

 **Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació**

MANUAL DE L'ASSIGNATURA

**33455 - PENSAMENT FILOSÒFIC
CONTEMPORANI**

Curs acadèmic 2022-2023

Fco Javier Rubio Aguilar

Universitat de València

Departament de Filosofia

Unitat Docent de Lògica i Filosofia de la Ciència



INDEX

TEMA 1. ZIMBARDO I LA PRESÓ.....	4
TEMA 2. FOUCAULT I EL PANÒPTIC.....	8
TEMA 3. BYUNG CHUL HAN I EL PANÒPTIC DIGITAL.....	19

Pensament Filosòfic Contemporani	Grup E1
TEMA 4. BAUMAN I LA MODERNITAT LÍQUIDA.....	26
TEMA 5. ZIZEK I LA VIOLÈNCIA.....	30
TEMA 6. RANCIÈRE I EL MESTRE.....	34
TEMA 7. BANDURA I L'EDUCACIÓ.....	39
TEMA 8. BEAUVOIR I EL GÈNERE.....	42
TEMA 9. BUTLER I EL SEXE.....	47
TEMA 10. FILOSOFIA I MEDI AMBIENT.....	52

TEMA 1. ZIMBARDO I LA PRESÓ

MARC PRÀCTIC

La pròpia Constitució Espanyola estableix l'art. 25.2 CE “les penes privatives de llibertat i les mesures de seguretat estaran orientades a la reeducació i reinserció social i no podran consistir en treballs forçosos”. En aqueixa mateixa línia, la Llei orgànica General Penitenciària (LOGP) 1/1979, de 26 de setembre, afirma que les activitats han d'estar “encaminades a la reeducació i la reinserció social dels condemnats, mitjançant la utilització dels mètodes científics adequats”.

La figura de l'educador/a social com a professional en els establiments penitenciaris queda establert pel Reglament Penitenciari (RD 190/196 de 9 de febrer) en l'article 272. Aquest Reglament estableix que pot ser un dels possibles membres de la Junta de Tractament i en l'article 274 com a membre de l'equip tècnic. Ara bé, perquè les presons es constituïsquen en centres de reeducació i reinserció social, hem de trencar amb el concepte generalitzat que es tenen sobre elles. Per a això, hem d'iniciar la nostra investigació preguntant-nos què és una presó.

L'EXPERIMENT DE LA PRESÓ DE STANFORD

Com et comportaries si tu estigueres pres? I si fores el vigilant? Què seríem capaços de fer? Això és el que es va preguntar el professor del Departament de Psicologia de la Universitat de Stanford, P. Zimbardo, quan van contactar amb ell des de l'Armada dels Estats Units perquè els ajudara a desentranyar els perquè de les revoltes, motins i baralles que es donaven entre els presoners dels seus propis centres penitenciaris militars. Per a tractar de saber “com es comportava gent bona en situacions malvades”, Zimbardo va dissenyar i va realitzar en 1971 un experiment social que va resultar tan polèmic que encara hui continua inspirant pel·lícules i articles sobre la seua validesa.

L'experiment de Zimbardo tractava de descobrir si el comportament habitual d'una persona podia modificar-se davant un canvi radical de context. L'experiment va començar amb un un anunci en el periòdic local en el qual s'oferia una paga per la participació en l'experiment. Així és com 75 homes es van presentar allí, dels quals, després de passar per una entrevista individual, revisions mèdiques i psicològiques, van ser seleccionats 24 homes joves, en la seua majoria universitaris i de classe mitjana. Abans de començar, els joves van ser dividits en dos grups i, de manera aleatòria (llançant una moneda), se'ls va assignar els rols de “guàrdies” i “presos”.

Per a fer més immersiva l'experiència, un grup de policies reals que col·laboraven amb Zimbardo, es van presentar a les cases d'aquells joves que els havia tocat ser presoners. Després de llegir-los els

seus drets i emmanillar-los, els van conduir a comissaria, els van prendre les petjades, els van fer fotografies, els van despullar i se'ls van embenar els ulls per a allotjar-los en una cel·la temporal a l'espera del seu trasllat a presó. Quan els dotze xics van arribar a la anomenada Presó del Comtat de Stanford, es trobaven desorientats i en xoc. Van ser despullats de nou, revisats i desinfectats com es duia a terme en un procediment real. Es va procedir a llegir-los les normes de la presó, entre les quals s'ordenava no dir-se pels seus noms sinó pels seus números, haver de dirigir-se als guàrdies exclusivament com a "Senyor Oficial Correccional", o poder utilitzar el bany únicament 5 minuts. La violació de les normes seria castigada. Tots havien de vestir els mateixos uniformes, cadascun amb el seu número de pres brodat. Així mateix, se'ls va obligar a cobrir-se el cap amb una calça per a simular que estaven rapats, i se'ls va col·locar una cadena en el turmell.

El procediment d'admissió estava dissenyat per a fer fallida la personalitat i la individualitat del presoner: la roba i estil del cabell formen part de l'expressió de la personalitat individual, anomenar-nos pel nostre nom ens aporta identitat... així que el fet que tot això es veja suprimit de colp, fa que la persona se senti sumit en l'anonimat, un més dins la massa.

Els guàrdies, per la seua part, no van rebre cap entrenament específic respecte la seua missió. Simplement se'ls va prohibir exercir violència física. Els guàrdies tenien els seus propis uniformes i equip: uniformes militars de color caqui, bastons antimotins i un xiulet al voltant del coll. Finalment, van instal·lar un sistema d'intercomunicacions que va permetre escoltar les converses dels reus i tot el procediment va ser gravat.

El primer dia, de matinada, van ser despertats bruscament per a un dels innombrables recomptes, amb l'objectiu de familiaritzar-los amb els seus números de sèrie i, un altre objectiu més important, oferir als guàrdies una oportunitat per a exercir el seu poder sobre els presoners. Al principi semblava com si els costara ficar-se en els seus respectius rols: els reclusos no prenién els recomptes amb serietat i encara tractaven de reafirmar comportaments autònoms; i els guàrdies no sabien com aplicar la seua autoritat, així que davant la menor provocació castigaven els presos.

Ja el segon dia al matí es va desenvolupar un motí que va sorprendre els guàrdies. Tots els presos es van revelar llevant-se les calces del cap, arrancant-se els números dels seus uniformes i formant barricades a les portes de les seues cel·les. La solució que se'ls va ocórrer per a contindre la revolta va ser ruixar als presos amb els extintors que hi havia en les instal·lacions fins fer-los retrocedir. Van entrar en els calabossos, els van despullar, i van tancar als capitostos en "el forat", un armari en el qual a penes es cabia dempeus, que funcionava com a cel·la de càstig.

De les mesures de contenció físiques van passar a les psicològiques per a intentar evitar nous amotinaments. Van crear una cel·la de privilegi, per a aquells que no donaren problemes pogueren

accedir a tindre llit i neteja personal. A més, els “privilegiats” van rebre menjar especial que se'ls feia menjar en presència dels altres presos, als quals van forçar a passar fam. L'efecte d'això va ser fer fallida la solidaritat entre els presoners: els “bons” rebien xicotetes recompenses, mentre que als “dolents” se'ls va començar a tractar cada vegada de forma més cruel.

Les humiliacions i les denigracions cap als presoners van començar a ser cada vegada pitjors. Els presoners, fins llavors units per un enemic comú, es van anar convertint a poc a poc en un grup incapaç de revelar-se, de lluitar o reaccionar. Al cinqué dia de l'experiment, els guàrdies ja s'havien dividit espontàniament en tres grups ben diferenciats: Estaven els que eren durs però seguien les normes de la presó. En un segon grup estaven els “xics bons”, que feien xicotets favors als presos i mai els castigaven. I en tercer lloc, estaven els que eren hostils, arbitraris i creatius en les seues maneres d'humiliar els presoners. Aquests guàrdies en veritat gaudien del poder de què disposaven: obligaven els presos a dormir nus en el sòl, els recomptes diaris es van convertir en experiències traumàtiques, manaven netejar els excusats amb les mans sense cap mena de protecció, imposaven penes arbitràries i humiliacions gratuïtes amb freqüència, com travetes, espentes o sacsades.

Cap a la fi de l'experiment, els presoners havien assumit el seu paper de víctimes indefenses sotmeses als desitjos dels guàrdies. Pel seu costat, els guàrdies van assumir ràpidament la convicció de tindre l'absolut control de la presó i tot el poder sobre els interns. Zimbardo va decidir acabar l'experiment prematurament quan una estudiant de postgrau va visitar el lloc de l'experiment i va denunciar la situació dels presoners. Després de tot just sis dies, huit abans del previst, l'experiment va ser cancel·lat.

Els resultats mostraven que un grup de joves universitaris, sense tendències violentes prèvies, s'havia convertit ràpidament en un grup de torturadors guiats pel context. Zimbardo i el seu equip van afirmar que el simple fet de posar-se l'uniforme en un context carcerari (ja com a guàrdia, ja com a pres), era suficient per a transformar als participants en guàrdies agressius i cruels i als presos en persones dòcils i submises.

L'Experiment de la Presó de Stanford ha sigut criticat per la seua metodologia experimental i per justificar l'avanç científic fins i tot per damunt dels drets humans. En tot cas, l'Experiment Stanford encara continua obrint molts interrogants: Aquest experiment demostra que som violents per la naturalesa, o més aviat que és el context i l'ambient allò que ens torna violents?

PER A AMPLIAR

EXPÓSITO, E. (2016): “El tránsito del Educador Social en prisiones: entre el control y la trasgresión”, *RES. Revista de Educación Social*, nº 22, págs. 69-84.

GIL CANTERO, F. (2010): (2016): “Decálogo pedagógico de la educación social en prisión”, *RES. Revista de Educación Social*, nº 22, págs. 50-68.

MORÁN VEGA, J. (2004): “La figura del educador social penitenciario de medio abierto”, en *IV Congreso Estatal del/a Educador/a Social* [actas], <<https://www.eduso.net/recursos/centros-penales/>>.

TEMA 2. FOUCAUT I EL PANÒPTIC

MARC PRÀCTIC

El context de constitució de l'educació social com a disciplina són els anys immediatament posteriors a la II Guerra Mundial. En aqueixos anys es duu a terme una aposta per l'Estat de benestar i l'intervencionisme estatal en el marc de les democràcies liberals. Encara que sempre han existit espais problemàtics i d'ombres en les societats, just en aqueixos anys es comença a considerar la pràctica educativa com a solució possible als problemes d'exclusió. Sobretot, els produïts per la societat

capitalista i industrial, caracteritzada pel creixement demogràfic i material, però també per l'augment de la desigualtat i l'exclusió social. L'educació social és la resposta de les democràcies a l'increment dels sectors de població marginal i la consciència de la responsabilitat social enfront d'aquests nous problemes. Fins llavors a les persones que no participaven en l'ordre social se'ls considerava “desviats”, sent el càstig l'únic mitjà per a reduir desviacions i canalitzar les seues conductes. Enfront d'aquesta metodologia punitiva, l'educació social aposta pel model de la inclusió. En comptes d'expulsar, excloure, marginar o reprimir, es defensa una reacció positiva que contemple la inclusió i normalització. La qüestió és si aquesta pràctica de normalització i inclusió del subjecte exclòs té més a veure amb interessos socials que amb interessos particulars de l'exclòs en qüestió.

INTRODUCCIÓ A LA SEUA OBRA

Michel Foucault (1926-1984) va ser un filòsof francès que va centrar els seus estudis en l'origen de les institucions socials (el psiquiàtric, l'hospital, la presó i la clínica), i els sabers que les fonamenten (la psiquiatria, la medicina, la criminologia, i la sexologia). El comú a aquestes institucions socials és que constitueixen un saber-poder que articula un discurs normalitzador, i llança a la categoria de «anormal» a tot aquell que no s'adeqüe als canons del sistema: el boig, el malalt, el pres i l'homosexual han de ser corregits, normalitzats, reconduïts.

LA INSTITUCIÓ TOTAL DE GOFFMAN

La primera gran obra de Foucault és “Història de la bogeria en l'època clàssica”. En aquesta obra analitza els orígens dels psiquiàtrics i l'evolució del concepte de bogeria en els diferents períodes històrics. Aquesta obra és contemporània a l'obra del sociòleg Ervin Goffman també centrada en els “asils”, per la qual cosa val la pena detindre's en la proposta de Goffman per a entendre les coincidències i diferències entre tots dos autors. Goffman encunya el concepte de “institució total”, que engloba a les presons, els asils, els psiquiàtrics, els centres de menors, les escoles internats i altres espais caracteritzats per una barrera entre les institucions i l'exterior. Goffman enumera una sèrie de característiques pròpies d'aquestes institucions totals:

- Planificació de racional (en termes d'eficàcia) de la vida de l'intern: programació estricta de totes les activitats de la vida a través de normes i horaris.

- Centralització: tots els aspectes de la vida en el mateix lloc i sota la mateixa autoritat; dormir, treballar i jugar es donen en el mateix espai.
- Pèrdua de privacitat: cada intern sempre està en companyia de molts altres interns.
- Dicotomització de l'existència entre interns (sense contacte amb el món exterior, tutelats, domesticats) i supervisors (amb possibilitat de contactar amb el món exterior, tutors, ensinistradors).
- Mort civil de l'intern: anul·lació del seu rol social fora de l'exterior, desculturització de l'intern (les normes socials queden suspeses i s'introdueix un nou conjunt de normes, una cultura "carcerària").
- Homogeneïtzació: desposseïment dels seus objectes personals, obligació de vestir el mateix uniforme, alimentació reglada.
- Mortificació del jo: control de moviments, violació de la intimitat, càstigs i amenaces, maltractaments.

Resultats: aquestes estratègies no ajuden a la millora de l'intern (rehabilitació, cura, o socialització) sinó que agreugen la seua situació. L'objectiu no és la "curació" del boig, o la "rehabilitació social del pres", sinó que prevalen objectius econòmics, valors de la majoria social, prejudicis religiosos...

Foucault coincideix amb Goffman en la seua anàlisi de les institucions totals, però la seua tesi central, que anirà desenvolupant al llarg de la seua obra, és que tota la societat, i no sols aquestes institucions, són una presó. "La societat sencera conté l'element del penitenciari, del qual la presó no és més que una formulació". Ara bé, per a Foucault, aquestes institucions són concentracions del poder, i és interessant rastrejar els seus orígens i formació per a entendre com tota la societat té l'estructura d'institució total goffmaniana. Per això, en primer lloc ens centrarem en l'estructura de les institucions per a avançar a poc a poc cap a la societat punitiva total.

LA INSTITUCIÓ SEGONS FOUCAULT

Foucault va ser membre fundador del Grup d'Informació sobre les Presons. L'objectiu d'aquest grup era denunciar les condicions carceràries i l'anàlisi de les noves formes de dominació, aconseguint desemmascarar com l'Estat augmentava i desenvolupava noves formes de control en la població. La seua monumental obra "Vigilar i castigar" està principalment focalitzada a les presons, però la seua anàlisi va més enllà d'aquestes podent-se aplicar a les escoles, hospitals, psiquiàtrics, i fins i tot fàbriques.

A) L'ESPAI: EL PANÒPTIC

Foucault rastreja l'origen del model de presó/institució en l'obra del filòsof utilitarista Jeremy Bentham, i en concret en el seu projecte arquitectònic del panòptic. La idea implícita en l'aproximació de Foucault és que l'arquitectura no és una disciplina neutral i objectiva, sinó que té fortes implicacions socials, doncs, a través de les seues estructures físiques, revela estructures no físiques de poder. L'arquitectura és la pols que s'alça d'una batalla soterrada, però seguint aqueix fum podem descobrir on està realment el fonament de les lluites de poder.

El panòptic va ser un disseny arquitectònic realitzat pel filòsof utilitarista Jeremy Bentham. La seua funció era la vigilància permanent de reclusos, pacients i interns sense que els guardians pogueren ser vistos. Aquest projecte arquitectònic completament circular permetia als guàrdies observar sense ser vistos als reclusos. El poder ací resideix en la mirada i en la relació asimètrica entre el qual veu i és vist.

Bentham es va inspirar en els plans de fàbrica del seu germà Samuel, l'objectiu del qual era vigilar i fer més eficaços les hores de treball dels obrers. La idea de Samuel era reduir el nombre de capatassos i treballadors necessaris. El panòptic va ser creat així per ser menys costós que els altres models carceraris de l'època en requerir de menys emprats. Note's que cap cas es va pensar a humanitzar el procés, sinó a fer-lo més eficaç.

L'edifici comptava amb un espai central i les cel·les individuals es distribuïen al voltant d'aquest espai central. Així els guàrdies podien vigilar de prop cada cel·la, però els reclusos no tenien la capacitat d'observar als vigilants. En aquest model disciplinari modern, l'exercici del poder no té rostre, perquè qualsevol persona pot ser un representant del poder central per a vigilar als altres. No importa qui vigile, de fet, la vigilància es converteix en anònima, despersonalitzada, un "es" vigila sense subjecte gramatical. S'establia d'aquesta manera un sistema de vigilància molt efectiu que impedia que els reclusos pogueren determinar en quins moments estaven sent observats i que, per tant, els espentava a controlar permanentment el seu comportament davant el temor de ser objecte d'examen.

Des de una perspectiva diacrònica, el panòptic suposa dos canvis respecte al model carcerari anterior: d'una banda, l'aïllament és vist com una pràctica útil per a facilitar la reinserció dels presoners en el món i en la vida laboral. Per l'altre, el panòptic es basa en la ventilació i la llum enfront de la foscor i insalubritat del calabós.

Bentham estava convençut que el seu disseny oferia grans avantatges també en una altra mena d'institucions, com a hospitals, escoles i hospicis. Des de la perspectiva del burgés, el panòptic limitava la droperia del treballador, portant a les fàbriques a un major rendiment a través d'una política de vigilància permanent. Encara que a la mort de Bentham no s'havia construït cap presó amb aquest

disseny, els principis del panòptic van acabar travessant no sols els projectes carceraris sinó també en hospitals, escoles, fàbriques, manicomis, etc.

B) ELS SUBJECTES: L'EXPERT

Foucault denuncia el paper dels experts en els tribunals de justícia. Aquests experts intervenen en els judicis amb la seua aportació pericial que té la capacitat de determinar directament o indirectament la fallada de la justícia i, segon, generar discursos de veritat. La suposada veritat ve fonamentada únicament pel seu estatus científic. Aquests discursos de veritat són discursos que decideixen sobre la vida i la mort d'una persona, són, en essència, discursos de poder. Aquest poder no es fonamenta en el coneixement real de l'expert, sinó en l'estatus que se'ls confereix, tenen cert privilegi sobre la resta d'opinions perquè la seua opinió comporta presumpcions de veritat. Un exemple d'això: els informes policials té una espècie de privilegi respecte a qualsevol altre informe o testimoniatge.

Es va ordinar un *continuum* metge-judicial, una doble qualificació mèdic i judicial. Així s'aconsegueix el domini de la suposada perversitat. El perit tracta de buscar antecedents del delictes en la vida de l'acusat, mostrant així que s'assemblava ja al seu crim abans d'haver-lo comés. La segona funció del discurs mèdic és convertir al subjecte en objecte. Els jutges i jurats tenen abans sí no ja un subjecte jurídic, sinó un objecte susceptible de readaptar. La unió metge-judicial no respon a la malaltia ni al crim, sinó que responen al perill. El metge, el forense, el psiquiatre ha de respondre: l'individu és perillós? és susceptible de sanció penal? és curable o readaptable? Aqueix conjunt institucional es dirigeix a l'individu perillós: ni exactament malalt ni criminal: és l'anormal.

C) L'OBJECTE: ELS ANORMALS

La perícia metge-legal no es dirigeix a delinqüents o innocents, no es dirigeix a malalts en confrontació a no malalts, sinó a alguna cosa que és la categoria intermèdia: la categoria dels anormals. I per tant, competeix a un poder que no és judicial ni metge, sinó a un tercer poder: el poder de normalització. Per a tranquil·litat social, l'anormal ha de reunir una sèrie de característica (i si no les reuneix, se li imposen):

- El delinqüent és un xiquet: La unió del mèdic i el judicial no pot emportar-se acabe i implica una reactivació del discurs parental-pueril, parental-infantil. Aquest és un discurs basat en la infantilització de l'acusat.
- El delinqüent és un monstre: El monstre combina l'impossible i el prohibit, perquè va contra les lleis de la naturalesa. El que suscita el monstre és o bé la violència (supressió del monstre -pena de mort) o bé la pietat (les cures mèdiques). Dos exemples de monstre que esmenta Foucault (s'ha de tindre en compte que ell era obertament homosexual): el monstre és l'hermafrodita, perquè és contrari a

l'ordre i la regla corrent de la naturalesa. Un altre tipus de monstres és l'homosexual, i en aquest cas no és per naturalesa sinó pel seu comportament.

- El delinqüent és un salvatge: El delinqüent està en un estrat més pròxim a la naturalesa i els instints. El seu salvatgisme es manifesta a través de la immoralitat. És necessari un poder vigilant constant per a corregir-lo.

- El delinqüent és un estranger: Es considera estrangera a una part del cos mateix de la societat, com una sort de nació enganxada des de fora a la nació real, autèntica, patriòtica. Només qui compleix amb el cànon del privilegiat és un autèntic nacional. Per tant, si acabes en la presó ets un estranger, un antipatriota.

D) L'ACTE: DUES FORMES DE DELINQUÈNCIA

Foucault estudia l'origen del crim i descobreix que hi ha dues formes de delinqüència bàsiques:

a) la depredació (el robatori): ilegalisme de qui adquireix una materialitat que no li pertany.

b) el frau (l'estafa): ilegalisme d'aquell per a qui la riquesa està lligada a la llei.

A partir d'aquesta distinció, Foucault descobreix que durant l'Edat mitjana, l'artesà podia cometre frau i sobreviure, i rarament cometia un robatori. En el sistema artesanal medieval obrer estava en contacte amb coses que en gran part li pertanyien, i podia generar frau (posar menys quantitat de ferro en l'espasa).

En el sistema capitalista, l'obrer no té res i no obstant això, té enfront d'ell una enorme quantitat de riquesa emmagatzemada, la qual cosa és una invitació a passar a la depredació. D'altra banda, la societat s'ha tornat més vigilant i exhaustiva (establiment del cos de policia, agilitació dels jutjats...), per la qual cosa l'obrer ja no pot defraudar, només robar. Tota la llei cau sobre aquests individus.

Ara bé, el capitalisme també va portar un canvi en la manera de delinquir dels privilegiats. La burgesia, que havia substituït a la noblesa com a nova classe dominant, ha d'enfrontar-se a la llei. Per això, els burgesos es veuen desplaçats cap al frau, que reclamen per a si sols: reclamen el dret exclusiu d'eludir la llei, d'escapar al reglament: primer, en atribuir-se la possibilitat de no caure sota el pes de la llei penal gràcies a una sèrie de privilegis socials, i segon, en assignar-se el poder de fer i desfer la llei.

Les lleis socials són fetes per persones als qui no estan destinades. La llei penal només té un aparent esperit d'universalitat, perquè la llei penal està feta per a aplicar-se als qui no les han fetes. Quasi la

totalitat dels delictes són comesos per la part de la societat a la qual el legislador no pertany. Què és un delicte? Allò que la classe social a la qual pertany el legislador no té possibilitat de cometre.

Per a comprendre el sistema de moralitat d'una societat cal preguntar on està la fortuna? La història de la moral s'ordena completament en funció d'aquesta pregunta sobre la localització i desplaçament de la fortuna. Allí on estiga la fortuna, allí s'establirà el pecat i crim. On està hui la fortuna? Note's que les penes canvien de societat en societat, i a través del temps, perquè la pena ja no deriva intrínsecament de la importància de la falta sinó de la utilitat social. Com més feble és una societat, major perill representa per a ella un crim i més pesada és la penalitat. Les pitjors penes són per a allò en què no estem segurs com a societat.

E) EL PÚBLIC: ELS QUE QUEDEN FORA

Cal preguntar-nos com es va tolerar aquest sistema. Va ser potser fruit del “efecte espectador”? Què va fer la resta de la gent? Foucault suggereix diferents mecanismes pels quals el poder va aconseguir que la massa de treballadors reconeguera com just aquest sistema penitenciari/clínic:

1) Fent ús del mateix esquema del feixisme: la membres del *lumpenproletariat (proletaris desocupats o xicoteta burgesia arruïnada) són encarregats del control i repressió dels seus companys de classe. Hi ha una transferència del poderós a l'oprimit: la capa marginal rep unes quantes funcions que l'aparell de l'Estat delega sobre la base d'una presumpta ideologia comuna a tots. Aquesta transferència va ser progressiva: al principi, grups d'autodefensa de naturalesa paramilitar (compostos per notables i alta burgesia) s'organitzen en patrulles i s'ocupen de la vigilància i l'ordre moral. Anys després aquests notables utilitzen una fórmula molt diferent: utilitzar precisament a les persones més pobres per a encarregar-se d'aquestes tasques; inventaran llavors la policia. Note's que això suposa trencar amb els murs de la presó: no hi ha sistema penitenciari sense vigilància general, no hi ha tancament penal sense control sobre la població, no hi ha presó sense policia.

2) Repartint les engrunes del sistema: el poder transfereix a alguns individus que no pertanyen a la classe dirigent una fracció del poder Estatal. Xicotets grups locals que reforcen així el poder, perquè entrellacen els seus interessos amb els de la classe dominant. Això permet dissimular l'aparell de poder, fer-ho tolerant. Aquests xicotets grups de privilegiats bolquen llavors la seua mirada repressora i la seua vigilància cap al qual no tenen res. És un procés de repressió que travessa la societat en un viatge d'anada i volta: és la repressió des del poble cap al poble. Tots els ciutadans es converteixen en vigilants i no sols els policies.

3) Enfrontant al delinqüent amb la resta de la societat: l'objectiu és que hi haja una lluita entre els delinqüents amb les classes populars que no ho són, que hi haja entre ells relacions d'hostilitat. D'una banda, s'aïlla a un grup social que s'estigmatitza i es converteix en delinqüents per a tota la vida. La

presó, d'aquesta manera, es constitueix com a fenomen social autònom, amb un circuit tancat i enfrontat a la resta de la societat. D'altra banda, es genera una por atàvica en la resta de la classe obrera, que assumeix com a seus les pors de la classe dirigent.

DEL SISTEMA PENITENCIARI/PSIQUIÀTRIC A LA SOCIETAT PUNITIVA

L'aparell penal no és un edifici aïllat, sinó que funciona en connexió constant amb la seua condició de possibilitat: tot el sistema punitiu. Foucault aplica el mètode arqueològic per a descobrir l'origen del psiquiàtric (“Història de la bogeria en l'època clàssica”), de la clínica mèdica (“Història de la clínica”) i de la presó (“Vigilar i castigar”). Però l'objectiu de Foucault, ja l'hem avançat, no és fer història, sinó buscar en la història el fonament del present. Això suposa girar cap al mètode genealògic. La genealogia se centra en l'anàlisi de les formes de configuració de les relacions de poder. En obrir el focus i reconsiderar la presó/psiquiàtric/clínica com a formes d'expressió del poder, descobrim que el poder s'ha articulat en dues formes de control:

a) El model dels leprosos. La presó-hospital. El model penitenciar.

Durant el final de l'Edat mitjana s'instaura l'expulsió dels leprosos. Una pràctica social que implicava una regla de no contacte entre un individu (l'empestat) i els altres (els normals). Es tractava de l'expulsió d'aqueixos individus cap a un món exterior, confús, més enllà de les muralles de la ciutat, més enllà dels límits de la comunitat. Aquestes pràctiques incloïen la desqualificació de l'exclòs, fins i tot se'ls culpa de la seua malaltia per haver pecat. Aquestes pràctiques ser ritualitzaven amb una cerimònia fúnebre per la qual se'ls declarava morts i els seus béns eren transmissibles. Eren pràctiques de marginació: desqualificació, exili, rebuig, privació, negació i aïllament. La malaltia de la lepra va ser superada a Occident, però *Foucault considera que aquesta és la forma en què es descriu en l'actualitat la manera en què s'exerceix el poder sobre els bojos, els malalts, els criminals, els desviats i els pobres. La noció d'exclusió s'aplica al tractament que una societat com la nostra dona als delinqüents, les minories ètniques, religioses i sexuals, els malalts mentals, els individus que queden fora dels circuits de producció o de consum,... en síntesi tots els que podem considerar com a anormals o inadaptats. Aquest és el model penitenciar.

b) El model dels empestats. La societat presó. El model coercitiu.

L'altre model és el dels empestats. Quan en un territori es declarava la pesta, en cada carrer hi havia vigilants, en cada barri inspectors, en cada districte un governador, que, amb l'excusa de la pesta,

havia rebut un poder complementari. Aquesta pràctica no és de rebuig, sinó d'inclusió. Ací no és una posada de distància, de ruptura de contacte o marginació. Al contrari, es tracta d'una observació pròxima, meticulosa. És un intent de maximitzar la salut, de produir una població sana segons els termes del poder. La població està sota l'examen perpetu segons un criteri de regularitat i normalitat, dins del qual es calibrarà sense descans a cada individu per a saber si s'ajusta a la regla, a la norma. La vigilància en termes de poder suposa invenció de les tecnologies positives del poder. La reacció a la lepra és una reacció negativa, de rebuig i exclusió. La reacció a la pesta és una reacció positiva, d'inclusió i observació, de multiplicació dels efectes del poder a partir de l'acumulació de saber. Un poder que no obra per exclusió, sinó més aviat per inclusió rigorosa i analítica de la totalitat dels elements. La normalització, d'aquesta manera, estén els seus efectes a tota la societat. Aquest és el model coercitiu.

Tenim, per tant, el coercitiu i, per l'altre, el penitenciari. Però no són models separats, sinó dues cares de la mateixa moneda que es reforcen mútuament: el penitenciari es converteix en el redoblament del sistema de coerció, és una prolongació i sanció del coercitiu; i alhora, la condició d'acceptabilitat de la presó és el coercitiu. El tancament és progressiu: d'individus a tota la població. La societat sencera conté l'element del penitenciari, del qual la presó no és més que una formulació.

Per a Foucault, seria un error entendre que el poder és un mecanisme negatiu de repressió; la seua funció essencial del poder en l'actualitat no és una altra que protegir, conservar o reproduir relacions de producció. La idea que el poder té com a funció essencial prohibir, impedir, aïllar és una concepció d'un model històricament superat, és el model de la societat feudal. El que es va introduir amb el capitalisme mitjançant el sistema de normalització és un poder no repressiu sinó productiu. I què té a veure amb el sistema productiu tot això?

BIOPODER I CAPITALISME

Què caracteritza al sistema de producció capitalista? En oberta oposició a Marx, Foucault no considera que la plusvàlua derivada del domini dels mitjans de producció siga l'específic d'aquest sistema. Per a Foucault, l'específic i la principal novetat del capitalisme és que el poder ha esdevingut part de la vida, s'ha interioritzat fins a dominar totes les esferes del treballador. El poder, en mesclar-se amb la vida, ja no és poder, sinó biopoder.

Foucault arriba a aquesta conclusió comparant la manera de producció feudal i la manera de producció capitalista. Durant l'Edat mitjana, els senyors feudals s'asseguraven l'explotació del jornalier mitjançant l'exercici d'una sobirania que era sobretot territorial: la pagesia estava lligada a la terra per un sistema de servituds. És a dir, en el feudalisme, l'explotació s'obté per un domini de l'espai. Per contra, en la societat industrial capitalista es requereix controlar el temps, transformar la totalitat del

temps de vida en força de treball. L'objectiu del capitalisme és convertir la totalitat del temps de la vida en matèria intercanviable, comprable mitjançant la forma-salari. La batalla ja no és només pels objectes, sinó pel propi cos, la força de treball de la qual l'ocupador es considera propietari perquè ha comprant mitjançant el salari, i allò que impossibilita vendre-la en un mercat lliure ha de ser eliminat.

Ara bé, encara que s'haja afirmat que l'essència de l'ésser humà és treballar (per exemple, Marx), Foucault defensa que el temps de la vida de l'ésser humà no és per naturalesa treball, és plaer, és discontinuïtat, festa, descans, instants, atzar, violència... Per a controlar tota aqueixa energia explosiva i transformar-la en força de treball contínua, el capital necessita que es donen dues condicions:

- Que l'obrer estiga a la vora de la indigència perquè els salaris siguen el més sota possibles (cal permetre l'expansió de la desocupació, acorralar a l'obrer en la misèria, deixant que les condicions d'utilització de la força de treball siguen les més favorables possible per als ocupadors).
- Que, malgrat aqueixa indigència, la propietat no quede exposada a les seues necessitats (cal controlar els seus cossos i les seues vides perquè no caiguen en el crim del robatori i la depredació).

La solució és el sistema penal i el biopoder, o cosa que és el mateix, la manera de control del leprós (penitenciari) i la manera de control de l'empestat (punitiu-coercitiu). Del sistema penal ja hem parlat anteriorment, ens centrarem ara en el model d'empestat, el model coercitiu. Per a Foucault, aquest sistema de vigilància i coerció arriba fins a l'últim racó de la vida. A això és el que Foucault va denominar biopolítica: el que preocupa dominar és el cos, el desig, la necessitat de l'obrer. L'objectiu és fixar als obrers al seu lloc de treball i aconseguir que treballen on i quan un vulga, és a dir, acostar-ho a la indigència però impedir que s'absente de treballar. El ilegalisme és negar-se a aplicar el cos, la força de treball, al sistema de producció: l'ociositat, dispersar les forces, la festa, o el rebuig de la família (la família que cria als seus fills i assegura la renovació de la força de treball). L'il·legal ja no és la depredació, sinó la dissipació. L'il·legal té forma d'absentisme, les tardances, la peresa, la festa, l'excés, el nomadisme. Escapar a l'obligació del treball, sostraure la seua força de treball, evitar deixar-se retindre i immobilitzar per l'aparell de producció. L'objectiu del capitalisme és l'adquisició total del temps per part de l'ocupador. El que caracteritza al exercici del poder del capitalisme és controlar de principi a fi el temps. Per a això es necessita una massa de desocupats que exercisquen el seu pes sobre els salaris. No es necessita la plena ocupació, es necessita la plena ocupació del temps del treballador. L'objectiu és aconseguir que la meitat dels treballadors estiguen aturats i per a així obtindre de l'altra meitat la plena ocupació de les seues vides.

Per a evitar l'obligació del treball és necessari introduir la penalització de l'existència, dominar tota la vida. S'estén així la justícia fins a la vida quotidiana. Ara estem davant un sistema molt subtil que

comporta una continuïtat del punitiu i el penal. Per a això és necessari una sort de vigilància general, un saber on els individus se sotmeten a examen. Ja no es tracta de l'acusació i la investigació (pròpies del crim) sinó de l'examen constant, la prova ininterrompuda, gradual, pressió sense pausa, seguir a l'individu en cadascuna de les seues actituds, fins i tot comprovar la seua sexualitat, veure si és regular o irregular, ordenat o dissipat, normal o anormal. Estem davant un sistema punitiu quotidià, complex, profund. Aqueix és el parell vigilar-castigar i caracteritza a la societat disciplinària que habitem.

GUERRA CIVIL

Per a Foucault hi ha una mica clar: estem enmig d'una guerra civil, no la guerra de tots contra tots, sinó la dels rics contra els pobres, els propietaris contra els quals no posseeixen res, els patrons contra el proletariat. La negació i ocultació que estem en una guerra civil és un dels primers axiomes de l'exercici de poder. L'emascament de les relacions de poder sota els mecanismes socials és un dels fenòmens característics de la manera com es va exercir el poder en el capitalisme industrial. El poderós ja no és focus de poder, ara qui et condemna quan robes no és el senyor feudal, són els teus propis companys jornaleros. Sorgeix així la imatge d'una societat compacta, sencera, en consens, que reacciona contra el crim. La societat emergeix, per tant, com el lesionat o perjudicat, danyat per la infracció. La inclusió dels jurats populars en els judicis és un símbol d'aquesta actitud: quan manem a algú a la presó, tota la societat participem simbòlicament. Enviant a la presó a l'atracador heroïnòman podem dormir tranquils, i l'endemà alçar-nos d'hora per a continuar treballant per a la multinacional.

PER A AMPLIAR

Foucault, M.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Editorial Siglo XXI. 1990.

Foucault, M.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal. 2001.

Foucault, M.: *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Madrid: Akal. 2018.

Cano, A. B.: *La educación social: ¿antídoto contra la exclusión social o mecanismo de estigmatización social?.* RES. Revista de Educación Social, nº 14, págs. 50-64

Ortisso, F. Los excluidos somos todos. RES. Revista de Educación Social, nº 14, págs. 69-84

TEMA 3. BYUNG CHUL HAN I EL PANÒPTIC DIGITAL

MARC PRÀCTIC

Les tecnologies de la informació i la comunicació (TIC) estan marcant les noves formes de relació humana. En aquest context, internet i el telèfon mòbil es mostren com una arma de doble tall: ens obrin a l'oportunitat insòlita de comunicar-nos globalment, però també fan emergir nous riscos. En aquest sentit, hem de notar que els adolescents no estan exempts de riscos, i exerceixen o pateixen nous assetjaments: ciberbullying, grooming o sexting. A banda de l'assetjament, l'ús excessiu d'internet representa un trastorn psicològic de tipus addictiu, que pot afectar especialment persones amb necessitats emocionals especials, els joves i els adolescents. A més, internet podria tindre un paper important en el desenvolupament i manteniment d'altres addiccions com el joc patològic i l'addicció al sexe. Així doncs, és necessari continuar explorant les característiques conductuals i emocionals de l'ús d'Internet i del mòbil per a promoure un ús adequat i tractar a les persones afectades mitjançant pautes educatives o atenció psicoterapèutica. En definitiva, la cibersocialització és una realitat en la qual, més tard o prompte, haurà d'intervindre l'educador social, perquè el ciberespai és ja l'àmbit prioritari d'educació informal.

La Constitució Espanyola garanteix en el seu article 18 apartat 1 el dret a l'honor, a la intimitat personal i familiar i a la pròpia imatge. Ara bé, quin marc legal em protegeix si soc jo el que ha pujat la fotografia al meu compte d'Instagram?

Així mateix, en l'article 39 apartat 4 s'estableix específicament que: «Els xiquets gaudiran de la protecció prevista en els acords internacionals que vetlen pels seus drets». En aqueix sentit, la Carta Europea dels Drets del Xiquet estableix que «tot xiquet té dret a ser protegit contra la utilització de la seua imatge de manera lesiva per a la seua integritat». Tanmateix, què passa si és el menor el qui puja la fotografia?

INTRODUCCIÓ

Byung-Chul Han s'ha erigit per mèrits propis com el filòsof de la nostra època. Aquest autor sud-coreà establert a Alemanya s'ha centrat en analitzar el nostre temps, i en concret, a realitzar un diagnòstic de l'actualitat, prestant especial atenció al paper que desenvolupen les tecnologies i les xarxes socials. El seu punt de partida prové de preguntar-se com els mòbils i internet han afectat la conformació de la identitat personal i, en conseqüència, a la configuració del poder en les societats contemporànies.

En la seua anàlisi del present, Han entra en un debat molt profitós amb l'obra de Foucault. Concretament, dona resposta a dos dels conceptes centrals de la filosofia de Foucault: biopolítica i panòptic. En primer lloc, defensa que la categoria de "biopolítica" no ens permet comprendre la configuració actual del poder, per la qual cosa proposa substituir aquest concepte pel neologisme "psicopolítica". En segon lloc, Han afirma que el «panòptic disciplinari» com a forma de dominació pròpia de les institucions penitenciàries ha quedat obsolet, perquè l'ús de la tecnologia ha convertit la totalitat de la vida en un panòptic tecnològic: el «panòptic digital». Per a Han el panòptic s'ha modernitzat amb les xarxes socials, ara "cadascun és panòptic de si mateix", cadascú és presoner i vigilant.

PSICOPOLÍTICA

Segons Byung-Chul Han la configuració del poder en el segle XXI no respon a les característiques de la "biopolítica" descrita per Foucault, sinó a una nova forma de dominació: el poder "psicopolític". Aquesta aplicació del poder es diferencia del poder «biopolític» en almenys dos aspectes:

1) La biopolítica era un poder basat en la negativitat (un poder restrictiu que limitava la teua llibertat), mentre que la psicopolítica és un poder basat en allò positiu (un poder augmentatiu que t'anima a auto-explotar-te i et fa sentir culpable quan no estàs fent coses).

2) La biopolítica s'exerceix sobre el cos, però la psicopolítica s'exerceix sobre la "psique".

Respecte de la primera característica, recordem que el panòptic de Foucault es fonamentava en la repressió de la llibertat del presoner per la presència de la mirada del vigilant. En eixe sentit, era un poder negatiu i restrictiu. Per contra, Han afirma que en el nostre temps ens trobem amb un poder "positiu", és a dir, un poder que ens encoratja i ens incentiva a actuar, un poder que no coarta sinó que incentiva. Aquesta nova manera de poder implica que cada segon que no estigues optimitzant el teu temps (anant al gimnàs, aprenent un nou idioma, assistint a una classe de coaching, viatjant, vivint super-experiències... en definitiva, cada segon que no estigues consumint) t'has de sentir culpable. En aqueixa línia, ja no és necessari una imposició externa que et diga quin és el deure («tu has de»), ara l'auto-explotació arriba a través del missatge del «tu pots».

Respecte de la segona característica (recordem que la biopolítica s'exerceix sobre el cos, però la psicopolítica s'exerceix sobre la "psique") podem afirmar que el camp de batalla del poder ja no és primàriament sobre el cos, sinó sobre la nostra atenció. Totes les apps i totes les pàgines webs lluiten per atraure la nostra atenció. El negoci està a mantindre'ns atents, hiperconnectats. No per casualitat pràcticament en cap app ni xarxa social es paga. I recordem que quan no pagues per un servei o producte, el producte ets tu. Però, on és el negoci?

Una part prové de la publicitat directa (els pesats anuncis que apareixen a la meitat d'un vídeo) i una altra part de la publicitat indirecta (com la roba que promoció un tik-toker). Però la principal font de riqueses no està ací. Per a adonar-nos d'això només hem de preguntar-nos: quant hem pagat per WhapsApp? Byung Chul Han assenyala en el seu llibre «Psicopolítica» que la mineria de dades és el gran negoci del segle XXI. Bàsicament consisteix a acumular perfils de tota la població a partir de l'encreuament de dades i informació recopilada en el núvol. Aquestes dades són les *Big Data*, que són oferides com a mercaderia al millor postor. Instagram, WhastApp i Google són els nous senyors feudals: nosaltres treballem les seues terres i produïm dades valuoses que ells aprofiten. Aquesta recopilació d'informació és valuosíssima i, segons Han, molt perillosa, perquè permet, a qui ho pague (sigu una empresa o un govern) adquirir un coneixement integral de la societat. És el *Big Brother*, la distòpia definitiva.

PANÒPTIC DIGITAL

Segons Foucault, perquè la societat punitiva funcionara, era necessari l'aïllament i una constant observació. Com ja hem vist, el panòptic acabava aconseguint que el subjecte interioritzara la norma. El ciutadà sol podia resistir-se buscant espais d'autèntica comunicació amb altres humans i protegint la seua esfera privada de la mirada totalitzant del poder.

Hui dia ha canviat totalment les formes de dominació. Segons denuncia Han, els ciutadans no valorem el nostre dret a la privacitat i, encara que ara estem constantment comunicats, no hi ha autèntica escolta, autèntica comunicació. Pel que fa a la intimitat, per a Han patim la compulsió per l'exhibició. Aquest autor afirma que les xarxes socials són els nous "panòptics digitals" en els quals els individus es comuniquen quantitativament, però no qualitativament, i participen activament amb el poder en despullar-se físicament i emocionalment sense que ningú ens obligue. Les xarxes socials són els nous panòptics, però millorats: no requereix la torre central que projectava la visibilitat sobre els reclusos, no hi ha cap centre que implante la vigilància. L'imperatiu de la comunicació ha substituït a la torre de vigilància: els subjectes es vigilen a si mateixos. Note's que aquest nou panòptic no està limitat per la configuració de l'espai: els murs no són físics, sinó mentals.

Com a conseqüència, el poder neoliberal es mostra molt més eficient en aconseguir que els éssers humans se sotmeten per si mateixos a la dominació. Per a Han, vivim en la coacció de la transparència i la hiperexhibició. Han defensa que el dictat de la transparència ha provocat que visquem en una "societat de l'exposició", en la qual les coses han d'exposar-se per a existir. El valor és reduït a valor d'exposició i, en conseqüència, allò que no és voluntàriament mostrat, no existeix. Aquest valor d'exposició també concerneix l'ésser humà. Els individus, en experimentar-se com a productes, es

conceben a si mateixos com a objectes publicitaris. El valor de la seua existència depèn de l'èxit de la seua exhibició (del número de likes i comentaris). El subjecte contemporani sol·licita atenció, demana atenció, perquè la seua autoestima està en joc.

LA IMPOSSIBILITAT DE RESISTIR

Quan una persona nota que la seua llibertat ha sigut restringida, és fàcil que, més prompte o més tard, s'acabe rebel·lant. Però què passa quan aquesta persona entrega la seua llibertat lliurement? Els filòsofs Walter Benjamin («L'obra d'art en l'època de la seua reproductivitat tècnica») i Guy Debord («La societat de l'espectacle») en els començaments del segle XX ja van preveure cap a on s'encaminava la societat:

«La humanitat s'ha convertit ara en espectacle de si mateixa. La seua autoalienació ha assolit un grau que li permet viure la seua pròpia destrucció com un gaudi estètic» W. Benjamin.

Vivim en un món aparentment lliure, però l'explotació continua sent la mateixa. En eixe sentit, hem arribat al perfeccionament de l'explotació, aquella que no cal una dominació externa, perquè nosaltres mateixos ens auto-explotem. Per tant, ja no es necessita un vigilant: en l'actualitat els individus s'alienen a si mateixos. Els habitants del panòptic digital no es reconeixen com a presoners, de fet creuen que són completament lliures. Però en realitat viuen en la pitjor presó: la presó de la il·lusió de llibertat. Han sosté que en aquest marc de sensació de llibertat és impossible la resistència i molt menys una revolució que canvie el repartiment del poder.

Respecte a la possibilitat de resistir, en l'època de la revolució industrial que Foucault havia analitzat, es donava una dominació imperfecta, una constant guerra civil amb victòries i derrotes. En canvi, en l'època de la revolució informàtica que habitem, la dominació per part del poder és perfecta, sense espais per a la rebel·lió. Aquesta dominació s'ha assolit per dues vies: el plaer i la post-veritat. En el primer món, els ciutadans ja no protesten, només juguen i es dediquen a veure sèries. Tampoc s'informen. Un ciutadà feliç i hedonista és un ciutadà mort políticament.

Per altra banda, hem de reconèixer que estar informat s'ha convertit una tasca difícil. La veritat ha sigut substituïda per la post-veritat. En l'era de la veritat, el que comptava era la seua relació d'una informació amb allò que és real. Aquesta veritat estava vinculada a la certesa del ser i fugia de l'aparença. En aquest context es produïa l'equació: com més informació, més coneixement. Per contra, en l'era de la post-veritat en la qual habitem, el que compta és l'efecte a curt termini. L'eficàcia ha substituït la veritat. Aquesta post-veritat es caracteritza per ser volàtil i efímera. Ara l'equació és més bé: com més informació, menys coneixement.

LES NO-COSES

Al llibre «No-coses», Han contrasta l'esfera de les coses i les no-coses. Per començar, les coses pertanyen a l'època de la Revolució Industrial, quan la producció en cadena tenia com a resultat objectes tangibles (cotxes, roba, electrodomèstics...). D'altra banda, les no-coses pertanyen a la nostra època, aquella que Han anomena època de la revolució informàtica. En aquesta època, les empreses més importants i amb més valor econòmic no són aquelles que produeixen coses, sinó les que treballen amb dades mitjançant internet o les xarxes socials. En conseqüència, la imatge d'ésser humà pròpia de la Revolució Industrial és la de l'homo faber: l'ésser humà constructor i productor de mercaderies, i el seu òrgan de producció és la mà. La seua funció és crear les coses noves, allò que no existia. En canvi, la imatge pròpia d'ésser humà de la revolució informàtica és l'homo ludens: l'ésser humà destinat a l'entreteniment, i el seu òrgan preferit ja no és la mà, sinó el dit. Amb el dit tria allò que vol i amb eixa selecció pensa que és lliure. Som davant de la il·lusió de llibertat fonamentada en la selecció consumista. Habitem el món dels plaers, on el poder guanya perquè les seues llepolies generen dependència i addicció (recordem que «Candy Crash» responia a una configuració pròpia d'una màquina escurabutxaques).

Per a Han, tot plegat té un impacte directe en les relacions humanes. Abans les connexions que es generaven eren fortes i sòlides. Era una època en la qual es podia traçar llaços forts amb les persones i les coses. Però estimar les coses dificulta el consumisme. Per això, el capitalisme post-industrial o digital ha incentivat l'establiment de llaços febles amb persones i coses. Els vincles destorben el consumisme, així que han de ser desterrats: molt millor no agafar-li estima a les persones ni a les coses, consumir un nou mòbil cada any, una nova parella cada mes.

Aquesta desmaterialització també suposa un canvi en la mirada. Els gadgets ens vigilen i ens controlen, controlen les nostres vides sense presentar resistència. A banda de vigilar-nos, els smartphones han modificat per a sempre el mode de percebre la realitat. Hui dia percebem la realitat mitjançant la pantalla: la càmera converteix el món en imatge (realitat hiper-real) i transmuta el món en informació disponible, al nostre abast. Per a Han, el smartphone és el nou «rosari» i la nomofòbia (por a quedar-se sense bateria o oblidar-se el mòbil a casa) la nova penitència.

ART I FOTOGRAFIA

L'ús generalitzat dels smartphones i internet també ha tingut, segons Han, un impacte directe en l'art. En concret, parla de l'evolució de la fotografia. Abans les fotografies es veien tancant els ulls, la fotografia ens portava, estimulant d'imaginació i la fantasia, a eixe moment. Per a observar una

fotografia es requereix silenci i calma, i quan la fotografia era bona o estava vinculada a algun moment important de la nostra vida, ens arribava a tocar per dins. Per això les fotografies es guardaven amb cura, en una caixa o en un àlbum. Les fotografies pertanyen al món de les coses. Es fotografiava allò que era solemne: actes crucials de la vida, com un bateig, una boda... En última instància, les fotografies donaven testimoni d'allò que és real.

Amb el selfi i les càmeres en els mòbils, tot ha canviat. En primer lloc, el selfi produeix un soroll visual, un tsunami de signes que, donat l'aclaparadora quantitat, ens deixa indiferents, no ens toquen. A més a més, la compulsió per gravar-ho tot i per fotografiar-ho tot no deixa lloc a la fantasia: hem caigut en la pornografia de la realitat. En tot cas, els selfis s'acaben eliminant, acaben perduts en el núvol o la memòria del vell mòbil. El selfi és líquid, concebuts per a no durar, i per això és un exemple molt representatiu de les no-coses: l'essència és ser exposat, compartit, exhibit... Té una finalitat lúdica: poses extremes, amb la llengua fora... Àmbit del «m'agrada/no m'agrada», àmbit de la mera acumulació vàcua.

LA SOLEDAT

La qüestió que hi ha de fons és si hui dia estem més o menys comunicats. Per a Han, els smartphones han exacerbat la hipercomunicació. Per a fer front a la por a la soledat, tenim la falsa sensació de companyia amb els smartphones. Aquests generen una mirada sense rostre (comunicació extensiva) i fomenten la falta d'empatia. Hem deixat de parlar-nos i escoltar-nos (comunicació intensiva), bé siga perquè ja no ens telefonem, bé siga perquè, fins i tot quan estem davant de l'altre, continuem amb el mòbil. Fugint de la soledat ens passem hores amb el mòbil, però la realitat és que cada volta estem més aïllats i sols. Per omplir eixe buit fem ús de la hipercomunicació, que no és satisfactòria, sinó que ens enfonsa en la soledat, en un cercle viciós d'aïllament.

LA DEFENSA DELS RITUALS

L'únic espai per a resistir, és generar espais propis. La proposta de Han implica dedicar temps a l'escolta, al compromís, allò que requereix temps i no és profitós econòmicament. Han defensa que els llaços forts requereixen temps: escoltar l'altre, perdre temps amb l'altre, prestar atenció a l'altre. Per això, ell ix en defensa dels rituals que estableixen la vida i estructuren el temps. Han entén per rituals allò que es repeteix, que requereix temps, que no té una clara finalitat pragmàtica o funcional: el ritual del té, el ritual de cuidar un xicotet jardí, el ritual de la lectura detinguda, el ritual de parlar deu minuts amb la veïna... Enfront del temps urgent, la compulsió per allò que siga nou, el soroll constant, ell defensa que la repetició serena i el silenci ens obrin a l'altre (contra l'egoisme propi de la nostra època). Aquests rituals requereixen paciència i no produeixen res, per això el capital els odia.

PER A AMPLIAR

Han, B. C.: *No-cosas*, Taurus, Madrid 2001.

Han, B. C.: *Psicopolítica*, Herder Editorial, Barcelona, 2001.

Han, B. C.: *La sociedad de la transparencia*, Herder Editorial, Barcelona, 2013.

Carbonell, X.: *Sobre la adicción a Internet y al teléfono móvil*, RES, número 11.

Pérez Bonet, G.: *Cibersocialización y adolescencia: un nuevo binomio para la reflexión en educación social*

Debord, G.: *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

TEMA 4. BAUMAN I LA MODERNITAT LÍQUIDA

MARC PRÀCTIC

Des de l'antiguitat l'ésser humà ha estat en constant trànsit. Algunes persones es desplacen a la recerca de treball o de noves oportunitats econòmiques, per a reunir-se amb els seus familiars o per a estudiar. Uns altres es van per a escapar de conflictes, persecucions, del terrorisme o de violacions o abusos dels drets humans. Alguns ho fan a causa dels efectes adversos del canvi climàtic, desastres naturals o altres factors ambientals.

En l'actualitat, el nombre de persones que viu en un país diferent del seu país natal és major que mai. Segons l'Informe sobre les migracions en el món 2020 de la OIM, a juny de 2019 s'estimava que el nombre de migrants internacionals era de quasi 272 milions a tot el món, 51 milions més que en 2010. Si bé moltes persones migren per elecció, moltes altres migren per necessitat. Segons l'ACNUR, el nombre de persones desplaçades per la força a tot el món era de 79,5 milions a la fi de 2019. D'ells, 26 milions eren refugiats.

Migrar és un dret reconegut per organismes internacionals i així apareix consagrat en la Declaració Universal dels Drets de l'Home de 1948, en la Carta Social Europea de 1965 i en el Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics de 1966. Encara que Espanya és un país històricament emigrant, d'algun temps ençà s'ha convertit per a milers de persones a la porta al “somni europeu”, somni que s'ha vist truncat en molts casos pels perills associats al trajecte.

Segons dades facilitades pel Ministeri de l'Interior, el 14% de les persones migrants són menors d'edat. En un informe de l'Observatori de la Infància en 2010 (Gaitán, 2010), es parlava d'uns 5.125 MENES (menors estrangers no acompanyats) acollits a Espanya en 2009 (note's que es tracta de dades

aproximades i una mica desfasats). Els educadors han d'oferir la integració d'aquests menors en l'àmbit de l'educació oferint formació laboral, amb l'idioma i la cultura. Hem de tindre en compte que són menors que han patit danys físics, psicològics, explotació sexual en molts casos, i que han sigut sotmesos a moltes vexacions.

INTRODUCCIÓ

La immensa obra de Zygmunt Bauman (1925-2007) abasta des de l'anàlisi dels camps de concentració fins a l'amor en els temps de Tinder. Bauman ha publicat més de cinquanta llibres en els quals analitza des de l'educació, al fenomen migratori, la soledat, la fragilitat dels vincles humans o la insensibilitat moral. Però sota aquesta tremenda variabilitat podem trobar un fil conductor explícit en les seues pròpies obres: concebre la presència humana en la Terra com la negació de l'autodestrucció i denunciar les incoherències del sistema capitalista post-modern com a principal font d'aqueixa autodestrucció.

MODERNITAT LÍQUIDA

Bauman distingeix dos moments històrica i sociològicament diferenciats en gestació de la modernitat: una primera modernitat, que identifica amb la revolució industrial del S. XIX i la metàfora del qual és la solidesa; i una segona modernitat, que identifica amb la revolució tecnològica de finals del S. XX i la metàfora del qual és la liquiditat. La primera modernitat generava una articulació del poder panòptic, amb estats totalitaris aclaparadors i ferris, bé siga a la manera dels feixismes, del capitalisme colonialista, o del comunisme de l'antiga URSS. La segona modernitat, en canvi, presenta el rostre amable del capitalisme lleu, en el qual els estats cada vegada tenen menys poder, perquè s'han vist sobrepassats per la globalització. En aquesta segona modernitat, l'autèntic poder és invisible, multinacional, volàtil, líquid. Aquesta nova modernitat està marcada per la inestabilitat, la inseguretat, la incertesa, l'efímer i passatger, per una cultura de la velocitat i la satisfacció instantània del desig el que produeix un consum global on l'ètica i el compromís han sigut substituïts per l'estètica i acumular experiències.

DUES NOVES CLASSES SOCIALS

El resultat de la dissolució de la lluita de classes no és l'eliminació de la lluita de classes, és només la seua ocultació. Les classes socials continuen existint, però queden ocultades per l'anunci publicitari de llibertat. La veritat és que, per a Bauman, hui més que mai podem identificar dues classes socials completament diferenciades:

a) Classe dominant: Constituïda per una elit nòmada, poliglota, capaç de viatjar lliurement, dedicada a treballs liberals i ben remunerats. Nova elit global cada vegada més enriquida. Sent que el món és la seua casa i tot el viu com un anunci optimista. Aquesta classe social pateix un desarrelament constant, perquè sent que la seua vida és trivial i falta de sentit. Aquesta és la classe social productora d'incertesa. Aquesta és la classe social que canvia de treball constantment perquè no vol estancar-se i necessita viure noves experiències.

b) Classe dominada: Constituïda per una massa social substituïble i intercanviable, monolingüe, incapaç de travessar fronteres, dedicada a treballs manuals i mal remunerats. Són els nous pàries, gent “supèrflua”, residus humans. Sent que la globalització és la seua condemna. Aquesta classe social pateix també un desarrelament constant, perquè el seu desig és arrelar-se però no té els recursos ni les possibilitats reals per a dur-lo a terme. Aquesta és la classe social sofridora de la incertesa: els riscos es produeixen socialment, però el fracàs s'atribueix a la seua responsabilitat individual. Aquesta és la classe social que canvia de treball constantment perquè no li renoven el contracte i no volen fer-los fixos. L'antiga classe mitjana corre el risc de, cada vegada més sovint, decaure en aquesta classe donat el desmantellament de l'Estat de benestar i la supressió de les condicions mínimes d'existència material que possibiliten una vida digna.

Encara que no és el mateix formar part de la classe social dominant que la dominada, ambdues comparteixen una terrible sensació de buit, d'impossibilitat de fer projectes que duren, de comprometre's amb relacions humanes estables. El resultat és la soledat: un ego nu i atemorit i agressiu a la recerca d'amor i ajuda, en cerca de si mateix i afecte social, condemnat a l'aïllament, és un “solitari confinament de l'ego”.

INDIVIDUALISME LICUEFACTOR

Passar per la liquidadora, aqueix electrodomèstic que amb les seues esmolades fulles és capaç de convertir qualsevol sòlid en líquid, és la metàfora que utilitza Bauman per a descriure la situació dels conceptes il·lustrats que un dia van moure a la humanitat cap als més alts fins. La societat, la comunitat, el públic, ha sigut liquat, desolidificat, i transformat en un missatge individualista. Com a resultat, la responsabilitat del fracàs cauen primordialment sobre els muscles de l'individu, que ara ha d'aplicar la liquèfacció a la seua pròpia vida. El que caracteritza a la postmodernitat és que el poder pot moure's a la velocitat electrònica, és instantani, s'ha tornat extraterritorial. Aquest fet confereix als posseïdors del poder una oportunitat sense precedents. Els poderosos de hui rebutgen el durable i celebren l'efímer, mentre que els que ocupen el lloc més baix lluiten desesperadament per a aconseguir que els seus fràgils i vulnerables possessions duren més. La desintegració de la trama social és resultat

i mètode de control. Perquè el poder fluisca, el món ha d'estar lliure de traves, barreres, fronteres fortificades i controls. Qualsevol trama densa de nexes socials ha de ser eliminat.

Com va proclamar Margaret Thatcher (principal impulsora de la liberalització i desmantellament de l'Estat de benestar al Regne Unit dels anys 80): “No existeix la societat”. Aquest missatge implica que l'obrer ja no pot culpar al sistema dels seus mals i que ara els problemes només poden ser enfrontats individualment. Bauman denúncia que aquesta filosofia condueix a la dominació perfecta: la llibertat sense precedents que la nostra societat ofereix ha arribat acompanyada d'una impotència sense precedents.

La individualització és transformar la identitat humana d'alguna cosa dau a una tasca, i fer responsables als actors de la realització d'aquesta tasca i de les conseqüències. És una autonomia de *iure*, tingues o no les eines per a aconseguir-la de *facto*. Que els homes i dones no tinga a qui culpar de les seues frustracions i preocupacions no implica, hui més que ahir, que puguen defensar-se de les seues frustracions. Segons el missatge capitalista, si s'emmalalteixen, és perquè no han sigut prou constants i voluntariosos en el seu programa de salut, si no aconsegueixen treball és perquè no han sabut aprendre les tècniques per a passar les entrevistes amb èxit, o perquè els ha faltat resolució o perquè són, senzillament, vagues. Bauman cita al sociòleg Beck: “la manera en què un viu es torna una solució biogràfica a contradiccions sistèmiques”. Els riscos i les contradiccions continuen sent produïts socialment; només s'està carregant a l'individu amb la responsabilitat i la necessitat d'enfrontar-los. És la lenta desintegració del concepte de ciutadania, perquè recordem que l'individu és l'enemic número u del ciutadà. L'individu és un jo aïllat, el ciutadà és un jo en comunitat. Per això, Bauman denúncia que el “públic” es troba colonitzat per el “privat”. Vivim amb els ulls posats en el propi rendiment i desviats de l'espai social on les contradiccions de l'existència individual són produïdes de manera col·lectiva. Però senzillament no existeixen solucions biogràfiques a contradiccions sistèmiques que resulten efectives. La reacció és la cerca del “boc expiatori”, algú a qui culpar per la nostra dissort, però que normalment no és més que un pària com nosaltres.

PER A AMPLIAR

Bauman, Z.: *Modernidad líquida*, FCE, Madrid 2003.

Bauman, B. C.: *Amor líquido*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2021.

Gaitán Muñoz, L (Direc.): *La Infancia en Cifras 2009*, U. Complutense, Madrid, 2010.

TEMA 5. ZIZEK I LA VIOLÈNCIA

MARC PRÀCTIC

La globalització ha ampliat el concepte de ciutadania passant d'Estats-nació homogenis i monocromàtics a societats multiculturals. En aquest context, l'educació en integració es torna fonamental per a evitar caure en la incomprensió, el prejudici, l'odi, el terrorisme i tot tipus de radicalisme. En aqueix sentit, els sentiments de frustració i rebuig per part dels migrants de segona i tercera generació, així com els sentiments nacionalistes i els prejudicis dels autòctons són el caldo de cultiu del radicalisme violent.

L'educador i educadora social té un paper fonamenta dins i fora de l'escola en la prevenció i detenció primerenca de brots de radicalització. Des d'un enfocament intercultural, democràtic i no exclouent, que valore positivament la diversitat, la labor de l'educador social pot ser la peça clau en la formació de societats més cohesionades, inclusives i humanes.

INTRODUCCIÓ

Podem definir la violència con l'ús de la força per a aconseguir una fi. Aqueixa força pot ser física (colpejar), psicològica (insults) o emocional (xantatge). Vivim en un món en el qual la solució als conflictes tristament sol ser violenta. Tots entenem que la violència és el contrari del diàleg i que qualsevol tipus de violència és rebutjable. Perquè, segons Slavoj Zizek, hauríem de canviar de principi a fi el nostre concepte de violència.

Slavok Zizek, autor d'origen eslové però establert a França, s'ha convertit en el més semblant a una estrella del rock de la filosofia. Zizek aconsegueix omplir auditoris i sempre genera polèmica en les seues intervencions. Zizek s'autodefineix com a comunista lacanià, és a dir, recull el llegat de la tradició marxista i la tradició psicoanalítica de Jacques Lacan, i aplica els conceptes de totes dues tradicions a l'anàlisi de la realitat vigent. Encara que analitza molts aspectes de la nostra realitat, ens centrarem en l'anàlisi de la violència.

A FAVOR DE LA VIOLÈNCIA

Per a Zizek vivim en una societat democràtica i ben-pensant el marc general de la qual és la ideologia liberal «tolerant». Segons Zizek aquest és el marc de tolerància hipòcrita, on el políticament correcte ens impedeix elogiar la violència però permet la tortura. Per a aquest autor, Guantánamo és la conseqüència necessària d'aquest aparent liberalisme anti-violència. Enfront d'aquesta hipòcrita tolerància, Zizek denuncia que normalment identifiquem la violència com una cosa física. En aqueix sentit, la violència quedaria definida com qualsevol cosa que altere el ritme normal de les coses. Però,

segons Zizek, hem de canviar el nostre punt de vista: l'autèntica violència és aquella que estableix què és la normalitat, la violència ocorre quan no passa res. Aqueixa és la violència invisible, aqueixa que és ací tot el temps, que instaura el ritme natural de les coses, que imposa una normalitat. És la violència econòmica, policial, sistèmica,... Segons la hipòcrita democràcia liberal, qualsevol intent de canviar l'ordre polític actual, és per definició, definit i percebut com a violència, perquè suposa eixir-se del normal. Per contra, ell es declara a favor de la violència perquè és revolucionària. En aqueix sentit, Zizek defensa que Ghandi va ser molt més violent que Hitler. La violència d'Hitler és una violència reactiva, pròpia del temorós que alguna cosa canviara realment (recordem que el feixisme va ser un intent desesperat de salvar el capitalisme enfront de l'avanç del moviment obrer). La manera en què Ghandi va detindre el funcionament de l'Estat colonialista (a través de vagues i resistència no violenta) és molt més violent, i Zizek està d'acord amb aqueixa violència.

TIPUS DE VIOLÈNCIA

Però què és la violència? Com la mesurem? És més violent un atemptat terrorista o un preu mitjà del lloguer per damunt del salari mínim interprofessional? Hi ha alguna relació entre aquests dos fets?

Zizek distingeix dos tipus de violència: violència subjectiva (en primera persona) i violència objectiva (violència impersonal, és el nivell normal o nivell zero de violència). Zizek distingeix dins de la violència objectiva dos subtipus: violència simbòlica i sistèmica. Amb el que arribem a tres tipus de violència:

- Violència subjectiva: part més visible. Aquesta violència s'experimenta en contrast amb un fons zero de violència, li la percep com una pertorbació de l'estat normal i "pacífic" de coses. Aquesta violència sol percebre's com a explosió irracional.
- Violència sistèmica: violència invisible, conseqüències sovint catastròfiques del funcionament del sistema econòmic i polític. Violència que sosté el capitalisme global i que implica la creació automàtica de individus d'un sol ús i exclosos. És la violència inherent a l'estat normal de coses.. Encara que sol ser una violència subtil, coercitiva, de relacions d'explotació, si li la repta acabarà exercint violència subjectiva mitjançant la policia i l'exèrcit. Aquesta és la violència que alimenta l'explosió irracional de violència subjectiva.
- Violència simbòlica: encarnada en el llenguatge i les seues formes. Formes del discurs habituals, imposicions del sentit. Enfront de la idea que el llenguatge és la renúncia a la violència, Zizek denuncia que el llenguatge és sempre violent, perquè suposa imposar una certa interpretació del món, una certa cosmovisió. Tot llenguatge expressa relacions socials d'autoritat, de dominació forçada, en última instància, d'ideologia de dominació. El llenguatge, en aquest sentit, és performatiu, crea la realitat que nomena. Quan el llenguatge racista interpreta la tonalitat de la pell, instaura una definició

de “negre” que determina l'existència social dels subjectes definits. Cada paraula, per tant, està carregada d'una connotació social.

L'obsessió en els mitjans de comunicació amb la violència subjectiva és una cortina de fum, un intent desesperat, segons el parer de Zizek, de mantindre'ns distrets de l'autèntic problema, de tancar altres formes de violència sistèmica. Devem, segons Zizek, resistir-nos a la fascinació per la violència subjectiva i mirar més enllà, mirar a les seues causes profundes.

PER QUÈ CREMEN ELS SEUS COTXES? PER QUÈ HI HA ATEMPTATS SUÏCIDES?

Zizek escomet el repte d'explicar els disturbis i revoltes socials que han explotat en algunes barriades de l'extra-ràdio de grans ciutats. Aquestes explosions de violència no són regirades com les del maig del 68: no reivindiquen res i fonamentalment es dirigeix cap als propis habitants del barri (cremaven els seus comerços i els seus cotxes, no els comerços i cotxes dels barris rics). Zizek compara aquestes revoltes amb els atemptats suïcides gihadistes en sòl europeu. Per a ell, el fet que no hi haja un programa després dels disturbis és en si mateix un fet que ha de ser interpretat. I la seua interpretació és que el sistema ja no deixa espais per a l'oposició, sinó només explosions sense sentit de ràbia. El que hi ha darrere d'aquesta violència subjectiva és només una insistència en el reconeixement. Aquests grups de joves, majoritàriament migrants de segona generació, ètnicament diversos, veuen l'opulència en el barri del veí, una opulència a la qual no poden aspirar. El sistema responsabilitza a aquests joves per la seua situació, a pesar que el sistema els ignora i no els habilita cap mitjà per a prosperar. Enfront d'això, les revoltes eren simplement un esforç directe per fer-se visibles: les seues accions parlaven per ells: agrade o no som ací. No estaven oferint una solució, el seu objectiu era crear un problema. La ràbia dirigida contra el sistema impedeix que aquest continue ignorant-los. Segons Zizek, si hagueren organitzat una marxa no violenta, no haurien cridat l'atenció. La ràbia i frustració que estem semblant en les barriades es tornarà, més prompte o més primerenc, més ben organitzada o simplement de manera explosiva, contra el propi sistema. Sembla que ens costa entendre que sota la violència subjectiva irracional estem rebent, en forma invertida, el mateix missatge que hem enviat: no ens importen les vostres vides.

PER A AMPLIAR

Zizek, S.: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2009.

Zizek, S.: *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Anagrama, Barcelona, 2016.

TEMA 6. RANCIÈRE I EL MESTRE

MARC PRÀCTIC

Un codi deontològic és un conjunt de normes que orienten l'acció i la conducta professional que, en el nostre cas, ajuden l'educador i l'educadora en l'exercici de la seua professió i milloren la qualitat del treball que ofereix a la ciutadania. La *Asociación Estatal de Educadores Sociales (ASEDES)*, entitat que agrupa els Col·legis Professionals d'Educadors Socials, les Associacions Professionals d'Educadors Socials i les Associacions d'Estudiants i Diplomats en Educació Social, va desenvolupar un codi deontològic per a la professió. Aquest codi deontològic va ser aprovat en la seua Assemblea del 28 de febrer de 2004, en Toledo i s'inclouen els següents principis i articles:

2. Principi de respecte pels subjectes de l'acció socioeducativa: L'educador o educadora social actuarà en interès de les persones amb què treballa i respectarà la seua autonomia i llibertat. Aquest principi es fonamenta en el respecte per la dignitat i en el principi de professionalitat descrit en aquest codi.

5. Principi de l'acció socioeducativa: L'educador o educadora social és un professional de l'educació que té com a funció bàsica la creació d'una relació educativa que faciliti a la persona ser protagonista de la seva pròpia vida. A més, l'educador o educadora social, en totes les seves accions socioeducatives, partirà del convenciment i responsabilitat que la seva tasca professional és acompanyar la persona, el grup i la comunitat per tal que millori la seva qualitat de vida, de manera que en la relació socioeducativa no li correspon el paper de protagonista, suplantant les persones, els grups o les comunitats afectades. Per això en les seves accions socioeducatives procurarà sempre una aproximació directa cap a les persones amb què treballa, afavorint-hi aquells processos educatius que els permetin un creixement personal positiu i una integració crítica en la comunitat a la qual pertanyen.

SECCIÓ PRIMERA. L'educador o educadora social en relació amb els subjectes de l'acció socioeducativa:

Article 1. En la seva relació amb la persona, mantindrà un tracte igualitari sense discriminació per raó de sexe, edat, religió, ideologia, ètnia, idioma o qualsevol altra diferència.

Article 2. En les seves accions socioeducatives evitarà l'ús de mètodes i tècniques que atemptin contra la dignitat de les persones, així com l'ús de nocions i termes que fàcilment puguin generar etiquetes devaluadores i discriminatòries.

Article 3. En les seves accions socioeducatives tindrà en compte la decisió de la persona o del seu representant legal. Això inclou també la finalització de l'acció socioeducativa a partir de la voluntarietat en les persones majors d'edat i emancipades.

Article 4. En el procés d'acció socioeducativa, evitarà qualsevol relació amb les persones que transcendeixi la relació professional i que en suposi una dependència afectiva o íntima.

INTRODUCCIÓ

Jacques Rancière és un filòsof, professor de política i d'estètica francès que ha centrat el seu treball en la ideologia, la lluita de classes i la igualtat. Entre la seua nombrosa obra destaca «El mestre ignorant. Cinc lliçons per a la intel·lectual». En aquesta obra descriu el mètode revolucionari del pedagog Joseph Jacotot que implica un procés educatiu on es parteix de la igualtat, establint llaços horitzontals entre docents i estudiants. Aquest model pot servir-nos de guia en la nostra labor educativa per a no caure ni en el paternalisme o ni en el model autoritari.

JOSEPH JACOTOT I ELS SEUS ALUMNES

Joseph Jacotot va ser un professor i polític francès compromès amb els ideals emancipadors de la Revolució Francesa. Després de la Restauració es va veure obligat a emigrar a Bèlgica, en concret a Lovaina, on havia d'impartir literatura francesa. Però els seus estudiants només parlaven holandès i Jacotot ignorava l'holandès. No existia perquè un punt de referència lingüístic mitjançant el qual poguera instruir-los. Per a establir el llaç mínim amb el qual comunicar-se va utilitzar una edició bilingüe de *Telémaco*. Jacotot va demanar als seus alumnes que aprengueren el text francès ajudant-se de la traducció. Jacotot no havia realitzat cap explicació, només els havia posat en contacte amb el llibre i els havia animat a treballar. Després va demanar als seus alumnes que escrigueren frases en francès i, encara que s'esperava textos horrorosos, la seua experiència sobrepasse les seues expectatives. Qual no va ser la seua sorpresa en descobrir que els seus alumnes, sense cap mena d'explicació sobre la gramàtica, l'ortografia, ni conjugació francesa, van aprendre com combinar les paraules per a fer frases noves per si sol. Volia això dir que les explicacions del mestre són supèrflues? La veritat és que tots els xiquets aprenen la llengua materna sense cap mestre. Se'ls parla i es parla al voltant d'ells però no se'ls dona una explicació de com s'han de conjuguar els verbs ni què signifiquen les paraules. Ells senten i retenen, imiten i repeteixen, s'equivoquen i es corregeixen, tenen èxit per sort i tornen a començar des del principi. Encara que a vegades els adults els corregeixen, la veritat és que tots són capaces de comprendre i parlar la llengua dels seus pares a una edat molt primerenca i amb molt poques correccions. El que Jacotot va descobrir és que els seus estudiants van fer el que fan els xiquets, anar a cegues, endevinant... i els va funcionar!

JOSEPH JACOTOT I ELS SEUS ALUMNES

Joseph Jacotot va ser un professor i polític francès compromès amb els ideals emancipadors de la Revolució Francesa. Després de la Restauració es va veure obligat a emigrar a Bèlgica, en concret a Lovaina, on havia d'impartir literatura francesa. Però els seus estudiants només parlaven holandès, i Jacotot ignorava l'holandès. No existia un punt de referència lingüístic mitjançant el qual poguera instruir-los. Per a establir el llaç mínim amb el qual comunicar-se va utilitzar una edició bilingüe de *Telémaco*. Jacotot va demanar als seus alumnes que aprengueren el text francès ajudant-se de la traducció. Jacotot no havia realitzat cap explicació, només els havia posat en contacte amb el llibre i els havia animat a treballar. Després va demanar als seus alumnes que escriviren frases en francès i, encara que s'esperava textos horrorosos, la seua experiència sobrepassà les seues expectatives. Quina va ser la seua sorpresa en descobrir que els seus alumnes, sense cap mena d'explicació sobre la gramàtica, l'ortografia, ni conjugació francesa, van aprendre com combinar les paraules per a fer frases noves per ells mateixa. Volia això dir que les explicacions del mestre són supèrflues? La veritat és que tots els xiquets aprenen la llengua materna sense cap mestre. Se'ls parla i es parla al voltant

d'ells, però no se'ls dona una explicació de com s'han de conjugar els verbs ni què signifiquen les paraules. Ells escolten i retenen, imiten i repeteixen, s'equivoquen i es corregeixen, tenen èxit per sort i tornen a començar des del principi. Encara que a vegades els adults els corregeixen. El ben cert és que tots són capaços de comprendre i parlar la llengua dels seus pares a una edat molt primerenca i amb molt poques correccions. El que Jacotot va descobrir és que els seus estudiants van fer el que fan els xiquets, anar a cegues, endevinant... i els va funcionar!

DOS MÈTODES ENFRONTATS

A partir d'aquesta experiència, Jacotot va idear un nou mètode. Rancièrè contraposa aquest nou mètode amb el mètode clàssic. El primer que retrau Rancièrè són els nostres prejudicis sobre l'educació: pensar que la tasca del mestre és transmetre els seus coneixements, explicar i conduir a l'alumne en ordre progressiu, des d'allò més simple cap allò més complex, cap a l'objectiu. Però Jacotot no havia explicat res i havia aconseguit uns resultats immillorables. Rancièrè assenyala que els alumnes de Jacotot van aprendre sense mestre explicador, però no per això sense mestre. D'aquesta manera s'havien separat les dues funcions del mestre: la del savi (pròpia del mètode clàssic) i la de l'animador (pròpia del seu nou mètode). La separació d'aquestes dues funcions va donar lloc als dos mètodes:

a) El mètode de la igualtat de Jacotot:

Aquest és el mètode de la voluntat, el mètode de l'animador, el mètode de l'ignorant (perquè el mestre es declara ignorant). La nova funció del mestre ja no és tant explicar com recolzar i sostindre la voluntat de l'alumne quan dubte i no es mantinga ferm cap al seu objectiu. Però qui fixa els objectius no és el mestre, sinó l'alumne. Per tant, és el deixeble el qui fa de mestre. Rancièrè es basa en el fet que no existeix cap ésser humà que no haja après alguna cosa per ell mateix i sense mestre explicador. Rancièrè denomina a aquesta manera d'aprendre ensenyament universal, perquè és la manera en què tots hem après abans d'anar a escola i fora de l'escola. Per a Rancièrè sembla clar que aquest mètode està vinculat amb l'emancipació, perquè Jacotot volia que tota persona prenguera consciència de la seua capacitat intel·lectual, i no depenguera d'un mestre clàssic ni de ningú. La idea de Rancièrè és recuperar la nostra innata capacitat d'improvisació, aqueixa que lamentablement només els artistes mantenen. Bàsicament amb aquest mètode se'ns anima a cadascú de nosaltres a ser artistes.

b) El mètode clàssic dels sofistes:

Els sofistes van ser un grup de filòsofs relativistes que, durant l'Antiga Grècia, van establir les bases de l'ensenyament clàssic. Els sofistes cobraven per les seues lliçons de retòrica i oratòria, perquè consideraven que ells tenien un coneixement. El coneixement era considerat com un objecte, com un bé o una cosa que es podia transmetre de qui sap a qui no sap. En aquest mètode el mestre queda

situat sempre per damunt de l'alumne. Ara bé, Rancière assenyala que l'aprenentatge propi d'aquest mètode només es dona respecte a una prova que el mateix sistema s'encarrega a dissenyar. Per tant, l'alumne no aprén: només aprén respecte als continguts prefixats. Rancière denúncia que, segons aquest mètode, mai aprenem a *haver-nos-les* amb la vida i la realitat, que el mitjà en el qual s'ensenya és artificial i no dona lloc a la creativitat i a la improvisació. Bàsicament som alumnes que passen proves de conduir, però qualsevol semblança amb conduir és pura coincidència. Òbviament aquest mètode d'ensenyament està fortament vinculat amb la repressió, la jerarquia i l'ensinistrament. És la manera en què s'instrueix als reclutes als quals s'allista a l'exèrcit. El resultat és que l'alumne no caminarà mai sol. El mestre ensenya a l'alumne perquè continue sent un alumne sempre. D'aquesta manera, el mètode clàssic és una forma perfeccionada del *atontament*.

LA RECIPROCIAT I EL NOU ROL DEL MESTRE

Quines habilitats ha de tindre llavors aquest nou mestre? El primer requisit és estar emancipat. Per a Rancière, per a emancipar uns altres cal estar un mateix emancipat. La labor d'un emancipat és ser emancipador: donar no la clau del saber, sinó la consciència d'allò que pot una intel·ligència. Allò que *atonta* el poble no és la falta de la instrucció, sinó la creença en la inferioritat de la seua intel·ligència. Enfront d'aquest *atontament*, l'emancipació és la consciència de la igualtat, de la reciprocitat.

Què pot ensenyar aquest nou tipus de professional? El mestre pot ensenyar a no sentir-se inferior, a prendre consciència de la quantitat de competències intel·lectuals que el suposat ignorant té, però de les quals no té consciència. Fins i tot la persona més ignorant sap la seua llengua i sap utilitzar-la. També coneix centenars de coses de la vida i del món. Ha de començar per reflexionar sobre eixes capacitats i sobre la manera en què les ha adquirides. Així s'adonarà del seu potencial i les seues habilitats.

LA UTOPIA

Jacotot volia veure darrere del seu mètode les bases i fonaments d'una utopia. Una societat d'emancipats que serien com artistes desenvolupant al màxim el seu potencial. Tal societat rebutjaria la divisió entre els qui saben i els qui no saben, i tots seríem iguals. En tal societat, tots sabrien que ningú naix amb més intel·ligència que el seu veí, que la inferioritat d'algú és conseqüència de les circumstàncies, unes circumstàncies que no li van incentivar a continuar buscant. Per tant, no hi ha desigualtat social justificable en la intel·ligència natural, només per haver estat en contextos que no li van animar a continuar investigant. Rancière recupera eixe impuls utòpic per a perfilar una societat d'iguals on l'educació no estiga jerarquizada i on no es mate la creativitat de l'alumne.

PER A AMPLIAR

Rànciere, J.: El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual, Zorzal, Buenos Aires 2022.

Codi Deontològic d'Educador Social: www.eduso.net/categoria_recursos/profesion/documentos-profesionalizadores/

TEMA 6. BANDURA I L'EDUCACIÓ

MARC PRÀCTIC

L'Educació per a la Ciutadania Mundial (ECM) és la resposta de la UNESCO al repte d'aconseguir un món en pau i basat en un desenvolupament sostenible. Mitjançant la seua labor, l'Organització posa a la disposició dels educands de totes les edats els mitjans per a reflexionar sobre aquests desafiaments mundials, tant local com globalment, i perquè es tornen contribuents, en una actitud proactiva, d'un món més pacífic, tolerant, segur i sostenible.

Dins dels Objectius del Desenvolupament Sostenible, l'objectiu 4 fa una crida als països per a “garantir que tots els alumnes adquirisquen els coneixements teòrics i pràctics necessaris per a promoure el desenvolupament sostenible, entre altres coses mitjançant l'educació per al desenvolupament sostenible i l'adopció d'estils de vida sostenibles, els drets humans, la igualtat de gènere, la promoció d'una cultura de pau i no violència, la ciutadania mundial i la valoració de la diversitat cultural i de la contribució de la cultura al desenvolupament sostenible, entre altres mitjans”.

INTRODUCCIÓ

Com aprenem les persones? De què parlem quan parlem d'aprendre? Dominar una habilitat o un tema depén del professor o de l'alumne? Com hem d'ensenyar? Albert Bandura va ser un psicòleg social que va centrar els seus estudis en l'aprenentatge. En concret, Bandura va posar el focus en l'aprenentatge vicari, és a dir, en l'aprenentatge a través de l'observació del que altres persones fan. Aquest aprenentatge pressuposa que els humans tenim la capacitat d'aprendre de manera indirecta (veient les conseqüències positives o negatives que uns altres obtenen a través de la seua acció) i no sols directa (experimentant en les nostres pròpies carns els efectes de les nostres decisions). De fet, Bandura va posar en relleu que, en realitat, la major part de l'aprenentatge no és oral i explícita, sinó mimètica i implícita: aprenem quan no sabem que estem aprenent, i només quan ens toca fer la tasca a nosaltres, tirem mà d'aquelles conductes que ens van servir de model.

APRENTATGE SOCIAL

La teoria de l'aprenentatge social planteja que bona part de l'aprenentatge humà es dona en el mitjà social. En observar els altres, les persones adquirim coneixements, valors, habilitats, creences i actituds. A aquest aprenentatge Bandura l'anomena **aprenentatge vicari**. Aquest aprenentatge consisteix a extraure ensenyaments a partir de l'observació del que fa una altra persona: el subjecte aprén sobre la idoneïtat de diversos comportaments fixant-se en models i en les conseqüències dels

seus actes. Si veig que a la companya li va bé, imitaré els seus actes; si, per contra, li va malament, evitaré imitar la seua conducta.

Per a Bandura, l'aprenentatge seria un procés cognitiu, la qual cosa inclou considerar l'aprenent com un agent actiu del seu aprenentatge. Enfront del conductisme, que reduïa els subjectes a agents passius dels estímuls de l'entorn, Bandura considera que, quan aprenem, tenim expectatives i motivacions. Aquestes expectatives generen atenció, fins i tot quan l'acció no la realitze jo, sinó una altra persona del meu entorn.

L'EXPERIMENT DEL NINOT BOBO

Som violents per naturalesa o la violència s'aprén? Com ens influeixen les altres persones? Com és millor ensenyar: explicant una conducta o realitzant aquesta conducta sense explicar-la?

Albert Bandura va realitzar un experiment per a analitzar el comportament dels xiquets en veure models adults mostrant conductes agressives cap a un ninot. De fet, l'experiment del ninot Bobo és la demostració empírica de la ja exposada teoria de l'aprenentatge social. Com hem vist, aquesta teoria planteja que bona part de l'aprenentatge humà es dona en observar els altres. Els xiquets que van participar en l'experiment van ser separats en dos grups: un per al model agressiu i un altre per al pacífic. En l'escenari del model agressiu, un adult entrava a l'habitació i iniciava un comportament agressiu cap al ninot, pegant-li o utilitzant un martell de joguet per a colpejar-lo en la cara. En el model no agressiu, l'adult jugava sense més amb el ninot. Més endavant, els xiquets van anar passant un a un a la sala amb els joguets on es trobava el ninot Bobo i es van registrar les seues reaccions. El grup que havia vist a l'adult pegar al ninot, no sols es va mostrar més agressiu, sinó que va mostrar noves maneres de llançar, colpejar, o torturar al ninot. En el grup que no havia sigut exposat a un model agressiu, els xiquets jugaven amb el ninot, o es limitaven a ignorar-ho.

ELS QUATRE ESTADIS DEL PROCÉS D'APRENTATGE SOCIAL

Albert Bandura va exposar que l'aprenentatge social és un procés compost per quatre estadis que tenen lloc consecutivament. Així, aquest tipus d'aprenentatge comprén des de l'atenció als esdeveniments que succeeixen en el nostre entorn fins a la motivació que ens porta a executar la conducta després d'haver-la après vicàriament:

1. Atenció: Per a aprendre alguna cosa és necessari centrar-se en la tasca en qüestió. Si les capacitats cognitives de la persona són adequades i es dediquen suficients recursos d'atenció a l'observació, s'aprendrà més fàcilment.

2. Retenció: Aquesta etapa de l'aprenentatge observacional fa referència a la memorització del comportament observat. Bàsicament recordem allò a què li hem parat atenció. Segons Bandura, la retenció pot basar-se tant en material verbal com visual.

3. Reproducció: Consisteix en l'execució de la conducta que s'ha memoritzat. Aquesta reproducció és una acció conscient que tracta d'imitar la conducta d'un expert (model) amb el propòsit d'aconseguir el mateix objectiu que aquest últim aconsegueix amb aquesta conducta. La reproducció inclou imaginar-nos un esquema d'actuació mental de l'acció a executar.

4. Motivació: A pesar que hàgem après perfectament una conducta, només l'executem si tenim incentius per a fer-la, és a dir, llevat que tinguem bones raons per a executar-la. Així, l'execució de la conducta depèn sobretot de l'expectativa de reforçament (una recompensa en forma de béns, o satisfacció de necessitats).

Aquest model de quatre estadis suposa que sabem més coses de les que duem a terme, perquè només amb tindre atenció i retenció ja tindriem eixos coneixements memoritzats, és a dir, eixos coneixements romanen en nosaltres de manera latent en espera de ser reproduïts. Només necessitem un mestre que ens impulse a actuar.

PER A AMPLIAR

Bandura, A.: *Teoría del aprendizaje social*, Espasa Libros, Madrid, 1987.

Educación para la ciudadanía mundial: temas y objetivos de aprendizaje
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000233876>

TEMA 8. DE BEAUVOIR I EL GÈNERE

MARC PRÀCTIC

La recentment aprovada Llei orgànica 10/2022, de 6 de setembre, de garantia integral de la llibertat sexual coneguda com a Llei del sol sí és sí, tracta de donar resposta a les violències sexuals que l'anterior llei orgànica no recollia. L'anterior Llei (Llei orgànica 1/2004, de 28 de desembre, de Mesures de Protecció Integral contra la Violència de Gènere) va suposar un avanç en distingir entre violència de gènere i violència intrafamiliar, però només considerava violència de gènere a la violència que pateix una dona que manté o ha mantingut un vincle sentimental amb el seu agressor.

La nova llei tracta d'ampliar el focus recollint les violències que excedeixen les relacions de parella com són les que es donen en l'àmbit digital, la mutilació genital femenina, el matrimoni forçat, l'assetjament amb connotació sexual i la tracta amb finalitats d'explotació sexual, així com l'homicidi de dones vinculat a la violència sexual, o femicidi sexual.

Ara bé, la violència de gènere en les seues múltiples expressions no es parerà només amb l'acció legislativa. És necessari canviar tota la societat i és necessari incidir en l'educació. Per tot això, el paper de l'educador o educadora social és fonamental per a previndre des de la joventut la violència de gènere i promoure una societat més igualitària. En concret, els i les educadors socials han d'incidir en els models de parella que s'estableixen en l'adolescència, ajudant a identificar la gelosia, el control, la violència psicològica, o qualsevol tipus de situació en la qual es done una desigualtat per raó de gènere.

Sense cap mena de dubte, l'educació és una de les millors eines de les quals disposem en l'actualitat per a previndre la violència de gènere. A més, educar des de xiquets pot tindre un impacte que perdure per a tota la vida. Per tot això, l'Educació Social és clau per a la prevenció en violència de gènere.

INTRODUCCIÓ:

Simone de Beauvoir no es considerava a si mateixa feminista, però la seua obra "El segon sexe" va acabar convertint-se en una de les columnes centrals en les quals fonamentar el feminisme de la segona ona. La seua filosofia s'emmarca dins del corrent existencialista. La filosofia existencialista és un corrent filosòfic desenvolupat a Europa en la primera meitat del S. XX. L'existencialisme va centrar la seua reflexió en l'ésser humà concret, com a resposta a la situació social i cultural de crisi profunda a conseqüència de la terribles guerres mundials. Aquest sagnant enfrontament va originar una crisi de consciència i valors, posant de manifest el drama de la mort i finitud de l'ésser humà, i la necessitat de reflexionar sobre el sentit de l'existència humana.

SITUACIONISME:

Beauvoir va mantindre una relació sentimental i filosòfica molt fructífera amb Jean Paul Sartre. Per a Sartre, els subjectes estem "condemnat a ser lliures", és a dir, que no tenim una essència o destí, sinó que alhora que anem vivint i triant, es desplega la nostra existència. La vida no consisteix en una essència humana ja establerta *a priori*, sinó que som éssers "llançats" al món i, una vegada allí, és la

nostra responsabilitat el “fer-nos”. Cadascú es va fent a si mateix per mitjà de les seues decisions i accions. Malgrat coincidir en molts punts amb Sartre, Beauvoir matisa aquesta posició. Per a ella, enfront de la idea d'absoluta llibertat de Sartre, el subjecte es troba en un context biològic, psicològic, històric i social, i l'elecció del subjecte sempre es produeix en una situació que condiona i limita la seua llibertat, encara que no la determine. Mentre que en Sartre el subjecte moral és pura llibertat, en Beauvoir la dimensió social modula i pot coartar la llibertat del subjecte. Per a Beauvoir la situació és el marc en el qual es pot exercir la llibertat; un marc que facilita molt, poc o res l'exercici de la llibertat. Hi ha situacions que possibiliten al màxim la llibertat i altres que la impossibiliten absolutament. Per tant, per a Beauvoir hi ha una part de les coses que ens succeeixen que tenen a veure amb el meu entorn i que jo no puc triar, però hi ha una altra part que sí que trie, perquè estem condicionats però mai determinats.

LA SITUACIÓ DE LA DONA:

Beauvoir considera la situació de les dones a Occident com una vertadera coacció a la seua llibertat. Però com s'ha arribat a aquesta situació de coacció? Per a poder respondre a aquesta qüestió, Beauvoir va a l'arrel filosòfica del problema fins a plantejar en “El segon sexe” la qüestió: Què és una dona?

Beauvoir nega que existisca una espècie d'ànima que faça a homes i dones diferents. Ser home o ser dona no consisteix a posseir una determinada essència que ens fa diferents, sinó a comportar-se segons determinades maneres d'actuació que els usos socials imposen en funció del sexe biològic amb el qual naixem. Els homes no naixen sent valents, decidits, durs, combatius, esforçats i freds emocionalment. Ni les dones naixen sent covardes, indecises, sensibles, adaptades a les circumstàncies, fluixes i sentimentals. Li les educa perquè siguin així, i com tot l'entorn -la família, el col·legi, els/les amigues, els jocs, les festes, les modes i els costums- els transmet el mateix missatge i espera d'elles iguals conductes, arriben a l'edat adulta modelades com a éssers femenins i masculins. El que és un home i el que és una dona constitueixen sengles productes culturals que es fabriquen des del naixement fins a l'edat adulta.

Beauvoir, amb la famosa sentència «no es naix dona, s'arriba a ser dona», va anticipar la distinció entre gènere i sexe. Naixem mascle o femella, però aprenem a través de l'educació a ser home o dona. Per tant, el sexe faria referència a les diferents característiques biològiques que diferencien a homes i femelles. El gènere es relaciona amb els diferents rols, funcions o papers que la societat reserva a homes i dones que impliquen diferents maneres de comportar-se i diferents actituds. el sexe fa referència a diferències establides per la naturalesa entre mascles i femelles d'una espècie, mentre que

el gènere fa referència a diferències establides per la cultura i la societat entre home i dones. És a dir, les relacions de dominació patriarcal són les que arriben a convertir a un ésser humà dona en domèstica o reproductora o en objecte sexual al servei dels homes. Fonamentar els rols socials (gènere) en un destí biològic (sexe) és pur sexisme (molt semblant al racisme: que és associar valors, costums, o cultures a una qüestió biològica com el color de la pell). En definitiva, per a les xiquetes, la feminitat és un aprenentatge, com ho és per als xiquets la virilitat.

LA FEMINITAT

Beauvoir denuncia que la feminitat és un mite forjat al llarg del temps. Aqueix mite inclou associar "ser dona" a realitzar funcions vinculades a la cura dels altres (els fills, el marit, els majors, les persones dependents...) i li l'ha exclòs de l'exercici d'altres funcions que es deslligaven de l'àmbit de l'afectivitat (l'exercici del poder, la política, determinats treballs, l'esport, etc.). Aquesta associació es justificava per l'atribució prèvia de característiques suposadament naturals tant a les dones com als homes. A la passivitat, dependència o emotivitat assenyalades anteriorment, podem afegir, en el cas de les dones, la sensibilitat, l'afectivitat, la feblesa i necessitat de protecció, la incapacitat tècnica, la irracionalitat, la frivolitat o el gust per la bellesa. Aquesta concepció tradicional assignava als homes l'autonomia, la capacitat per a l'acció, la racionalitat, la capacitat per a exercir el poder, el control de l'emotivitat, la valentia, el gust pel risc, la serietat i el rigor, la falta de sensibilitat i les dificultats per a manifestar i desenvolupar l'afectivitat, etc. Aquest conglomerat de característiques i funcions constitueixen en les dones "el femení" o "la feminitat". La cultura ha constituït el mite de la feminitat (i el de la masculinitat), i aquest mite es transmet a través de generacions mitjançant una socialització desigual de xiquetes i xiquets.

A més del reforç positiu, el patriarcat exerceix judicis molt negatius sobre els individus que no es corresponen amb les seues actituds amb els destins home i dona. És el que succeeix amb les dones que actuen amb iniciativa, que no manifesten pudor, que s'inclinen a activitats no típicament femenines o mostren més agressivitat de l'habitual. De la mateixa manera, es castiga socialment els homes que no controlen les seues emocions o assumeixen tasques que es consideren pròpies de les dones. Uns models que limiten les possibilitats vitals tant per als homes com per a les dones, en els quals s'inclou també com a norma un definit model d'heterosexualitat.

NECESSITAT DE LLUITA FEMINISTA

Abolir la societat patriarcal no és fàcil per diverses raons: Primer perquè la situació de vassallatge es prolonga ja molt temps i les dones no tenen una història comuna i manquen d'elements d'identitat com a col·lectiu, és a dir, no és una nació oprimida o una classe social explotada. En estar durant segles vinculades a la llar, es troben aïllades, disperses. A més, el vincle de les dones amb els seus opressors no és comparable amb el qual existeix entre altres oprimits amb els seus opressors. La dona viu en una estranya simbiosi amb el seu opressor. D'ací la importància d'adquirir consciència de lluita feminista per a la constitució d'una identitat de gènere. Finalment, la pròpia relació de subordinació té alguns avantatges que la dona perdria si s'alliberara. Beauvoir, de fet, és molt crítica amb qui actua amb mala fe i col·labora amb el sistema opressor i cau en una falta moral. Beauvoir denuncia la peresa o la covardia d'algunes dones, que s'aprofiten del sistema patriarcal i traguin avantatges. Aquests avantatges no són només materials, sinó també existencials. Alliberar-se significa fer-se responsable d'una mateixa per complet i això requereix valor, autenticitat i decisió.

CAP A UNA SOCIETAT IGUALITÀRIA

Beauvoir descriu quines característiques tindria una societat no patriarcal:

1. Educació en les mateixes condicions per a homes i dones. La transformació ha de començar per una educació igualitària des de la infància: el mateix tracte, els mateixos jocs, els mateixos estudis i models masculins i femenins no jeràrquics, sinó igualitaris. És a dir, educar a les xiquetes en l'autonomia, tal com s'educa als xiquets. L'educació tradicional afavoreix en els homes les actituds encaminades a l'acció, al risc; en les xiquetes, aquelles altres que la vagen fixant en el seu paper d'objecte. Beauvoir ha mostrat com és la cultura la que fa a les dones ser el que són; tant l'educació com els rols d'esposa i mare són determinats per la cultura i la societat, no tenen res de natural. Com ja hem vist el que són les dones no ho són per tindre una essència suposadament femenina, sinó perquè la cultura les fa així, les ha fabricades, perquè en totes les etapes de la seua vida els infligeix l'opressió. La bona notícia és que, ja que l'opressió és infligida i no és natural, es tracta d'una opressió de la qual poden alliberar-se. Per això Beauvoir és optimista per al futur. Per a això advoca per una educació sexual coherent (ruptura de tabús i llibertat per a triar la manera de desenvolupar el seu erotisme en igualtat de condicions) i per un sistema educatiu mixt (recordem que en aquells dies, la norma era que xics i xiques estudiaren en centres no mixtos: només xics o només xiques).

2. En segon lloc, les dones han d'aconseguir la independència econòmica tenint un treball propi. Només l'autonomia econòmica pot garantir a la dona el desenvolupament de la seua llibertat concreta. Les mateixes oportunitats d'accés al treball amb idèntiques condicions laborals (sense distincions en funció del sexe, encara que puguin tindre's en compte les capacitats físiques i intel·lectuals). Encara

que Beauvoir reconeix que la participació de la dona en la producció econòmica és condició necessària però no suficient, perquè algunes dones comencen a guanyar el seu sou, però continuen mantenint actituds masclistes.

3. I finalment, les dones han de aconseguir l'autonomia a través d'una lluita col·lectiva –és a dir: política- que tinga com objectiu fonamental la seua emancipació. La millora de les condicions econòmiques és important però s'han de produir un canvi radical en tots els àmbits: moral, creences i cultura... Per a això es requereix una evolució col·lectiva (“plantar tots els arbres alhora”) que incloga l'abandonament d'un model de família en el qual la dona és mantinguda per l'home a canvi de determinats "serveis" sexuals. Això últim implica una profunda transformació dels costums i l'alliberament de la dona del que ella ha denominat al llarg de l'assaig "les servituds de la reproducció": llibertat eròtica per a tots dos gèneres, legalització del divorci, accés a sistemes adequats de control de la natalitat (mètodes anticonceptius), legalització de l'avortament, acceptació dels fills fora del matrimoni, remuneració de permisos de maternitat i assumpció per part dels poders públics de determinades responsabilitats de control en relació a la criança i educació dels fills.

Com hem vist, les reclamacions polítiques de Beauvoir es fonamenten en un posicionament existencial clar: ja que som lliures, hem de reduir al mínim els impediments situacionals perquè cadascú pugui triar que vol fer de la seua vida, i el sexe no ha de ser cap impediment en aquest sentit.

PER A AMPLIAR

Beauvoir, S.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2017.

Adichie, Ch. N.: *Querida Ijeawele. Cómo educar en el feminismo*, Literatura Random House, Barcelona, 2017.

Sallenave, D.: *Simone de Beauvoir. Contra todo y contra todos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.

TEMA 9. BUTLER I EL SEXE

MARC PRÀCTIC

L'ésser humà es caracteritza per estar constituït per la cultura. A diferència de la resta d'animals, nosaltres ho aprenem tot: a comportar-nos, a pensar, i a relacionar-nos amb nosaltres mateixos a través de l'educació. També aprenem a comportar-nos segons el sexe que ens han assignat. Des de ben xicotets tota la societat ens envia missatges heteronormatius i diferenciats per al destí xiquet i el destí xiqueta. Els agents de socialització entre els quals s'inclou la família, l'escola i els mitjans de comunicació ens eduquen a través d'estereotips que la feminista Teresa de Lauretis (1987) va denominar «tecnologies del gènere». Aquests estereotips ens ensenyen un únic patró de comportament ideal per a dones i homes. Començant per la família, els xiquets i les xiquetes són endoculturitzats en patrons que, lamentablement, solen repetir prejudicis ancorats en el passat. No cal dir que els mitjans de comunicació tampoc ajuden a superar els vells patrons heteropatriarcals, des de les pel·lícules de Disney fins als anuncis publicitaris. Finalment, si bé l'escola hauria de ser un agent de transformació social, la veritat és que en nombroses ocasions els propis educadors perpetuen, conscient o inconscientment, rols i expectatives diferenciades per a cada gènere, amb discursos que oculten altres maneres d'estimar, i que, per tant, són homòfobs o trànsfobs, encara que siga per omissió.

En el marc de l'educació social, hem de tindre en compte que l'educació no sols inclou continguts, sinó també valors que ens acompanyaran per a tota la vida. A l'escola es forgen identitats, i en aqueix sentit, l'educació pot estar al servei de l'opressió i l'heteronormativitat, o bé servir d'eina d'alliberament i transformació social. Els educadors i educadores socials han d'estar formats per a donar una atenció adequada a l'alumnat trans, i coneixent la realitat i necessitats específiques del col·lectiu. L'alumnat trans sol presentar una major taxa d'abandonament escolar i solen ser objecte d'assetjament. Per a previndre aquests comportaments, tot l'alumnat hauria d'obrir-se a repensar el seu gènere, a apreciar la riquesa i la varietat de maneres d'estimar, i trencar amb els patrons heretats de

tants anys d'opressió. És a les nostres mans, com a educadors i educadores socials, contribuir a un canvi radical en la nostra manera d'entendre la identitat i caminar cap a una societat més igualitària i lliure.

INTRODUCCIÓ:

Podem afirmar que l'autora Judith Butler és una de les principals teòriques del feminisme de la tercera ona. Les seues obres i conferències han dotat de fonament filosòfic a la teoria queer i la desconstrucció del gènere. Entre les seues principals obres destaquen “El género en disputa”, “Cuerpos que importan” i “Deshacer el género”. Butler ha secundat activament els moviments pels drets LGTBIQ+ i ella mateixa es defineix com a lesbiana amb un gènere fluid.

El feminisme de tercera ona es va desenvolupar durant els anys 90 donant lloc a un feminisme combatiu de tall postmodern. Aquest grup de pensadores i activistes van introduir el terme interseccionalitat per a denunciar que les dones experimenten diferents capes d'opressió, causades per la intersecció del gènere, l'orientació sexual, la raça, la religió o la classe. La interseccionalitat trau a la llum que les opressions s'acumulen i les vivències pròpies d'una dona negra i pobra seran diferents de les d'una dona blanca rica. El feminisme anterior a aquesta ona semblava atendre només l'opressió que patien les dones heterosexuales occidentals provinents de classe alta.

CONTRA EL FEMINISME:

Per a entendre l'obra de Butler hem, en primer lloc, d'assenyalar qui són les seues interlocutores, és a dir, amb qui està entrant en diàleg. Butler ha desenvolupat gran part de la seua obra com a resposta al feminisme igualitari de Beauvoir i al feminisme de la diferència, encapçalat per Luce Irigaray.

Recordem que el feminisme de Beauvoir reclamava canviar el cultural i podria definir-se com el feminisme de la igualtat. A més, el feminisme de Beauvoir era binarista i considerava a la dona com el subjecte revolucionari que, mitjançant la lluita col·lectiva, portaria a una societat més igualitària. Per a Butler, com veurem, la lluita per la igualtat no pot ser monopolitzada per les dones heterosexuales, sinó que altres identitats han de poder prendre partit.

Per l'altre costat, el feminisme de la diferència proposa una revaloració del femení, plantejant una oposició radical a la cultura patriarcal i a totes les formes de poder. Per al feminisme de la diferència, el masculí implica una sèrie de valors que ens han portat a una vida allunyada de les emocions, del nostre propi cos, de l'espontaneïtat i creativitat. En aqueix sentit, Irigaray defensa valors i cultures diferenciades per a cada sexe, on el masculí simbolitza el pol racional, el símbol del poder, la part

mental, mentre que el femení és el pol maternal, l'anti-poder, i l'empatia. Butler considera que la proposta de Irigaray només aprofundeix en el binarisme, assentant les bases de noves opressions.

LLENGUATGE PERFORMATIU:

Judith Butler part dels estudis d'Austin sobre el llenguatge. Segons aquest filòsof, el llenguatge pot crear la realitat que enuncia, és a dir, les paraules creen les coses, perquè anticipen i organitzen el món exterior. Les paraules, per repetició i ritualització, acaben construint el món i com el percebem. A aquesta funció l'anomena «performativitat». La performativitat no és un acte únic, sinó que aconsegueix el seu efecte a través de la sedimentació i la perpetuació cultural. A banda de la línia d'Austin, Butler, segueix la línia de pensament de Foucault, qui defensa que hi ha una connexió entre el llenguatge i el poder, i que les paraules constitueixen la materialitat. Però no sols la materialitat exterior, sinó també interior, és a dir, com descobrim i viu el meu propi cos. D'aquesta manera, Butler denuncia un dels prejudicis centrals de tota la filosofia: que cos i ment estan separats. Una vegada que cau aqueix prejudici, descobrim que la materialitat del cos és una cosa construïda, que el nostre cos adquireix significat en una estructura de poder-saber-dir i aqueixa estructura és una estructura binarista, heteropatriarcal, opressora, i normativa.

DESCONSTRUIR EL SEXE:

Si Beauvoir havia posat en dubte el concepte de gènere, denunciant que és un constructe cultural i que, per tant, pot ser modificat, Butler va un pas més enllà i denuncia que el sexe tampoc és un fet objectiu ni natural, sinó que també depèn de la cultura, del llenguatge, de discursos suposadament científics. Les teories anteriors a Butler consideraven que el sexe era una cosa «natural», que no depenia de les configuracions soci-històriques. Enfront d'això, Butler realitza un recorregut per la història de la humanitat buscant exemples de com s'ha anat imposant un binarisme artificial, absurd, simplificador, i com aquestes pràctiques han donat lloc a fenòmens de discriminació i violència. La necessitat de crear dos gèneres culturals va portar a imposar en els cossos també dos sexes, però per a Butler la realitat és molt més difusa, és un continu o escala de grises (o multicolor).

Entre altres exemples de persones intersexuals, Butler esmenta el cas de David Reimer, a qui els metges li van assignar artificialment el sexe de dona després d'una circumcisió fallida. Reimer va ser "fet" dona pels metges, encara que finalment es va rebel·lar i va viure com a home, i encara que es va casar i va intentar refer la seua vida, va acabar suïcidant-se. La idea bàsica és que en aquest món binari no podem acceptar el caos, i la nostra necessitat d'imposar un ordre i una raó porta a moltes persones a no poder gaudir d'una vida digna. Aquestes persones que s'ixen del binomi home-dona

habiten les identitats desobedients o entrecruades, i pateixen una terrible, a vegades fins i tot mortífera, discriminació per això.

Però, el sexe existeix, no? Ben siga per qüestions fisiològiques, anatòmiques, hormonals o cromosomàtiques, no?. Butler ha donat resposta a aquells crítics que continuen mantenint que el sexe existeix com si fora un fet de la naturalesa. Butler distingeix tres nivells ontològics: els fets de la naturalesa, les idees pures i un tercer món intermedi on es trobaria el sexe. Ella no diu que el sexe no existisca, només diu que el sexe és una construcció social, que no hi ha accés directe a la materialitat del cos, sinó que sempre accedim a ell a través de les normes, discursos i pràctiques socialment establides. Bàsicament el que està defensant és que el sexe és gènere, i que tot allò que és humà està travessat per la cultura.

REPENSAR EL SUBJECTE:

Des de la imposició de la moral catòlica-judaica i la filosofia dualista de tall racionalista (que separa cos i ment com a entitats oposades), tota la cultura occidental ha donat per descomptat l'associació d'una sèrie de valors i una sèrie de desitjos a un destí biològic. En nàixer amb un sexe, se t'associava ja una sèrie de comportaments i una manera de desitjar. Així s'ha arribat a la unitat home-masculí-heterosexual oposada a dona-femenina-heterosexual. L'objectiu era guanyar una identitat estable, racional, fàcil d'administrar pel poder. Butler es rebel·la contra aquesta moral i aquest poder. Butler ens convida a repensar la subjectivitat i la pròpia identitat. La subjectivitat no és un fet, sinó que és un procés interminable de construcció on l'assumpció del gènere juga un paper fonamental. Assumim el nostre gènere teatralment, realitzant actes i dient coses pròpies del destí binari i artificial d'home/dona. Tant el sexe com el gènere és una sèrie d'actes la repetició dels quals crea una il·lusió que dona lloc a una aparença naturalitzada. El que Butler es proposa, en definitiva, és la desnaturalització de conceptes com a sexe, gènere i desig, en tant que són construccions culturals que imposen normes i danyen a aquells subjectes que no compleixen amb elles. Per a subvertir els conceptes que oprimeixen a l'individu, proposa portar la teatralització fins a la paròdia, donant lloc a noves maneres de viure més enllà del sistema binari. La idea és trencar amb el destí marcat i pressupost, obrir-se a noves maneres d'estar, ser i estimar, donar lloc a la improvisació i l'inesperat.

FEMINISME QUEER I FEMINISME TERF:

Butler va reintroduir el concepte «queer» («rar» o «estrany»), que originàriament s'utilitzava per a designar i denigrar als individus que s'ixen de la norma. Però Butler es va apropiat del terme per a resignificar-lo positivament. A partir d'aquest concepte s'ha anat articulant un nou feminisme, el feminisme queer, que ha establert, al meu parer, una lamentable batalla amb el discurs feminista radical o clàssic (a les quals s'ha acusat de TERF, acrònim en anglés de «feministes radicals trans excloents»),

és a dir, feministes trànsfobes, que exclouen a les dones transsexuals del seu defensa dels drets de la dona). Un dels punts de discussió té a veure amb les quotes i la violència de gènere. Doncs per a Butler, en la mesura en què el gènere és triat, la violència de gènere ja no pot reduir-se a la violència o discriminació que pateixen les dones, sinó també a les persones que tenen identitats de gènere alternatives.

Per a Butler, no podrem arribar a una societat autènticament igualitària si continuem pensant en termes dicotòmics (blanc/negre, home/dona, o hetero/gai). Segons Butler el feminisme clàssic està tractant d'imitar l'estratègia del dominador, bé siga perquè tracta de valorar-se per damunt de l'home (feminisme de la diferència) o bé siga perquè tracta de guanyar els seus propis drets sense plantejar-se altres opressions (feminisme igualitari). En aquest sentit, Butler afirma que les dones ja no poden ser l'únic subjecte de lluita revolucionària, que qualsevol ésser humà pot identificar-se amb la causa de l'opressió. Per a ella, una de les nostres majors preocupacions solen ser sobre si serem acceptats pels altres, o si se'ns rebutjarà per eixir-nos de la normalitat. Butler afirma que qualsevol persona pot sentir la necessitat de ser reconeguda per a poder viure una vida digna.

PER A AMPLIAR

Butler, J. *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

Despentes, V.: *Teoría King Kong*, Random House, Barcelona, 2018.

De Lauretis, T.: *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction (Theories of Representation and Difference)*, Indiana University Press, Indiana, 1987.

TEMA 10. FILOSOFIA I MEDI AMBIENT

MARC PRÀCTIC

L'Educació Social té com a objectiu el ple desenvolupament humà, incloent-hi la seua dimensió ecològica, la seua relació amb el medi ambient i amb la naturalesa. Això suposa, inevitablement, reconèixer l'existència d'una crisi ambiental deguda a l'acció humana, que demanda d'una resposta social en la qual l'educació ha d'assumir un paper fonamental. Cal una labor de pedagogia social que

promoga el necessari canvi cultural, enfront del consumisme imperant que ens condueix directament a la catàstrofe. Els i les educadors socials hem d'assumir la dimensió ambiental i la mirada ecologista en les diferents àrees d'acció de l'educació social.

L'Agenda 2030 per al Desenvolupament Sostenible aprovada per les Nacions Unides reconeix a l'educació ambiental com un dels principals camins per a la preservació i la cura del medi ambient natural. En aqueixa línia, hem de potenciar l'educació en valors ecològics i avançar cap a una ètica mediambiental global.

L'educació ambiental és un procés educatiu, tant formal com informal, que té com a objectiu inculcar valors, potenciar actituds i desenvolupar habilitats que porten a la ciutadania a una major consciència ambiental. Des de l'educació social es pot promoure l'educació ambiental des de:

- a) Participació en campanyes concretes per a promoure actituds i comportaments més respectuosos amb el medi ambient (com la separació de fems o la necessitat de protegir les espècies).
- b) Dinamització de la ciutadania per a replantejar-se els nostres estils de vida capitalistes (ús del cotxe, consum irresponsable, i allunyament de la naturalesa) i obrir-se a una forma de vida més proambiental (ús de la bicicleta o el transport públic, consum responsable i apropament a la naturalesa).
- c) Compromís en els diferents moviments socials per a promoure un canvi de sistema i avançar cap a una societat més justa ecològicament i més respectuosa amb el nostre entorn.

INTRODUCCIÓ

La nostra relació amb la naturalesa o *fisis* ha sigut objecte de reflexió des dels orígens de la filosofia. De fet, els primers filòsofs dels quals tenim constància (els filòsofs presocràtics) es van replantejar quina és l'essència de la naturalesa i van tractar de buscar l'element últim que ho constitueix tot. La naturalesa així entesa equival a tot el que existeix, i encara que hui dia hem perdut aqueixa perspectiva holista, la veritat és que nosaltres també som part de la naturalesa.

Els reptes als quals ens enfrontem (el canvi climàtic, la disminució de les espècies, i el terrible impacte de la mà de l'ésser humà en els ecosistemes) han tornat a posar en el centre del debat filosòfic a la naturalesa. Com ens hem de relacionar amb les altres espècies? Han de tindre Drets Humans els grans simis? Hem de protegir la naturalesa perquè ens és útil i ens beneficia a llarg termini, o perquè la naturalesa té drets en si mateixa? Val més salvar a un xiquet o a 300 gossos?

Per a poder respondre a aquestes i altres preguntes en aquest lliurament ens centrarem en les diferents propostes filosòfiques que han anat apareixent en els últims anys. En primer lloc revisarem la visió imperant fins als anys 60 denominada antropocentrisme fort (que bàsicament defensa la superioritat de l'espècie humana i justifica el domini i control de la naturalesa com un mitjà per a satisfer els seus fins). En segon lloc revisarem l'antropocentrisme moderat (que reserva un lloc especial per a l'ésser humà dins de la naturalesa, però que no considera que aquesta superioritat siga il·limitada). Finalment ens centrarem en l'anti-antropocentrisme (incloent el biocentrisme, l'ecocentrisme, i l'ecofeminisme) que tenen en comú la postura que defensa que l'ésser humà no és superior a la resta dels éssers vius, sinó que simplement és diferent.

ANTROPOCENTRISME FORT

El pensament ecològic occidental fins als anys 60 estava marcat per un fort biaix antropocentrista. Aquest antropocentrisme té les seues arrels tant en la filosofia il·lustrada com en la religió cristiana. La idea central de l'antropocentrisme fort és que existeix una superioritat de l'ésser humà respecte a la resta de la naturalesa. La naturalesa és considerada o bé un material passiu a la nostra disposició o bé un producte de la Creació que l'ésser humà ha de protegir i cuidar, però que Déu va disposar per al goig i gaudi humà.

Darrere d'aquest posicionament existeix una confiança *naïve* en la benevolència de la ciència i la tècnica, una estranya ceguesa davant l'esgotament dels recursos naturals, i una fe cega en el control del medi ambient per l'ésser humà, qui, si sorgeix algun desequilibri o desastre ecològic podrà reparar-lo tornant a l'equilibri original.

ANTROPOCENTRISME MODERAT

Els antropocentristes moderats admeten la superioritat de l'home respecte a altres éssers vius, però no entenen que aquesta superioritat siga absoluta i il·limitada. Dins de l'antropocentrisme moderat ens detindrem en dues postures diferents, l'argument utilitarista i l'ètica de la responsabilitat:

A) Argument utilitarista:

Des de postures utilitaristes com la de Brian Norton, la naturalesa té un valor instrumental que no sols se circumscriu a l'econòmic, sinó que també ens aporta altres valors com el valor terapèutic, estètic, espiritual i cultural. En la mesura en què la naturalesa és font de benestar per a l'ésser humà hem de cuidar-la, perquè és un recurs exhaurible. La naturalesa ens aporta riquesa, ens ajuda a curar malalties i ens permet gaudir d'activitats a l'aire lliure. Per això, des de l'ètica utilitarista es defensa un ús

racional dels recursos, perquè tots aquests valors de la naturalesa puguin preservar-se. Però la naturalesa no té drets en si mateixa sinó únicament és valorada en la mesura en què és útil per als humans. Aquesta posició ha sigut qualificada com a «ecologia superficial» (en contrast amb la «ecologia profunda» que veurem més endavant), perquè només proposa solucions tècniques per als reptes ecològics, però no considera que siga necessari canviar radicalment la manera de vida capitalista dominant.

B) L'ètica de la responsabilitat:

El filòsof Hans Jonas ha establert les bases de les ètiques aplicades (tant en bioètica com en ètica ecològica) amb la seua proposta del principi de responsabilitat. El pilar central sobre el qual se sustenta la seua filosofia és l'experiència de vulnerabilitat. Jonas, d'origen jueu, va perdre a la seua mare en l'Holocaust i ell mateix va lluitar en la Segona Guerra Mundial contra l'horror nazi. Per a ell, després de Auschwitz ja no podem continuar confiant que la tecnologia ens portarà irremeiablement a un futur millor, sinó més aviat hem de ser cautelosos i ser responsables amb el nostre entorn. En eixe sentit, l'ètica de Jonas reconeix que l'ésser humà és l'únic ser que té llibertat i, en conseqüència responsabilitat. La responsabilitat és un deure especialment en les societats tecnològiques on hem acumulat un enorme poder. L'ésser humà és, per tant, responsable de la naturalesa i l'entorn.

Les ètiques anteriors a l'ètica de la responsabilitat posaven el focus a cuidar a l'ésser humà, però deixaven la naturalesa fora de la nostra responsabilitat. El nou imperatiu ètic (mandat per a tot ésser humà que vulga complir amb el deure a partir de l'ús de la raó) que ens proposa inclou tant la naturalesa com tota la humanitat futura:

- "Actua de tal manera que els efectes de la teua acció siguen compatibles amb la permanència d'una vida humana autèntica".

Aquest imperatiu també es pot expressar de manera negativa:

- "No poses en perill la continuïtat indefinida de la humanitat en la Terra".

L'objectiu últim d'Hans Jonas és aplicar la prudència i responsabilitat abans de portar una acció que puga tindre conseqüències desastroses per a tota la humanitat present i futura.

ANTI-ANTROPOCENTRISMO

Les diferents postures anti-anthropocentristes defensen que l'ésser humà no és superior a la resta dels éssers vius, i per tant, no hauria de ser l'únic ésser amb drets. Podem distingir dins del anti-anthropocentrisme les propostes següents:

A) Biocentrisme:

El biocentrisme defensa que no sols els humans tenim valor moral, sinó que tots els éssers vius (tant animals com plantes) tenen valor moral. Entre els principals autors del biocentrisme podem destacar els filòsofs Peter Singer i Jesús Mosterín. Per a aquests autors els animals tenen drets en la mesura en què tenen la capacitat de sentir plaer i dolor, o tindre desitjos i fins i tot interessos. En els seus propis termes, hem d'anar ampliant el "cercle creixent de consideració moral" per a incloure als animals. Singer defensa una posició utilitarista que implica que les nostres eleccions correctes són aquelles que minimitzen el dolor i augmenten el plaer de tots els éssers vius.

B) Ecocentrisme:

El ecocentrisme està d'acord amb el biocentrisme a incloure dins de la consideració moral als éssers vius, però afig que els ecosistemes (l'aigua, la terra o l'aire) també han de ser valorats moralment. El ecocentrisme es preocupa per preservar ecosistemes i espècies, no per conservar la vida d'individus específics. Podem rastrejar tres fonts d'inspiració d'aquesta posició teòrica:

- La hipòtesi Gaia: James Lovelock va ser el primer científic que va exposar que el planeta és una entitat holística i viva, denominada Gaia (en honor a la deessa grega). Aquest ser total portaria a terme modificacions internes per a autoregular-se mostrant així que té interessos.
- L'ètica de la terra: L'ambientalista estatunidenc Aldo Leopold defensa que existeix una "comunitat biòtica", formada pels éssers orgànics i inorgànics. En aqueix sentit, l'ésser humà seria un més dels éssers que habiten el planeta, amb la característica que les seues accions i decisions poden qualificar-se de justes o injustes. Com saber si una acció és justa? Leopold proposa la següent màxima dins de la seua ètica de la terra: «Una cosa està bé mentre tendeix a preservar la integritat, estabilitat i la bellesa de la comunitat biòtica. Està malament, si tendeix a fer el contrari». La proposta de Leopold ha sigut criticada per arribar a proposar la reducció del nombre d'éssers humans.
- L'ecologia profunda (deep ecology): El filòsof noruec Arne Naess va encunyar l'expressió «ecologia profunda» per a referir-se a la interrelació forta que existeix entre tots els elements de la naturalesa de la qual els humans només formem una part. Des d'aquest punt de vista, els éssers humans no som éssers aïllats, sinó que estem totalment integrats en el nostre mitjà, i per tant no cal pensar en la naturalesa com una cosa externa, sinó que nosaltres som també naturalesa. Per a Naes l'important no són els éssers vius en si, sinó les relacions que entre ells s'estableixen, és a dir, la totalitat de l'ecosistema. Entre els seus objectius està fomentar una nova cultura respectuosa amb la naturalesa, que suppose un canvi de paradigma.

Naess ha defensat l'ús de l'acció directa per a protegir la naturalesa; per exemple, es va encadenar a les roques d'una cascada en un fiord noruec per a impedir la construcció d'una presa.

Arne Naess juntament amb George Sessions van resumir els principis del moviment ecologia profunda com segueix:

1. El benestar i florida de tota vida humana i no humana sobre la terra tenen un valor en si mateixos (valor intrínsec). Aquests valors són independents de la utilitat que proporcione el món no-humà als fins humans.
2. La riquesa i diversitat de formes de vida contribueixen a la realització d'aquests valors, i al seu torn són valors en si mateixos.
3. La humanitat no té dret a reduir aquesta riquesa i diversitat excepte per a satisfer les seues necessitats vitals bàsiques.
4. El desenvolupament de la vida humana i de la seua cultura és compatible amb un substancial decreixement de la població humana actual. El desenvolupament lliure de la vida no-humana requereix necessàriament aqueix decreixement.
5. La interferència actual de l'home en el món natural no-humà és excessiva, i la situació està empitjorant ràpidament.
6. Per tant, les polítiques actuals han de ser canviades. Aquestes polítiques afectaran l'economia bàsica, a la tecnologia i a les estructures ideològiques. Els temes resultants d'aquestes polítiques seran molt diferents als actuals.
7. El canvi ideològic està principalment relacionat a apreciar la qualitat de la vida molt per damunt de l'intent d'aconseguir per a si un major nivell de vida basat en el consum desmesurat i l'acumulació material de béns. Existirà una profunda consciència de la diferència entre gran (quantitat) i grandíols (qualitat).
8. Aquells que subscriuen aquests punts tenen l'obligació de, directament o indirectament, intentar aplicar els canvis necessaris.

C) L'ecofeminisme:

L'ecofeminisme tracta de conjuminar el feminisme i l'ecologisme mostrant que la nostra relació amb la naturalesa està marcada per actituds pròpies del masclisme i el patriarcat. Entre les principals

autores de l'ecofeminisme cal destacar les figures de Françoise d'Eaubonne (qui va encunyar el terme ecofeminisme en el seu llibre «Feminisme o barbàrie»), Carolyn Merchant o Alicia Puleo per als qui la cultura de dominació pròpia del mascle alfa ha portat a la sobreexplotació de la naturalesa. Bàsicament denuncien que l'explotació i opressió de les persones marginades (dones, xiquets i persones racialitzades) per part del capitalisme patriarcal està vinculat amb l'explotació i opressió dels ecosistemes. La seua proposta inclou una nova manera de relacionar-se amb els altres i amb el mitjà que ens envolta.

Per a acabar, cal afegir que la primera persona que es va atrevir a alçar la veu i denunciar els excessos del capitalisme consumista i el seu impacte en la naturalesa va ser una dona: Rachel Carson. Amb el seu llibre «Primavera silenciosa» (1962) va donar inici al moviment ecologista i a la presa de consciència per part de la societat de la necessitat de cuidar el nostre entorn.

PER A AMPLIAR

Marcos, A.: *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.

Puleo, A.: *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Ed. Cátedra. Madrid, 2011.

Aldo, L.: *Una ética de la tierra*, Ed. Catarata, edición de J. Riechmann, Madrid, 2017.

Carson, R.: *Primavera silenciosa*, Ed. Crítica, Barcelona, 2016.

Singer, P.: *Liberación Animal. Una nueva ética en nuestro trato hacia los animales*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.