en què aquesta pràctica pot ser benigna.

Finalment, he volgut fer una petita investigació sobre la ironia, i sobre si aquesta hauria de comptar com a veritat, mentida o *bullshit*, segons les condicions del cas, i entenent que el *bullshit* no exclou la possibilitat de ser veritat o mentida. Ho faré des del pensament dels diferents autors tractats durant el treball. Amb això pretenc posar en pràctica, i en relació a un mateix cas, les diferents concepcions del *bullshit* tractades, i les seves condicions d'aplicació.

2. El pensament de Frankfurt sobre el *bullshit*

En aquesta part del treball, a partir d'*On Bullshit* i *On Truth*, explicarem quina és la definició frankfurtiana de *bullshit* i la relació que aquest té amb la veritat. Veurem que Frankfurt fa una definició intencional del fenomen del *bullshit*, i que considera que és una pràctica perjudicial perquè dificulta la proliferació de la veritat. Durant l'exposició, tractarem alguns problemes que es deriven de la seva anàlisi, i investigarem possibles vies per resoldre'ls, servint-nos del treball sobre el *bullshit* d'autors com Cohen, Wreen, i Maes i Schaubroeck. Finalment, de la mà d'Olsson, tractarem i buscarem possibles solucions al que anomena el 'Trencaclosques de Frankfurt': la contradicció que deriva del pensament de Frankfurt pel fet que la civilització prosperi en una societat infestada de *bullshit*, quan entén que el *bullshit* impedeix que la veritat proliferi, i que calen grans quantitats de veritats perquè la civilització prosperi.

2.1. *Bullshit* intencional

En aquesta primera secció sobre el pensament de Frankfurt exposarem què entén l'autor per *bullshit*. Veurem que sosté com a ingredients essencials del *bullshit* la indiferència a la veritat i la intenció manipuladora, i entén que és una pràctica nociva. Argumentarem que la seva anàlisi genera alguns problemes, perquè hi ha casos de *bullshit* que no hi queden recollits, i criticarem, amb l'ajuda dels autors que acabem d'esmentar, que la intencionalitat no és un ingredient essencial del *bullshit*. En aquesta secció també tractarem la relació que hi ha entre mentida i *bullshit*, i conclourem que no són termes excloents. També veurem com entén Frankfurt les tertúlies (*bull session*) i el concepte de 'bull', i les crítiques que ha generat la seva manera d'entendre'ls.

A *On Bullshit*, Frankfurt fa el primer intent filosòfic de tractar el tema del *bullshit*. Considera que és una pràctica abundant i indesitjable del llenguatge de la nostra societat, que va en contra dels valors més importants del llenguatge, que són la veritat i la transmissió de veritats.

El seu objectiu és donar una definició aproximada del fenomen, definir la seva estructura conceptual per diferenciar-lo del que no és tal. Comenta que intentar indicar les condicions lògicament necessàries i suficients pel *bullshit* seria arbitrari, perquè l'expressió se sol usar en un sentit molt vague (a vegades com a terme genèric, com a sinònim de falsedat), i perquè és un fenomen tan vast i amorf que tota anàlisi del seu concepte en deixaria alguns aspectes sense recollir. No obstant, això no implica que no se'n pugui dir res útil, encara que no sigui decisiu.

En ser el primer en fer una teoria del *bullshit*, Frankfurt pren com a referències, a part d'alguns exemples puntuals sobre l'ús del terme, la definició de 'bullshit' de l'Oxford English Dictionary (OED) i la definició de 'humbug' que fa Max Black a "The prevalence of humbug"¹ (1983). 'Humbug' és un sinònim proper de 'bullshit', intercanviable pràcticament en tots els contextos. La principal diferència entre els termes és simplement que 'humbug' és una expressió menys barroera.

Humbug (Black): Tergiversació enganyosa propera a la mentida (especialment amb paraules o accions manipuladores) de les idees, sentiments o actituds d'algú.

El *humbug* és, doncs, una tergiversació deliberada. La propietat de ser *humbug* depèn de la intenció d'enganyar, de l'estat mental del parlant. Igual que la propietat de ser mentida que, a part de les teves creences sobre la falsedat del que dius, també depèn de la intenció d'enganyar. Black suggereix que la diferència entre mentida i *humbug* és de grau, i que la mentida està més amunt que el *humbug* en l'escala d'enganys. Frankfurt, en canvi, sosté que la diferència entre aquests dos tipus de tergiversació és de forma, i no de grau, i entén que no hi ha tal escala en què trobem sempre el *bullshit* abans que la mentida.

Per Frankfurt, la concepció de *humbug* de Black encaixa bastant en el paradigma de *bullshit* que ell té en ment, però no n'acaba de captar el caràcter essencial. El *bullshit* dona una falsa imatge de l'orador i és proper a la mentida, però la manera com Black distingeix mentida de *humbug* no serveix a Frankfurt per exposar el *bullshit* tal com el concep.

Curiosament, Frankfurt no arriba a donar res com una definició explícita de 'bullshit' a *On bullshit*. La següent és de *On Truth*: defineix 'bullshit' a partir de 'bullshitter'. "Els *bullshitters* es representen com a interessats en transmetre informació, però això és fals. Són farsants que, amb el que diuen, pretenen manipular les opinions i actituds de l'audiència. La seva principal preocupació és que el seu discurs sigui efectiu per a la manipulació: els és indiferent si el que diuen és cert o fals"².

El *bullshit*, amb la definició de Frankfurt, es podria considerar el tercer component d'una tríada de possibilitats lingüístiques segons la intenció del parlant. És a dir, quan parlem, podem fer tres coses: intentar dir la veritat, intentar dir mentides, o fer *bullshit*. Podem afegir que el *bullshit* sol ser groller i vulgar, però que també hi ha casos de *bullshit* més sofisticats en què es vigila de no incórrer en cap falsedat o incorrecció.

La mentida i el *bullshit* són dues formes de tergiversació, però les diferencia el fet que el mentider ha de tenir en compte quina és, o quina creu que és, la veritat, per a poder evitar-la i mentir. En canvi, el *bullshitter*, amb la seva acció, pretén tergiversar les accions, intencions i opinions de l'audiència amb l'objectiu d'aconseguir-ne alguna cosa, i en fer això profereix *bullshit*, és a dir, que parla en vistes de quins són els seus objectius, i sense preocupar-se pel valor de veritat dels seus enunciats. Sembla que se segueix d'això que *bullshit* i mentida són categories excloents, ja que el que mou el parlant a fer aquestes tergiversacions són coses diferents: en el cas del *bullshit*, la intenció de manipular (independentment de si és a través de veritats o falsedats), i en el de la mentida, la intenció de transmetre falsedats. Per Frankfurt, sol ser socialment més acceptat el *bullshit* que les mentides.

¹ Dins *The Prevalence of Humbug and Other Essays* (1983)

² Frankfurt, *On Truth*, pàgs. 3-4

En el *bullshit* és essencial ser fraudulent, però no ho és dir falsedats, i per això és més proper a farolejar que a mentir. Frankfurt comenta que el *bullshit* és com una falsificació, en què l'important, de cares a la seva valoració, no és l'aspecte que té, sinó la manera en què s'ha fet, a saber: sense preocupació per la veritat (amb indiferència a que sigui cert o fals el que es diu). Pot estar fet minuciosament, però no deixa de ser una falsificació. Una de les raons que porten a Frankfurt a voler combatre el *bullshit* és que tem que la seva proferència habitual pot comportar en el parlant una atenuació o pèrdua de la capacitat de distingir el ver del fals.

Tant quan intentem dir la veritat com quan intentem dir mentides, sempre hem de tenir en compte (no podem perdre de vista) quina creiem que és la realitat, perquè en tots dos casos, aquesta serà el nostre punt de referència, allò a què estarem aspirant o allò que estarem evitant. Tanmateix, qui fa *bullshit* mostra una indiferència total respecte al valor veritatiu dels seus enunciats. És algú que només es preocupa pel que pot aconseguir a partir d'ells, primordialment la manipulació de les intencions, pensaments i accions de la seva audiència. Un *bullshitter* pot dir la veritat perquè l'únic que, essencialment, presenta de manera enganyosa són les seves intencions. Manipula el que diu perquè s'adapti als seus fins, sense fixar-se en els fets. El *bullshit* té una certa laxitud que es deu a aquesta absència d'interès per la veritat.

A "Deeper into Bullshit" (2002), Cohen critica a Frankfurt que es confon pel que fa a la distinció entre mentida i *bullshit*, que el que distingeix són dos tipus de mentida diferent (una amb l'objectiu de transmetre falsedats, i l'altra amb l'objectiu de manipular), i no la mentida del *bullshit*. Posa com a exemple el cas de la publicitat i les relacions públiques, que són àmbits reconeguts àmpliament com a infestats de *bullshit*. Són camps que intenten apartar-nos d'una comprensió correcta de la realitat, i aquesta desviació es correspon amb la concepció definitiva de mentida que Frankfurt proposa. Cohen entén que en aquests àmbits hi ha exemples paradigmàtics de mentides que també són *bullshit*. De fet, comenta que si tendim a estar d'acord que aquests constitueixen casos paradigmàtics de *bullshit*, és en virtut de que són mentides, i que reconeixem certes mentides com a *bullshit*.

Per tal d'explicar com és que reconeixem certs casos com a *bullshit* per la seva condició de mentida, Cohen distingeix entre la tàctica i l'objectiu estàndards del mentider. La tàctica estàndard del mentider és dir allò que creu fals; i el seu objectiu estàndard és enganyar l'audiència sobre alguns fets. Però l'objectiu estàndard no té per què ser el mateix que l'objectiu final, que pot ser manipular l'audiència, protegir la reputació, etc.

És habitual que el mentider persegueixi un objectiu ulterior per mitjà del seu objectiu estàndard. Amb això, algú que menteix com a *modus operandi* per a algun objectiu posterior de manipulació o engany estaria fent *bullshit* a través de la mentida, ja que usaria la tàctica estàndard del mentider, i també tindria el seu objectiu estàndard (encara que aquest quedés subordinat a l'objectiu final). De manera que *bullshit* i mentida no són termes excloents, i una mentida serà *bullshit* si l'objectiu final pel qual es profereix és manipular.

A "A P.S. on B.S.: Some Remarks on Humbug and Bullshit" (2013), Michael Wreen dona suport a la idea que el *bullshit* pot consistir en mentides. Ho fa per mitjà d'un exemple que ens pot servir per il·lustrar millor el punt en qüestió: És el cas d'un estudiant que s'apropa al professor a final de semestre i li explica les desgràcies que li han passat i per les quals no ha atès cap classe ni ha presentat el projecte a temps, amb l'objectiu de demanar-li una avaluació alternativa al cap d'uns mesos. Wreen diu que si l'estudiant s'ho està inventant per convèncer-lo de no suspendre'l, aleshores això és un cas paradigmàtic de *bullshit*, i que en aquest cas el *bullshit* consisteix en mentides.

Repassem primer la definició de *bullshit* de Frankfurt: *Un tros de discurs, D, d'un parlant, S, en una ocasió, O, en relació a una audiència, A, és bullshit siss (a) S es representa enganyosament a si mateix com a compromès amb l'activitat de transmetre informació en dir 'D'; (b) S no està compromès amb transmetre informació en dir 'D'; (c) S intenta manipular les opinions i actituds d'A en dir 'D'; (d) S es preocupa principalment de fer efectiva la manipulació en dir 'D'; i (e) S és més o menys indiferent de si 'D' és cert o fals*³.

Ara, aplicant la definició a l'exemple de Wreen, observem que a l'estudiant li preocupa que el que diu no sigui cert, i construeix la falsedat perquè soni plausible. La seva preocupació principal és manipular les opinions, actituds i comportament del professor (tal com diu Frankfurt a (d)). El cas també compleix les condicions (a), (b) i (c) de l'anàlisi de Frankfurt, però això passa en virtut de que està mentint, ja que aquests són trets de les mentides, i si bé (d) no és imprescindible, també és característic de les mentides. Així, el *bullshit* seria com les mentides, amb el matis que en lloc d'aspirar a la transmissió de falsedats, involucra indiferència respecte al valor de veritat dels enunciatos proferits.

Juntament amb "Deeper into bullshit", es publica una resposta de Frankfurt a Cohen: "Reply to G. A. Cohen". En aquesta, Frankfurt accepta que en alguns casos certes proferències són classificables com a *bullshit* i com a mentides alhora. Accepta que sovint el que fan els publicistes es pot considerar mentides, i ells mentiders. Però també comenta que en el cas a què ell es referia, aquests serien mentiders per accident, però que fonamentalment serien *bullshitters*. En compondre el seu discurs, no es preocupen de quina és la veritat, sinó del seu objectiu de manipular per vendre. I si acaba resultant que el que diuen són falsedats (i ho saben), a part de fer *bullshit*, diran mentides.

Després de parlar de la diferència entre mentida i *bullshit*. Frankfurt explica i comenta una anècdota⁴ per tal de mostrar que la indiferència a la veritat és essencial pel *bullshit*: Fania Pascal, trobant-se molt malament, li diu a Wittgenstein que se sent com un gos a qui acaben d'atropellar, i ell li replica 'no tens ni idea de com se sent un gos atropellat'.

Pascal fa servir aquesta expressió per descriure el seu estat, però no sap com se sent un gos a qui acaben d'atropellar (a part de en un sentit molt vague: malament). Però tampoc està mentint, perquè de fet es troba malament, i òbviament un gos a qui acaben d'atropellar també es troba malament. Wittgenstein no l'acusa de mentir. L'acusa de fer un altre tipus de tergiversació: una insensatesa, caracteritzar el seu estat d'ànim amb una sensació amb què no està familiaritzada.

Tanmateix, per ella no és una insensatesa. Parla d'una sensació que sap que és dolenta i indesitjable, però s'equivoca en especificar massa aquest estat d'ànim. En lloc de parlar de sentir-se malament, parla de sentir-se 'com un gos a qui acaben d'atropellar'. I, pel Wittgenstein de la història això seria *bullshit*. El problema és que Pascal parla sense interès per dir la veritat ni descriure la realitat. Parla irreflexivament i descriu l'estat de coses sense ni tan sols intentar representar la realitat adequadament.

Frankfurt fa servir aquest exemple per deduir-ne que la indiferència a la veritat és l'essència del *bullshit*. Però, tal com fan notar Hans Maes i Katrien Schaubroeck a "Different Kinds and

³ Tal com l'exposa Wreen a "A P.S on B.S.: Some Remarks on Humbug and Bullshit", pàg. 3

⁴ De Fania Pascal, "Wittgenstein: A Personal Memoir", a Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pàgs. 28-29

Aspects of Bullshit” (2006), que triï usar aquesta anècdota pot ser problemàtic per a la seva anàlisi (de Frankfurt).

La primera raó que comenten és que, malgrat estar disposats a acceptar que és *bullshit*, la majoria de nosaltres no el veuríem com un tipus de *bullshit* irracional, ni imperdonable. No creuríem que és tan greu perquè en el fons no el veuríem com a perjudicial, de manera que el *bullshit* no sempre és tan nociu com Frankfurt defensa.

Per donar suport a aquesta primera raó que exposen Maes i Schaubroeck, vull comentar que, en una conversa informal, quan es fa una comparació del tipus ‘em sento com un gos a qui acaben d’atropellar’, tothom reconeix que això és una metàfora. No ens sentim amenaçats per la proferència de Pascal perquè és obvi que està exagerant. I potser a alguns fins i tot els pot fer gràcia la comparació.

Hipotèticament podria ser que una de les raons que mou a Pascal a dir que se sent ‘com un gos a qui acaben d’atropellar’, no només fos comunicar que el seu dolor és d’una intensitat elevada, sinó també de treure-li gravetat a l’assumpte, incorporant alguna gràcia en el seu discurs. Podria ser una manera de dir implícitament: ‘em sento malament, però és el que hi ha’.

La segona raó per la qual el cas de Fania Pascal seria, segons aquests autors, problemàtic per Frankfurt és que, en la definició de Frankfurt, a part de la indiferència a la veritat, perquè hi hagi *bullshit* també cal un estat intencional concret: pretendre manipular les opinions i actituds de l’audiència. I en l’exemple de Fania Pascal es mostra que la indiferència a la veritat és suficient pel *bullshit*. Pascal, amb el seu discurs, no intenta enganyar ni manipular les actituds de l’audiència. La representació que fa de la realitat resulta ser *bullshit* només en virtut de la indiferència a la veritat, i no perquè ella tingui intencions d’enganyar o manipular.

Aquest cas mostra, per tant, que no és necessari pel *bullshit* que hi hagi uns estats intencionals concrets. Maes i Schaubroeck proposen com a possible via per revisar l’anàlisi de Frankfurt descartar la intencionalitat com a ingredient essencial del *bullshit*.

Cohen està d’acord amb aquests autors en que cap estat intencional és necessari perquè hi hagi *bullshit*. Entén que una persona honesta (amb l’objectiu de trobar i transmetre la veritat) pot creure’s *bullshit* que li ha arribat de fora i transmetre’l pensant-se que no ho és, sense tenir-ne la intenció. És a dir, que repetir *bullshit* en un moment donat no converteix l’emissor en *bullshitter*, ja que aquest (per Frankfurt) es caracteritza per les seves intencions manipuladores.

A la resposta a Cohen, Frankfurt concedeix que la repetició innocent de *bullshit* no convertiria l’emissor en *bullshitter*. Això no obstant, comenta que tota instància de *bullshit* ha d’haver estat creada per un *bullshitter*. És a dir, que algú pot repetir innocentment *bullshit* que li ha arribat. Però aquest *bullshit* en origen ha d’haver estat creat per un *bullshitter*, sense atendre les exigències de la veritat i amb intencions manipuladores. Així, per Frankfurt, és possible repetir *bullshit* innocentment, però no és possible produir-lo innocentment.

Però Cohen indica que hi ha expressions que reconeixem com a *bullshit* en virtut de les seves pròpies característiques (perquè els manca una connexió apropiada amb la veritat), i independentment de l’estat mental de qui les produeixi. Exposa que aquestes característiques poden ser: (i) obscuritat no clarificable, (ii) arguments deficients en lògica o respecte a fets empírics, i (iii) comentaris irremeiablement especulatiu. Si això és així, és possible que algú amb intencions honestes (sense voluntat de tergiversar), i que no és indiferent a la veritat dels

seus enunciats produeixi *bullshit*, en un dels sentits anteriors, quan emeti accidentalment un discurs amb alguna d'aquestes característiques.

Vegem ara, amb un exemple de Wreen, com l'engany intencionat no és part del *bullshit* en aquests casos: W idea un sistema per guanyar en casinos que creu sincerament que és infal·lible. El comparteix per tot el país, i fa lliçons a diferents ciutats ressaltant-ne les virtuts. Però resulta que el sistema és defectuós, i que té molts errors. El seu sistema és *bullshit*, per (ii), i W ha estat fent *bullshit* sense saber-ho i sense que fos la seva intenció.

Però l'anàlisi de Frankfurt no permet justificar la possibilitat del *bullshit* sense intenció manipuladora. Considera que mentre el parlant no tingui intencions d'enganyar o de manipular l'audiència, si està compromès a transmetre informació amb el seu discurs, no farà *bullshit*. De manera que aquesta anàlisi falla en caracteritzar tots els possibles casos de *bullshit*.

Un altre aspecte a comentar en el treball és el següent: Frankfurt s'adona que la seva anàlisi implica que les tertúlies⁵ (*bull session*) són "com el *bullshit* en virtut del fet que, en cert grau, no estan restringides per una preocupació per la veritat"⁶. Però no està disposat a acceptar que les tertúlies siguin *bullshit*. Per salvar-les, argumenta que són una mena d'assaig, en què es diuen coses per veure quin impacte tenen en l'audiència. Que són un espai on es pressuposa que les proferències estan desconnectades de les pròpies creences. On l'objectiu no és buscar la veritat, és tenir la raó. Per tant, el que salva els tertulians de fer *bullshit* és que, per context, en una sessió de *bull* no s'espera d'ells que parlin amb l'objectiu de transmetre veritats. S'accepta que és un context que no els exigeix estar compromesos a creure's el que diuen.

Frankfurt acceptaria que una mateixa proferència fos *bullshit* en un context qualsevol però no ho fos en una tertúlia, perquè per ell és primordial en la definició de *bullshit* la intencionalitat del parlant, més que no pas el contingut dels enunciats. I a les tertúlies no s'hi pretén comunicar creences.

Maes i Schaubroeck li critiquen que aquesta idea és anti-intuïtiva. Diuen que és quelcom que se sap (i que un tertulià admetria) que les tertúlies són, primàriament, *bullshit*. Comenten que centrar la distinció en que hi hagi o no certa intenció és artificial, i també que, probablement, 'bull session' és una versió abreujada o desinfectada de 'bullshit session'. Però no ho desenvolupen més.

La visió de Frankfurt de les tertúlies quedaria exposada com que aquestes són un espai en què s'hi permeten les tergiversacions i les insensateses, i s'hi permeten perquè és un espai dedicat a això. A entrenar les pròpies capacitats de debatre, i de defensar arguments, fins i tot si aquests, a la vida pràctica, comptessin com a *bullshit*. Les tertúlies són un espai lliure de *bullshit*, perquè en elles se sobreentén que l'objectiu del discurs no és transmetre la veritat, sinó tenir la raó. El parlant n'és conscient, i per això el que li arribi no serà rebut com a *bullshit*, malgrat reunir-ne les característiques. Quan algú participa en una tertúlia, sap que entra en un espai obert a les tergiversacions. Però aquest no és nociu perquè és un espai delimitat, i de què el parlant pot sortir en qualsevol moment.

Per tal d'arribar a una visió més completa del terme 'bullshit', Frankfurt repassa la definició de de l'OED d'un terme que es fa servir com un sinònim menys bast de *bullshit*, *bull*: 'xerrades o escrits trivials, insincers o no verídics, mancats de sentit (*nonsense*)'. I destaca que 'mancats de

⁵ Frankfurt parla de 'bull session'. En anglès, aquesta expressió té una connotació més forta que la paraula 'tertúlia' en català. Però uso el terme català per evitar més anglicismes en el treball.

⁶ Frankfurt, *On Bullshit*, pàg. 37

sentit i 'trivial' no són adequats perquè no és un tret definitori de *bull* que sigui semànticament deficient, ni que no sigui important.

A "A P.S on B.S.: Some Remarks on Humbug and Bullshit", Wreen també critica a Frankfurt que la seva objecció (a considerar *bull* com a *nonsense*) va malencaminada, perquè es refereix al sentit o al significat lingüístic. Mentre que normalment, quan diem que *bullshit* és *nonsense* ens referim a que, donat el tema que s'estigui tractant, el discurs no fa sentit. Que no contribueix a entendre el problema en qüestió ni ens avança coneixement de l'assumpte en tractament. Així, Wreen considerarà que el que determina si hi ha *bullshit* o no en un tros de discurs és la rellevància i contribució a obtenir enteniment o coneixement sobre l'assumpte que s'estigui tractant.

En relació a això, Cohen, Wreen, i Maes i Schaubroeck estan d'acord amb que la intencionalitat no és un ingredient bàsic del *bullshit*. I que és un error de Frankfurt partir del *bullshitter* per a fer una anàlisi del fenomen del *bullshit*. En canvi, consideren que el mètode a seguir és partir i centrar-se en el discurs com a tal, i no en el subjecte o els seus estats intencionalmentals. També estan d'acord en que hi ha altres tipus de *bullshit*, a part del que Frankfurt descriu, i veurem més endavant que tots ells fan la seva pròpia definició del concepte.

Val a dir que, malgrat puguem defensar que la condició d'intenció manipuladora que dona Frankfurt a la seva definició no sigui necessària. La seva caracterització del fenomen ens serveix per identificar un tipus de *bullshit* rellevant: ens serveix per detectar alguns casos de *bullshit*, fins i tot si considerem que no és capaç d'explicar-los totalment.

2.2. La importància de la veritat

En aquest segon apartat sobre el pensament de Frankfurt exposarem les raons per les quals entén que la veritat és instrumentalment valuosa, que aquesta és important a la vida pràctica i que tenim motius per procurar per ella. Mostrarem com rebutja les mentides beneficioses i com fa una excepció a això per a certs casos que exemplifica amb el Sonet 138 de Shakespeare. Tractarem alguns problemes de la seva exposició, com per exemple que la veritat i la fidelitat no estan tan íntimament lligades com ell suggereix. A partir d'Olsson, mostrarem que Frankfurt erra en no distingir el valor de la veritat del valor del coneixement i també com queda plantejat, en el seu pensament (de Frankfurt), l'argument que portarà al que tractarem posteriorment com a Trencaclosques de Frankfurt.

A *On Truth* (2006), una mena de seqüela d'*On Bullshit*, Frankfurt fa una apologia de la veritat: destaca el seu valor i importància, i amb això pretén explicar per què s'ha d'evitar i condemnar el *bullshit* en favor seu. Frankfurt no hi toca el tema de si la distinció entre vertader i fals és certa o no, considera que és un debat estèril, i qui sosté com a falsa aquesta distinció es contradiu *prima facie*, ja que sosté la seva postura com a vertadera. El que li interessa a Frankfurt és centrar-se en la importància que té la veritat, i no s'atura a definir-la detalladament, simplement s'agafa al concepte intuïtiu que en té el lector.

Per començar, la veritat té una importància instrumental, una utilitat pràctica. Aquesta utilitat rau en el fet que a la vida pràctica ens enfrontem a la realitat. I les veritats capten i transmeten la naturalesa de les realitats, són una descripció precisa dels objectes i situacions que hi hem de manejar. Tenen valor instrumental perquè ens situen, ens permeten pensar i actuar

fonamentadament, partint de la naturalesa de la realitat. Quan no tenim la veritat només podem actuar sobre supòsits.

Frankfurt mostra que la utilitat de la veritat és fàcilment palpable en disciplines tècniques com la medicina o l'arquitectura. En elles, hi ha uns paràmetres objectius, i una manera de funcionar de les coses a què ens hem d'adaptar. S'hi han de valorar certs obstacles i recursos per tal d'aconseguir uns objectius. Una mesura serà correcta si s'adapta a la realitat, i una hipòtesi serà correcta si explica reeixidament el funcionament d'una part de la realitat (la que pretén explicar). La veritat és la conformitat entre el que diem sobre la realitat i el que la realitat és. Així, que considerem certs enunciats com a correctes depèn de que els considerem vertaders, perquè la correcció d'un enunciat rau en adequació entre el que exposem com a vertader i el que, de fet, és vertader. Direm que un enunciat és correcte si és conforme al sistema que prenem com a vertader, i direm que és vertader si és conforme a la realitat.

La veritat també és important en l'art i les disciplines humanístiques. Són àmbits en què hi ha més llibertat, en tant que no hi sol haver una única via "bona". Però el fet que hi hagi vies manifestament incorrectes demostra que també requereixen de la veritat. Perquè els enunciats que es fan en aquestes disciplines no deixen de ser interpretacions (subjectives) sobre alguns fets i, com a descripció de la realitat, aquests enunciats poden ser vertaders o falsos (en funció de si s'adeqüen o no a la realitat). I direm que una interpretació és correcta si es correspon amb el que entenem per vertader. Altre cop, que les coses es puguin fer bé o malament (que puguin ser correctes o incorrectes) implica que hi ha d'haver una distinció entre allò vertader i allò fals.

Erik J. Olsson a "Knowledge, Truth and Bullshit: Reflections on Frankfurt" (2008), critica a Frankfurt que no diferencia entre el valor de la veritat en si i el valor de saber la veritat (de tenir coneixement). Frankfurt es mou d'un a l'altre sense distingir-los. Tant el coneixement com la veritat són instrumentalment valuosos normalment (en alguns casos és instrumentalment millor evitar-los), però hi ha diferències a considerar respecte al seu valor instrumental.

Olsson comenta que hi ha creences vertaderes que són instrumentalment valuoses, encara que no qualifiquin com a coneixement, i generalment admetem que la veritat és valuosa. Però intuïtivament sembla que el coneixement ha de tenir un valor superior a la simple creença vertadera. Olsson defensa que el coneixement és instrumentalment més valuós que la veritat. Ho fa des de la concepció fiabilista del coneixement: 'creença vertadera adquirida per mitjà d'un procés fiable'.

L'adquisició fiable no només ens indica que una creença és vertadera, també indica que en el futur altres creences de la mateixa qualitat epistèmica podran obtenir-se pel mateix mètode (en circumstàncies similars). Les creences vertaderes no fiables no tenen aquesta característica. Així, Olsson sosté que el major valor instrumental del coneixement, respecte a la simple creença vertadera, rau en el fet que tenir coneixement (fiabilista) incrementa la possibilitat de tenir més creences vertaderes, que a més, també qualificaran com a coneixement, en tant que seran obtingudes fiablement pel mateix mètode; mentre que tenir simples creences vertaderes no incrementa la probabilitat d'obtenir-ne de noves.

Olsson concep com una mancança en el pensament de Frankfurt el no explicar el diferent valor instrumental del coneixement i la veritat. Destaca la importància d'aquesta distinció, i comenta que s'han de descartar les creences no fiables, encara que siguin vertaderes. Perquè si no ho fem ens poden portar a usar el mateix mètode un altre cop i a equivocar-nos en l'adquisició de futures creences.

Després d'aquest incís, per seguir defensant la importància de la veritat, Frankfurt exposa que els judicis de valor i la moral també requereixen de la distinció entre vertader i fals. Acceptar un judici de valor depèn d'altres judicis no normatius (afirmacions sobre els fets). Per justificar que una valoració és raonable, cal usar afirmacions vertaderes i un procés de raonament vàlid.

Vegem-ho amb un exemple. Una persona P emet un judici de valor sobre V, la seva veïna: 'V és una mala veïna'. Perquè la valoració de P sigui raonable, haurà de basar-se en els fets. En aquest cas, haurà de tenir constància d'exemples en la conducta de V en què aquesta hagi actuat com una mala veïna. Per exemple, que tot sovint mogui mobles de matinada, que ignori P quan es troben a l'escala, que aparqui el cotxe ocupant la plaça dels altres, o que sovint celebri festes a casa que no deixen dormir els veïns.

Però perquè la valoració de P sigui correcta, no n'hi ha prou amb que els judicis fàctics en què es basi siguin veraçs i el procés de raonament que faci sigui correcte. També haurà de fer un ús correcte dels conceptes. De manera que, per dir que V és una mala veïna, cal que P tingui una noció de què és ser una mala veïna, i de com es distingeix d'una bona veïna.

Així, Frankfurt defensa que la veritat i la facticitat són conceptes amb una relació molt estreta, que cada fet es correspon a un enunciat vertader que el descriu. A això afegeix que la veritat (*truth*) també té a veure amb la fidelitat (*troth*). Que prometre fidelitat a algú és prometre ser-li veraç, i és imprescindible en les relacions socials i comunitàries que hi hagi un grau de confiança raonable en que els altres individus són de fiar.

Ara, per defensar que la veritat i la fidelitat no estan tan íntimament lligades com Frankfurt suggereix, vull posar un exemple propi. El cas d'un suïcidi intervingut. Una persona, S, s'està a punt de tirar del terrat d'un edifici per suïcidar-se quan arriba un amic seu, A, i es posa a parlar amb ell. S descriu fets particulars de la seva vida, i argumenta que aquests són raó suficient perquè es vulgui matar, i que no hi ha res (cap fet) que el pugui fer canviar d'opinió. A, que només vol dissuadir-lo de saltar, comença a parlar sense atendre a la veritat, amb l'objectiu de fer-lo canviar d'opinió i que baixi de la cornisa. Vol persuadir-lo de baixar per tots els mitjans. I parla amb l'objectiu de manipular els seus pensaments, intencions i accions: fa *bullshit*. En aquest cas el *bullshit* passaria per negar alguna de les veritats que S exposa com a motius per suïcidar-se.

Diríem que A és una persona més de fiar si, en comptes de fer *bullshit*, decidís ser fidel a la veritat i amb aquesta no aconseguís salvar el seu amic?

En aquest escenari, S ha deixat clares les raons per les quals es vol suïcidar, i ho ha exposat com una llista de veritats que descriuen la realitat. Per S, el fet que aquestes veritats siguin veritats és motiu suficient per suïcidar-se.

Posem per cas que A és fidel a la veritat per sobre de tot. Decideix respondre a la situació dient la veritat, i amb el principal objectiu de ser veraç en el seu discurs. I diu la veritat fins que S es tira de l'edifici. El que ha passat aquí és que A, mentre es preocupava per la veritat, s'ha oblidat de què havia anat a fer al terrat. A no ha atès la fragilitat del moment i les necessitats que S li exposava. A ha continuat afegint veritats a la llista d'S, però no s'ha adonat que totes les veritats que ell podia dir eren simples condiments per un plat principal que ja estava servit. S ja havia pres la decisió en base a la realitat i a les veritats que la representen. I, com a molt, l'únic que podia aconseguir A mantenint-se en la veritat era recordar-li alguns motius pels quals l'havia pres.

Posem per cas que més endavant A li explica a un tercer amic, T, els fets ocorreguts al terrat, just abans que S se suïcidés. És probable que T s'escandalitzi pel que ha fet A en nom de la veritat. Que s'escandalitzi perquè A no ha intentat dissuadir S de matar-se d'una altra manera, i per tots els mitjans possibles. T s'escandalitzaria perquè A no ha fet *bullshit* en una situació en què el resultat era més important que la preocupació per la veritat, i el *bullshit* podia portar resultats més favorables que aquesta (donat que, per hipòtesi, cap discurs vertader podia fer canviar S d'opinió).

Frankfurt deia que la fidelitat i la veritat estan íntimament lligades. I que prometre ser fidel és prometre ser veraç. Però l'exemple demostra que això no es compleix en tots els casos. T, en escandalitzar-se, manifesta que A es percep com un amic menys fidel havent-se mantingut en la veritat fins al final, que si hagués intentat per tots els mitjans de dissuadir S de saltar. A és vist com un amic més fidel en l'escenari en què fa *bullshit*. Perquè, com pot ser fidel a algú un individu que és fidel a la veritat i la transmissió de veritats per sobre de tot?

Fins aquí hem parlat del paper que juguen la veritat i la veracitat en la relació entre dos individus. A fi de veure que, en alguns casos, ser fidel a algú pot portar també a no ser veraç amb un tercer, vull posar un exemple que mostra que protegir la veritat per sobre de tot pot ser valorat com un tipus d'infidelitat entre els amics: Dos adolescents (V i E) es van escapar una nit per anar a una festa. V estima la veritat per sobre de tot, i està completament compromès amb l'activitat d'evitar el *bullshit* i les mentides. La mare d'E té la sospita que aquella nit va passar alguna cosa. I els ho pregunta uns dies més tard, que els troba als dos a casa seva. E fa *bullshit* per sortir del pas, i espera que V faci el mateix per evitar ficar-lo en problemes. Però V no pot evitar dir la veritat, i li explica a la mare d'E que es van escapar per anar a una festa. La mare castiga E. I E s'enfada amb V per no haver-li sigut fidel.

Aquest exemple ens ensenya que complir la promesa de fidelitat a algú a vegades implica mentir junts. I, tal com veurem amb el proper exemple, a vegades es pot tractar de mentir-se mútuament.

A pesar de la seva defensa fèrria de la veritat, Frankfurt considera que algunes mentides són acceptables. I posa d'exemple el sonet 138 de Shakespeare⁷, en què diu que el millor hàbit de l'amor és fiar-se de les aparences i no confiar en la veritat de les paraules. Ho fa recitant el cas d'uns amants que es menteixen entre ells, i són feliços conscients que es menteixen mútuament i que no es creuen l'un a l'altre. Malgrat les mentides, no se senten enganyats, i comparteixen una intimitat profunda i agradable, que els condueix a estimar-se veritablement. Frankfurt comenta que tot i que ell no recomana la mentida, les d'aquest tipus són acceptables.

Però en virtut de què són acceptables, aquest tipus de mentides? Frankfurt diria que no fan ni pretenen fer mal a ningú. Però hi ha altres mentides que no fan mal ni pretenen fer mal, com ara algunes mentides piadoses, i no per això les accepta.

⁷ «Sonet 138»: «When my love swears that she is made of truth / I do believe her, though I know she lies, / That she might think me some untutored youth, / Unlearned in the world's false subtleties. / Thus vainly thinking that she thinks me young, / Although she knows my days are past the best, / Simply I credit her false-speaking tongue: / On both sides thus is simple truth suppressed, / But wherefore says she not she is unjust? / And wherefore say not I that I am old? / O! love's best habit is in seeming trust, / And age in love loves not to have years told: / Therefore I lie with her, and she with me, / And in our faults by lies we flattered be.»

A *On Truth*, posa com a cas de mentides beneficioses (que no accepta) les que ens poden protegir de prendre consciència de certs cursos de fets, quan ningú hi té res a guanyar, amb que en siguem conscients, i quan conèixer-les i ser-ne conscient ens causaria angoixa a nosaltres o a altres persones. Un exemple en podria ser: Una persona P, que sempre ha portat els cabells llargs, es rapa com a conseqüència d'una aposta (sense la voluntat de fer-ho). P és una persona insegura, i se sent estranya amb la seva nova imatge. Per buscar sentir-se més segura, P li pregunta a un amic, A, què n'opina. A, que sap que P se sentirà angoixada si li diu la veritat (que creu que no li queda bé), decideix dir una mentida piadosa, i li contesta que haver-se rapat l'afavoreix. Frankfurt sosté que les mentides piadoses com les d'aquest exemple s'han de rebutjar perquè, malgrat el bé que creiem que hagi pogut fer la mentida, els seus efectes beneficiosos es podrien haver aconseguit mantenint-se en la veritat.

Les mentides que descriu Shakespeare es diferencien de la resta de mentides en el fet que els amants saben que es menteixen mútuament. Però dir una mentida sabent que l'altre no se la creurà sembla que no és ben bé mentir, perquè això implica que ja no hi ha la intenció d'apartar-lo d'una comprensió correcta de la realitat. Un cop els amants es coneixen passen a fiar-se de les aparences (dels indicis que tenen que l'altre menteix), i deixen de fiar-se de les paraules. I amb aquest gest deixa de tenir importància si el que diuen és cert o fals, perquè tampoc es creuran l'un a l'altre. Per aquesta indiferència a la veritat, i pel fet que les falsedats es profereixen no per apartar l'altre de la veritat, sinó amb un objectiu ulterior (que pot ser mantenir el tipus de relació o comunicació que tenen), sembla que les mentides del sonet 138 de Shakespeare són properes al *bullshit*, tot i que Frankfurt no les concebria com a tal perquè en elles no hi ha intenció manipuladora.

A *On Truth*, Frankfurt també defensa que valorar i preocupar-se per la veritat en si és més profund que interessar-se per veritats específiques. Un enginyer es preocupa pel valor pragmàtic de la veritat en els informes sobre fets físics, i amb això es preocupa de les veritats específiques relatives al seu àmbit d'investigació. Però no té per què preocupar-se per la veritat com a tal, si la seva curiositat es satisfà quan aconsegueix resoldre els temes relatius al seu àmbit de treball.

Preocupar-se per la veritat en si és més profund perquè proporciona base i motivació a la nostra curiositat sobre els fets i al compromís amb la investigació. Implica el desig de protegir les veritats de la tergiversació, i de fomentar la primacia de les veritats en la societat, així com una satisfacció, quan aquestes proliferen.

La veritat ens ensenya que som éssers individuals quan ens mostra la realitat com allò a què atenem i que no podem canviar amb un mecanisme de la nostra voluntat. En aquest sentit, donat quina sigui la realitat, la veritat ens ajuda a aprendre els nostres límits, a saber quines són les nostres capacitats i vulnerabilitats. Frankfurt comenta que, per aquesta raó, no podem sinó prendre'ns seriosament la seva importància, i preocupar-nos per la veritat.

Per Frankfurt, seria contradictori considerar que som animals racionals si no ens valem de la veritat per fonamentar les nostres decisions. Ser racional és ser sensible a raons, i això implica reconèixer la distinció entre el ver i el fals, i que els fets i les afirmacions sobre ells constitueixen raons per creure i actuar. Triem uns objectius pel que creiem sobre ells, de manera que per tenir objectius racionals cal que les afirmacions sobre els fets en què ens basem siguin certes.

Tanmateix, Frankfurt considera que el tracte social efectiu no depèn estrictament de que es digui la veritat, i que la conversa tampoc perd tot el seu valor quan es menteix. Sosté que el fet que

algú menteixi només vol dir que hem de ser cautelosos i que, si podem confiar en el nostre discerniment, no necessitem confiar en els altres. Admet que no poder confiar en ningú seria una càrrega molt pesada pel tracte social, però considera que la principal raó per la qual ens preocupem per la veritat és que la mentida ens ofèn, perquè perjudica la nostra percepció de la realitat.

També afegeix que ens fiem més de la sinceritat dels amics que dels desconeguts, i que confiar en els amics és com una segona naturalesa. Per aquesta raó, quan un amic ens menteix fa més mal, perquè ens adonem que la nostra segona naturalesa no és de fiar, i que no podem confiar en els nostres propis sentiments de confiança.

Frankfurt creu que perquè la societat prosperi cal un gran nombre de veritats, i saber com fer-ne un ús productiu. I que, per evitar caure en la decadència, la societat no es pot permetre no respectar la veritat, ni posar en perill la distinció entre vertader i fals. Sosté que la mentida i el *bullshit* debiliten irreparablement la cohesió de la societat humana, perquè eviten que la veritat proliferi. I que el fet que la civilització no es paralitzi, malgrat les grans dosis de *bullshit* que conté la societat, no implica que la veritat no sigui important.

Convé notar, en aquest punt, que Olsson destaca una contradicció respecte a la manera de tractar el que ell anomena el Trencacloques de Frankfurt (sobre el *bullshit*). Frankfurt tracta de donar una resposta a la contradicció que es genera en el seu pensament pel fet que la civilització prosperi, en una societat infestada de *bullshit*, sota els supòsits que el *bullshit* impedeix la veritat de florir, i que calen grans quantitats de veritats perquè la civilització prosperi. Proposa com a possible solució que si som curosos i ens podem fiar de la nostra habilitat per discriminar fiablement les situacions tergiversadores de les situacions honestes, el *bullshit* i l'engany no ens impediran conèixer la veritat. Però tot seguit comenta que no ens podem fiar dels propis sentiments de confiança, de la qual cosa se segueix que no podem fiar-nos de les nostres capacitats discriminatòries i que, per tant, Frankfurt no ha donat cap resposta al problema. En el proper apartat tornarem al Trencacloques de Frankfurt, l'explicarem amb més detall, i veurem alguns possibles camins a transitar per solucionar-lo.

Frankfurt accepta que algunes mentides ens ajuden. Però sosté que recórrer a la mentida ens pot acabar expulsant del món de l'experiència i aïllar-nos en una il·lusió. Així, diu que els efectes beneficiosos de la mentida es podrien aconseguir sense faltar a la veritat.

Però, en indicar-nos que hem de procurar evitar fins i tot les mentides beneficioses i fer servir en el seu lloc tècniques que no 'faltin a la veritat', Frankfurt no és prou específic. No explica què hem d'entendre per 'faltar a la veritat'. Pel que sabem, quan parla de tècniques que no faltin a la veritat es podria referir simplement a tècniques que procurin evitar proferir falsedats. Però si la restricció que posa és que els enunciats han de ser vertaders, ja sabem que això és compatible amb el *bullshit*. És a dir, que es pot malentendre el que diu, i treure'n que, per evitar mentir, és millor donar voltes a fets verços irrellevants, o fer un discurs inconnex o mancat de direcció amb l'únic objectiu de distreure l'audiència d'allò de què volíem distreure'l amb la mentida, però evitant-la. I que l'objectiu del discurs sigui distreure l'audiència de quelcom en aquest cas implicaria una forma de manipulació pròpia del *bullshit*.

El problema d'aquest comentari de Frankfurt, que hem d'evitar la mentida i no faltar a la veritat, és que no apel·la a les intencions que té el parlant amb el discurs, sinó simplement a l'ús que fa del llenguatge. Posem per cas que el parlant atén a una situació en què li seria útil mentir per aconseguir algun efecte beneficiós amb la mentida. No obstant això, el parlant decideix

formular el seu discurs de manera que no falti a la veritat. Que el parlant decideixi no mentir, i exposar veritats amb el seu discurs, no implica que hagin canviat les seves intencions, no per això passaran a ser honestes i transparents. Per aquesta raó, és probable que usi la veritat, però que aquesta no sigui l'objectiu de les seves proferències.

En el cas descrit, el parlant té la intenció d'aconseguir alguna cosa a través de la mentida, i el problema del que exposa Frankfurt en aquest punt és que no apel·la a les seves intencions manipuladores, sinó que ataca a la seva forma de manipular, a través de la mentida. Només està condemnant la mentida, i no la intenció d'aconseguir-ne certs efectes. De manera que dissuadeix el parlant de mentir, però es pot entendre que l'empeny a fer *bullshit*.

Del cert, això no era el que pretenia Frankfurt, ja que ell també incorporaria la indiferència a la veritat (i el *bullshit*) com una falta cap a aquesta. De manera que aquesta és una interpretació massa dura de les seves paraules. Però en aquest punt no ho detalla més, així que si prenem la reflexió aïlladament pot donar lloc a aquest malentès.

2.3. El Trencaclosques de Frankfurt

En aquesta secció presentarem amb detall el Trencaclosques de Frankfurt, detectat per Olsson, i proposarem algunes vies per solucionar-lo. També tractarem, a partir del treball de Hegselmann i Krause, com és que la civilització no es paralitza, malgrat estar sotmesa a grans quantitats de *bullshit*.

Com he comentat, a “Knowledge, Truth and Bullshit: Reflections on Frankfurt”, Olsson tracta una contradicció que deriva del pensament de Frankfurt en el que ell anomena el Trencaclosques de Frankfurt (sobre el *bullshit*): que la civilització prosperi malgrat estigui infestada de *bullshit*. L'argument contradictori per reducció a l'absurd, en detall, és el següent⁸:

- (1) Per tal de prosperar, una societat ha de basar-se en un gran nombre de veritats generalment conegudes pels seus membres.
- (2) Quantitats massives de *bullshit* i enganys impedeixen grans quantitats de veritats de ser generalment conegudes.
- (3) La nostra societat està seriosament infestada de *bullshit* i enganys.
- (4) Per tant, com a molt només algunes veritats poden ser generalment conegudes en la nostra societat (per (2) i (3)).
- (5) Per tant, la nostra societat no prospera (per (1) i (4))
- (6) Però la nostra societat sí que prospera
- (7) Contradicció (per (5) i (6)).

És a dir, que la societat conté grans dosis de *bullshit* i enganys, però d'alguna manera això ha fallat en paralitzar la civilització. Hem vist abans com Frankfurt tractava de solucionar el problema apel·lant a la confiança en les nostres capacitats de discriminar fiablement les situacions tergiversadores de les honestes. Amb això estava negant la premissa (2), ja que conclouia que el *bullshit* no impedeix la veritat d'emergir si podem confiar en les nostres

⁸ Traducció textual de l'argument tal com l'exposa Olsson a “Knowledge, Truth and Bullshit”, p.13

capacitats discriminatòries. Però també hem vist que després negava que poguéssim confiar en els nostres sentiments de confiança i, per tant, no resolía el trencaclosques. Olsson esmenta dues possibles vies per a solucionar el problema (sense qüestionar que la societat occidental moderna prospera):

La primera consisteix a revisar la premissa (1): qüestionar que les veritats hagin de ser conegudes per tots o la majoria de membres de la societat. Potser n'hi ha prou si la veritat és coneguda per una minoria informada, sobretot si tenen poder polític, o si els que tenen poder recorren a grups d'experts.

La segona és qüestionar la premissa (3), que la societat estigui sotmesa a *bullshit* extensiu. Aquesta via passa per considerar que el *bullshit* afecta més unes parts de la vida social que unes altres (per exemple, Internet és menys fiable que la ciència). Però vull comentar que el fet que el *bullshit* es concentri més en uns espais que en uns altres, no implica que la societat n'estigui protegida, simplement, que es reparteix de manera desigual entre els diferents àmbits de la vida social, però això no trauria que, en global, la societat seguís estant infestada de *bullshit*. És a dir, que revisar la premissa (3) en aquest sentit no serviria de res si no considerem que tenim eines (i capacitats) per saber en quins àmbits hem d'estar alerta per la presència del *bullshit*, i en quins no fa falta.

Considero que es podria afegir a aquesta llista rebutjar l'abast de la premissa (2), però d'una manera diferent a la que hem vist que proposa Frankfurt. A part de la confiança que pugui o no haver-hi en les nostres capacitats discriminatòries, es podria defensar que el *bullshit* no sempre té uns efectes tan nocius com Frankfurt sosté. Que pot haver-hi diferents tipus de *bullshit*, i que alguns d'ells no impedeixen la veritat d'emergir. Per exemple, la proferència de Fania Pascal en dir que se sent com un gos atropellat, no impedeix la veritat de sorgir. Transmet la veritat (que se sent molt malament) a través del *bullshit*.

Respecte al Trencaclosques de Frankfurt, és interessant veure com el treball de Hegselmann i Krause a "Truth and Cognitive Division of Labour: First steps towards a Computer Aided Social Epistemology" (2006) mostra la relació que hi ha entre els punts (3) i (6) de l'argument. Hegselmann i Krause fan un experiment informàtic sobre l'impacte del *bullshit* en un grup social. Amb aquest mostren com és que la civilització prospera encara que la societat estigui infestada de *bullshitters*. A través d'un programa d'ordinador iteratiu, avaluen la probabilitat de trobar-se amb la veritat i acceptar-la en condicions de divisió cognitiva del treball.

Creen un escenari en què hi ha un procés d'intercanvi social entre tots els individus. Cada individu comença amb una creença arbitrària. Després, les creences es fan públiques i cadascú pot actualitzar la seva opinió a partir de les dels altres. Un individu tindrà en compte una determinada opinió si aquesta està dins un grau d'influència de la seva creença original (si no en dista gaire). La seva nova creença es basarà en la creença original i les que estan a una certa distància d'aquesta. Hegselmann i Krause assumeixen que en l'espai d'opinions possibles, hi ha una opinió vertadera amb la capacitat d'atraure individus (a través de l'argumentació racional).

Els personatges a considerar en aquesta simulació són el *truth seeker* i el *bullshitter* social. El *truth seeker* (i *truth teller*) és algú amb un elevat grau d'atracció cap a la veritat, i una tendència a l'intercanvi social. És algú que destria a consciència les opinions que rep per anar apropant-se a la veritat. Mentre que el *bullshitter* social és algú sense interès en perseguir la veritat, i que basa la seva nova opinió en la seva antiga opinió i les que rep a través de l'intercanvi social.

En l'escenari que ens interessa, hi ha un 50% de *truth seekers*, i un 50% de *bullshitters* socials. Els *bullshitters* socials, en tenir en compte les opinions dels altres (almenys les que són prou properes a la seva) estan connectats indirectament amb la veritat. En aquest cas, s'arriba a un consens proper a la veritat. Però hi ha matisos segons les condicions específiques del cas.

En primer lloc, si la veritat resulta ser una posició moderada serà més fàcil convergir-hi que si és una posició extrema. Perquè com més extrema sigui la posició vertadera, més tendiran els *bullshitters* amb creences inicials llunyanes a aquesta a distanciar-se'n, i acabar formant la seva pròpia branca de creences.

En segon lloc, si el camí que recorren els *truth seekers* fins arribar a la veritat és ràpid i òptim, aleshores serà més difícil que influeixin en l'opinió dels *bullshitters* socials. Això passa perquè en aquest cas les seves creences guanyaran distància més ràpidament respecte a les dels *bullshitters*, i és probable que quan entrin en contacte ja s'allunyin massa de les seves creences (dels *bullshitters*) com perquè les considerin.

I en tercer lloc, com més social sigui un *bullshitter*, més intercanvis hi haurà, i més tindrà en compte les opinions que disten més de la seva. Així, l'èxit de que prevalgui la veritat depèn del grau de sociabilitat dels *bullshitters*, de la posició que ocupi la veritat (més extrema o més moderada) i de l'efectivitat del camí a seguir.

Olsson comenta que aquest experiment ens serveix per extreure la resposta al Trencaclosques de Frankfurt: hi ha un procés d'intercanvi social, i una pressió per tenir les mateixes creences que els altres, que compensa el fet que una part de la població no estigui en contacte directe (recerca activa) amb la realitat, i amb la transmissió de veritats. La veritat prolifera, i la civilització no es paralitza perquè encara que estigui infestada de *bullshitters*, els camins de la socialització porten cap a ella.

3. Altres tipus de *bullshit*

Amb això conclou l'explicació del pensament de Frankfurt en relació al *bullshit* i a les raons per les quals és indesitjable. El *bullshit* queda caracteritzat com una activitat perjudicial i encoberta que fa el *bullshitter* en relacionar-se, i que es basa en la seva indiferència respecte al valor veritatiu dels seus enunciat, i amb la intenció que té de manipular l'audiència a través d'aquests. És perjudicial en tant que no permet -o, si més no, dificulta- que la veritat prolifere, i aquesta és important per la seva gran utilitat pràctica i pel que implica en les relacions socials i per a l'avenç de la civilització.

Però, com hem anat comentant, el de Frankfurt no és l'únic tipus de *bullshit* existent, ni l'únic tipus interessant. A la resposta a Cohen, el propi Frankfurt admet que no és precís per part seva parlar de l'essència del *bullshit*, ja que pot donar a entendre que totes les instàncies de *bullshit* són del tipus que ell descriu, i reconeix que de fet no és així. En aquesta segona part del treball, per tal de veure cap a on hauria de seguir la discussió sobre el *bullshit*, tenint en compte altres casos en què es presenta, comentarem alguns tipus de *bullshit* detectats pels autors que hem anat esmentant.

3.1. *Bullshit* acadèmic. *Nonsense*, obscuritat no clarificable

En aquest apartat exposarem l'anàlisi del *bullshit* de Cohen i comentarem algunes qüestions que ha suscitat en altres autors. Veurem que la seva és una primera temptativa d'analitzar el fenomen del *bullshit* partint del propi discurs, i que se centra particularment en un tipus de *bullshit* que caracteritza com a mancat de significat (*nonsense*) i com a obscuritat no clarificable. Presentarem el Cohen-*bullshit* en contrast amb el Frankfurt-*bullshit*, i atendrem algunes crítiques que fa Frankfurt a la seva manera d'entendre el concepte.

Parlarem, doncs, sobre la concepció del *bullshit* de G. A. Cohen al seu article "Deeper into Bullshit". Cohen és, després de Frankfurt, un dels autors més coneguts pel seu tractament filosòfic del *bullshit*.

Cohen està d'acord amb Frankfurt en què el *bullshit* és perjudicial i convé reduir-lo. Però amb això s'acaben les seves similituds. Sosté que la definició de Frankfurt deixa fora altres tipus de *bullshit* importants, i que comet un error en centrar l'anàlisi en el productor (el *bullshitter*), en comptes del producte (el *bullshit*), ja que hi pot haver *bullshit* inconscient o involuntari. Així, presenta la seva anàlisi com a pertinent per a un tipus de *bullshit* diferent al que Frankfurt caracteritza, i entén que a part del que ell analitzarà (i el de Frankfurt), també hi ha altres tipus de *bullshit* que proliferen en la societat.

Cohen es mostra principalment preocupat pel *bullshit* present en treballs filosòfics i acadèmics. Aquest normalment es presenta en textos molt enrevessats, poc clars, i que en realitat no tenen gaire contingut. Fan que el lector se senti pressionat i malament per no treure'n grans tesis, malgrat la dificultat de la lectura. I les tesis que, de fet, se'n poden treure són o bé certes però no interessants, o bé interessants però falses de manera evident.

El *bullshit* en aquest sentit és *nonsense*, sense sentit o contrasentit. Cohen dona suport a la seva idea per mitjà de la definició de *bullshit* de l'OED, on troba dues entrades corresponents als dos tipus de *bullshit* que ha distingit.

Bullshit 1. Nonsense, rubbish. 2. Trivial or insincere talk or writing, talk nonsense, bluff (bullshitter, bullshitting)

Identifica el seu tipus de *bullshit* amb la primera entrada, i el de Frankfurt amb la segona. La diferència entre ells és que el Frankfurt-*bullshit*, com a parla insincera, és intencional i és el producte d'alguna activitat com farolejar. Mentre que el Cohen-*bullshit* és mancat de sentit només en virtut del caràcter del que es diu, independentment de l'estat mental del parlant.

Cohen considera que és comú a tots els tipus de *bullshit* que els manca una connexió apropiada amb la veritat. Sosté que el *bullshit* més insensat és el del discurs no clarificable (*unclarifiable*) i obscur, present en alguns treballs acadèmics. El descriu com un discurs poc clar, enrevessat, que no es pot simplificar sense canviar-li el sentit i que, en el fons, no té gaire contingut. Aquesta obscuritat pot ser respecte a un enunciat en concret, a per què es pronuncia un enunciat en cert context, o de per què un enunciat dona credibilitat a un altre. Cohen proporciona una condició suficient per a detectar la falta de claredat. "Si afegir o treure un signe de negació d'un text no canvia el seu nivell de plausibilitat, això és una condició suficient per a la falta de claredat"⁹. Però no tots els casos de *bullshit* es poden detectar per aquest mètode.

⁹ Cohen, "Deeper into Bullshit", pàg.13

Frankfurt, a la resposta que fa de l'article de Cohen, li replica que no defineix què entén per 'unclarificable'. De fet, al principi de l'article, Cohen exposa que no es pot definir la paraula 'clear' (clar) d'una manera il·luminadora. Frankfurt li retreu que això és proper a concedir que 'clear' no és clarificable, cosa que es carregaria la teoria de Cohen sobre el *bullshit*. El propi Frankfurt desestima aquesta interpretació per ser massa dura. Però és sensat considerar que la majoria de proferències són fins a un punt dubtoses, o poc clares, en alguns aspectes, o sota certs prismes. I Cohen no explica com d'obscur i poc clarificable ha de ser un enunciat per passar a ser *bullshit*.

Igual que li passa a Frankfurt amb les tertúlies, Cohen s'adona que la seva anàlisi classificaria la poesia com a *bullshit*, i no està disposat a acceptar-ho. Per salvar-la, argumenta que, malgrat pugui tractar-se de textos obscurs i no clarificables, la poesia és valuosa per la seva suggestivitat, i l'estimulació que produeix en el pensament, així com per l'enriquiment que produeixen les diferents interpretacions possibles. Cohen destaca que al *bullshit* que li interessa, a part de no ser clarificable, li manca aquesta suggestivitat.

Com dèiem, el Cohen-*bullshit* es pot fer independentment de l'estat mental que es tingui. No és un tipus de *bullshit* intencional, així que pot ser el resultat d'esforços honestos per tractar un tema en qüestió. Per aquesta raó, Cohen no comparteix la visió arquetipada del *bullshitter* de Frankfurt com a algú amb intencions manipuladores, i que és indiferent al valor de veritat del que diu. Sota la seva perspectiva, només tindria sentit parlar de *bullshitter* enfront (i) algú disposat a fer *bullshit*, que tendeix a fer enunciats no clarificables, o bé (ii) algú que aspira a fer *bullshit* (*aim-bullshitter*), independentment de si ho aconsegueix sovint o no.

Cohen conclou dient que, atès que es pot fer *bullshit* sense la intenció de fer-ho, la manera de lluitar contra aquesta pràctica ha de passar per criticar el discurs, i no la persona que l'emet (ni els seus estats intencionals). Comenta que hem de vigilar de no acusar falsament a productors innocents de *bullshit* de ser indiferents a la veritat, o d'estar compromesos amb l'obscuritat: "ens hem de centrar en criticar el producte, que és visible, i no el procés que no ho és"¹⁰.

En resposta a Cohen

A "Reply to G. A. Cohen", Frankfurt hi exposa que el text de Cohen és el primer intent significatiu de criticar i estendre la seva feina sobre el *bullshit*, i li reconeix que pot haver-hi altres tipus de *bullshit* importants, a part del Frankfurt-*bullshit*. Però Frankfurt no està disposat a acceptar que tota proferència que concebi com a no clarificable sigui *bullshit*, perquè la gent que intenta conscientment dir alguna cosa significativa pot fallar per problemes conceptuals que no reflecteixin negligència ni confusió. El problema en aquests casos seria causat per les inadequacions d'un sistema de pensament estàndard que s'assumeix de manera generalitzada com a fiable.

Posa un exemple d'un cas en què no considera que la manca de clarificabilitat impliqui *bullshit*. Si un dia es descobreix que certs enunciats que han sigut acceptats i han servit durant generacions involucren obscuritats o errors lògics que vicien la seva intel·ligibilitat i no poden ser reparats, aleshores seran enunciats no clarificables i, segons l'anàlisi de Cohen, són *bullshit*. Però Frankfurt no està disposat a acceptar que aquests enunciats sempre hagin estat *bullshit*. Caracteritzar una proferència com a *bullshit* és pejoratiu, i considera que en aquest darrer cas no seria just l'oprobri que implicaria.

¹⁰ Cohen, "Deeper into Bullshit", pàg.16

Podríem fer servir, per concretar més l'exemple, la teoria hipocràtica dels humors¹¹, que va ser acceptada i va servir durant generacions per tenir una explicació de com funcionen la salut i el temperament de les persones, però que després es va descobrir falsa. La teoria és obscura, ja que no explica per quina via els humors afecten la salut (com és que l'excés o dèficit de cert humor porta a una determinada malaltia) i, sota la mirada actual, el contingut d'aquesta teoria és *bullshit*. Però en el seu moment probablement va servir per trobar relacions causals genuïnes, i va tenir alguna utilitat pràctica, ja que si no, no s'hauria considerat vertadera, útil i important durant generacions. Sembla que Frankfurt no trobaria adequat dir que aquesta teoria sempre ha estat *bullshit*.

El que passa, en aquest cas, és que Frankfurt està negant la hipòtesi *ad consequentiam*. No està disposat a acceptar que aquesta teoria sempre hagi estat *bullshit*, de manera que nega que la no clarificabilitat sigui un tret definitori del *bullshit*. Però amb això no dona cap indici de les raons per les quals no hauríem de trobar acceptable fos *bullshit*. Nega la hipòtesi sense més raons que les seves conseqüències, i amb això incorre en una fal·làcia *ad consequentiam*.

Fins i tot podríem considerar que és una doble conseqüència el que porta Frankfurt a rebutjar que *bullshit* sigui manca de clarificabilitat en el discurs. Dic això perquè, si acceptem que la teoria humoral és *bullshit*; aquesta, en tant que podia fer algunes aportacions positives i ajudar a discernir certes veritats de certes falsedats (malgrat la seva condició de *nonsense*) podria ser considerat un cas de *bullshit* no perjudicial, o fins i tot positiu. Quelcom que va ser útil en el moment en què no hi havia uns mitjans millors. Això per Frankfurt seria indesitjable, perquè seria un indici que és possible el *bullshit* positiu, i útil, i això es contradia amb el que ell defensa.

Especulo que la resposta de Frankfurt (si acceptés que aquesta teoria és *bullshit*) seria que aquest tipus de *bullshit* és útil, o ha estat útil, en un context en què encara no es tenia accés a la veritat, perquè en feia una aproximació suficientment bona, en alguns aspectes (aquells en què ha estat més útil). Però que en cap cas pot ser més útil que la veritat.

Per intentar mostrar que no és pertinent la reticència de Frankfurt a considerar com a *bullshit* aquest tipus d'enunciats no clarificables, podem tornar a fer servir l'exemple de Wreen dels casinos. W troba un mètode per guanyar sempre al casino, i el difon. Però resulta que aquest té molts errors insalvables, i que és *bullshit*. La principal diferència entre aquest cas i el de la teoria humoral és el temps durant el qual les teories són preses com a vertaderes.

Però són casos construïts amb la mateixa plantilla. La teoria sobre com guanyar al casino en un primer moment és explicativa i versemblant, i és per això que W la pren com si fos vertadera. Tant en el cas del casino com en el de la teoria hipocràtica, almenys en aparença, hi ha alguns resultats favorables, que impliquen una millora respecte al que hi havia abans, i es pren la teoria com a vertadera.

Però quan s'analitzen aquestes teories en la seva totalitat, quan surten a la llum les seves conseqüències, i els seus resultats conceptualment incoherents o contradictoris, és aleshores quan hi ha la sospita que són enunciats no clarificables, i que són *bullshit*. El fet de considerar *bullshit* el mètode del contraexemple dels casinos sembla que hauria d'implicar que l'exemple de la teoria humoral també és *bullshit*.

¹¹ Resumidament: Els humors són els fluids corporals vitals. N'hi ha quatre: sang, bilis groga, bilis negra i flegma. Les malalties i desequilibris en la salut es deuen a diferents desajustos entre els humors, a l'excés o deficiència d'algun d'ells.

Així, per Wreen el cas de la teoria dels humors seria *bullshit*, però l'engany intencionat no és part del *bullshit* en aquest cas. Diria que qui fa *bullshit* en aquest sentit no és un *bullshitter*, és algú que està confós.

Per acabar la seva resposta, Frankfurt accepta que el Cohen-*bullshit* pot ser més significatiu que el Frankfurt-*bullshit* en el món acadèmic, i que val la pena intentar entendre el fenomen del discurs no clarificable. Però culturalment, per a la societat, és un fenomen més amenaçador el Frankfurt-*bullshit*. Ja que el que passa al món acadèmic no sol transcendir en altres àmbits, de manera que el Cohen-*bullshit* no és tan perillós per a la vida quotidiana. Frankfurt afegeix que, per la seva hostilitat, els textos intel·ligibles són poc llegits. De manera que és menys probable que arribin a influir gaire.

La indiferència a la veritat, en canvi, és extremadament perillosa. Perquè la vida civilitzada depèn fonamentalment del respecte per la distinció entre vertader i fals. Si bé el Cohen-*bullshit* pot perjudicar els intents d'indagació i de progrés intel·lectual, és un assumpte més profund i urgent el mal provocat per la falta de consideració per la veritat (el Frankfurt-*bullshit*).

3.2. Nonsense en un altre sentit

En aquesta secció tractarem el concepte de *bullshit* tal com l'entén Wreen, com a *nonsense*. Veurem que per ell el més important a l'hora de parlar del *bullshit* (en tant que *nonsense*) és la rellevància i contribució del discurs al tema que s'estigui tractant. Posteriorment, argumentarem que la seva anàlisi és la que té major capacitat explicativa de les que hem vist fins al moment.

A "A P.S on B.S.: Some Remarks on Humbug and Bullshit", Wreen defensa la seva anàlisi del *bullshit*, que és propera a la de Cohen en tant que els dos consideren que *bullshit* és *nonsense*. Wreen considera, igual que Cohen, que cap de les condicions que Frankfurt ha donat és inherent al *bullshit*. Que és un error partir del *bullshitter* per fer una anàlisi del *bullshit*. Considera que el mètode a seguir, per tractar aquest concepte, és partir i centrar-se en el discurs com a tal, inspeccionant tantes situacions conversacionals on s'apliqui el terme com sigui possible. I també, que tota anàlisi del *bullshit* hauria d'adaptar-se a la seva vaguetat pel que fa a les condicions d'aplicació, que poden ser difícils de delimitar.

Wreen parteix del propi terme per donar una definició del fenomen del *bullshit*. Hem vist abans que la definició de *bull* el caracteritzava com a *nonsense*; i *shit* (merda) és quelcom sense valor, o amb valor negatiu, de què convé deslliurar-se perquè fa pudor i pot portar malalties. Així, Wreen considera que *bullshit* és *nonsense* nociu, però no només això.

Wreen s'interessa especialment pel *bullshit* que resulta de digressions massa llargues o que contenen massa irrellevàncies. Comenta que admetem un cert desviament i irrellevàncies en el discurs perquè les petites digressions no solen ser nocives, però quan s'allarguen més sí que ho són. Per tal de cobrir aquests casos, sosté que la via d'anàlisi correcta passa per acceptar que el *bullshit* és *nonsense* nociu, sense valor, o amb valor negatiu, que no encaixa amb el tema en qüestió ni contribueix a entendre'l, o és irrellevant per a la solució que es busca. Podríem entendre *nonsense*, en aquest sentit, com un despropòsit.

Finalment, posa un exemple de *bullshit* en aquest sentit: Un pacient s'apropa a Wreen i li diu que 'El menjar de l'hospital no és digne d'un presoner de guerra'. El tema és el menjar de l'hospital. Wreen creu que el menjar no està tan malament. Considera que el que diu és *nonsense*, i *bullshit*, perquè és fals i arrogant, i no contribueix a entendre res sobre el menjar de

l'hospital. Però també comenta que si, més tard, s'assabenta que el que ha dit el pacient era cert, hauria d'admetre que no era *bullshit*, perquè en aquest cas sí que contribuiria a entendre o conèixer quelcom sobre el menjar de l'hospital.

Penso que, de les que hem tractat, l'anàlisi de Wreen és la que permet caracteritzar reeixidament més casos de *bullshit*. De fet, considero que permet incloure també els casos de *bullshit* recollits per les anàlisis de Frankfurt i Cohen.

Vegem primer que els casos que l'anàlisi de Frankfurt caracteritza també serien *bullshit* des de l'anàlisi de Wreen. Frankfurt parla del *bullshit* de la vida quotidiana des de la intencionalitat del parlant. Aquest tipus de *bullshit* té molts casos paradigmàtics en la política o la publicitat.

El que fa Frankfurt és una bona anàlisi si el que volem és distingir els *bullshitters* dels que no són, ja que el *bullshitter* s'ha de caracteritzar en virtut dels seus estats intencionals. Però el *bullshit* és el que és només en virtut de les seves pròpies característiques, de manera que no es pot explicar correctament des d'una perspectiva intencional.

Tanmateix, el *bullshit* present en els àmbits que Frankfurt destaca com a paradigmàtics també seria considerat com a tal des de l'anàlisi de Wreen. En els casos que Frankfurt descriu, hi ha indiferència a la veritat i intenció de manipulació; però aquests no són *bullshit* en virtut d'això, sinó pel fet que el propi discurs és *nonsense*, en tant que és irrellevant o no contribueix a entendre res sobre el tema en qüestió (en aquests paradigmes: les intencions polítiques reals del parlant o les qualitats reals del producte anunciat). La tergiversació de què parla Frankfurt es deu al fet que s'exposa com a rellevant i pertinent quelcom que no ho és.

Pel que fa a l'anàlisi de Cohen, es podria dir que el tipus de *bullshit* que caracteritza com a discurs mancat de sentit, obscur i no clarificable és també un exemple de *nonsense* en el sentit que proposa Wreen. Cohen comentava que l'obscuritat del discurs pot ser respecte a un enunciat concret, o respecte a la pertinència de proferir aquest enunciat (en cert context o en relació a un altre enunciat a què dona suport). Això és proper al que diu Wreen: que del *bullshit* no contribueix a entendre o és irrellevant per l'assumpte a tractar.

Les seves anàlisis es diferencien en que Cohen se centra sobretot en un tipus específic de *bullshit*, mentre que Wreen fa una definició més general. La concepció de *bullshit* com a obscuritat no clarificable queda subordinada a la concepció de *bullshit* com a despropòsit que no contribueix a entendre l'assumpte en qüestió. Perquè el discurs obscur i no clarificable dels textos acadèmics es podria considerar una llarga digressió que amaga, i no contribueix a entendre, unes tesis que són mínimes (n'hi ha poques, i no tenen gaire contingut). El discurs tal com s'emet està mancat de valor, es podria dir el mateix en molt menys espai i de manera més clara. I part de ser mínimes, les tesis que s'hi poden trobar o bé no són interessants, o bé són falses, de manera que són irrellevants.

Cohen també exposava com a altres característiques del discurs que ens mouen a reconèixer-lo com a *bullshit* els arguments deficientes en lògica o respecte a fets empírics, i els comentaris irremeiablement especulatius. Altre cop, els dos casos tenen en comú que són *nonsense* sense valor. Un argument deficient en lògica o respecte a fets empírics és irrellevant per entendre el que sigui que tracti de demostrar, i els comentaris irremeiablement especulatius no contribueixen a entendre res sobre el tema que estigui en qüestió. Així, els casos que qualifiquen com a *bullshit* des de l'anàlisi de Cohen, també ho fan des de la de Wreen.

3.3. *Bullshit* en la pseudociència

En aquest breu apartat veurem que, fins ara, no tenim una anàlisi capaç d'explicar el *bullshit* present en la pseudociència, i donarem unes primeres indicacions de com hauria de plantejar-se tal cosa. Ho farem de la mà de Hans Maes i Katrien Schaubroeck.

A “Different Kinds and Aspects of Bullshit”, Maes i Schaubroeck tracten d'exposar el *bullshit* de la pseudociència com un tipus diferent als que hem vist fins al moment. Pels autors, malgrat la pseudociència pot ser un passatemps innocent, té un impacte nociu en la vida de qui pren la seva credibilitat per superior a la de la ciència. Sostenen que és àmpliament reconegut que hi ha *bullshit* en la pseudociència, i que aquest és prominent i vistós.

Expliquen que ni l'anàlisi de Frankfurt ni la de Cohen recullen aquest tipus de *bullshit*. En les preferències que es fan en la pseudociència no hi ha indiferència a la veritat, normalment qui les emet se les creu, de manera que l'anàlisi de Frankfurt no permet explicar aquest tipus de *bullshit*. I les prediccions que s'hi fan solen ser específiques i explícites, de manera que l'anàlisi de Cohen tampoc ens serviria per explicar-lo.

Maes i Schaubroeck no arriben a desenvolupar una anàlisi del *bullshit* pseudocientífic, però hi donen unes primeres indicacions. D'entrada, estan d'acord amb Cohen en què un enunciat pot ser *bullshit* només en virtut dels seus aspectes objectius, i pensen que aquest és el cas en el *bullshit* de la pseudociència. Després comenten que Cohen, en distingir algunes mancances suficients perquè un text sigui *bullshit*, proporciona un bon punt de partida per a analitzar el *bullshit* de la pseudociència. D'aquestes mancances, Maes i Schaubroeck comenten que els ‘arguments greument deficients en lògica o sensibilitat cap a l'evidència empírica’¹² haurien de ser un aspecte central en una anàlisi del *bullshit* pseudocientífic. Però deixen la discussió en aquests termes.

3.4. *Bullshit* benigne

Les anàlisis del *bullshit* que hem vist fins ara tenen en comú que aquest hi és concebut com a quelcom perjudicial. A la propera secció tractarem la possibilitat del *bullshit* benigne i veurem alguns exemples que ens serviran per il·lustrar les raons per les quals aquest pot ser beneficiós, i que no tenim motius per condemnar el *bullshit* en aquests casos.

Maes i Schaubroeck, a diferència de Cohen, Wreen i Frankfurt, defensen que el *bullshit* no sempre és dolent. Comenten que la finalitat d'una conversa no sempre és descriure la realitat, i que a vegades ens importa més que l'altre se senti còmode.

Maes i Schaubroeck consideren que el *bullshit* no sempre és ofensiu perquè en molts casos la veritat i la perfecció no són la nostra principal preocupació. Pensen que en aquests casos el *bullshit* pot arribar a ser bo, i no tenim per què condemnar-lo. Identifiquen dos casos de *bullshit* benigne. Aquests tenen en comú que el *bullshit* hi facilita la interacció humana:

El primer el treuen de *The Remains of the Day*, de Kazuo Ishiguro. Es tracta de l'ús que fa la gent de la pràctica de la burla com a manera de socialitzar, i de tallar el gel entre desconeguts, a partir de bromes i converses trivials.

¹² Característica (ii) de l'exposició de Cohen, pàg. 6 del treball

El segon és de Thomas Nagel, a “Concealment and Exposure¹³”. Nagel posa el següent exemple: si ens trobem i et dic ‘m’alegro de veure’t’, tu saps que això no manifesta els meus sentiments vertaders: jo podria dir el mateix encara que em trobés algú que no tinc ganes de veure. Per Nagel, això no és ser deshonest, perquè les convencions que governen aquest tipus de *bullshit* generalment les coneix tothom. Tu no esperes que et digui tot el que crec i sento respecte a tu, i per tant no t’enganyo si no ho faig. Comenta que és un fet que se sol preferir aquest tipus de *bullshit* per ser educat que no pas expressions vertaderes d’hostilitat. Un cas d’aquest estil seria l’hàbit de dir ‘ja quedarem’ quan ens trobem amb algú, sense intenció de quedar.

Per tal d’il·lustrar que hi ha més casos de *bullshit* benigne a la vida quotidiana, vull exposar amb més detall un altre exemple de naturalesa propera al que proposa Nagel. És el següent:

P i R, que no es coneixen gaire, es troben, i P pregunta: ‘Com estàs?’, a la qual cosa R respon ‘Bé, ara vaig cap a casa’. R en realitat està passant per un mal moment i no està bé, però no vol compartir-ho amb P. En dir que està bé, R està faltant a la veritat, i pretén manipular els pensaments de P sobre ell (que cregui que està bé), de manera que el cas seria classificat com a *bullshit* des de l’anàlisi de Frankfurt. També comptaria com a *bullshit* des de l’anàlisi de Wreen, perquè és irrellevant pel que s’hi pregunta que contesti que va cap a casa.

Generalment s’admet que quan li preguntes a algú que no coneixes gaire com està, no esperes que et faci un informe detallat i precís del seu estat anímic i de les raons que té per estar bé o no. Sovint és quelcom que es diu per encetar una conversa. I la resposta pot ser ‘bé’ o ‘malament’, però s’espera que sigui concisa i que permeti seguir amb l’intercanvi lingüístic. Presa seriosament, la pregunta potser és massa personal. R fa *bullshit* per sortir del pas. Distreu P amb un discurs fals i irrellevant per evitar que es fiqui en la seva vida. Però és un cas de *bullshit* benigne.

Vegem ara que és convenient, tant per P com per R, que R faci *bullshit*. Posem per cas que R, en ser interpel·lat, li explica a P que està malament, comença a proferir un llarg discurs en què exposa totes les raons (molt personals) per les quals està malament. P es queda al·lucinat: no esperava que R li fes tal discurs, i el veu com a inapropiat, donat que no es coneixen gaire. P, probablement, esperava una resposta breu que li fes fàcil socialitzar amb R. Així, el *bullshit* d’R és benigne per diverses raons: (i) permet que R conservi una intimitat en la seva vida personal, (ii) compleix les expectatives que té P en preguntar, i amb això (iii) facilita la interacció social.

3.5. Hi ha *bullshit* en la ironia?

Una pregunta que se m’ha generat durant el tractament dels diferents tipus de *bullshit* és si la ironia s’hauria de considerar *bullshit* o no. Amb aquest apartat em proposo investigar si hem d’entendre que els diferents casos d’ironia compten com a transmissió de veritats o mentides, i en quins d’aquests casos podria ser pertinent considerar que és *bullshit*, des de les diferents anàlisis que hem vist. Considero que classificar-la pot portar controvèrsia. Partiré de la definició del DIEC2:

Ironia (DIEC2): Figura retòrica que consisteix a dir alguna cosa amb una expressió o un to que indueix a entendre el contrari d’allò que aparentment és dit.

¹³ A T. Nagel, *Concealment and Exposure and Other Essays*, Oxford, Nova York, Oxford University Press, 2002, pàgs. 3-26

Suposarem un cas d'ironia en què es diu quelcom que es creu fals, per fer entendre quelcom que es creu vertader. En aquest cas diem quelcom que creiem fals, tanmateix sembla que per Frankfurt no podríem catalogar aquesta ironia com a mentida, perquè va acompanyada d'alguna senyal que indica que s'ha d'entendre el contrari del que es diu, i l'objectiu del discurs és transmetre una veritat. És a dir, que es diu una falsedat, però no es pretén enganyar amb el propi discurs.

Segons el pensament de Cohen, aquest seria un cas en què la tàctica estàndard i l'objectiu estàndard del mentider es dissocien. Qui fa ironia en aquest sentit usa la tàctica estàndard del mentider, però no té el seu objectiu estàndard. La tàctica és dir allò que creu fals. I l'objectiu, en aquest cas, és donar a entendre el contrari del que es diu. De manera que aquesta persona usa la tàctica del mentider, però amb el matís que no amaga el que ell creu sobre el que està proferint: no amaga que pensa el contrari del que diu. El parlant no oculta les seves intencions. I el seu objectiu, com he dit, és transmetre la veritat.

Aleshores, qui fa un comentari irònic (fals) que fa entendre quelcom vertader no diu mentides. Diu (o intenta dir) la veritat, simplement fa servir una tàctica que no és la usual.

Vegem ara el cas contrari, una ironia amb què es diu quelcom que es creu vertader però fent entendre que es pensa el contrari. Aquest segon cas sí que qualificaria com a mentida des de la concepció que en té Frankfurt, perquè el parlant té la intenció d'enganyar, aspira a transmetre una falsedat. I també qualificaria com a mentida des de la concepció de Cohen: malgrat la tàctica emprada no es correspon amb la tàctica estàndard del mentider (perquè *de facto* es diu la veritat), l'objectiu del discurs és l'objectiu estàndard del mentider. Perquè, amb el missatge que es transmet, es pretén enganyar l'audiència respecte a les pròpies creences.

Des de l'anàlisi de Frankfurt, en tots dos casos, que hi hagi *bullshit* o no dependrà de si amb el que es fa entendre en el discurs (la veritat o la falsedat en qüestió) es pretén manipular les opinions i actituds de l'audiència. D'entrada cap dels dos casos implica *bullshit*. Però si resulta que el discurs es fa amb la intenció de manipular, i que la ironia s'usa com una tècnica enrevesada per encobrir la indiferència a la veritat, aleshores tots dos qualificarien com a *bullshit*.

Pel que fa a la concepció de Cohen, si bé es pot considerar que hi ha quelcom d'obscur en el fet de proferir el contrari del que vols fer entendre, no hi hauria *bullshit* en cap dels dos casos. Perquè el discurs és fàcilment clarificable, si atenem a les senyals que dona el parlant de que es tracta d'un cas d'ironia, i la manera de clarificar-lo és entendre el contrari del que, de fet, es diu.

Vegem ara si la ironia seria *bullshit* des de l'anàlisi de Wreen. En els dos possibles casos que he esmentat, el discurs es dissenya específicament perquè deixi entreveure quin és el missatge que es vol comunicar, que pot ser una veritat o una mentida. En el primer d'aquests casos (discurs fals amb missatge vertader), que el missatge comunicat sigui *bullshit* dependrà de l'aportació que faci el comentari irònic a la conversa, al tema que s'estigui tractant. De manera que hi pot haver casos en què, si el missatge (vertader) que es transmet no contribueix a entendre res sobre el tema en qüestió, la ironia compti com a *bullshit*. Però mentre el que es faci entendre no sigui irrellevant pel que s'estigui tractant, no podem dir que constitueix un cas de *bullshit*.

En canvi, en el segon cas (discurs vertader amb missatge fals), la ironia sí que s'hauria de jutjar com a *bullshit*. Ja que, en fer-se entendre amb el discurs un missatge fals, no podem dir que aquest contribueixi a entendre millor res sobre el tema en qüestió. El comentari irònic, en aquest cas, és irrellevant, i per tant, seria Wreen-*bullshit*.

Així doncs, el cas de la ironia s'ha de tractar igual que una proferència qualsevol: tenint en compte que pot ser un cas de transmissió de veritats, de mentides, o de *bullshit*. Ja que el fet que la ironia qualifiqui com a veritat, mentida o *bullshit* dependrà de les característiques específiques de cada cas (i de l'anàlisi que usem per classificar-la).

4. Conclusions

La realització d'aquest treball m'ha servit per fer-me càrrec de la dificultat que presenta analitzar el fenomen del *bullshit*, ja que és un terme amb unes condicions d'aplicació vagues. Per aquesta raó, considero que sempre que ens trobem davant un discurs que no identifiquem clarament d'on ve o cap a on es dirigeix, o davant un discurs que trobem fals o irrellevant, hem de detenir-nos a considerar la possibilitat que sigui *bullshit*. Perquè probablement alguns casos els aconseguirem clarificar, i potser ens trobem que no constitueixen exemples de *bullshit*, però en altres casos ens podem trobar que el discurs és *bullshit* de manera inesquívole.

Les diferents anàlisis (i comentaris) que hem vist durant el treball són bones en tant que ens ajuden a entendre més sobre el fenomen en qüestió. D'elles, crec que la més explicativa és la de Wreen, que concep el *bullshit* com a *nonsense* nociu que és irrellevant o no contribueix a entendre res sobre l'assumpte que s'estigui tractant; però tampoc és del tot satisfactòria, perquè no permet incloure els casos de *bullshit* benigne. Per la vaguetat inherent al *bullshit*, no és gens fàcil fer-ne una única anàlisi capaç d'incloure'n tots els casos. És un terme que s'usa per descriure una situació conversacional obscura en què la tradicional distinció entre veritat i mentida no ens permet explicar amb profunditat el que està passant en el discurs.

La presència del *bullshit* a la societat és quelcom a tenir en compte, especialment quan intentem fer investigacions amb l'objectiu de trobar la veritat. Disposar d'una anàlisi del *bullshit*, encara que no sigui exhaustiva, ens permet tenir més eines per detectar mancances, errors i tergiversacions en allò que rebem a través del llenguatge. És una eina que ens protegeix de la manipulació, i també de la ingenuïtat i de la confiança cega. La possibilitat del *bullshit* ens ha de fer una mica escèptics sobre el discurs que ens arriba de fora: posar-lo en qüestió, abans d'acceptar-lo (si escau) com a vertader i rellevant.

Tenir una anàlisi del *bullshit* també ens permet ser més rigorosos amb el propi discurs. Ens mostra quin tipus de d'errors hem d'evitar quan volem perseguir l'objectiu de dir la veritat. Però també ens dona eines per fer el contrari: per aprendre a dissimular el *bullshit* quan decidim proferir-lo. En tot cas, si decidim fer *bullshit* amb el nostre discurs, ho hem de fer amb seny, ja que en alguns casos pot tenir efectes nocius sobre l'audiència que el rep, si no és capaç d'identificar-lo com a tal.

Veig innegable que en algunes situacions es té la intenció de fer *bullshit* en el sentit que Frankfurt exposa: com a *bullshitter*. Però partir de la intenció del parlant no és adequat en una anàlisi del *bullshit*, ja que aleshores en queden exclosos nombrosos casos en què acceptem que hi ha *bullshit*, i en què aquest es fa sense tenir-ne la intenció. Tanmateix, seria interessant tractar la intencionalitat per descobrir quines són les raons que mouen un parlant a fer *bullshit*, quan aquest es fa intencionadament. Penso que això podria contribuir a donar llum a l'assumpte sobre per què el *bullshit* és prominent en la societat.

Considero que els textos escollits proporcionen una bona base per iniciar la discussió sobre el *bullshit*, però per tractar el concepte amb més profunditat caldria seguir investigant més casos en què s'apliqui. Crec també que, per tal de concretar els límits externs a la seva aplicació, seria interessant no només analitzar situacions en què admetem obertament que hi ha *bullshit*, sinó també situacions en què sembla que hi ha algun tipus de mancança, tergiversació o irrellevància en el discurs, encara que no siguin identificades com a *bullshit*.

Crec que és important acceptar que hi ha casos en què el *bullshit* pot ser benigne. Tanmateix, encara no sabem en quina direcció hauria d'anar una anàlisi que tractés aquests casos. Així,

penso que seria convenient investigar més exemples en què puguem acceptar que hi ha *bullshit* benigne, per tal de mirar de trobar quines condicions té, i què el diferencia del *bullshit* nociu.

Personalment, també m'interessaria investigar en l'àmbit de l'humor. Probablement caldria diferenciar les condicions d'aplicació del *bullshit* en dos tipus de situacions: una broma o acudit aïllat que es fa gratuïtament en un context no humorístic, i el discurs humorístic en un context predisposat a això. La concepció de Wreen ens portaria a dir que el primer cas seria *bullshit* i el segon no, per la rellevància i contribució al tema en qüestió. Però considero que això no és absolut, i que aquest és un tema prou interessant per tractar-lo amb més deteniment i des d'una perspectiva que permeti la possibilitat del *bullshit* benigne.

5. Bibliografia

- Black, M. (1983). "The prevalence of humbug". *The prevalence of humbug, and other essays*, Cornell University Press, pp. 115-143
- Black, M. (1983). *The prevalence of humbug, and other essays*, Ithaca [N. Y.], Cornell University Press
- Cohen, G. A. (2002). "Deeper into bullshit". *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Bradford Books, pp. 321-339
- Buss, S. i Overton, L. (Eds.) (2002). *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, MA, MIT Press, Bradford Books
- Frankfurt, H. G. (2006). *On bullshit: Sobre la manipulaci3n de la verdad* (Candel, M. Trad.). Barcelona, Paid3s Contextos. (Obra original: *On bullshit*. Princeton University Press, 2005)
- Frankfurt, H. G. (2002). "Reply to G. A. Cohen". *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Bradford Books, pp. 340-344
- Frankfurt, H. G. (2007). *Sobre la verdad* (Castells, C. Trad.). Barcelona, Paid3s. (Obra original: *On Truth*, Nova York, Alfred A. Knopf, 2006)
- Hardcastle, G. i Reisch, G. (Eds.) (2006). *Bullshit and Philosophy*, Chicago, Open Court
- Hegselmann, R. i Krause, U. (2006). "Truth and cognitive division of labour: First steps towards a computer aided social epistemology". *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 9 (3). <<https://www.jasss.org/9/3/10.html>>.
- Maes, H. i Schaubroeck, K. (2006). "Different kinds and aspects of bullshit". *Bullshit and Philosophy*, Chicago, Open Court, pp. 171-182. <<https://philpapers.org/rec/DKA>>
- Mahon, J. E. "The Definition of Lying and Deception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lying-definition/>>.
- Olsson, E. J. (2008). "Knowledge, truth, and bullshit: Reflections on Frankfurt". *Midwest Studies in Philosophy* 32 (1), pp. 94-110. <<https://es.booksc.me/book/9767557/da0277>>
- Rodr3guez-Trujano, E. (2008). "Frankfurt, Harry G., On Truth". *Problema Anuario de Filosof3a y Teor3a del Derecho* 1(2). <https://www.researchgate.net/publication/316536358_Frankfurt_Harry_G_On_Truth>
- Secci3 Filol3gica, Institut d'Estudis Catalans (2007). "Ironia". DIEC2. <<https://dlc.iec.cat/Results?DecEntradaText=ironia&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&AccentSen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False>>
- Shakespeare, W. (1609). Sonnet 138. *The Sonnets* (edici3 Lit2Go). Recuperat (15 de juliol, 2022) de <<https://etc.usf.edu/lit2go/179/the-sonnets/4211/sonnet-138/>>
- Wreen, M. (2013). "A P.S on B.S.: Some remarks on humbug and bullshit". *Metaphilosophy*, 44 (1/2), pp. 105-115. <<http://www.jstor.org/stable/24441821>>