

Reptes que ens interpel·len¹

Autores

Ronnye David Castro Vázquez

Maria Huitzillin Feliu i Gil

Adex Izquierdo Couceiro

Arnau Lonca Puig

Sílvia Masmitjà Rodríguez

Joan Oliveras i Fonoll

Ariadna Romans i Torrent

Tutor

Sergi Oms Sardans

Editor

Ronnye David Castro Vázquez

¹ Imagen de portada: tomada por el tutor tras el congreso, celebrado el jueves 27 de enero de 2022.

Sumario

Pròleg del tutor	
Sergi Oms	4
Prólogo del editor	
Ronnye David Castro Vásquez.....	5
La renta básica universal desde el republicanismo de Daniel Raventós y desde el liberalismo de Juan Ramón Rallo	
Ronnye David Castro Vásquez.....	8
Filosofia i feminismes: Construint un marc teoricopràctic	
Maria Huitzillin Feliu i Gil.....	23
Teleosemántica: De signos naturales a lenguajes naturales	
Adex Izquierdo Couceiro.....	46
Llei divina, de Plató a la Saviesa	
Arnau Lonca Puig.....	67
El perdó. Reflexions de filosofia política contemporània. Cap a la reinserció social	
Sílvia Masmitjà Rodríguez	82
Una màquina que té intel·ligència artificial pot ser conscient?	
Joan Oliveras i Fonoll.....	97
Ecofeminisme i cures. Com els principis de la interdependència i l'ecodependència poden oferir solucions al repte de les cures	
Ariadna Romans i Torrent	112

Pròleg del tutor

Sergi Oms

Aquesta és la cinquena edició de la publicació conjunta dels Treballs de Fi de Grau de l'alumnat de quart curs del Grau de Filosofia. Això vol dir, doncs, que aquesta activitat comença a estar ja plenament consolidada i esdevé, així, una forma de mirar la història recent de la Facultat i dels seus estudis. Hi podem observar, ja, com la pandèmia va impactar en la nostra vida i, també, és clar, en la nostra vida acadèmica; hi trobem un relat del confinament, de l'aparició de les classes en línia, de les mascaretes i de les distàncies, i de les preocupacions, angoixes i dificultats per les quals l'alumnat i el professorat ha passat aquests últims anys.

Però, malgrat tot això, quelcom ha romàs: l'interès per a l'exploració d'espais nous, sovint inhòspits, que fan que la filosofia sigui una activitat tan fascinant. Des de l'activitat filosòfica, es poden explorar aquests espais de moltes maneres diferents, però les més habituals dins de l'acadèmia són l'activitat escrita i la parlada. La segona es va concretar en els congressos realitzats per l'alumnat de l'assignatura de Treball de Fi de Grau durant el curs 2021/2022. La primera queda plasmada en el volum que trobareu a continuació: un recull d'algunes d'aquestes exploracions en forma de ponència escrita.

Prólogo del editor

Ronnye David Castro Vásquez

El recopilatorio aquí presentado recoge los trabajos de los estudiantes de Filosofía del grupo A1 de la asignatura Trabajo Final de Grado, del primer semestre del curso 2021-2022.

Su título, *Reptes que ens interpel·len*, invita a pensar en la necesidad de dar respuesta a una inquietud o al interés por el tema seleccionado en cada obra. Es más, el título de este recopilatorio también representa un esfuerzo convertido en reto, tanto a nivel intelectual, por mostrar el desarrollo tras varios años de estudios, como a nivel personal, por presentar la visión propia de cada autor.

Pero no solo allí acaba el planteamiento del reto, puesto que también se puede leer en clave de un reto de vida: el de finalizar un grado universitario, ya sea en este o en el próximo semestre. En otras palabras, representa un hito en la vida de cada autor, ya no solo por haber acabado una etapa, sino también por encontrarse en un nuevo umbral, o sea, en un nuevo momento de decisión, a nivel académico, a nivel profesional, a nivel personal. Así pues, se abre una nueva decisión que parcialmente está determinada, por una parte, por las condiciones de la propia vida y, por otra parte, por el objetivo que se tenga en los próximos años.

Por otra parte, las obras aquí presentadas son de diversa índole: desde temas de Filosofía de la Ciencia hasta Filosofía Política, pasando por temas actuales, como los feminismos o la inteligencia artificial.

Así, en *La renta básica universal desde el republicanismo de Daniel Raventós y el liberalismo de Juan Ramón Rallo*, Ronnye David Castro Vásquez presenta los argumentos de ambos autores, a la vez que proporciona una reflexión crítica a Daniel Raventós, quien defiende la propuesta de la renta básica universal.

En *Filosofia i feminismes: Construint un marc teoricopràctic*, Maria Huitzillin Feliu i Gil presenta una propuesta de plan docente para una asignatura centrada en las teorías feministas, con lo cual contribuir a la reducción de las situaciones de desigualdad de género en la universidad, así como a contribuir al cuestionamiento de los fundamentos patriarcales y eurocéntricos.

En *Teleosemántica: de signos naturales a lenguajes naturales*, Adex Izquierdo Couceiro investiga la posible derivación de los signos naturales en signos lingüísticos. De esta manera, traza una relación entre signos naturales, signos lingüísticos y lenguajes naturales para ofrecer una hipótesis de la evolución de la intencionalidad, la comunicación animal y la naturaleza de los estados mentales.

En *Llei divina, de Plató a la Saviesa*, Arnau Lonca i Puig hace una breve revisión histórica del concepto «ley divina», en tanto que justicia. Así, relaciona la aparición de dicho concepto en un par de obras de Platón con la mención de la ley divina en el libro de la Sabiduría, del Antiguo Testamento. De esa manera, pretende demostrar la relación del mismo concepto en las obras estudiadas en su trabajo.

En *El perdó. Reflexions de filosofia política contemporània. Cap a la reinserció social*, Sílvia Masmijà Rodríguez hace una reflexión en torno al perdón, a partir de la teoría de la acción de Hannah Arendt. Así, llega a la conclusión de que el perdón basado en el respeto mutuo es un elemento que permite garantizar la convivencia y paz en la comunidad, tras haberse producido una transgresión.

En *Una màquina que té intel·ligència artificial pot ser conscient?*, Joan Oliveras i Fonoll se plantea la posibilidad de que las máquinas puedan ser conscientes. Tras el estudio de diversos autores en relación con el tema, acaba concluyendo que una máquina con inteligencia artificial no puede ser consciente.

En *Ecofeminisme i cures. Com els principis de la interdependència i l'ecodependència poden oferir solucions al repte de les cures*, Ariadna Romans i Torrent ofrece una propuesta para afrontar dos retos a nivel mundial: por una parte, el cambio climático provocado por las acciones humanas y, por otra parte, la falta de valorización de las tareas de cuidado por parte de las mujeres. Asimismo, hace énfasis en la necesidad de fundamentar este cambio en dos conceptos del ecofeminismo: la interdependencia y la ecodependencia, puesto que estos ayudan a tomar conciencia de la dependencia interpersonal y de la dependencia de los humanos en relación con el planeta.

Finalmente, y antes de acabar esta introducción, también es preciso destacar la participación de algunos compañeros, a la vez que agradecer su aportación al desarrollo de la asignatura. Así, hay que reconocer el trabajo de:

- Ariadna Romans i Torrent y Maria Noelia de la Fuente Goya, por la coordinación del congreso (organización de las ponencias, elaboración del cartel, la obtención del cáterin, entre otras tareas).
- Joan Oliveras i Fonoll, por la creación y mantenimiento de la [web](#).
- Sílvia Masmijà Rodríguez, por la propuesta del título para el congreso.
- Sergi Oms Sardans, por la tutorización del grupo, con todo lo que ello conlleva.
- Montserrat Crespín Perales, por su participación en el tribunal durante el congreso.

Adicionalmente, de manera personal, también agradezco a los editores de los cursos pasados, por sus trabajos de edición, ya que he podido inspirarme en sus creaciones. También agradezco a Ariadna el haberme facilitado mi trabajo como editor, ya que, gracias a la plantilla que creó para el cartel y programa del congreso, he podido adaptarla para la portada de este documento.

Barcelona, 6 de febrero de 2022

La renta básica universal desde el republicanismo de Daniel Raventós y desde el liberalismo de Juan Ramón Rallo

Ronnye David Castro Vásquez

A raíz de algunas noticias sobre el posible desempleo que provocaría la implementación de la automatización, la renta básica universal surge como una propuesta para reducir el posible impacto de la automatización. Ahora bien, como se trata del grado de Filosofía, se ha estudiado esta medida desde una perspectiva filosófica. Para ello, se ha tomado dos autores de dos corrientes de pensamiento distintas: a favor, Daniel Raventós desde el republicanismo democrático, y en contra, Juan Ramón Rallo, desde el liberalismo; por cierto, aunque estos autores se adscriban a dichas corrientes de pensamiento, cabe tener presente que sus posturas no son representativas del pensamiento republicano y liberal, respectivamente. Asimismo, se ha recreado un debate en torno al tema de la concepción de libertad y en torno al concepto republicano de dominio. Finalmente, se ha presentado un ensayo, cuyo punto central es la necesidad de actuar de manera recíproca con otros, pues el hecho de necesitar unas condiciones para seguir viviendo no implica que se deba garantizar la vida de todos mediante la distribución de la riqueza de otras personas.

Introducción

Se ha estudiado la renta básica universal (RBU) desde una perspectiva filosófica: más concretamente, desde el republicanismo y el liberalismo de dos autores concretos. Por ello, sus argumentaciones no son representativas de ambas corrientes filosóficas; de hecho, en el caso del liberalismo se pueden encontrar argumentos a favor de la RBU².

En cuanto a la motivación del tema, en parte se debe a que la RBU se presenta como una medida para reducir los efectos negativos del posible desempleo provocado por la implementación de la automatización de los trabajos. Y, como este trabajo final de grado se circunscribe en el grado de Filosofía, entonces se ha centrado en un estudio lo más filosófico posible.

En cuanto a la definición de la RBU, cabe decir que existen otras más adecuadas; en otras palabras, lo que se ha pretendido en el epígrafe de la definición de la RBU ha sido dar

² Véase Rallo (2015, p. 51-67).

una mera aproximación, con la que tener una idea simplificada de lo que este concepto quiere decir.

Tras eso, se ha presentado las posturas de Daniel Raventós, un republicano, y Juan Ramón Rallo, un liberal. A favor está Raventós, quien considera que la RBU aseguraría las condiciones materiales de todos, eliminando asimismo la situación de dominio de ricos sobre pobres, en sentido republicano. En contra está Rallo, quien considera que la RBU es una medida que violaría el principio de propiedad y, por consiguiente, el de libertad, fundamentos del liberalismo; además, plantea que no necesariamente es mejor depender de los ricos que del Estado.

En cuanto al ensayo, se ha criticado el planteamiento de Raventós, principalmente teniendo en cuenta la necesidad de reciprocidad en las relaciones humanas; en otras palabras, para seguir viviendo, uno debe dar algo a otra persona, para que esta nos retribuya con lo que podamos necesitar para satisfacer nuestras necesidades básicas. Y, aunque la reciprocidad no solamente se da en el ámbito económico, es en este en el que se realiza el intercambio a través de dinero, porque esto facilita que se reconozca el servicio dado; pero esto no implica que en otras relaciones en las que también tenga lugar la reciprocidad se deba recompensar monetariamente, como lo plantea Raventós.

Así pues, se ha criticado el contraargumento de Raventós al planteamiento de la necesidad de reciprocidad: dicho argumento se basa en que actividades que él considera trabajo, como las labores del hogar o el voluntariado, también aportan al funcionamiento de la economía y, por consiguiente, de la sociedad. Si bien eso es cierto, lo que no se acaba de entender es por qué se debe remunerar esas otras actividades, puesto que se basan en otros fundamentos: las labores domésticas se basan en que los miembros de la familia se deben ayudar para el mantenimiento de todos ellos, y el voluntariado se basa en que alguien quiere dar parte de su tiempo a cambio de una actividad en la que el voluntario encuentra beneficio en la misma actividad.

Asimismo, se ha criticado el planteamiento de las dos clases sociales presentadas desde el republicanismo de Raventós. Por una parte, se ha indicado que hay otras opciones para que los trabajadores dejen de depender de los empresarios (por ejemplo, asociándose en una cooperativa); asimismo, aunque los empresarios quieran coaligarse para imponer condiciones que les beneficien a ellos a costa de los trabajadores, resulta difícil de concebir que un gran número de empresarios, como en España, consigan ponerse de

acuerdo. Por otra parte, se ha indicado que los intereses de los miembros de ambas clases sociales no tienen por qué coincidir: por ejemplo, dos trabajadores de dos restaurantes diferentes podrían querer que su competencia cierre, y así tener más clientes.

Finalmente, se ha insistido en el hecho de que las necesidades que una persona tenga no tienen por qué ser cubiertas por todos los demás, ya que no existe una obligación natural de procurar los bienes para mantener la vida de otras personas, y, en caso de querer ayudar, no tiene que pasar por una vía como la de la renta básica universal.

1. Definición de renta básica universal

En el presente trabajo, por renta básica universal (RBU) se entenderá toda aquella aportación monetaria de un Estado a todos los habitantes de su territorio, sin tener en cuenta cualquier condición particular de los individuos.

Esta definición pretende recoger tanto la concepción de Daniel Raventós como, en gran medida, la de Juan Ramón Rallo³. Eso sí, cabe precisar que este último autor añade un factor: entiende que la finalidad de la RBU es conseguir la libertad de los individuos que la reciben (2015, p. 24); lo cual, por cierto, implícitamente acepta Raventós, ya que, como se verá en el siguiente punto, basa su argumentación filosófica en la concepción republicana sobre la libertad.

Aun así, cabe indicar que la libertad no es la única motivación por la que se puede defender la RBU: hay otras justificaciones, tales como la reducción de la pobreza, del paro, entre otras (Raventós, 2007, p. 90-126; Van Parijs y Vanderborght, 2015, p. 91-107).

2. Argumentos en torno a la RBU

2.1. A favor, desde el republicanismo democrático de Daniel Raventós

El primer matiz que hay que hacer es que, según este autor, hay dos tipos de republicanismo: el oligárquico y el democrático. La diferencia entre ambos radica en el derecho para participar en la vida política: mientras en el republicanismo oligárquico solamente pueden decidir los ricos, en el democrático, pueden intervenir también los pobres, o sea, la ciudadanía (entera) (Raventós, 2007, p. 77)⁴.

³ Otros autores plantean otras versiones. Véase Van Parijs y Vanderborght (2015, p. 65-90).

⁴ Para una comprensión más pormenorizada de esta distinción, véase Raventós (2007, p. 62-74).

Dicho lo cual, cabe decir que lo fundamental para defender la RBU desde una perspectiva republicano-democrática es el hecho de que esta medida permitiría garantizar la libertad de los miembros de la sociedad. Es decir, la libertad, desde esta postura filosófica, se garantiza si cada individuo tiene una propiedad que le permite su existencia sin depender de los demás y sin que nadie tenga la capacidad para interferir arbitrariamente en su propiedad (2007, p. 76), todo lo cual resume la situación que se debe evitar: el *dominium*.

La tradición republicana considera que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias [...] (2007, p. 77).

Posteriormente, para dar un mayor peso a su argumentación, Raventós también destaca el posible beneficio que recibirían lo que él llama grupos de vulnerabilidad, lo cual define de la siguiente manera: «aquel conjunto de personas que tienen en común el ser susceptibles de interferencia arbitraria por parte de otros conjuntos de personas o de alguna persona en particular.» (2007, p. 83). Asimismo, encuadra en grupos de vulnerabilidad a dos colectivos: las mujeres y a los trabajadores. Ahora bien, como este aspecto no interesa para el presente trabajo, se obviará el posible beneficio que Raventós afirma que recibirían estos dos grupos sociales; pues lo que importa es, en parte, las concepciones de la libertad, según los planteamientos filosóficos de los dos autores seleccionados.

En todo caso, para resumir la postura de Raventós, cabe indicar que este autor defiende la RBU en tanto que medio para alcanzar los fines del republicanismo democrático: a saber, primero la libertad de los ciudadanos y, así, su participación en las cuestiones comunes.

2.2. En contra, desde el liberalismo de Juan Ramón Rallo

Para fundamentar el rechazo a la RBU, Juan Ramón Rallo alude a que dicha medida conculcaría los principios del liberalismo: a saber, «atenta necesariamente contra la libertad, contra los contratos o contra la propiedad» (2015, p. 51).

Para entender este punto de vista, cabe entender brevemente la definición de liberalismo que hace dicho autor. Así pues, cabe explicar los tres principios que el liberalismo implica: el de libertad, el de propiedad, el de autonomía contractual.

En cuanto al principio de libertad, ésta requiere, de manera simplificada, que no haya interferencia ni de A a B, ni de B a A, siendo ambos individuos⁵. Es decir, para ser libre, y dicho de manera simplificada, se requiere que otros no nos obliguen a hacer algo que no queremos, ni que ellos nos impidan que hagamos lo que queremos (2019, p. 35). Aun así, y citando a Gary Chartier, deja abierta la posibilidad a intervenciones en ciertos casos: «[c]ada ser humano debe poder determinar por sí mismo cómo actuar a menos que existan poderosas razones para que otro agente se lo impida; es una presunción a favor de la no agresión» (Chartier, citado en Rallo, 2015, p. 30).

En otras palabras, se entiende que no hay una obligación de A para beneficiar a B, a diferencia de lo que Raventós infiere desde el republicanismo democrático, ya este último autor entiende que se debe asegurar la propiedad de cada uno para que sea libre. Así, esta diferencia permite traer a colación la diferencia de libertad en sentido positivo y negativo: Raventós representa la primera, porque desde su republicanismo se obligaría a que todos tuviesen propiedad, lo cual implicaría que algunos diesen su propiedad a otros que no tienen, y Rallo representa la libertad en sentido negativo, porque desde su liberalismo defiende que no se debe obligar a nadie a actuar a favor o en contra de otra persona, pues eso implicaría interferir en la vida de quien ha sido obligado a actuar de una manera determinada.

En cuanto al principio de propiedad, Rallo entiende que dicho aspecto es necesario para cada persona, ya que solo así podrá llevar a cabo su plan de vida: «impedirle establecer tal relación [de propiedad] sería equivalente a transgredir el principio de libertad, en tanto en cuanto de facto estaríamos socavando sus planes de acción» (2015, p. 31). Es decir, como dos o más personas no podrán en muchos casos poseer una misma cosa, entonces es preciso que se le reconozca a una de ellas la propiedad de un objeto, lo cual implica que la otra persona no sea la poseedora del derecho de propiedad; en otras palabras, A no puede obligar a B a hacer algo concreto con su propiedad: por ejemplo, dar parte de su propiedad a C para que pueda sustentar su vida.

En pocas palabras, se requiere de la aceptación o consentimiento del propietario para hacer algo concreto con su propiedad, pues, en caso contrario, se estaría violando el principio de propiedad. Esto, traído al tema de la RBU se entiende en el hecho de que el Estado obligaría a que los ciudadanos se deshagan de parte de su propiedad mediante el

⁵ La relación A – B también puede ser entre colectivos o, incluso, entre un colectivo y un individuo.

uso de la coerción, es decir, ya que la alternativa a desprenderse de parte de su propiedad sería la cárcel o alguna otra pena, entonces los propietarios prefieren desprenderse de parte de su propiedad con tal de no acabar en la cárcel⁶.

Pero eso no es lo único por lo que Rallo considera que sería un acto ilegítimo obligar a un propietario a desprenderse de parte de su propiedad, sino que también alude a que el Estado, que sería el encargado de implementar la RBU, no está legitimado para este tipo de actuaciones, pues atentan contra los derechos individuales. Esto se entiende cuando se presenta la postura de Rallo en cuanto al Estado: así pues, considera que no es más que una institución que debe velar por el cumplimiento de un orden basado en la justicia liberal, la cual está compuesta por los principios de libertad, propiedad y autonomía contractual. En sus propias palabras:

Para el liberalismo, el Estado no goza de privilegios especiales frente al resto de las personas (carece de autoridad política), y, como mucho, puede ser considerado el único instrumento mediante el cual una sociedad es capaz de organizarse eficazmente para defender y salvaguardar los principios de justicia que la constituyen; es decir, no es que el Estado tenga derecho a hacer cualquier cosa por el hecho de ser el Estado, sino que, como mucho, podría ser el instrumento idóneo para salvaguardar la estructura básica de la justicia (2015, p. 40).

En cuanto al principio de autonomía contractual, Rallo considera que los pactos son necesarios para las relaciones entre las personas, porque solo así se podrá delimitar más claramente los dos principios anteriores (2015, p. 33).

De esta manera, con los tres principios se conforma la justicia, en sentido liberal. Pero, lo que interesa para el presente trabajo es considerar el principio de libertad, para poder contraponerlo en próximas líneas con la libertad republicano-democrática.

Si bien es cierto que la libertad es uno de los tres principios de la justicia liberal, existe una prevalencia del principio de libertad sobre los otros dos: o sea, que los principios de propiedad y de autonomía contractual se deben «someter» al de libertad. Esto se entiende al concebir que la propiedad y los contratos son medios para un fin: la libertad (2015, p. 37). En palabras de Eric Mack:

⁶ Este planteamiento de la propiedad se relaciona con la aceptación o rechazo de los impuestos. Pero, al ser otro tema, no se ha considerado su tratamiento en este trabajo.

[...] la propiedad privada como los contratos son mecanismos jurídicos mediante los cuales ordenar las interacciones de los planes de acciones individuales y, por tanto, siempre deberían ser interpretados de tal modo que minimicen aquellas situaciones que anulen grave e irreversiblemente la capacidad de agencia (Mack, citado en Rallo, 2015, p. 37).

No obstante, lo anterior no implica que en todas las ocasiones los principios de propiedad y de autonomía contractual se deban «someter» al de libertad, ya que ello vulneraría la capacidad de acción de los individuos, puesto que se estarían limitando los medios (propiedad y contratos) para ejercer la libertad o capacidad de acción (2015, p. 38). A lo sumo, como se expone en el fragmento citado, la propiedad y la autonomía contractual solamente se pueden «someter» a la libertad en casos extremos, es decir, en situaciones en las que no se pueda garantizar la libertad de un individuo. A modo de ejemplo, y sin entrar a analizarlos a fondo, Rallo trae a colación varios ejemplos para presentar en qué casos se podría «someter» los principios de propiedad y autonomía contractual a la libertad (2015, p. 37):

- (1) La aceptación del robo por parte de una persona que a corto plazo no tiene otra opción más que morir de inanición, con lo cual se violaría el principio de la propiedad de los robados.
- (2) La obligación que un náufrago le impone a su compañero de bote para tratar de llegar a la orilla más cercana, lo cual violaría el principio de autonomía contractual del tripulante que ha sido obligado.

Con todo ello, pues, se puede indicar que desde el liberalismo de Rallo no se puede defender la RBU, ya que ello implicaría una obligación impuesta por el Estado a todos los ciudadanos que tuviesen una renta o ingreso, lo cual se repartiría entre todos los habitantes de dicho Estado. Esto no sería aceptable, porque atentaría, claramente, contra el principio de la propiedad y, menos claramente, contra el de libertad. Atenta contra el principio de propiedad, porque supone una reducción de la propiedad de unos para repartirla entre todos, sin importar si la situación concreta de alguien justificaría esta violación de la propiedad; y la RBU también atenta contra el principio de libertad, porque, al reducir la propiedad, que es un medio para desarrollar la libertad, reduce justamente la capacidad de actuación de quienes han sido obligados a financiar la RBU.

Asimismo, la RBU también es invalidada por el planteamiento que Rallo hace en cuanto al papel del Estado: es decir, no tiene ninguna legitimidad más allá que la de hacer cumplir

la justicia liberal, a saber, los principios de libertad, propiedad y autonomía contractual. Así pues, al imponer la RBU, el Estado estaría contraviniendo su función, porque estaría atentando contra dos de los principios que componen la justicia liberal: a saber, la libertad y la propiedad.

3. Contraposición de posturas presentadas

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, en esta sección se intentará presentar un posible debate entre ambas posturas. Asimismo, es preciso indicar que no solo se ha tenido en cuenta lo presentado en el punto 2, sino que también se ha atendido a un debate que tuvieron los dos autores sobre el mismo tema⁷.

Un primer punto que se puede tratar es las concepciones de cada autor en torno a la libertad. De esta manera, se puede decir que ambas posturas hacen énfasis en dos condiciones diferentes para la libertad: Raventós indica que para ser libre se ha de tener garantizada la subsistencia, lo cual se hace a través de la tenencia de una propiedad (2007, p. 82), mientras que Rallo indica que, y simplificando su postura, para ser libre se ha de poder realizar lo que uno quiera (2015, p. 29), para lo cual se requiere de la tenencia de propiedad (principio de propiedad) y de poder llegar a acuerdos con otras personas (principio de autonomía contractual) (2015, p. 30-34).

Así pues, si bien ambos enfatizan dos cuestiones distintas, ambos coinciden en la necesidad de la propiedad para poder ejercer la libertad. De allí que Raventós considere imperativo distribuir la riqueza entre todos, pues solo así, según él, se conseguiría garantizar las condiciones materiales de cada persona. Pero Rallo no llega a ese punto, porque, al ser la propiedad uno de los fundamentos del liberalismo, no acepta la violación de este principio; ahora bien, eso no implica que en algunos casos sí se pueda violar tanto el principio de propiedad como el de autonomía contractual, ya que considera que la libertad es mucho más fundamental que los otros dos principios (2015, p. 36-37).

De esta manera, ambos autores coinciden en el aspecto fundamental: tratar de garantizar la libertad, lo cual requiere de la satisfacción de algunas condiciones. Pero, al llegar al método, entonces los caminos de los dos autores difieren: como Raventós no considera que la propiedad no sea inviolable, o sea, solamente la considera como una herramienta para asegurar la libertad, entonces acepta que la propiedad de cualquiera se pueda

⁷ Véase SFL Barcelona. (2015).

distribuir entre las demás personas; por el contrario, como Rallo considera que la propiedad es un principio del liberalismo, al igual que la libertad, no acepta que se la pueda distribuir, a menos que haya una necesidad urgente.

Por otra parte, también se puede considerar otra cuestión de fondo: Raventós no solo considera que la propiedad de algunos pueda ser distribuida entre todos para garantizar la libertad de todos, sino que también considera que así desaparece o, al menos, se reduce el mal al que apunta su postura republicano-democrática: el dominio. En sus propias palabras: «Cuando hay poderes privados muy grandes [...], tan grandes que pueden imponer su concepción de la buena vida, su concepción del bien al resto de la sociedad, no hay libertad.» (Raventós, en SFL Barcelona, aprox. min. 35:35).

Con esto, se refiere a que, mediante la RBU, pretende eliminar la posibilidad de dominio que ejercen los ricos sobre los pobres. Para entender mejor la diferencia entre ambas clases sociales, se puede recurrir a, como hace Raventós, Aristóteles: así, este filósofo consideraba que se podía entender cualquier sociedad a partir de la diferencia entre ricos y pobres, siendo los primeros los que poseían tierras y los segundos, quienes ofrecían un servicio con el que obtener ingresos para poder satisfacer sus necesidades (en SFL Barcelona, aprox. min. 40:45). En otras palabras, los ricos son quienes tienen las condiciones materiales garantizadas, es decir, no necesitarían trabajar para vivir (Raventós, 2007, p. 67) y, por el contrario, los pobres son quienes no tienen su subsistencia garantizada, pues dependen del «empleo de otros, los propietarios [o ricos], para poder desempeñar» su trabajo (Raventós, 2007, p. 67).

Ante esto, Rallo coincide parcialmente al considerar que la concentración de riqueza puede significar concentración de poder (en SFL Barcelona, aprox. min. 46:00), o sea, de poder obligar a otros a que hagan según le convenga al poderoso. Pero no necesariamente considera que los ricos siempre quieran imponer sus condiciones. Por ejemplo, que los empresarios ofrezcan unas condiciones laborales concretas no necesariamente es porque quieran establecer dichas condiciones, sino porque se ven abocados a ofrecérselas a los trabajadores: «[...] si las condiciones laborales malas se dan, porque la economía es pobre y, por lo tanto, se ha desplomado la productividad de los trabajadores y, por tanto, aunque los empresarios tuvieran la mejor de las voluntades del mundo, no pueden pagar más, porque si pagan más, cierran. Pues obviamente allí no estamos hablando ni de dominación en un sentido republicano; estamos hablando de pobreza [...] que no tiene que ver con una violación de los derechos.» (en SFL Barcelona, aprox. 1:03:20).

A ello, añade que no necesariamente mediante el Estado se resolverá el dominio al que apunta Raventós, pues los miembros que conforman los diversos organismos estatales también tienen poder sobre el resto de los ciudadanos (en SFL Barcelona, aprox. min. 46:40): es decir, ¿por qué sería mejor una situación de dependencia que otra? ¿Por qué sería mejor depender de las decisiones estatales que de las condiciones que imponen los ricos?

Dicho lo cual, se puede decir que Raventós considera que, mediante la RBU, aunque no únicamente con ella, pues también es necesario implementar otras medidas económicas (en SFL Barcelona, aprox. 1:51:00), se puede o eliminar o reducir el dominio que los ricos ejercen sobre los pobres, porque así los últimos no dependerían de los primeros: esto es, como ya tienen un mínimo de ingresos, no tendrán que recurrir a trabajar. Mientras, Rallo considera que los ricos no siempre quieren imponer las mejores condiciones solo para ellos, sino que a veces no hay otra opción; además, considera que la dependencia del Estado no es mejor que la dependencia de los ricos.

Con todo, las posturas se resumen de la siguiente manera: Raventós propone la RBU como un método que facilitaría que las personas tengan garantizadas sus condiciones materiales, pues ya no dependerían de un trabajo mediante el que consiguiesen un salario que les permitiese satisfacer sus necesidades; en otras palabras, se eliminaría el dominio, o sea, la imposición de las mejores condiciones para los ricos, a costa de los pobres. Por su parte, Rallo no acepta la distribución de la riqueza, porque ello supondría la violación de uno de los principios del liberalismo (a saber, la propiedad), lo cual solamente puede ser violado en situaciones de extrema necesidad; además, la imposición de ciertas condiciones a los pobres por parte de los ricos también depende de otros factores que pueden estar fuera del control de los ricos, como la estructura económica del país; finalmente, considera que pasar de una situación de dependencia de los ricos a una de dependencia del Estado no es necesariamente mejor.

4. Ensayo

En primer lugar, expondré un fundamento que Raventós no toca en los anteriores epígrafes, pero que sí trata en otra parte de su libro: se trata del tema de la reciprocidad.

Así, lo que pretendo plantear es la necesidad de que es necesario dar algo a otra persona para que yo pueda obtener algo a cambio con lo que poder sustentarme. Asimismo, deo de lado casos excepcionales, como niños, personas con alguna limitación física, etc.

Para ello, traigo a colación lo que Raventós plantea como contraargumento al planteamiento de la reciprocidad: así, no solo considera que el trabajo remunerado no solo es el único que facilita el sustento de las sociedades, pues también hay otras actividades que permiten el mantenimiento de la economía y, por consiguiente, de las sociedades: a saber, lo que él denomina trabajo doméstico y trabajo voluntario⁸ (2007, p. 90-110).

Ante esto, y para mantener el debate, voy a suponer que acepto que esas actividades también son trabajo. Ahora bien, no considero que el trabajo doméstico deba ser remunerado, porque en este tipo de actividad hay implícita una obligación por la relación de parentesco o de convivencia: por ejemplo, si unos padres traen a la vida a un hijo, se deben ocupar de su subsistencia, o los hijos también deben ayudar a sus padres y a otros miembros de la familia mediante el mantenimiento del hogar, porque de esta manera se apoyan los unos a los otros; razón por la que la retribución monetaria desvirtuaría esa relación. En otras palabras, al aplicar una retribución monetaria a las actividades que permiten el mantenimiento de los miembros de las familias se estaría igualando los fundamentos de las relaciones familiares con los del trabajo. Así pues, se estaría reconociendo incorrectamente esa actividad, incluso si, por ejemplo, el cuidado de los padres permitiese que posteriormente sus hijos se dedicasen a actividades que beneficiasen al resto de la sociedad, porque esto último también depende de la decisión que tomasen los hijos; de hecho, los hijos podrían elegir hacer el mal, aunque sus padres los hubiesen cuidado bien y enseñado que no deberían actuar mal.

Asimismo, se debe considerar otro aspecto para que en una relación de reciprocidad se dé un intercambio monetario: esto se da para, por una parte, sortear uno de los problemas del trueque (a saber, la necesidad de coincidencia de necesidades) y, por otra parte, para que una de las dos partes no quede debiendo algo a la otra, de manera que ambas partes puedan hacer su vida sin necesidad de estar en contacto permanente a causa de ese intercambio no satisfecho. De hecho, este aspecto también entra en juego en la diferencia con el voluntariado, o como Raventós lo llama: trabajo voluntario.

⁸ Digo que él denomina, porque no ofrece un análisis lo suficientemente exhaustivo como para que yo llegue a estar de acuerdo con esa propuesta. Además, tampoco cambia mucho el hecho de llamarlo o no trabajo, puesto que sabemos a qué nos referimos.

Pero también hay otro aspecto que distingue al trabajo del voluntariado: en este último caso hay una persona que quiere dar parte de su tiempo para ayudar a otros, sin querer obtener más gratificación que la propia ayuda que proporciona.

Asimismo, y para evitar malentendidos, esto no quiere decir que tanto las labores domésticas y las actividades voluntarias no tengan valor, y si se quiere, valor social, sino que, aun teniéndolo, no veo el fundamento para apoyar que estas actividades también deban ser remuneradas, puesto que las razones son diferentes de las del trabajo, o si se quiere, trabajo remunerado.

Resumiendo lo anterior, las razones son:

- Labores domésticas: relación de parentesco y convivencia, lo cual conlleva que unos realicen actividades en favor de los otros miembros de la familia y, así, tener un sustento fuera de las relaciones de mercado.
- Voluntariado: la actividad es el fin en sí misma.
- Trabajo: relación de intercambio mediante dinero para sortear ciertas dificultades, por ejemplo, el de la coincidencia de necesidades, y para que las partes participantes no se deban nada y, por tanto, puedan hacer su vida por separado.

Por otra parte, también quisiera comentar que, aunque el planteamiento del dominio (republicano) pueda darse en algunos casos, no lo considero lo suficientemente aceptable para implementar la RBU, porque ya existen opciones en las que los pobres pueden tratar de desprenderse del dominio: por ejemplo, que varios trabajadores se asocien en una cooperativa, con lo cual ya no dependerían de un rico, puesto que esos trabajadores⁹ serían quienes decidirían cómo llevar su empresa¹⁰.

En otras palabras, los pobres tienen opciones para dejar de ser dependientes de los ricos, razón por la que el planteamiento del dominio pierde peso, ya que la existencia de alternativas, como la planteada anteriormente, muestra que la realidad es más compleja

⁹ Aquí realmente no estaría claro si son trabajadores o empresarios; más bien, serían una mezcla de ambos conceptos. Pero esto ya sería un tema para otro estudio, porque se va más allá del tema central.

¹⁰ Podría surgir el debate de que esos «trabajadores» dependen de otras empresas: por ejemplo, de la industria del transporte marítimo para conseguir los productos que importan de otro país. Pero esto ya sería un tema para otro estudio, porque se va más allá del tema central.

que la del planteamiento del dominio, o sea, que no se limita a una relación entre ricos y pobres, en sentido republicano¹¹.

Aun así, se podría plantear el conflicto de clases en tanto que grupos sociales. En ese caso, basta con que traiga a colación la reformulación de unas palabras de Rallo: en España es difícil ver una coalición de empresarios para imponer ciertas condiciones a los trabajadores, pues la gran cantidad de empresarios hace difícil su coordinación para este fin (en SFL Barcelona, aprox. 1:04:00). En otras palabras, aunque los empresarios puedan llegar a tener interés para imponer las mejores condiciones laborales para ellos, el gran número de empresarios hace difícil su coalición.

Es más, considero que dentro de las dos clases sociales presentadas desde el republicanismo de Raventós se pueden dar conflictos: a modo de ejemplo, un accionista que tenga el 51 % de las acciones puede imponer sus intereses al resto de accionistas. O, por ejemplo, nada más hay que recordar que hace algunos años los taxistas de Barcelona se manifestaron en contra de permitir que los «taxistas» de plataformas como Uber pudiesen trabajar.

En otras palabras, aunque algunas personas puedan compartir alguna característica, por ejemplo, ser trabajadores de un sector, eso no implica que tengan intereses alineados; es más, bien podría plantearse que tienen intereses contrapuestos: por ejemplo, dos trabajadores de dos restaurantes diferentes podrían preferir que su competencia cerrase su negocio y así quedarse con los clientes de su competidor.

De esta manera, considero que el dominio (republicano) no es tan determinante como lo presenta Raventós, puesto que, por una parte, existen alternativas para no depender de los ricos y, por otra, los conflictos también se pueden dar dentro de cada clase social republicana.

Finalmente, también critico el aspecto más fundamental del republicanismo presentado por Raventós: esto es, la petición de garantizar la vida de todos. Si bien existe una necesidad de todos de, por ejemplo, alimentos o ropa, o sea, lo que Raventós considera condiciones materiales, ello no implica que otras personas nos tengan que satisfacer en cuanto a este aspecto, puesto que la necesidad no conlleva una obligación a que otras personas nos satisfagan nuestras necesidades. Otra cosa es que se pueda argumentar que

¹¹ Si bien la relación ricos-pobres es más amplia que la relación laboral empresarios-trabajadores, se ha comentado este caso, porque es uno de los ejemplos que Raventós ha presentado habitualmente.

se debe ayudar a gente necesitada, pero ello tampoco implicaría que todos estuviésemos obligados a ayudar de la manera que alguien propone o, incluso, a ayudar a esa gente, porque, por una parte, podemos considerar que ayudar a la gente necesitada se puede hacer de otra manera (por ejemplo, primero ayudándoles psicológicamente y, posteriormente, dándoles puestos de trabajo¹²) y, por otra parte, podemos tener objetivos de vida que no pasen por ayudar a la gente necesitada.

Conclusiones

Tras todo lo visto, se pueden resumir las dos posturas de la siguiente manera:

- Daniel Raventós considera que la RBU es necesaria para garantizar las condiciones materiales de todos, además de que así se eliminaría el dominio, es decir, la dependencia que tienen los pobres de los ricos.
- Juan Ramón Rallo considera que no es aceptable la RBU, porque viola dos de los principios del liberalismo: a saber, el de la propiedad y, en tanto que condición para la libertad, también atenta contra ésta en tanto que principio del liberalismo. Asimismo, considera que no es aceptable la intervención estatal mediante la implementación de la RBU, porque sería una extralimitación de la función del Estado: a saber, velar por el cumplimiento de la justicia liberal (principios de libertad, propiedad y autonomía contractual). Finalmente, considera que la dependencia de los ciudadanos en relación con el Estado no es mejor que la dependencia de los pobres en relación con los ricos.

En cuanto a la parte del ensayo, se le ha criticado a Raventós el hecho de que la RBU facilita la eliminación de la reciprocidad, puesto que pone al mismo nivel todas las relaciones: a saber, y usando su distinción, el trabajo remunerado, el doméstico y el voluntario. Si bien todas tienen su valor, los fundamentos de cada una difieren, razón por la que el reconocimiento también debe ser distinto: por ejemplo, como el trabajo¹³ se producen entre dos o más personas que no tienen una obligación por razón de familia o por una voluntad de ayudar incondicionalmente a otros, entonces el intercambio implica una remuneración monetaria. Asimismo, se ha planteado que existen alternativas para que los pobres, en sentido republicano, dejen de depender de los ricos y, también se ha indicado que puede haber conflictos de intereses dentro de las dos clases sociales

¹² Esto lo he planteado pensando en mendigos; o sea, no se aplicaría igual para otros casos.

¹³ En sentido habitual, o sea, no en el sentido que propone Raventós.

presentadas por Raventós; todo lo cual resta peso a la situación de dominio. Y, finalmente, se ha contraargumentado que haya una obligación de garantizar las condiciones materiales de todos, puesto que de la necesidad de una persona no se deriva la obligación de que los demás la deban ayudar.

Bibliografía

Referencias primarias

Rallo, J. R. (2015). *Contra la renta básica. Por qué la redistribución de la renta restringe nuestras libertades y nos empobrece a todos*. Barcelona: Deusto.

Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo.

SFL Barcelona. (2015, 25 de mayo). *LA RENTA BÁSICA A DEBATE: Juan Ramón Rallo VS Daniel Raventós* [vídeo en línea]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=S6h6NoFQhn4> [Última consulta: 27/11/2021.]

Referencias secundarias

Chartier, G. (2014). *Radicalizing Rawls: Global Justice and the Foundations of International Law*. Londres: Palgrave Macmillan.

Mack, E. (1995). «The Self-Ownership Proviso: a New and Improved Lockean Proviso». *Social Philosophy and Policy*, 21(1), p. 186-218.

Rallo, J. R. (2019). *Liberalismo. Los 10 principios básicos del orden político liberal*. Barcelona: Deusto.

Van Parijs, P. y Vanderborght, Y. (2015). *La renta básica*. Barcelona: Ariel.

Filosofia i feminismes: Construint un marc teoricopràctic

Maria Huitzillin Feliu i Gil

El següent treball és una proposta de marc teoricopràctic, per a la creació d'una assignatura de formació bàsica íntegrament dedicada als estudis feministes, al Grau de Filosofia. A la primera part, argumento que la introducció d'aquesta matèria és necessària, perquè les polítiques d'igualtat transversals no estant sent eficaces a l'hora d'implementar la perspectiva de gènere a la docència. També defensaré la rellevància dels estudis de gènere al panorama filosòfic actual i la seva conseqüent pertinència al grau. Finalment, defensaré que perquè aquesta assignatura contribueixi, en última instància, a disminuir les situacions de desigualtat de gènere al grau, és imprescindible la introducció, no només de continguts, sinó també de metodologies feministes. Finalment s'inclou en forma d'apèndix una breu proposta de pla docent per a la, de moment hipotètica, assignatura *Filosofia i feminismes*.

Introducció

Actualment, sembla que el consens de la comunitat universitària és que la igualtat de gènere és un objectiu prioritari encara per assolir en totes les dimensions de l'acadèmia. Des de la paritat i equitat en la contractació de PDI i del PAS fins al contingut impartit en tots els estudis i els nivells (Rodríguez i Gil, 2021). Les tasques que identifica l'informe citat són:

Reduir les bretxes de gènere que persisteixen en el Personal d'Administració i Serveis (PAS), Personal Docent i Investigador (PDI) i estudiantat i corregir els biaixos de gènere que s'han identificat tant en els processos de producció de coneixement (investigació i innovació) com en els de la transmissió d'aquest (docència i transferència) (Rodríguez i Gil, 2021, p.5).

En aquest treball em centraré en aquesta última tasca, la docència, perquè, en primer lloc, s'ha mostrat com una de les dimensions més resistents al canvi i, en un segon terme, perquè la meua experiència com a estudiant i membre de la Comissió d'Igualtat de la Facultat, m'ha fet avinent que és imprescindible introduir no només les teories, sinó també les pràctiques feministes al Grau de Filosofia.

Aquest consens ha donat pas a la Universitat de Barcelona a tres *Plans d'igualtat* (UB, 2008, 2011 i 2020), al *Protocol de la Universitat de Barcelona per a la prevenció, la detecció i l'actuació contra les situacions d'assetjament sexual i per raó de sexe, identitat de gènere i orientació sexual, i altres conductes masclistes* (UB, 2019), la creació de *Comissions d'igualtat* a totes les facultats i de la *Unitat d'igualtat*, entre d'altres mesures. Un dels aspectes clau del III Pla d'Igualtat (UB, 2020), vigent des de finals del curs passat (2020-21) és l'aplicació transversal de la perspectiva de gènere als estudis de grau, i conseqüentment, al Grau de Filosofia. Malgrat l'obligatorietat d'aquesta mesura, la presència de la perspectiva feminista al grau encara és escassa. Les accions preses fins ara, especialment pel que fa al contingut dels plans docents, sembla que provenen més aviat de l'acció individual d'algunes professores¹⁴ i no pas d'un pla d'acció conjunt de la facultat.

Així mateix, la inclusió de la perspectiva de gènere a la universitat segueix sense ser una mesura exempta de polèmica. Aquí m'adreçaré només a dos contra-arguments principals a la introducció dels estudis feministes a l'acadèmia: la postura "anti-feminista" que s'oposa a la possibilitat d'una filosofia epistèmicament rigorosa i alhora políticament compromesa, en aquest cas amb els principis feministes (Haack 1998, p. 8), i a la crítica des de dins del propi feminisme, que tem que *l'academització* del seu pensament en neutralitzi el potencial polític i transformador (Ferguson, 1994). La meva intenció és respondre a ambdues inquietuds; a la primera, que es podria considerar un debat més meta-filosòfic, apel·lant a les epistemologies feministes; la segona, intentaré resoldre-la traduint la praxis i teoria feministes en una metodologia docent transformadora.

El present treball és per tant, un exercici crític però també imaginatiu, que busca esbossar les bases del que podria ser una assignatura exclusivament dedicada a les teories feministes i problemàtiques de gènere a la facultat de filosofia. En la primera part hi revisaré els plans, guies docents i informes dedicats a la perspectiva de gènere a la universitat. A continuació, hi defensaré la rellevància i pertinença dels estudis feministes al grau i en destacaré algunes de les seves característiques més importants. La segona part se centra en l'elaboració d'un marc teoricopràctic per a la, de moment hipotètica,

¹⁴ En la redacció d'aquest treball s'ha intentat fer un ús el més inclusiu possible de la llengua. Per tant, quan no sigui possible emprar termes neutres es farà servir el femení genèric.

assignatura de formació bàsica *Filosofia i feminismes*, basant-ne la metodologia en les epistemologies feministes.

Ineficàcia de les polítiques d'igualtat

El darrer informe sobre *La perspectiva de gènere en docència a les universitats de la Xarxa Vives. Situació actual i reptes futurs* de la xarxa catalana d'universitats ens revela que només un 16% dels graus universitaris de les universitats participants tenen almenys una assignatura específica de gènere (Rodríguez i Gil, 2021, p. 18). El I Pla d'Igualtat de la UB (2008) –que sorgeix arran de la Llei orgànica d'Igualtat 3/2007, de 22 de març per la igualtat efectiva d'homes i dones– enguany farà 13 anys de la seva primera implementació, i tanmateix la situació general de l'acadèmia encara només pot ser qualificada de desigual. En el cas concret de la Universitat de Barcelona, només un 22% dels graus tenen assignatures específiques de gènere, de les quals només 6 són obligatòries i les 14 restants són optatives (Rodríguez i Gil, 2021, p. 19). Però l'absència de les dones no es fa palesa només al contingut docent; l'any 2017 només un 21% de les persones ocupant una càtedra eren dones, malgrat que representaven més de la meitat de les graduades (Pérez-Quintana i Pastor, 2019, p.28). Actualment al Grau de Filosofia no hi ha cap assignatura obligatòria íntegrament dedicada a les teories feministes o estudis de gènere. La meua intenció destacant aquestes dades és a) fer veure que l'acadèmia és un lloc hostil per a les dones i pronunciadament desigual i b) que l'expulsió de les dones de l'acadèmia és tan simbòlica com estructural, i aquestes es reforcen entre si.

Contra la transversalitat

Per combatre aquesta situació en l'àmbit docent, als plans d'igualtat es perfilen dues propostes. D'un costat l'aplicació transversal de la perspectiva de gènere, de l'altre, la creació d'una assignatura. Tanmateix, la guia *Filosofia: guies per a una docència universitària amb perspectiva de gènere* (Reverter-Bañón, 2018, p. 9) veu alguns perills en la introducció d'assignatures amb contingut de gènere, com per exemple entendre el gènere com una cosa a part. És a dir, que la formació en gènere esdevingui aliena a la resta del currículum i per tant fomenti la convivència amb la ceguesa al gènere de la resta d'assignatures del pla d'estudis, que a més es traduiria en un canvi reduït de la cultura organitzativa i de gestió de les universitats (Reverter-Bañón, 2018, p. 8). Ara bé, en la situació actual, la perspectiva de gènere es troba igualment en una situació marginal. La transversalitat s'ha acabat convertint també en una cortina de fum per tapar la ineficàcia

d'aquestes polítiques. Ja sigui per la falta de formació del professorat i d'indicacions concretes a l'hora de com aplicar la perspectiva de gènere, com per la falta d'un seguiment real del compliment de les mesures. El mateix informe ens diu que «aquesta absència no respon tant a la complexitat d'implementar la transversalitat de la perspectiva de gènere, sinó a la dificultat per comprendre què significa integrar la perspectiva de gènere» (Rodríguez i Gil, 2021, p. 25). Això s'evidencia a la docència en pràctiques com deixar les autores o temari de gènere pel final del semestre, passar-hi superficialment o directament no impartir-ne el contingut, si es que aquest s'ha arribat a introduir al pla docent.¹⁵ A més, la majoria d'universitats ni tan sols recomanen la inclusió de la perspectiva de gènere als objectius i al temari de l'assignatura en primer lloc (Verge et al., 2018).

Incloure dones al temari no serveix de res si no estem preparades per qüestionar allò que entenem per filosofia i com organitzem la universitat; la introducció de la perspectiva de gènere no és simplement una qüestió de paritat, sinó un gir epistèmic. Per tant, introduir una assignatura de gènere al grau, no és condició suficient però sí necessària, en tant que és una mesura concreta i factible i a la llarga, podria contribuir a la transversalitat de la perspectiva de gènere al grau. No pretenc negar en cap moment la transversalitat de l'anàlisi en clau de gènere, ans al contrari. La intenció aquí és simplement assenyalar que la transversalitat com a política institucional no està sent efectiva. La meua proposta és extreure de la pròpia teoria feminista, un apropament més estratègic per a la implementació gradual però definitiva de la perspectiva de gènere a la carrera de Filosofia.

Els estudis feministes han arribat per quedar-se

Nogensmenys, tot això encara no justifica que la teoria feminista mereixi una assignatura. Cal entendre doncs, que els estudis feministes o de gènere ja són una disciplina acadèmica amb el corpus literari extens, autores, temes i metodologia pròpies que els correspon, així com una especialització dins la filosofia (Ferguson, 1994, p. 198). A més, fa temps que gaudeixen de reconeixement en diversos països i sectors acadèmics, encara que majoritàriament anglosaxons. A Europa destaquen en aquest front els Països Baixos o Dinamarca (Lykke, 2010, p. 7) per exemple. La teoria feminista és un camp molt ampli,

¹⁵ Per un aprofundiment en aquesta qüestió veure *Apèndix I. Breu anàlisi dels plans docents del curs 2021-22*

que segueix creixent i canviant, però considero apropiat desatacar-ne aquí algunes particularitats rellevants a l'hora de fer-ne una assignatura.

Una de les complexitats del pensament feminista que pot ser considerada una disciplina pròpia perquè compta amb una certa tradició, metodologia i objectes d'estudi propis, però també una subdisciplina, en tant que la seva metodologia pot aplicar-se a les disciplines acadèmiques existents. No és el mateix analitzar *El segon sexe* de Beauvoir, que analitzar en clau de gènere els autors de la corrent existencialista, però costaria entendre aquesta anàlisi en clau de gènere sense Beauvoir. Tot i que en un principi ambdues anàlisis son diferenciables, les fronteres entre una i l'altra no sempre son evidents. La transversalitat doncs, entendria la teoria feminista com a subdisciplina, ja que aposta per introduir-la assignatura per assignatura al grau i no com a una disciplina separada amb el seu propi departament.

Però com passa amb qualsevol altra especialitat, els estudis feministes requereixen d'una base històrica i teòrica prou sòlida per aconseguir-ne una comprensió matisada i, per tant, necessita un espai i un temps de lectura i reflexió. Quan jo vaig cursar l'assignatura de Filosofia Política II, la professora havia inclòs dues autores feministes al temari però per fer-ho va haver de dedicar més de dues hores fora de l'horari de classe per explicar-ne el context (història del moviment feminista, història de la filosofia feminista, etc.). Per tant, és raonable pensar que si les estudiants obtenen una base històrica i teòrica al principi del grau, això facilitaria al professorat la introducció d'autores o temes de filosofia feminista a altres assignatures, ja que tot l'alumnat tindria les nocions bàsiques per comprendre-les sense necessitat de contextualitzar-les cada vegada.

El que jo vull defensar és que cal emprar les dues consideracions (disciplina i subdisciplina) alhora, per això és imprescindible una assignatura d'estudis feministes. Així mateix, ens pot ser útil entendre els estudis feministes simultàniament com el que Nina Lykke (2010, p. 14) anomena una *postdisciplina*. Això és, un camp d'estudi on la producció de coneixement i les maneres de treballar s'organitzen de manera transdisciplinària. Així la separació entre disciplines (que no ha deixat mai de ser una decisió política interessada) es difumina.

Les filòsofes feministes son molt diverses i sovint son difícilment assimilables pel cànon filosòfic, ja que moltes no provenen d'una formació pròpiament filosòfica i acostumen a escriure en formats més aviat divulgatius. Agrupar-les en corrents, per tant, no sempre és

fàcil. Al món anglosaxó es parla per exemple de feminisme continental, pragmatista o analític (Sullivan i Tarver, 2019), depenent del corrent filosòfic predominant entre les seves autores. Però també és habitual encabir-les dins dels sectors del moviment feminista com podrien ser el feminisme de la igualtat, de la diferència, el transfeminisme, l'afrofemisme o *black feminism*, el feminisme interseccional i un llarg etcètera. Podrem distingir aleshores un recorregut històric del moviment feminista i un recorregut a nivell teòric però no separar-los.

L'amplitud temàtica de la filosofia feminista és evident. Si bé s'origina en el pensament de la diferència sexual, actualment transcendeix d'aquest debat i fa seves qüestions tan fonamentals com les del poder, la subjectivitat, la cultura o els afectes. A més de temàtica, l'amplitud del feminisme és també teòrica; ja sigui per la gran quantitat de metodologies que empra (com podrien ser la genealogia, la desconstrucció, l'anàlisi del discurs...) com dels diferents àmbits (en aquest cas parlarem només de la filosofia) en els que es desenvolupa (McAfee, 2018). Les anàlisis feministes de l'ètica, la política, l'estètica, l'epistemologia o la metafísica es multipliquen, tot transformant de soca-rel aquestes disciplines.

Un enfocament *postdisciplinari* ens ajudaria a donar cabuda a totes aquestes complexitats i ens donaria marge per seguir transgredint aquells límits disciplinaris que no ens semblin adequats, sense haver de sacrificar les avantatges intel·lectuals i materials que la consideració de disciplina consolidada ens pot oferir.

Un pilar per al pensament crític

En el moment en que ens plantegem modificar o ampliar el currículum del Grau de Filosofia hem de respondre a la pregunta sobre quin tipus de filòsofes volem formar. És a dir, si volem que les pensadores del futur gaudeixin d'esperit crític i un fort compromís social caldrà que el grau canviï a mida que canvia el món. Aleshores, no podem ignorar durant més temps la perspectiva feminista. Vull defensar aquí, que l'assignatura que proposo hauria de ser de *formació bàsica*, és a dir, obligatòria i impartida en els primers semestres del grau.

L'assignatura de *Filosofia i feminismes* hauria de ser obligatòria per diverses raons. En primer lloc, cal entendre que des del seu origen l'acadèmia ha estat un lloc del qual se n'ha expulsat les dones activament fins a dia d'avui. La mateixa essència de l'acadèmia,

els seus valors i principis són valors masculins¹⁶ (racionalitat, objectivitat, excel·lència, etc.). bell hooks descriu la seva experiència com a dona negra a la universitat, com a estudiant i com a professora, com a haver d'estar «defensant la teva presència constantment, qualsevol queixa es percep com a manera d'emascarar la pròpia mediocritat» (hooks, 1994, p.5). La introducció d'autores feministes i dels seus diversos enfocaments i problemàtiques és per tant en primera instància una qüestió de paritat, de justícia o reparació de danys.

En segon lloc, hem de considerar el panorama acadèmic actual. El Grau de Filosofia ha de mantenir-se al dia i formar les seves estudiants per al que es trobaran en sortir de la carrera. Molts dels debats que s'hi estan tenint actualment passen per les autores, els temes o la recerca feministes, no sembla lògic doncs que les estudiants no en tinguin una mínima formació. I més enllà de l'acadèmia, si el nostre compromís és amb un món millor (més just, més igualitari), si volem pensar-lo i transformar-lo, la perspectiva de gènere és vital. El gènere travessa, organitza, estableix i reproduïx la nostra societat (Butler, 2021), sense aquest punt, la nostra visió sempre estarà esbiaixada.

Com he dit abans, aquesta hipotètica assignatura a més d'obligatòria, hauria d'estar a l'inici del grau, entre el primer i el tercer semestre per exemple.

L'abstracció sobre les contingències o diferències individuals, ja siguin de base biològica o social, pot conduir a ofuscar o a solidificar les desigualtats existents. Si tan sols s'afegeix el gènere a posteriori, les teories poden haver legitimat, ni que sigui de manera no intencional, formes d'entendre els conceptes que porten inscrit el gènere de manera problemàtica. (AQU, p. 27)

Sovint a les classes de filosofia se'ns presenta un subjecte cognoscitiu "sense gènere" i suposadament representatiu, però si filem més prim, aquest acaba sent un "home"¹⁷. Les teories normatives sobre la justícia, la llibertat o la igualtat que s'abstrauen de categories rellevants com el gènere o la raça corren el risc d'ignorar i silenciar la història del sexisme o del racisme. *Filosofia i feminismes* seria una oportunitat d'oferir un conjunt d'eines i recursos a l'estudiantat per a detectar aquests biaixos. Si les estudiants tenen unes nocions

¹⁶ És a dir, valors construïts en oposició a les característiques enteses com a *naturalment dades* a la feminitat (emoció, fragilitat, etc.)

¹⁷ Entenem per *home* aquí els valors, experiències vitals i comportaments tradicionalment associats a la masculinitat.

bàsiques de les autores i qüestions feministes podran aplicar aquestes nocions a d'altres àrees on potser ara mateix no hi son presents¹⁸.

D'aquesta manera, i pecant d'un cert optimisme, la perspectiva feminista es faria efectiva dins el grau a mig termini. D'una banda, prepares un alumnat més crític amb el professorat i els continguts que desconeixen el gènere. A més, obres la porta a totes aquelles estudiants que començaran a veure els estudis feministes com una possible especialització, formant així les professores de filosofia feminista que ens falten avui.

Una metodologia docent feminista

Actualment «l'avaluació, els mètodes i les metodologies docents són aquells elements en els quals menys s'incideix en les recomanacions per a la inclusió de la perspectiva de gènere» (Rodríguez i Gil, 2021, p. 26), però les formes son tant o més importants que el contingut. No podem només ampliar la bibliografia del grau i prou, obviant tota una sèrie d'elements estructurals. Si bé aquesta preocupació és legítima i ha de ser tinguda en compte, no crec que hagi de ser entomada com la recerca d'una perfecta coherència ideològica, sinó com una revisió constant d'allò que fem i perquè ho fem. Una praxis feminista no pot témer l'autocrítica ni el canvi. Aquest apartat però, vol ser un exercici més constructiu; primer hi sintetitzaré alguns elements essencials de les epistemologies feministes, i després intentaré extreure'n algunes aplicacions pràctiques per intentar esbossar una metodologia docent feminista, ja que ambdós estan clarament interrelacionats (Lykke, 2010, p. 162). Si a part de la teoria, introduïm la pràctica feminista, podrem contribuir a reduir «la bretxa entre les feministes acadèmiques i no-acadèmiques» (Ferguson, 1994, p. 197), una de les preocupacions que hem assenyalat al principi sobre la introducció dels estudis feministes a l'acadèmia.

Per a la introducció dels feminismes al Grau de Filosofia cal repensar-ne les formes de producció de coneixement. Al meu parer, és essencial que l'assignatura s'emmarqui en les epistemologies feministes¹⁹. Aquestes són a la vegada una crítica epistèmica i una

¹⁸ Per exemple, tractar la ètica de la cura (*ethics of care*) ens ajuda a veure que «Las teorías morales universalistas en la tradición occidental, de Hobbes a Rawls, son substitutivistas, en el sentido de que el universalismo que defienden se define subrepticamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal. Estos sujetos son invariablemente adultos blancos masculinos que tienen propiedades o al menos son profesionales.» (Benhabib, 2006, p.176).

¹⁹ Al *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos* (Maffia i Suárez, 2021, p.217) es distingeixen tres branques principals de l'epistemologia feminista: l'empirisme feminista, la teoria del punt de vista i el postmodernisme feminista, més propera al perspectivisme, que postula la impossibilitat d'un coneixement universal i rebutja *dona* com a categoria d'anàlisi.

proposta metodològica. L'epistemologia feminista per tant, va molt més enllà de pensar la filosofia en clau de la diferència sexual, és un qüestionament radical dels seus plantejaments més arrelats. L'epistemologia feminista problematitza conceptes com els de veritat, universalitat o objectivitat i posa al centre un coneixement *situat*, travessat per la corporalitat, que reconeix la interdependència del subjecte coneixedor. Helen Longino (1999, p.332) descriu aquest gir epistèmic com a un «*rebuig del dualisme cartesià per afirmar la corporalitat de l'agent cognitiu*».

Una de les teories més representatives de l'epistemologia feminista seria la teoria del punt de vista (*standpoint theory*) fundada per Sandra Harding (2004). Una perspectiva teòrica feminista que sosté que el coneixement deriva de la posició social (i per tant dels condicionants d'aquesta) del subjecte coneixedor. Aquesta perspectiva nega que la ciència tradicional sigui objectiva i suggereix que la investigació i la teoria han ignorat i marginat les dones i les formes de pensar feministes. Aleshores, donat que el coneixement sempre està situat socialment, a les societats estratificades pel gènere i d'altres categories com la raça o la classe, les posicions socials de cadascú determinen el que una pot saber²⁰ (Borland, 2020). En un principi la *standpoint theory* també atorgava un cert privilegi epistèmic al punt de vista femení²¹, postulat que després seria altament qüestionat pels corrents feministes post-estructuralistes.

Per evitar caure en el relativisme, algunes filòsofes com Donna Haraway defensen que l'autoritat del coneixement ja no sorgeixen d'una pretesa objectivitat o universalitat²², sinó de la subjectivitat conscient de qui pensa, és a dir, la consciència clara de la parcialitat de la pròpia percepció (Haraway, 1988, p. 186). Davant d'aquest qüestionament de les grans narratives patriarcals i colonials, les veritats passen de ser objectives i universals a «contingents, contextuals i produïdes» (Trebisacce, 2016). El relat, el diàleg i l'experiència²³ passen a ser els pilars sobre els quals es construeix el coneixement científic i filosòfic.

²⁰ Un exemple d'aquest pensament seria la proliferació al món anglosaxó dels *studies*, com els *Black studies*, *Queer studies*, etc.

²¹ Inspirat per la teoria marxista que privilegiaria la posició epistèmica de l'obrer per sobre de la del burgès. (Borland, 2020)

²² Ella anomena *god-trick* al procés de l'observador d'abstreure's del seu context, "de mirar des del no-res" (Haraway, 1988, p. 581).

²³ Aquesta no pot ser entesa com a individual, és a dir independent de l'estructura social, ni com a veritat natural o essencial. (Trebisacce, 2016)

Si a més de l'expressió formal i el coneixement especialitzat posem en valor el coneixement vivencial o les formes d'expressió més creatives, podrem col·laborar més obertament amb gent d'altres facultats o fins i tot, de fora de la universitat; obrint la porta a l'ampliació i diversificació de les formes de producció de coneixement i per tant, a una manera de treballar molt més transdisciplinar.

Si passem aleshores aquest “filtre” del coneixement situat a l'àmbit que ens concerneix, la docència, veurem que no podem entendre l'aula universitària com a un espai neutre, aïllat de la resta del món. Com bé diu hooks (1994, p. 17), inspirant-se en la teoria foucaultiana, les aules universitàries són espais d'exercici del poder patriarcal i colonial. L'aula de filosofia sovint és un espai hostil per a les dones i altres identitats dissidents, on hi ha una jerarquització clara de les formes d'expressió, dels raonaments o del que es consideren o no qüestions transcendents. No és casualitat per exemple, que en filosofia política s'hagi prioritzat la vida pública quan les dones han estat relegades històricament a l'àmbit domèstic i privat, o que en l'anàlisi d'argumentacions s'hagi condemnat l'emotivitat alhora que aquesta qualitat és associada a la feminitat (Reverter-Bañón, 2018, p. 9).

Un altre factor que fins ara havia passat més o menys desapercebut és el context en què s'imparteix l'assignatura. És important preguntar-nos de quina manera contrasten les característiques demogràfiques del professorat i l'alumnat, com està afectant l'actualitat al que passa dins de classe²⁴... En resum, la situació de l'estudiantat serà rellevant a l'hora de dissenyar i impartir l'assignatura (per quins temes se sentiran més interpel·lades, de quins coneixements disposen, què els preocupa o de quina manera la seva experiència les apropa o allunya del temari...).

Com hem dit abans, aquesta proposta no pretén només transmetre la teoria feminista sinó també la pràctica. Introduir a l'aula aquelles eines que els grups feministes han anat implementant al llarg dels anys per a crear espais segurs i horitzontals²⁵. Cal per tant ser conscients també de l'espai físic i verbal que ocupa cadascú. Estem parlant aquí de “posar les cures al centre”. És a dir, d'entendre la preocupació pel benestar de les estudiants com quelcom inherent a la pràctica docent.

²⁴ Penso aquí en coses com la pandèmia, les jornades de vaga o en termes més generals, el clima polític i econòmic, etc.

²⁵ Sabent que no ho seran mai del tot ja que de moment no podem prescindir per exemple, de les avaluacions i el pes que aquestes tenen sobre el futur de l'alumnat.

En aquesta línia és important que qui imparteixi l'assignatura pugui aportar narratives i experiències pròpies. «Un cop que comencem a parlar a l'aula sobre el cos i sobre com vivim en els nostres cossos, estem desafiant automàticament la forma en què el poder s'ha articulat en aquell espai institucionalitzat concret» (hooks, 1994, p.137). És a dir, seguint el que hem dit abans de l'epistemologia feminista, no podem desvincular l'exercici pedagògic de les nostres vivències concretes. Doncs és justament això el que donarà legitimitat i profunditat al contingut que impartim a classe.

No cal dir que el perfil de les autores que escollim també serà rellevant, donat que encara predomina una *deslegitimació* de les dones i especialment de les dones no-blanques a l'acadèmia²⁶.

Finalment, si he decidit centrar-me en la tasca docent en aquest treball és perquè penso que una transformació en clau de gènere de la universitat haurà de passar necessàriament per revalorar la docència. I és que ben mirat, la tasca docent no deixa de ser una tasca reproductiva, difícilment quantificable i que no aporta gaire mèrit a qui la du a terme. En altres paraules, l'educació és una àrea encara *feminitzada* i per tant menystinguda. Això es fa molt evident a nivell formal; ja sigui en el moment d'aconseguir una beca o acreditació, en la dotació de pressupostos i de recursos o la mateixa remuneració del professorat. A més, aquesta manca de reconeixement de la docència afecta majoritàriament les dones que, en haver de dedicar més temps a tasques de cures, no tenen tantes possibilitats d'avançar en la investigació (Sánchez de Madariaga et al., 2011).

Amb revalorar em refereixo doncs, a millorar-ne les condicions materials, però també a entendre l'educació superior com a molt més que l'assimilació de conceptes o l'adquisició de competències. Entendre allò que passa dins (i fora) de l'aula com a un procés potencialment *transformador*. Per a bell hooks (1994, p.6), l'aula feminista és l'únic lloc on es poden qüestionar les practiques pedagògiques establertes i entendre la utilitat del coneixement transmès a l'aula més enllà de l'acadèmia.

D'aquesta manera, un cop aplicada l'epistemologia feminista a la docència haurem fet un pas del coneixement abstracte al coneixement situat i de l'especialització, al treball interdisciplinari. Així com una presa en consideració del context social que envolta i travessa l'activitat lectiva i una revaloració de la docència. Tot això és el que ens permetrà

²⁶ Reforçat amb arguments del tipus “no és prou teòric”, “no és acadèmic”, “no és filosòfic”, etc.

1) reflexionar de manera crítica des de la mateixa experiència i posició sobre les relacions de gènere del context; 2) repensar les pràctiques docents per a esdevenir subjectes actius de canvi i transformar les relacions de gènere; 3) generar un impacte en l'aprenentatge des del punt de vista subjectiu, professional i institucional; i 4) transformar les relacions pedagògiques a l'aula, corresponsabilitzar-se de l'aprenentatge i co-construir el coneixement. (Rodríguez i Gil, 2021, p. 25)

Conclusions

Com hem pogut veure, l'estat de la perspectiva de gènere a la universitat encara és lluny de ser ideal. Malgrat que l'apropament transversal pot semblar un primer pas obvi, s'ha fet palès que no acaba de funcionar. La present proposta d'una assignatura de *Filosofia i feminismes* (veure *Apèndix II. Proposta de pla docent*) aleshores és triple; d'una banda pretén ser una estratègia per fer la perspectiva de gènere efectiva al Grau de Filosofia, de l'altra recupera tota una sèrie de coneixements absents a la carrera però presents a l'actualitat acadèmica i, en última instància, també vol incitar a qüestionar els fonaments patriarcals i eurocèntrics sobre els que la universitat i la carrera de filosofia es repengen.

Tanmateix, cal evidenciar que aquest treball no és, ni vol ser en cap moment, prescriptiu; la proposta metodològica no deixa de ser una visió particular²⁷ d'una cosa tan àmplia i diversa com les teories feministes. Si bé és cert que hi hauria mil maneres de fer aquesta assignatura, no voldria cedir en el fet de que la seva existència és, de moment, necessària. Necessària sí, però una solució única. Com hem argumentat abans, la implementació d'una assignatura semblant no és només compatible amb la transversalitat de la perspectiva de gènere al grau sinó que hi contribueix. A més, cal també que certes condicions materials i estructurals de l'àmbit acadèmic canviïn per a que l'exercici docent pugui canviar radicalment.

Si he volgut destacar molt el paper de la metodologia docent és perquè, en primer lloc, és l'aspecte més resistent al canvi i, en un segon terme, perquè arrel de la meva experiència trobo que és imprescindible introduir no només les teories, sinó també les pràctiques feministes al Grau de Filosofia.

²⁷ Com he expressat això no és necessàriament negatiu, cal ser conscients que partim d'un context concret.

Fins ara no he adreçat la inclusió d'aquest tipus d'assignatures a altres graus de la UB per diverses raons. D'un costat la seva introducció és en la majoria dels casos prou recent i per tant no se n'ha fet una avaluació qualitativa en profunditat del seu impacte. Crec que aquesta mesura és important a tenir en compte a l'hora de millorar i innovar els plans d'estudis. Però més enllà dels controls de qualitat interns i externs a la facultat, voldria assenyalar l'oportunitat que aquests espais (el de l'assignatura però també els de la recerca en clau de gènere) brinden per a teixir una xarxa més informal entre acadèmiques (PDI i estudiants) feministes. A més, com he mencionat anteriorment, la proposta d'assignatura no es presenta com una solució única, ans el contrari. Simplement pretén ser una sortida a l'impàs detectat pels informes analitzats a la primera part del treball.

Essent molt conscient de les limitacions que aquest espai ofereix, el que travessa aquest treball és una voluntat de transformar la universitat en un espai acollidor per a tothom i que realment potenciï l'aprenentatge i transformació de totes. Com diu la Marina Garcés (2013, p. 35), la tasca de la mestra en filosofia, és alliberar-nos d'allò que ens impedeix pensar. Alliberem-nos doncs d'aquests biaixos que ens impedeixen veure més enllà d'una filosofia masculina i occidental.

Bibliografia

- Agència per a la Qualitat del Sistema Universitari de Catalunya (2018), *Marc general per a la incorporació de la perspectiva de gènere en la docència universitària*.
- Benhabib, Seyla (2006), «El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral», *El ser y el otro en la ética contemporánea Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, p. 171-195.
- Borland, Elizabeth (2020), «Standpoint Theory», *Encyclopedia Britannica*.
<https://www.britannica.com/topic/standpoint-theory>, 27/12/2021.
- Butler, Judith (2021), *Problemes de gènere: el feminisme i la subversió de la identitat*, trad. Bel Olid, Barcelona, Angle Editorial.
- Ferguson, Ann (1994), «Twenty Years of Feminist Philosophy», *Hypatia*, 9(3), 197-215.
- Garcés Mascareñas, Marina (2013), «La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual», *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 13(1), p. 29- 41.
- Haack, Susan (1998), «Knowledge and propaganda: reflections of an old feminist», *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, Chicago (IL), University of Chicago Press, p. 121-135.
- Haraway, Donna (1988), «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14(3), p. 575–599.
- Harding, Sandra (2004), *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, Nova York (NY), Routledge.
- Harding, Sandra (2009), «Standpoint Theories: Productively Controversial». *Hypatia*, 24(4), p. 192-200.
- Hemmings, Clare (2006), «The life and times of academic feminism», dins: Davis, Kathy; Evans, Mary i Lorber, Judith (eds.), *Handbook of Gender and Women's Studies*, Londres, Sage Publications, p. 13-34.
- hooks, bell (1994), *Teaching To Transgress*, Nova York (NY), Routledge.

- Ley Orgánica 3/2007, de 22 de març, per la igualtat efectiva de dones i homes. Boletín Oficial del Estado, n. 71, de 23 de març de 2007.
<https://www.boe.es/buscar/pdf/2007/BOE-A-2007-6115-consolidado.pdf>
- Longino, Helen. (1999), «Feminist epistemology», dins Greco, John i Sosa, Ernesto (Eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Hoboken (Nova Jersey), Blackwell Publishing, p. 327-359.
- Lykke, Nina (2010), *Feminist studies: a guide to intersectional theory, methodology and writing*. Nova York (NY), Routledge.
- Maffia, Diana i Suárez Tomé, Danila (2021), «Epistemología Feminista», dins: Gamba, Susana i Diz, Tania (Eds.), *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 217-220.
- Maffia, Diana. (2007), «Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres», *La ciencia. Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), p. 63-98.
- McAfee, Nöelle (2018), «Feminist philosophy», *Stanford encyclopedia of philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-philosophy/>, 03/01/22.
- Pérez-Quintana, Anna i Pastor Gosálbez, Imma (2019) (coord.), *El biaix de gènere en el reclutament, la promoció i la retenció del personal a les universitats*, Castelló de la Plana, Xarxa Vives.
- Reverter-Bañón, Sonia (2018), *Filosofia: guies per a una docència universitària amb perspectiva de gènere*, Castelló de la Plana, Xarxa Vives.
- Rodríguez Jaume, María José i Gil González, Diana (2021), *La perspectiva de gènere en docència a les universitats de la Xarxa Vives: situació actual i reptes futurs*, Castelló de la Plana, Xarxa Vives.
- Sánchez de Madariaga, Inés; Rica, Sara i Dolado, José Juan. (2011), *Libro Blanco. Situación de las mujeres en la ciencia española*, Madrid, Unidad de Mujeres y Ciencia, Ministerio de Ciencia e Innovación.
- Sullivan, Shannon i Tarver, Ering (2019), «Intersections between pragmatist and continental feminism», *Stanford encyclopedia of philosophy*.
<https://Plato.Stanford.Edu/Entries/Femapproach-Prag-Cont/#Aca>, 28/12/21.

- Trebisacce, Carolina (2016). «Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista», *Cinta de moebio*, 57, p. 285-295.
- Universitat de Barcelona (2008). *I Pla d'Igualtat d'oportunitats entre dones i homes*.
- Universitat de Barcelona (2011). *II Pla d'Igualtat d'oportunitats entre dones i homes*.
- Universitat de Barcelona (2020). *III Pla d'Igualtat*.
- Universitat de Barcelona (2019). *Protocol de la Universitat de Barcelona per a la prevenció, la detecció i l'actuació contra les situacions d'assetjament sexual i per raó de sexe, identitat de gènere i orientació sexual, i altres conductes masclistes*.
- Verge, Tània; Ferrer-Fons, Mariona i González, Maria José (2018), «Resistance to mainstreaming gender into the higher education curriculum», *European Journal of Women's Studies*, 25(1), p. 86–101.

Apèndix I. Breu anàlisi dels plans docents del curs 2021-22

A falta d'un informe oficial i per veure l'estat de la perspectiva de gènere actual al Grau de Filosofia, he decidit revisar pel meu compte els plans docents de les assignatures obligatòries d'aquest curs. Aquesta revisió però, topa amb dues dificultats principals que en limiten el diagnòstic. D'una banda, l'estil de citació a vegades fa ambigu si es tracta d'un autor o una autora, de l'altra, la bibliografia i el temari poden arribar a variar notablement entre els grups d'una mateixa assignatura, ja que aquests poden ser modificats segons el criteri de cada professor/a.

Assignatures que inclouen una o més autores al pla docent²⁸:

Assignatura	Autores
Introducció a la ètica	Victoria Camps, Adela Cortina
Antropologia filosòfica	Rossi Braidotti
Problemes Filosòfics III (grups A2 i B1 respectivament)	Simone Weil, Nancy Bauer
Història de la ciència	Patricia Fara, Ana Rioja
Història de la Filosofia Contemporània II	Judith Butler ²⁹
Filosofia de la Ciència I	Anna Estany, Helen Longino
Filosofia de la Cultura (grup A2)	Maria Zambrano, Hannah Arendt

Només 13 assignatures diuen incorporar la perspectiva de gènere³⁰ d'aquestes. En només 3 d'aquestes sembla que això es reflecteix en la majoria d'aspectes del pla docent (temari, bibliografia, metodologia). Dues d'aquestes últimes estan coordinades per la mateixa professora.

Font: <http://www.ub.edu/grad/infes/fitxa>

²⁸ 7 d'un total de 30 assignatures obligatòries (aprox. 23%)

²⁹ Només se n'inclou un capítol, a diferència de la resta d'autors citats en què s'empra l'obra completa.

³⁰ Això és, inclouen el missatge «La metodologia docent incorpora la perspectiva de gènere als continguts de l'assignatura (blocs temàtics, temes, problemes, bibliografia i treballs), així com afronta qüestions sobre gènere transversalment (problemes, pensadores, bibliografia)» al pla docent. Això en principi és obligatori per a totes les assignatures del grau.

Apèndix II. Proposta de pla docent

Presento aquí una breu proposta d'estructura de l'assignatura en format de pla docent. Abans però, m'agradaria fer alguns apunts. Hi ha diverses coses importants que no hi apareixen però que em semblen vitals a l'hora d'aplicar a la pràctica els conceptes expressats al treball.

Teoria i praxis van molt lligades, per això el meu pla docent vol cenyir-se a les problemàtiques actuals³¹ dels feminismes. Feminismes sempre en plural, perquè explicar-los com quelcom unitari o homogeni seria contradictori en molts sentits. Com en altres camps de la filosofia, dins dels feminismes hi ha conflictes no resolts i postures no sempre reconciliables.

Pel que fa als aspectes més pràctics: a) la bibliografia present inclou només textos (llibres, capítols, articles) però podrien i haurien d'incloure altres formats (pel·lícules, conferències, entrevistes, notícies, *fanzines*...), b) detalls com una disposició física de l'aula horitzontal³², la moderació de les intervencions dels estudiants o l'ús de llenguatge inclusiu a l'aula...

Tots han de tenir-se en compte a l'hora d'impartir bé l'assignatura. Aquesta enumeració queda lluny de ser exhaustiva, però igual que el pla docent, només pretén ser un punt de partida. És evident que en la pràctica real sorgirien molts dubtes, conflictes o qüestions que aquí ni tan sols es plantegen, però aquests no es podran resoldre fins que posem fil a l'agulla.

Dades generals

Nom de l'assignatura: Filosofia i feminismes

Departament: Departament de Filosofia

Crèdits: 6

Competències que es desenvolupen

- Compromís ètic, capacitat crítica i autocrítica

³¹ Sobretot al nostre context local però no només.

³² Prescindir de la tarima, disposar les cadires en cercle o semi-cercle, etc.

- Capacitat d'aprenentatge i responsabilitat (capacitat d'anàlisi, de síntesi, de visions globals i d'aplicació dels coneixements a la pràctica)
- Treball en equip (capacitat de col·laborar amb altres i de contribuir a un projecte comú, capacitat de col·laborar en equips interdisciplinaris i en equips multiculturals)
- Esperit crític
- Capacitat per respectar i promoure els drets humans i els principis d'igualtat d'oportunitats, de no-discriminació i d'accessibilitat universal, d'igualtat i els valors propis d'una cultura de pau i valors democràtics
- Capacitat per fonamentar filosòficament els compromisos ètics i socials
- Capacitat de llegir amb deteniment i d'interpretar textos procedents de diferents èpoques o tradicions, amb sensibilitat pel context en què es van produir
- Sensibilitat per la diversitat d'opinions, de pràctiques i de maneres de viure
- Capacitat d'aplicar conceptes filosòfics a l'orientació de problemes humans, socials i polítics

Objectius d'aprenentatge

Referits a coneixements

- Conèixer el pensament d'algunes de les principals filòsofes contemporànies a través de temes comuns en les seves obres
- Conèixer l'estat de la qüestió del debat pel que fa als conceptes i temes més destacats
- Ser capaç d'analitzar un text
- Aprendre i practicar el treball en grup

Referits a habilitats, destreses

- Ser capaç d'aportar una visió crítica a una exposició teòrica d'altres persones
- Ser capaç d'exposar per escrit un raonament teòric personal

Referits a actituds, valors i normes

- Tenir una actitud oberta al diàleg amb persones que mantenen posicions teòriques diferents de la pròpia
- Respectar l'opinió aliena i defensar la pròpia amb argumentacions raonades

Blocs temàtics

Introducció

Pensar en femení

Breu història dels feminismes. Més enllà de les onades

Debats feministes d'ahir i avui

Diferència sexe/gènere?

Teories *queer*

Ecofeminisme

Gènere i raça

Interseccionalitat

Feminismes marxistes o marxismes feministes

Polítiques identitàries

La crisi de les cures

Drets sexuals i reproductius

Salut sexual i accés a l'avortament

Treball sexual

Gestació subrogada

Heteronormativitat i dissidències sexuals

Violències masclistes i violència sexual

Crítica a l'amor romàntic

Anti-punitivisme

Metodologia i activitats formatives

A les classes teòriques es proporcionarà a l'alumnat la base històrica necessària pel seguiment de l'assignatura així com la presentació i el plantejament dels problemes teòrics principals, que s'exploraran a partir de problemàtiques actuals. També es donaran les orientacions bibliogràfiques i aclariments terminològics requerits per la comprensió detallada del temari.

Per a les classes pràctiques l'estudiantat haurà d'haver realitzat prèviament una lectura atenta dels textos i participar dels debats que se'n plantegin a l'aula.

Avaluació acreditativa dels aprenentatges

L'avaluació continuada consistirà en la realització obligatòria de les següents activitats:

- Un treball en grup sobre algun dels aspectes tractats a l'assignatura, el tema es pactarà prèviament amb la professora
- Assistència i participació a les sessions pràctiques
- Assistència a les tutories del treball
- Presentació a classe del treball

Avaluació única:

Consisteix en un examen final, amb un valor del 100 % de la qualificació final.

Altres qüestions formals

El treball haurà de redactar-se seguint les pautes per l'ús inclusiu o no sexista de la llengua. No es valoraran els treballs que en facin un ús sexista o androcèntric. Podreu trobar diversos recursos al següent enllaç: <https://www.ub.edu/web/ub/ca/sites/genere/documents/documents.html>

Fonts d'informació bàsica – Bibliografia

de Beauvoir, Simone (1997), *Le deuxième sexe*. París, Gallimard

Bela-Lobedde, Desirée (2021), *Ser mujer negra en España*. Madrid, Plan B.

Butler, Judith (1993), *Bodies that matter : on the discursive limits of "sex"*, Nova York (NY), Routledge.

- Butler, Judith (2021), *Problemes de gènere: el feminisme i la subversió de la identitat*. trad. Bel Olid, Barcelona, Angle Editorial.
- Crenshaw, Kimberle (1991), «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43(6), p. 1241-1299.
- Davis, Angela (1983), *Women, race and class*. Nova York (NY), Vintage Books.
- Davis, Angela (2003), *Are prisons obsolete?*, Nova York (NY), Seven Stories Press.
- Davis, Linda (2019), *Trabajo sexual y colonialismo. Una mirada antirracista en el trabajo sexual*, Barcelona, Egales.
- Despentes, Virginie (2018), *Teoria King Kong*, trad. Marina Espasa, Barcelona, L'Altra Editorial.
- Federici, Silvia (2018), *El patriarcat del salari: crítiques feministes al marxisme*, trad. Anna Llisterra i Àngel Ferrero, Manresa, Tigre de Paper.
- Garcés Mascareñas, Marina (2016), «Pensar en femení», *Fora de classe. Textos de filosofia de guerrilla*, Barcelona, Arcàdia, p. 55-57.
- Herrera, Coral (2019), *Hombres que ya no hacen sufrir por amor*, Madrid, La Catarata.
- hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston (MA), South End Press.
- Lafuente Funes, Sara (2021), *Mercados Reproductivos: Crisis, Deseo y Desigualdad*. Pamplona, Katakarak.
- Lewis, Holly (2020), *La política de todes*, trad. Javier Sáez del Álamo, Barcelona, Bellaterra Edicions.
- López Precioso, Magdalena i Mestre, Ruth María (2020), *Trabajo sexual. Reconocer derechos*, Madrid, La burbuja.
- Nash, Mary (2012), *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Preciado, Paul B. (2016), *Manifiesto contra sexual*, trad. Julio Díaz i Carolina Meloni. Barcelona, Anagrama.

Richie, Beth E. (2012), *Arrested Justice. Black Women, Violence, and America's Prison Nation*. Nova York (NY), NYU Press.

Segato, Rita (2021), *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Shiva, Vandana i Mies, Maria (1997), *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona, Icaria.

Vassallo, Brigitte (2018), *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, Madrid, La Oveja Roja.

Wittig, Monique (2006), *El Pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. Javier Sáez i Paco Vidarte, Barcelona, Egales.

Teleosemántica: De signos naturales a lenguajes naturales

Adex Izquierdo Couceiro

El presente artículo pretende investigar cómo ciertos signos naturales (p. ej.: la oclusión facial producida por el "asco") podrían derivar orgánicamente en signos lingüísticos (p. ej.: gesto de negación), con el objetivo de delinear la relación que se da entre la información extraída de los *signos naturales* y la extraída de los *signos lingüísticos* (Dretske, 1986). Para ello presentaremos algunas de las principales tesis sobre la intencionalidad que permiten explicar los estados mentales de forma naturalista y cómo estas tesis apoyan teorías *teleosemánticas* (Millikan, 1984, 1989, 2005, 2017; Neander, 2017); un conjunto de teorías darwinistas que explican la intencionalidad, el significado y el lenguaje en términos de funciones biológicas y adaptabilidad reproductiva. Esta teoría exige ciertos compromisos con el *realismo epistémico* que también serán explorados en la investigación. Finalmente se ofrecerán algunos modelos que podrían apoyar la linealidad entre los *signos naturales* y los *lenguajes naturales*. Linealidad que, de ser demostrada, mejorará nuestra comprensión de la noción de significado, no solo en el lenguaje, sino también en la comunicación no lingüística humana y animal; y podrá, potencialmente, arrojar luz sobre el origen del lenguaje³³.

Introducción

En el mundo se suceden hechos, esos hechos se derivan causalmente de otros hechos. Algunas de esas cadenas causales han llevado al hecho de que haya entidades biológicas que necesitan extraer información de los hechos con tal de producir nuevos hechos que les permitan perdurar a través de las continuas cadenas causales de hechos -

³³ Gracias a Manolo Martínez por sugerir cambios en éste resumen con tal de hacerlo más preciso.

Este trabajo ha sido posible gracias a las discusiones que durante el grado he tenido con mis compañeros Víctor Crespo Santiago, Aina Franco Marcos, Robert Oliver Mesa, Nil Aliaga Montané, Clara Domínguez Serra, Alba Sabadell Casalta, Joaquim Sellas, Gerard Masmitjà Valle, Constantí Cabestany Monge, Natán Valdés Bertolín, Oriol Martínez Alegría, Noemí Gea Ruiz; y a las clases o tutorías de Manuel Pérez Otero, Teresa Matos Ferreira Marques, Marta Campdelacreu Arqués, Romina Zuppone, Esa Diaz-León, Josep María Galech Amillano, Georgina Gonzalez Rabassó, Mercedes Mayo Aleson, Íria San Miguel Insúa, Xavier Caldú Ferrús, Sergi Oms Sardans, Jose Martinez, Josep Macià Fàbrega, quien en primero de carrera me motivó a contactar con Marc Artiga o Manolo Martínez al identificar mis inclinaciones filosóficas y, en especial, a Manuel Campos Havidich quien me introdujo en la filosofía de R. Millikan, también en primero, y a Manolo Martínez quien amplió ese conocimiento con lecturas paralelas que han sido indispensables para la realización de este trabajo.

tiempo-. Un signo es un marcador que indica la presencia de otra cosa. Un hecho puede ser un signo que indica otro hecho. Las entidades biológicas se sirven de esos signos para identificar los hechos y disponer ciertas conductas, es decir, se sirven de esos signos para *representarse*, de algún modo, el mundo y actuar sobre él. La teleosemántica es la disciplina que investiga la causalidad entre los signos y las representaciones de las entidades biológicas en términos de funcionalidad biológica. Desde funciones biológicas simples como la capacidad de representar el norte magnético del magnetosoma de una bacteria (Millikan, 1989; Dretske, 1986) hasta funciones biológicas más complejas como los *estados mentales* o los *lenguajes naturales*.

1. INTENCIONALIDAD

1.1 Intencionalidad y contenido

La teleosemántica o biosemántica³⁴ es, principalmente, una teoría que trata sobre la intencionalidad. Tradicionalmente en filosofía hemos entendido que la intencionalidad (Brentano, 1874) es aquella característica de los estados mentales que habilita a nuestras mentes a tener contenidos, aquello por *lo que está* (*stands for*) -o el tratar sobre (*aboutness*)- un determinado contenido. Contenido sin el cual no podría darse tal estado mental. *Desear, representar, creer, percibir, referirse a...*, etc. son *intencionalidades* o *estados intencionales*. En términos generales un estado mental versa sobre algo³⁵, la intencionalidad es esa disposición de los estados mentales de versar sobre algo.

Por lo general, pensamos en la intencionalidad como un tipo de relación; *S cree X, S se representa X, S quiere X, S sabe X, S desea X*, etc. Un tipo de relación particular; pues, para el resto de relaciones del mundo real, la existencia se presupone de ambos objetos relacionados. No así para las relaciones intencionales, dónde el objeto intencional puede ser vacío de referente en el mundo factual, dando lugar a lo que Brentano llamó *intencionalidad inexistencial* (p. ej.: *S puede creer que en la edad media había elfos pero de facto nunca existió tal cosa como un elfo*). Esto muestra que un estado intencional establece un criterio normativo sobre el que evaluamos su veracidad o falsedad, mientras

³⁴ Si bien es verdad que el término 'biosemántica' refiere a entidades biológicas y el término 'teleosemántica' podría incluir sistemas artificiales (*infra*), por lo general suelen usarse como sinónimos. A lo largo del texto usaremos el término 'teleosemántica'.

³⁵ Algunos autores que defienden el internismo semántico o el dualismo mental como J. Searle (1983) argumentan que hay estados mentales como el dolor que no son intencionales.

que una relación usual entre dos objetos del mundo (p. ej.: que un árbol esté al lado de otro) no es evaluada en base a criterios normativos ni veritativos, simplemente, *es* (Artiga, 2016, p.88). Es preciso remarcar que no hay que confundir *que un árbol esté al lado de otro* con la oración ‘un árbol está al lado de otro’. Lo segundo es un enunciado -lenguaje- que se predica de lo primero -un determinado estado del mundo-, la verdad o la falsedad se predica de lo segundo, es decir, como venimos comentando, de las *representaciones*. Para hablar de la oración ‘un árbol está a lado de otro’, como estamos haciendo, recurrimos a un *metalinguaje* sobre el cual podemos predicar la verdad o falsedad del lenguaje anterior y así sucesivamente (Tarski, 1944). Ríos de tinta se han vertido acerca del estatuto ontológico de tales objetos intencionales, discusión sobre la que no nos detendremos demasiado, pero sobre la que es oportuno indagar con tal de entender mejor el objeto de nuestra investigación.

En *Desde un Punto de Vista Lógico*³⁶ W.V.O. Quine (1953) alertó de que el vocabulario intencional podría ser irreductible a un lenguaje más simple. A pesar de que ciertas proposiciones intencionales puedan descomponerse en la acción intencional³⁷ y aquello por lo que están, P. ej.: $\langle S \text{ cree } X \rangle$, (donde X puede ser una proposición que refleja un estado de cosas susceptible de ser verdadero o falso). La verdad o falsedad de la mayoría de las proposiciones intencionales del tipo $\langle S \text{ cree } X \rangle$ no versan sobre la verdad o falsedad de X sino sobre la verdad o falsedad de la intencionalidad de S (p. ej.: la verdad o falsedad de “Juan Carlos cree que existen los espíritus” versa sobre la creencia de Juan Carlos, no de si es el caso que existen los espíritus o no). Dicho de otra manera, tales proposiciones demandan condiciones de verdad diferentes de las que meramente requiere X . Condiciones que recaen sobre tal intencionalidad que, en la mayoría de los casos, no se definen por la verdad o falsedad de X ³⁸. Los casos excepcionales son las proposiciones relacionadas con intencionalidades *factivas* tales como *saber*, *lamentar*, *descubrir*,

³⁶ Capítulo “*A Cerca de lo Que Hay*” (*ibid.* o Quine, 1948, pp.27-38)

³⁷ Aquí, con *acción intencional* no nos estamos refiriendo a una determinada acción *intencionada* o deliberada, pues estados intencionales como *crear* una determinada cosa pueden no ser intencionados, sino a la *disposición intencional* previa al contenido (en este caso *crear*). Hemos decidido usar ‘acción’ en lugar de ‘disposición’ para remarcar el carácter factual de tales disposiciones. Para remarcar que la verdad o falsedad de los enunciados que estamos tratando versa sobre el *hecho* de la disposición no sobre el contenido *por el que está*. Esta confusión entre intencional e intencionado es frecuente en la lengua castellana.

³⁸ P. ej.: Amparo puede estar con Juan Carlos que es espiritista. Amparo puede creer que está con Juan Carlos y creer al mismo tiempo que no está con un espiritista a pesar de que Juan Carlos es *de facto* un espiritista (suponiendo que se pueda ser tal cosa). A este fenómeno terminológico lo llamamos *intencionalidad*; Juan Carlos y *espiritista* no tienen la misma *intención* o *intencionalidad*.

advertir... intencionalidades que, para darse, demandan la veracidad del contenido por el que están. Como veremos, la teleosemántica incluye aquí todas aquellas relacionadas con la *percepción*³⁹ (percibir, ver, oír...).

1.2 Hacia una concepción naturalista de la intencionalidad

Si la intencionalidad es un fenómeno meramente mental... *¿cómo explicarla en términos físicos?, ¿cómo se produce?, ¿qué la causa?* El primer problema al que se enfrentaban los filósofos naturalistas a la hora de explicar el fenómeno de la intencionalidad es el de explicar en términos físicos su supuesta irreductibilidad (Quine, 1948, pp.27-38). De lo contrario, un naturalista, *prima facie*, debería renunciar a aceptar la existencia de estados mentales tales como creencias o deseos⁴⁰. Ahora bien, si escudriñamos mejor la realidad, podremos encontrar este otro tipo de estados intencionales: *S dice R*, o *R'* (donde *R'* es p.ej: un cuadro figurativo⁴¹) *representa*⁴² *R*, *R'* *denota*, *refiere*, *significa*, *trata sobre*, *está por...R*, etc. ejemplos todos de *estados intencionales no-mentales* (Artiga, 2016, p.84).

Fue F. Dretske (1980, 1986, 1995) quien, con tal de no renunciar a la intencionalidad en una teoría naturalizada de los estados mentales, se propuso demostrar la existencia de éstos estados intencionales no-mentales. Para ello se sirvió de la noción de P. Grice (1957) de *significado natural* $\langle P' \text{ sys } P \rangle$ para afirmar que de la misma manera que el signo lingüístico “no-natural” ‘fuego’ significa fuego, el *signo natural* humo también *significa* fuego. Como vemos, un determinado signo *trata sobre* (*aboutness*) o *está por* (*stands for*) un determinado contenido $\langle S \text{ está por } X \rangle$, en este caso el fuego. Este *estar por* se fija de forma normativamente causal⁴³ en el caso del signo -la palabra- ‘fuego’ y de forma *nómicamente casual* en el caso del humo. Es esta causalidad nómica la que *transmite información* (de hechos, eventos, estados de cosas...) a través de una cadena causal de

³⁹ Algunos internistas consideran que actitudes intencionales como “ver” no son factivas pues un sujeto S puede “ver” una alucinación (p.ej: Searle, 1982)

⁴⁰ Esa fue la estrategia seguida por los *eliminativistas* (Cornman, 1968), otra estrategia popular fue el *instrumentalismo* (Dennett, 1987)

⁴¹ Esto podría también defenderse de manifestaciones artísticas abstractas, pero para lo que nos concierne utilizaremos el caso más claro.

⁴² En ciencia se utiliza ‘representar’ como sinónimo de poseer intencionalidad (Artiga, 2016, p.84; Shea, 2019)

⁴³ Como podemos intuir, hay fuerte relación con la teoría de la referencia causal (Kripke, 1972; Putnam, 1973)

signos; siempre y cuando tales signos deriven *necesariamente* de aquello que los causa (“*contenido sin el cual no podría darse*” el signo⁴⁴). A esta teoría de F. Dretske se la conoce como propuesta *teoréticoinformacional*⁴⁵. Existe una diferencia sustancial entre éste último tipo de signos *-signos naturales-* y los primeros *-signos lingüísticos-*: la vinculación nómica de los últimos con sus causas hace que no pueda darse el caso de que se dé el signo (p. ej.: humo) sin que se dé aquello que significa, sobre lo que transmite información (p. ej.: fuego). Mientras que la vinculación entre un *signo lingüístico* y su significado, al ser meramente normativa, permite que pueda darse el signo (p. ej.: proferir ‘fuego’) sin que necesariamente sea el caso de aquello significado (p. ej.: que efectivamente haya fuego), dando pie a situaciones en las que pueden generarse falsas representaciones o *representaciones fallidas*⁴⁶ para un determinado *consumidor -receptor-*. Ahora bien, la información que un consumidor extrae de los signos naturales también puede *fallar* al ser procesada por el sistema. Esto es algo que explicaremos a continuación y que nos acerca a poder explicar la intencionalidad inexistencial, los objetos intencionales o la naturaleza de estados mentales no factivos tales como creencias o deseos⁴⁷.

1.3 De intencionalidad a funciones biológicas

Ruth Millikan caracteriza la intencionalidad representacional en términos de beneficio mutuo entre un productor de representación y un consumidor de tal representación⁴⁸. Esto no solo caracteriza a individuos (P. ej.: comunicación intraespecífica) sino que también algunos instrumentos *-con funciones asignadas*

⁴⁴ *supra*

⁴⁵ Actualmente estas teorías de la información son muy vigentes (Skyrms 2010; y Birch 2013; Rupert 1999; Scarantino 2015 vía Artiga, 2016) porque se acoplan muy bien a otros tipos de estudios científicos que utilizan nociones informacionales.

⁴⁶ Traducción de *misrepresentation*, término utilizado frecuentemente en las discusiones sobre teleosemántica y título del artículo de Dretske (1986) que aborda el tema que estamos tratando.

⁴⁷ *Infra*. Suele caracterizarse de *intencionalidad débil* a las cadenas informacionales no-mentales y de *intencionalidad fuerte* a los estados mentales.

⁴⁸ Algunos autores han argumentado que con esto R. Millikan apela a cierta *intención* para explicar la semántica. Existe una discusión al respecto de esto *-metasemántica-* que considera que ésta posición presenta un regreso al infinito. Si la intencionalidad depende de cierta intención ¿cómo explicar la intencionalidad de tal intención?

En su último libro *Beyond Concepts* (Millikan, 2017) caracteriza los conceptos (caso claro de intencionalidad representacional) como algo inexistente. Algo que es al menos dos cosas diferentes: *unitrackers* y *unicepts*, dos nociones que capturan mejor lo comentado arriba pero que escapa a explicaciones que permitan enmarcar este artículo en la extensión requerida.

(Dretske, 1986) o, sobre todo, los mecanismos biológicos -con *funciones biológicas* (Millikan, 1989)- internos están repletos de este tipo de cadenas representacionales donde productores representan para consumidores. El ejemplo más claro de esto son ciertos sistemas neuronales o la *transducción sensorial*⁴⁹. A la función o conjuntos de funciones para los que un sistema ha sido diseñado -sea por diseño inteligente o *diseño ciego* evolutivo, Millikan (1984) lo llama *función/es adecuada/s -proper function-*; en contraposición a las *funciones accidentales*⁵⁰, aquellas funciones derivadas que cumplen una función distinta a su diseño. Pongamos un ejemplo (E1⁵¹):

- (1) El gesto (G) de oclusión de los orificios faciales -y el consecuente alejamiento del objeto que lo causa- de un sujeto humano (S1) *producido por* el “asco” (X) tiene la *función biológica* de impedir la entrada de elementos nocivos al cuerpo - *función adecuada* - .
- (2) Para cualquier caso donde S1 experimente X, incluidas aquellas experiencias, por ejemplo, morales -*función accidental*-, la amígdala provocará G
- (3) G de S1 es un *signo natural* (SN) de X. (G *está por* X)
- (4) Un segundo sujeto (S2) recibe -es consumidor (C) de- SN (C = S2)
- (5) C al recibir SN *identifica* G como *representación* de X de S1

En cualquier caso, cuando la *representación falla* -ya sea por un fallo en una función adecuada, accidental, el consumidor, por ruido⁵², etc- estamos asistiendo a un caso de *intencionalidad inexistencial*.

Podríamos pensar que dado un sistema cuya función sea reaccionar a *R*, si tenemos un *R* (X en E1) “representado” y el sistema “representa” *R*’ en condiciones de funcionamiento

⁴⁹ El mecanismo biológico que convierte los signos naturales *por los que está* (P.ej: fotoreceptores del ojo están por determinadas condiciones lumínicas, quimiorreceptores del olfato o el gusto están por determinadas reacciones químicas...) en potenciales de acción neuronal que se rigen por signos naturales de otro tipo (variaciones eléctricas, presencia de ciertos neurotransmisores u hormonas...)

⁵⁰ Millikan (1984, p.18, 49) habla de *direct proper functions* y *indirect proper functions*. Entre otras cosas para evitar la indeterminación que puede darse en el paso de una función indirecta a una función directa por selección natural y para diferenciarlo de una función que puede cumplir un objeto pero para la que no ha estado diseñada (p. ej: un tomate de pisapapeles) pero para el propósito de nuestro trabajo creemos más sencillo usar esta terminología.

⁵¹ El siguiente ejemplo nos servirá para ejemplificar nuestra hipótesis durante todo el trabajo, en ningún caso estamos afirmando que tal ejemplo es realmente el origen del lenguaje.

⁵² En semiótica se entiende *ruido* como cualquier interferencia en la representación.

adecuado, parece razonable pensar que es R lo que genera R' porque el sistema *ha sido diseñado*⁵³ para eso y que, por tanto, R' *representa* R . Pero eso generaría condiciones demasiado amplias para caracterizar una representación (Millikan, 1989, p.282). Para evitar caer en caracterizar como representación cualquier mecanismo biológico causal (como quemaduras, bombeo de sangre de un corazón o mecanismos como el cambio de color de pulpos y camaleones, etc.) es preciso que, al menos, *las representaciones generadas por el productor sirvan como representaciones para el propio sistema (productor-consumidor)*, el consumidor debe “entender” las representaciones y no meramente reaccionar causalmente a ciertos tipos de estados. Se deben poder determinar al menos distintas posibilidades indicadas por diferentes tipos de representaciones p , q , r , etc. de modo que pudiéramos establecer parámetros semánticos en el *lenguaje* del consumidor en base a correspondencias generadas por las diferentes configuraciones posibles de signos del productor (cierta composicionalidad entre sus elementos) y su transformación constante (de unas a otras)⁵⁴ dentro del mismo sistema (p.286). Estos elementos pueden ser mínimos, como en el caso de sistemas que operan con códigos binarios. Un consumidor puede meramente tener un objeto y la variable “tiempo” como en el código morse o como en la forma en que los castores identifican las señales de peligro de otros castores a partir de patrones de golpes con la cola en el agua⁵⁵ (p.288). No hablamos de sistema representacional ni de intencionalidad representacional si un consumidor sólo reconoce *una* “representación”⁵⁶. Este es el criterio principal sobre el que R . Millikan basa la intencionalidad; un mecanismo biológico no es intencional *per se* (trata sobre, “aboutness”) a no ser que pueda fallar en su función biológica y que ese fallo consista en *representar fallidamente*⁵⁷ aquello *sobre lo que trata* (“aboutness”). Por lo que, por ejemplo, la función biológica de un corazón no sería intencional (no *trata sobre* nada y no puede generar una representación fallida al ejecutar mal su función). Esta noción de falibilidad representacional es crucial para entender el *telos* de la

⁵³ *infra*. No pretendemos afirmar tal cosa como el diseño inteligente, sino más bien el diseño *ciego* del proceso evolutivo. Para más información ver la sección 2.

⁵⁴ Esto será importante para la subsección 2.4.

⁵⁵ En este caso también valoramos consideraciones contextuales.

⁵⁶ Volvemos a clarificar que una reacción causal, un mecanismo o un signo natural *per se* -si nadie lo identifica- no son representaciones, ha de haber traducción a cierto tipo de código que pueda ser *interpretado* por el receptor.

⁵⁷ ‘Missrepresent’

teleosemántica y uno de los motivos por los que estas teorías se comprometen con cierto realismo epistémico. Si una representación falla, está fallando en representar la cosa por *la que está*. Es por eso que Millikan considera los estados intencionales perceptivos⁵⁸ (percibir, oír, ver...) como factivos y es por eso, también, por lo que considera que la representación fallida (p.ej: una alucinación visual) no puede catalogarse de la misma manera que catalogamos un estado perceptivo (p.ej: ver). Cuando creemos ver a un gato por el rabillo del ojo pero era en realidad la *roomba* limpiando la esquina de la casa, en ningún caso hemos *visto* a un gato, hemos sufrido un fenómeno de otro tipo. Millikan considera que muchos de los problemas a los que nos enfrentamos a la hora de abordar problemas relacionados con la naturaleza de los estados mentales derivan de confusiones por no disponer de la terminología adecuada; como por ejemplo un término para *ver* y uno para *fallar-ver*.

2. EVOLUCIÓN

2.1 Funciones biológicas y *funciones flotantes*

La materia se organiza alrededor de determinadas fuerzas que constituyen sistemas relativamente ordenados que generan ciclos regulares tales como las órbitas de galaxias, estrellas o planetas. Ciclos que nosotros nombramos ‘horas’, ‘días’ o ‘años’. Estos ciclos, a su vez, generan regularidades más complejas como cambios climáticos, geográficos o biológicos. Aunque no atribuimos intención⁵⁹ a las entidades no biológicas, todas las entidades que conocemos se caracterizan por haber perdurado con éxito a través de dichos ciclos. Desde las *substancias eternas*⁶⁰ hasta las *substancias históricas*⁶¹ (Millikan, 2017, pp.21-22, 17-18). En el caso de las substancias históricas podemos afirmar que a través de esos ciclos se amplifican las mutaciones exitosas para la adaptación/perdurabilidad, incluso aunque éstas sean excepcionalmente raras⁶², dando lugar a dispositivos que cumplen funciones adaptativas o biológicas. Los organismos que

⁵⁸ *supra*

⁵⁹ En este caso en el sentido de acto intencionado.

⁶⁰ Término que utiliza R. Millikan para hablar de substancias invariables tales como los elementos de la tabla periódica.

⁶¹ *Ibid.* Las substancias de cuya continuidad cronológica depende un proceso continuo de copia de entidades similares anteriores (p. ej.: desde entidades biológicas hasta artefactos o palabras)

⁶² Ver *infra* (Kirby et al, 2015) para un modelo que ejemplifica ésta propiedad.

perduran son los extremadamente eficientes replicándose. Para cumplir esa función (perdurar) los organismos necesitan atender a ciertas razones o motivaciones (alimentarse, escapar del peligro, etc.) incluso aunque no sean conscientes de que atienden a esas razones. D. Dennett (2017) llama a esto *razones o motivaciones flotantes*. A las funciones que cumplen los organismos cuando atienden a esas motivaciones las llamaremos *funciones flotantes*⁶³.

Caracterizo como *función flotante* a aquellas funciones adaptativamente óptimas para la persistencia de un determinado organismo dadas las constricciones de un *ümwelt*⁶⁴ (Uexküll, 1957) determinado. Una suerte de “tensor gravitacional”⁶⁵ hacia donde tienden las funciones biológicas más óptimas. Se sabe, por ejemplo, que el tiburón blanco se encuentra en estado de estasis hace al menos dieciséis millones de años, es decir, que su evolución está estancada por estar adaptado de la mejor forma posible, dadas sus características, al medio en el que se encuentra. Por evolución convergente, es decir, desde un linaje evolutivo diferente, el delfín ha adoptado la mayoría de las características fenotípicas de los tiburones, incluida, por ejemplo, la aleta dorsal. La aleta dorsal cumple una función biológica clara: estabilizar el movimiento dadas tales o cuales condiciones acuáticas; y es una *función flotante* en tanto que es la manera más eficiente de solventar ese problema dada tal *motivación flotante*⁶⁶ (la de mantener la estabilidad) de los organismos en relación a su *ümwelt*. De ahí que sea un rasgo fenotípico común en especies con evolución convergente en el mismo medio. Caso más claro es el de los *sentidos; ver, oír, sentir...* parecen funciones flotantes claras, en la mayoría de los

⁶³ Función flotante es un término introducido por mí. Razones, motivaciones y funciones flotantes son herramientas conceptuales para representar y abreviar de forma clara fenómenos evolutivos complejos que, por extensión, sería imposible caracterizar correctamente. No afirmamos que exista *realmente* ninguna de estas entidades.

⁶⁴ Universo circundante de un determinado organismo.

⁶⁵ Pretendo provocar una representación visual y por analogía de a qué tipo de fenómeno me refiero basándose en el *tensor energía-impulso* (“*stress-energy tensor*”, fig.1), un objeto algebraico que A. Einstein utilizó para definir la curva del espacio-tiempo y el campo gravitacional. “Tensor gravitacional” me parecía buen término para presentar este tipo de analogía.

⁶⁶ Quiero insistir en que no estamos intentando, con esto, defender ningún tipo de *lamarckianismo*, la *motivación flotante* de mantener la estabilidad viene dada por la necesidad de conseguir alimento, de no ser presa fácil para otros predadores... La selección natural en éste caso se daría eliminando a todos aquellos menos hábiles para mantener la estabilidad. La presión evolutiva es más grande para las presas que para los predadores, pues les “cuesta más caro” cualquier error adaptativo.

umwelts terrestres⁶⁷, que los organismos satisfacen (en mayor o menor grado) tras desarrollar tales o cuales mecanismos *representacionales* para satisfacer tales o cuales funciones biológicas.

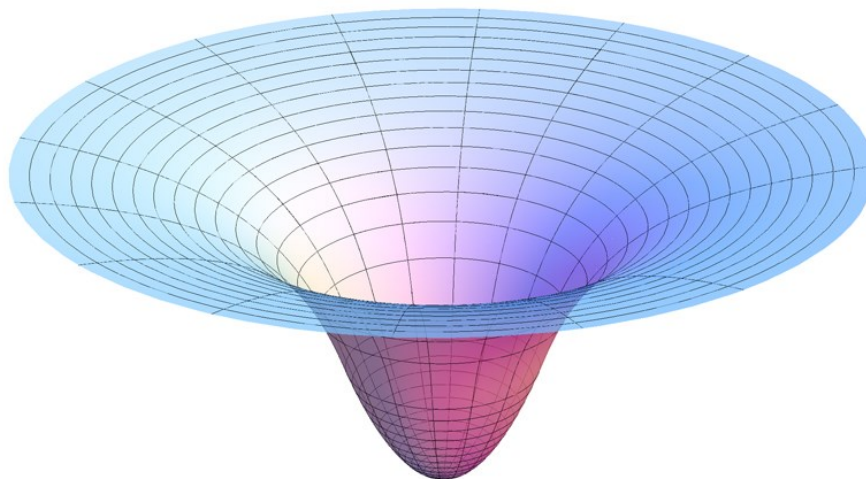
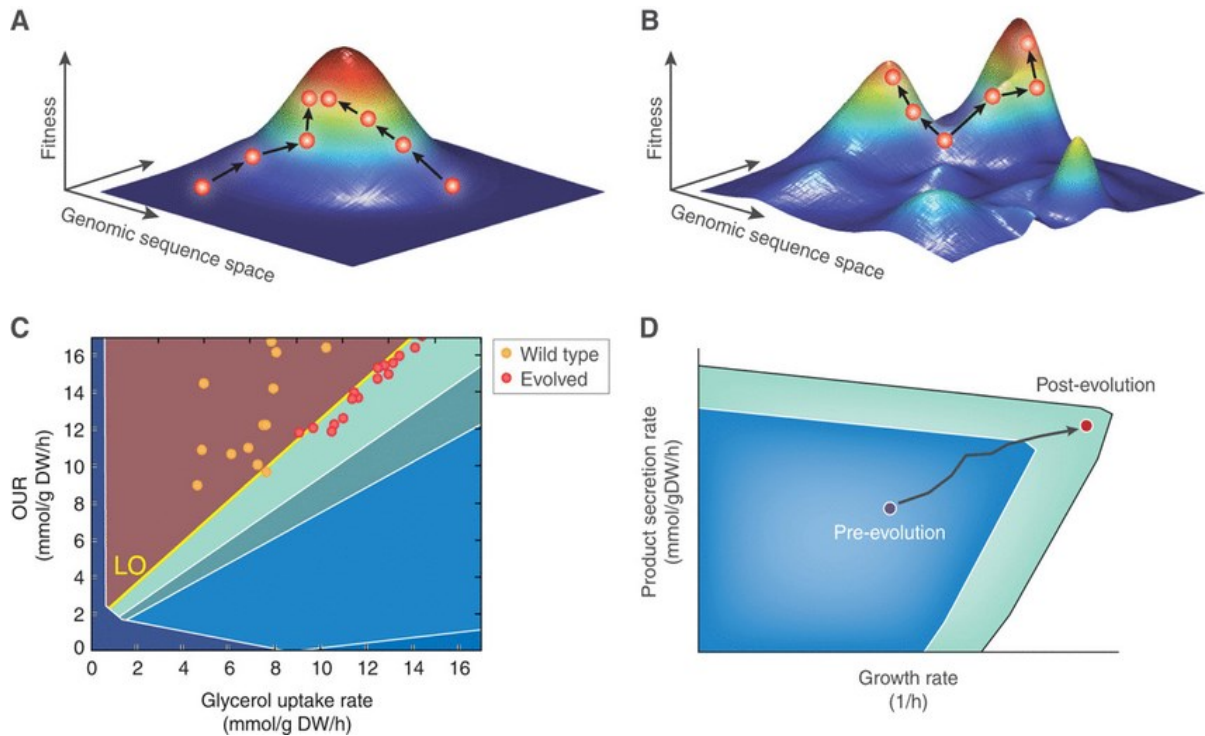


fig1. Curva del espacio-tiempo / *stress-energy tensor*

figuras mostradas para representar por analogía el modelo de una *función flotante*. (ver nota 33)

Algunas funciones flotantes necesitan de determinados rasgos o características biológicas para poder emerger. Existe una cadena causal en la conformación de rasgos biológicos que permiten acceder a nuevos rasgos biológicos en relación al conjunto de variables a las que una especie está sometida. El proceso evolutivo es una forma de escalado en la que son determinados estadios los que permiten la emergencia de nuevas funciones flotantes que permitan alcanzar nuevos picos evolutivos. Esta deriva adaptativa se muestra en los *paisajes adaptativos* (Wright, 1932):

⁶⁷ En *umwelts* con poca iluminación, como la fosa de las marianas, cuevas, o bajo tierra, no parece tan necesaria la función flotante “ver” por lo que muchos animales carecen de tal función biológica o la cumplen de forma muy limitada (gran parte de la fauna abisal, murciélagos, topos...)



https://www.researchgate.net/figure/Optimality-principles-in-adaptive-evolution-A-A-smooth-fitness-landscape-consisting-of_fig1_51472570

2.2 El lenguaje como función biológica

El lenguaje es un sistema representacional que satisface determinadas necesidades biológicas (transmitir información, intentar que determinados receptores respondan de determinada manera, etc.). Es, pues, una función biológica. La función del lenguaje es cooperativa y necesita poder apelar a individuos aleatorios, al menos, de un determinado grupo. Para ello las condiciones de emisión y de recepción deben *estandarizarse*⁶⁸, de lo contrario sus posibilidades de supervivencia son escasas. Supongamos la continuación de E1 (**E2**):

(6) S1 *identifica* que C es cooperativo y reacciona (J) a G de una determinada manera que favorece a S1 (p. ej: intentando alejar el objeto que causa G, ofreciendo ayuda, etc.)

(7) en T2, S1 emula -genera un *signo lingüístico* (SL), ha roto la *causalidad nómica*- SN con tal de J

⁶⁸ 'Standarizing proper function' (Millikan, 1984, p.32)

(8) C J⁶⁹

Los *signos lingüísticos* funcionan como *tokens* con *funciones adecuadas* para cada caso, funciones que inicialmente derivan de *funciones accidentales*. Estas unidades semánticas mínimas -*memes* (Dawkins, 1976)- han ido replicándose de huésped en huésped hasta darse el caso de que una masa crítica suficiente de huéspedes ha *estabilizado*⁷⁰ su *función adecuada*. Estas funciones funcionan como *funciones flotantes* a las que los sujetos han de adaptarse con tal de ejercer su *funcionalidad biológica*⁷¹. Rechazamos cualquier posibilidad de un lenguaje estable idioléctico. Para cualquier comportamiento que, a través de ensayo y error que acabe provocando alguna recompensa, esa recompensa sirve de propósito a la función flotante a la que se debe. Cualquier comportamiento de S' que copie el comportamiento de S tal que la copia de ese comportamiento genere una recompensa, tal recompensa sirve a la función flotante, a pesar de que S' no sea consciente de lo sucedido (Millikan, 1984, p.28). E3:

(9) SL se configura como *función flotante*.

(10) S's imitan a S1 con tal de J's

(11) La imitación se replica y se constituye una masa crítica para SL.

Para que E2 y E3 sucedan debemos, al menos, presuponer: entornos cooperativos; cierto tipo de altruismo (p. ej.: altruismo recíproco); capacidades cognitivas suficientes. La emergencia de nuevas *funciones flotantes* depende, como veremos a continuación, de varios factores más.

2.3 Surgimiento del lenguaje⁷²

La teoría más aceptada y plausible dice que los lenguajes naturales utilizaron señalamiento y la mímica (SL en E) como plataforma de despegue (Tomasello, 2008,

⁶⁹ En este ejemplo se está presuponiendo cierta intención, pero sin necesidad de presuponerla se podrían generar comportamientos ritualizados que sirven de comunicación en animales menos cognitivamente avanzados (p. ej: bailes ritualizados de apareamiento)

⁷⁰ 'Estabilizing proper function' (Millikan, 1984)

⁷¹ «For example, I may shake hands in a skit because shaking hands has often been observed by me to serve a greeting function. I do not in this instance actually purpose that function, for I am not actually greeting anyone. Yet this function is a direct proper function of my handshake, and my handshake is a member of the social artifact class "handshakes", not a dance gesture or mere movement.» (p.28)

⁷² Tanto este capítulo como el posterior han sido posibles gracias a las recomendaciones de Manolo Martínez y a sus clases *The Nature of Language*, Máster CCiL, UB, 2021-2022

p.20). Aunque ambas formas de comunicación son recurrentes entre humanos, son rasgos bastante atípicos en el resto de las especies. Solemos proveer de información a nuestros congéneres de forma aparentemente desinteresada. La *cooperación* surge de lo que algunos filósofos de la acción llaman *intencionalidad compartida* (Searle, 1995; Bratman, 1992; Gilbert, 1989; vía Tomasello, 2008). Intenciones, creencias, conocimientos, deseos, etc. *compartidos* son motivaciones para la cooperación. Es esta persistencia en la intencionalidad compartida lo que podría haber hecho emerger la *función flotante* del lenguaje como forma de adaptación más óptima al problema de la cooperación.

Numerosos estudios (Owren y Rendell, 2001; Berstrong y Lachman, 2001; Cheney y Syfarth, 1990b; vía Tomasello, 2008) demuestran que la *función adecuada* de la comunicación verbal de los simios es meramente la expresión emocional⁷³. Alertar a terceros es sólo una *función accidental*. Ahora bien, entre los grandes simios sabemos que las señales y las secuencias de señales gestuales -*signos lingüísticos*-, más allá de las determinadas genéticamente, son relativamente comunes (*ibíd.*).

En el reino animal podemos definir dos tipos de signos *proto-lingüísticos*: los *genéticos* (p. ej.: enseñar los dientes, vocalizaciones de simios...) que son signos instintivos o ritualizados (p. ej.: rituales de cortejo); y los que se aprenden vía ritualización *ontogenética* –desarrollados por el propio sujeto⁷⁴- que son más flexibles e interpelan directamente a consumidores. Esta comunicación es unidireccional, no suele involucrar entidades terceras⁷⁵ -*intencionalidad referencial*-. Los emisores no reconocerían el mismo gesto si se lo hicieran a ellos, simplemente ingenian el gesto específico para apelar a determinada acción a realizar (p.30); en algunos casos generando *holofrases*: signos o conjuntos de signos que representan intencionalidades más complejas de forma rígida y sin estructura -signo \approx estado (p. ej.: dame comida)-. Podríamos catalogar este tipo de casos como *proto-lenguajes holísticos*⁷⁶. Un caso particularmente útil para nuestra

⁷³ «la vocalización de los primates está determinada genéticamente casi en su totalidad, casi no requieren aprendizaje, están rígidamente vinculadas con emociones específicas» (Tomasello, 2008, p.18)

⁷⁴ Signos idiosincráticos como las señales que algunos animales ingenian para conseguir algo de otro sujeto.

⁷⁵ Se ha hecho un experimento de sacar a un individuo, enseñarle un gesto nuevo, reintroducirlo y el resto del grupo no ha aprendido el gesto (p.3)

⁷⁶ Un lenguaje holístico es aquel cuyas relaciones semánticas son unívocas y cuya composicionalidad es baja o nula. Sin estructura. El ejemplo paródico más popular de un lenguaje holístico es la infame caracterización de la forma de hablar de los nativos americanos en las películas de vaqueros (p.ej: “yo-agua-querer”)

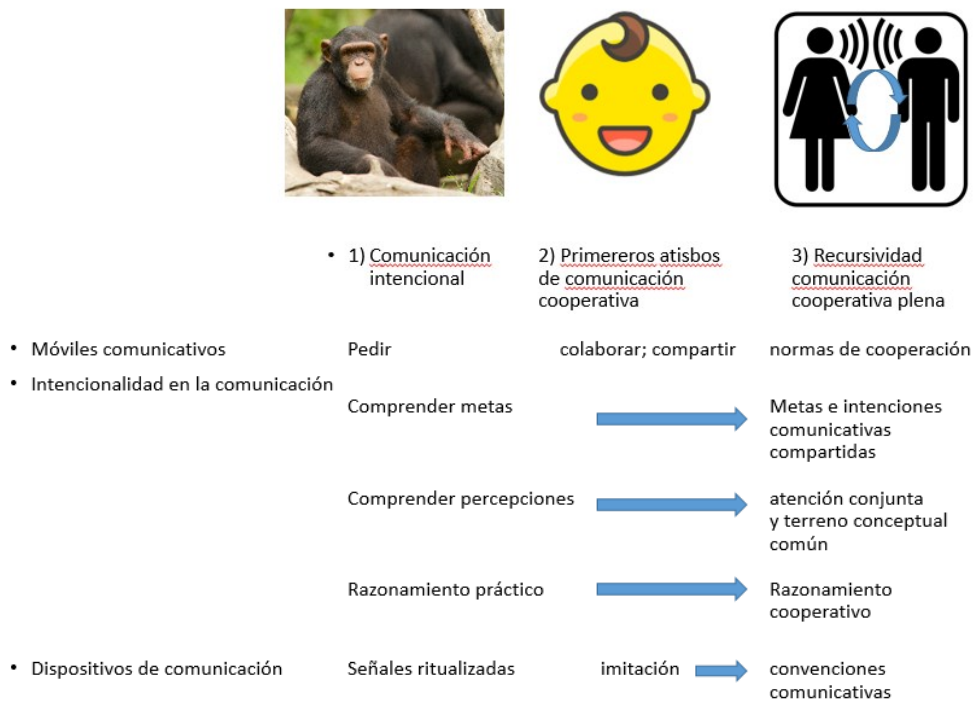
investigación es el descubierto por Tanner y Byrne (1993) y De Waal (1986) que explica cómo algunos simios esconden su expresión facial a otros cuando muestra temor.

Algunas comunicaciones triádicas se dan excepcionalmente cuando un comunicador “ofrece” algo a otro: enseñar parte del cuerpo⁷⁷, ofrecer comida... (Leibal, Pika y Tomasello, 2006 via Tomasello, 2008):

El comunicador pretende que el receptor realice una acción determinada - podríamos decir que esa es su intención social- y para lograr esa meta intenta llamar la atención del receptor hacia alguna cosa -proceso que podríamos llamar su intención “referencial”- con la expectativa de que si el receptor mira, en efecto, hacia el lugar que corresponde, hará lo que el comunicador desea. (p.32)

Este tipo de comunicación es considerado como el eslabón perdido entre la comunicación humana y animal pues podrían ser la plataforma para la *recursividad intencional*.

Tabla 3.1: infraestructura psicológica de la comunicación cooperativa humana: (1) En la primera columna, aspectos que ya están presentes en los grandes simios; (2) en la segunda columna, los nuevos componentes humanos y; (3) en la tercera columna, la transformación de la versión humana por efecto de la recursividad.



(Tomasello, 2008, p.83)

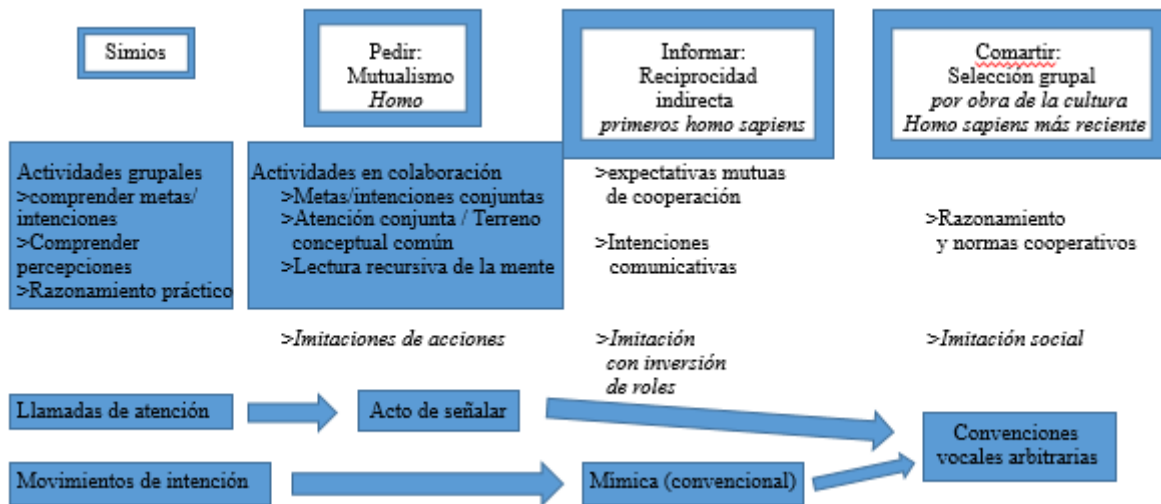
⁷⁷ Ejemplo en Sugiyama (1981) vía Tomasello (2008, p.31)

Es sabido también que un 60-70% de los chimpancés criados en cautividad aprende a *señalar*⁷⁸, sin necesidad de entrenamiento, previo para alertar a sus cuidadores de aquello que desean pero no pueden obtener (p. ej.: comida tras unos barrotes). *En ningún caso emerge este gesto en su entorno natural* porque el resto de individuos de la especie no coopera desinteresadamente⁷⁹. Un gesto de ese tipo simplemente generaría indiferencia o alertaría a otros de algo susceptible de ser arrebatado (p. ej.: comida). El gesto de señalar, en su *ümwelt*, no produce una *masa crítica* de usuarios suficiente como para mantenerse; no cumple su función, por lo que no se habilita -emerge- esa función flotante. Según Tomasello: «Si el medio ambiente social de los grandes simios se tornara súbitamente más cooperativo, entonces podrían utilizar el señalamiento imperativo para pedirse ayuda mutuamente, sin que hiciera falta ninguna maquinaria cognitiva adicional» (p.38). Dado el gesto de señalar podrían fácilmente deducirse indécicos y bautizos iniciales (Kripke, 1972) de objetos con sus respectivos nombres (Tomasello, 2008, p.232) que habilitaría E4:

(12) S1 acompaña SL de un sonido ‘SL’ (p. ej.: ‘no’)

(13) El sonido ‘SL’ es el bautizo inicial de SL para SN

(14) ‘SL’ genera masa crítica



(Tomasello, 2008, p.174)

⁷⁸ El señalamiento es una habilidad especialmente compleja.

⁷⁹ Esta tesis parece ponerse en duda por C. Boesch (2005) al afirmar cierto reparto de roles en caza colectiva en algunos grupos de chimpancés.

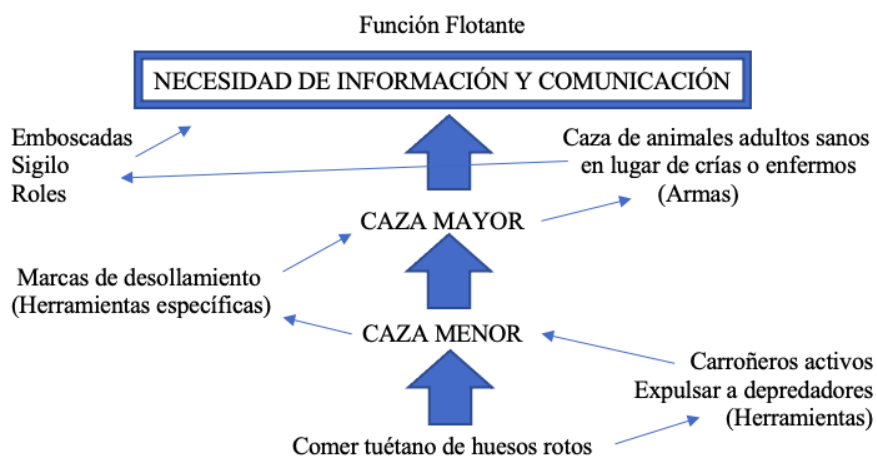
Tenemos indicios de diferentes estadios evolutivos de los antiguos *homo* en los que las necesidades lingüísticas irían complejizándose hasta requerir de recursividad intencional, intencionalidad compartida, objetivos comunes, necesidad de informar, de identificar referentes desplazados en el espacio y en el tiempo y por tanto de, al menos, cierto rudimentarismo gramatical que permitiera:

«(i) *identificar los referentes ausentes vinculándolos con el marco atencional conjunto del momento (usando tal vez constituyentes formados por varias unidades)*

(ii) *señalar sintácticamente los roles de los participantes*

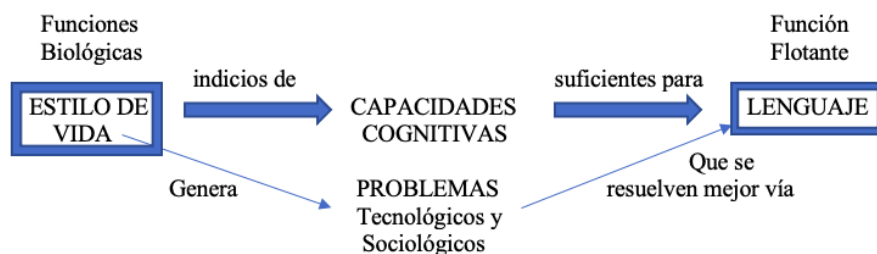
(iii) *diferenciar móviles comunicativos distintos como el de pedir y el de informar.»*

(p.234)



(Martínez, 2021-2022)

Todo esto permite desarrollar gramáticas que permitan ubicar eventos y objetos en el tiempo, *proyectar, predecir, controlar...*⁸⁰

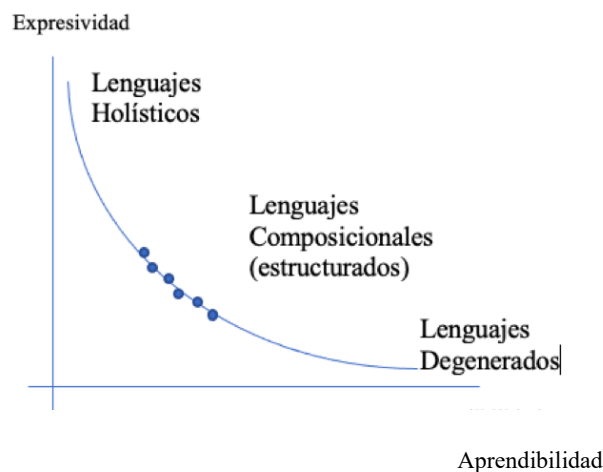


⁸⁰ Esta teoría parece estar avalada por la ontogenia de los bebés humanos, en la que el gesto de señalar y la mímica son previos al lenguaje natural (Tomasello 2008, p.232)

2.3 De lenguajes holísticos a lenguajes estructurados

En base a las condiciones originales, el contexto histórico, y los objetivos comunes de los hablantes se estabiliza la función adecuada del lenguaje que proporciona paisajes adaptativos nuevos para el desarrollo de capacidades cognitivas más complejas como el pensamiento abstracto.

Los humanos tienen capacidades limitadas de aprendizaje por lo que lenguajes holísticos se toparán con un límite cognitivo de posibles signos y significados. La presión evolutiva por ajustarse a la función flotante del lenguaje más óptimo generará compresiones con tal de mantener un lenguaje con un sistema de reglas formales compacto. Ahora bien, cuanto más compacto el sistema de reglas formales, menos fidelidad con la realidad puede tenerse. El extremo opuesto a los *lenguajes holísticos* son los *lenguajes degenerados*, aquellos donde un signo refiere a todos los significados; es decir, aquellos lenguajes con alta ambigüedad semántica. Idealmente la expresividad/fidelidad de los signos lingüísticos ha de mantenerse lo más alta posible pero, en tanto que un lenguaje debe enseñarse generación tras generación a los más jóvenes, tiene que mantenerse “adecuadamente” fácil de aprender. Kirby et al. (2015) afirman que a través de ese cuello de botella todos los lenguajes naturales consiguen un equilibrio entre *expresividad* y *aprendibilidad* que se mantiene en una curva de Pareto:



Los procesos de compresión eliminan la mayor cantidad de información superflua o poco eficiente posible con tal de reducir el coste de almacenamiento y transmisión. Para comprimir la cantidad de signos para cada significado hay que complejizar la codificación

del lenguaje. Relaciones semánticas '1' = 1 son poco eficientes si lo que se quiere es capturar estados de cosas complejos (1) a través holosignos ('1') -un signo diferente para cada caso- pues la cantidad de signos podría ser infinita y los signos infinitamente largos. Partiendo de un lenguaje de ese tipo, la aprendibilidad se amplía al reducir el coste de los signos más utilizados y al generar sistemas composicionales estructurados con esos signos. De ese modo, el coste energético del uso de ese lenguaje se reduce y la eficiencia aumenta. Es por esto que los signos más usuales en los lenguajes naturales tienden a ser los más reducidos y fáciles de pronunciar (p.ej: 'y', 'o', 'yo', 'tu', 'el') mientras que los menos usuales (con menos exposición) tienden a mantenerse en los límites (p. ej: 'otorrinolaringólogo'). Patrones de codificación pueden verse, por ejemplo, en las conjugaciones. p. ej.: S corre en T0 = 'correr', S corre en T-1= 'corrió', etc.⁸¹ Con todo esto podríamos especular **E5**:

(15) 'SL' recibe variaciones ('SL'', 'SL''') para T1, T2, T3, etc.

(16) El proceso se replica con otros tipos de signos lingüísticos.

(11) Se constituye un lenguaje natural.

3. RECAPITULACIÓN

A lo largo de este trabajo hemos intentado explicar los estados mentales de una forma naturalista y hemos ofrecido una alternativa extra-mental al fenómeno de la intencionalidad con tal de sugerir cierta linealidad histórica entre las formas de representarse el mundo de microorganismos de más de 3.500 millones de años como las bacterias hasta las representaciones lingüísticas de los humanos actuales a través de los lenguajes naturales. Es decir, hemos trazado una línea entre los *signos naturales* (E1), los *signos lingüísticos* (E2, E3) y los *lenguajes naturales* (E4, E5). Este texto no aspira más que a presentar una hipótesis *plausible* acerca de la evolución de la intencionalidad, la comunicación animal, y la naturaleza de los estados mentales; Intentando arrojar algo de luz sobre la noción de *significado*.

⁸¹ Kirby et al. crean un modelo de aprendizaje bayesiano en que se simulan los posibles modelos lingüísticos en base a 4 significados (M) y 4 formas lingüísticas donde se generan hasta 256 modelos lingüísticos -todos los posibles dado el *input*⁸¹- y se ordenan de más holístico a más degenerado. (para ver demostración matemática ver Kirby et al. 2015)

Bibliografía

- Artiga, Marc (2016). «Es Pot Naturalitzar la Intencionalitat?», *Quaderns de Filosofia* 3(2), pp.83-119.
- Brentano, Franz (1874 (1973)) *Psychology from an Empirical Standpoint*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Birch, Jonathan (2014) «Propositional Content in Signalling Systems», *Philosophical Studies*, 171 (3), pp.493-512.
- Bergstrom, C. T., y Lachmann, M. (2001) «Alarm calls as costly signals of anti-predator vigilance: The watchful babbler game», *Animal Behavior* 61(3), pp.535-543.
- Boesch, C. (2005) «Joint cooperative hunting among wild chimpanzees: Taking natural observations seriously», *Behavioral and Brain Sciences*, 28, pp.692-693.
- Cheney, D. L., y Seyfarth, R. M. (1990b) «Attending to behaviour versus attending to knowledge: Examining monkeys' attribution of mental states», *Animal Behaviour*, 40, pp.742-753.
- Cornman, J. (1968) «On the Elimination of Sensations and Sensations», *Review of Metaphysics*, XXII, pp.15-35.
- Dawkins, Richard (1976) *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.
- De Waal, F. B. M. (1986) «Deception in the natural communication of chimpanzees» en: *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, R. W. Mitchell y N. S. Thompson (ed.), Albany, SUNY Press. pp.221-244.
- Dennett, Daniel C. (1987) *The Intentional Stance*, Cambridge, MIT Press.
- , (2017) *De Las Bacterias a Bach: La Evolución de La Mente*, trad. Marc Figueras, Barcelona, Pasado & Presente.
- Dretske, Fred (1980) «The intentionality of cognitive states», *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1), pp.281-294.
- , (1986) «Misrepresentation», *Belief: Form, Content, and Function*, Radu Bogdan (ed.), Oxford University Press, pp. 17-36

- , (1995) *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MIT Press.
- Grice, Paul (1957) «Meaning», *The Philosophical Review*, 66, pp.377-88.
- Kirby, Simon, Monica Tamarai, Hannah Cornish, y Kenny Smith (2015) «Compression and Communication in the Cultural Evolution of Linguistic Structure», *Cognition* 141, Agosto, pp.87-102.
- Kripke, Saul A. (1972) «Naming and Necessity», *Semantics of Natural Language*, Harman and Davidson (ed.), Dordrecht, pp.253-355 y 763-355.
- Liebal, K., Pika, S., y Tomasello, M. (2006) «Gestural communication in orangutans», *Gesture*, 6, pp.1–38.
- Martínez, Manolo (2021-2022) «The Nature of Language», *Máster CCiL*, Barcelona, Univesitat de Barcelona.
- Millikan, Ruth Garrett (1984) *Language, Thoguth and Another Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge, The MIT Press.
- , (1989) «Biosemantics», *The Journal of Philosophy*, Volume LXXXVI, No.6, Junio, pp.281-297.
- , (2005) *Language: A Biological Model*, Oxford, Oxford Unviversity Press.
- , (2017) *Beyond Concepts: Unicepts, Language and natural information*, Oxford, Oxford University Press.
- Neander, Karen (2017) *A Mark of the Mental: In Defense of Informational Teleosemantics*, Cambridge, MIT Press.
- Owren, M. J., y Rendell, D. (2001) «Sound on the rebound: Bringing form and function back to the forefront in understanding nonhuman primate vocal signaling», *Evolutionary Anthropology*, 10, pp.58–71.
- Putnam, Hilary (1973) «Explanation and Reference», *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol.2.*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, William Van Orman (1948) «On What There Is», *The View of Methaphysics*, vol. 2, No. 5, Septiembre, pp. 21-38.
- , (1953) *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press.

- Rupert, Robert (1999) «The Best Test Theory of Extension: First Principle(s)», *Mind and Language* 14 (3), pp.321-55.
- Searle, John R (1983) *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , (1995) *The Construction of Social Reality*, Nueva York, New York: Free Press.
- Tanner, J. E., y Byrne, R. W. (1993) «Concealing facial evidence of mood: Perspective-taking in a captive gorilla?» *Primates*, 34, pp.451–457.
- Shea, Nicholas (2018) *Representations in Cognitive Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Sugiyama, Y. (1981) «Observations on the population dynamics and behavior of wild chimpanzees at Bossou, Guinea, 1979–1980», *Primates*, 22, pp.432–444.
- Skyrms, Brian (2010) *Signals: Evolution, Learning, and Information*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarski, Alfred (1944) «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics» *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 4, No. 3, Marzo, International Phenomenological Society, pp. 341-376.
- Tomasello, Michael (2008 (2013)) *Los Orígenes de la Comunicación Humana*, trad. Elena Marengo, Buenos Aires, Katz Editores.
- Uexküll, Jakob von (1957) «A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds», *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, Schiller, Claire H. (ed.), Nueva York, International Universities Press.
- Wright, Sewall (1932) «The roles of mutation, inbreeding, crossbreeding, and selection in evolution», *Proceedings of the Sixth International Congress on Genetics*, pp.355-366.

Llei divina, de Plató a la Saviesa

Arnau Lonca Puig

El present treball busca traçar, amb una mirada genealògica, una relació entre la concepció de la idea de llei divina que trobem en Plató amb aquella que apareix en un dels llibres sapiencials de l'*Antic Testament*, més concretament, el llibre de la *Saviesa*. Però no solament això, sinó que també apunta a demostrar que aquesta relació que existeix entre ambdós plantejaments és de derivació del bíblic respecte del pensador atenès. Per fer-ho es valdrà dels llibres I-VIII del llibre de la *Saviesa* i dels diàlegs de la *República* i *les Lleis* de Plató. Caracteritzant, primer, la visió que trobem en el text bíblic per contrastar-la, en segon lloc, amb la que trobem en Plató, la qual podria ser-ne l'origen.

1. INTRODUCCIÓ

El present treball busca traçar, amb una mirada tímidament genealògica una relació entre la concepció de la idea de llei divina que trobem en Plató amb aquella que apareix en un dels llibres sapiencials de l'*Antic Testament*, més concretament, el llibre de la *Saviesa*, que es diu que va ser escrit per Salomó (tot i que se n'ha desmentit l'autoria). Però no solament això, sinó que també apunta a demostrar que aquesta relació que existeix entre ambdós plantejaments és de derivació del bíblic respecte del pensador atenès.

No obstant això, degut a l'extensió immensa del concepte de llei divina que el faria inabastable en el marc formal d'aquest treball, hem decidit centrar la nostra anàlisi únicament en la justícia, és a dir, que sempre parlarem de llei divina en termes de justícia, estrictament, tot i que la relació existeix més enllà, només intentarem establir vincles en aquest sentit. És per aquest motiu que, quan parlem de llei divina, entendrem justícia i viceversa en la majoria dels casos, així doncs els termes seran usats com a sinònims parcials. De la mateixa manera passa, per exemple amb *Saviesa* i Déu o justícia, en tant que poden ser entesos com la mateixa cosa o la darrera (la justícia) obra de les primeres dues.

L'enfocament del treball passarà primer per una exhaustiva caracterització per mitjà de fragments del propi text de la *Saviesa* (sobretot dels llibres VI al VIII, tot i que es fa esment a l'inici) en termes de llei divina i justícia i, després, amb l'ajuda del text de Plató

(en la *República* i *Les lleis*) es lligaran els conceptes anteriorment descrits amb aquelles idees o plantejaments que els poden haver originat o, si més no, d'aquells dels quals d'una forma clara en deriven dins del pensament de Plató.

Finalment, justificarem de forma breu l'elecció de Plató com a punt de partida de l'anàlisi comparativa amb vistes a establir la relació de derivació. Aquesta elecció ha vingut motivada, fonamentalment pel canvi substancial en la interpretació del terme grec *nomos* (en el seu pas de costum a llei escrita) i el paper que juguen els déus en aquest pas (el paper dels quals es troba cada cop més subordinat a aquell dels homes). Aquest nou paradigma es veu d'una forma especialment clara a l'Atenes del s. V a. C. És per aquest motiu que hem volgut agafar un pensador més contemporani al moment de cisme que no pas el més típic Aristòtil (que és vinculat, amb raó, més sovint amb el cristianisme sobretot gràcies a la influència que va tenir sobre els Pares de l'Església).

2. LLEI DIVINA EN CLAU DE JUSTÍCIA EN L'ANTIC TESTAMENT

Els següents fragments estan extrets del llibre de la *Saviesa* de l'*Antic Testament*. Aquest és un dels llibres considerats sapiencials i estava escrit, originalment, en grec. Es creu que aquest fet era conseqüència de que va ser escrit, probablement, a Alexandria al voltant del s. IV a. C., és a dir, en un ambient i cultura eminentment grega. És per això que rep influències d'aquesta tradició de manera molt marcada. Els fragments que presentem a continuació busquen caracteritzar la Saviesa de la qual ens parla aquest llibre i la relació que s'estableix entre aquesta i la idea de justícia que trobem en l'antiguitat clàssica, de la qual n'és hereva, més concretament en Plató. El text comença d'aquesta manera:

Estimeu la justícia, a vosaltres que decidiu a la Terra. No us feu idees falses del Senyor. Cerqueu-lo amb cor sincer. Perquè es deixa trobar dels qui no dubten d'ell, es manifesta als qui se'n fien. El pensament tortuós separa de Déu, el qual fa callar amb el seu poder als insensats que gosen provocar-lo. La Saviesa no té accés en una ànima malvada, no habita en un cos esclau del pecat. En efecte, el Sant Esperit que instrueix l'home fuig de l'engany, s'aparta dels pensaments insensats, no vol tractes amb l'error.⁸²

⁸² *La Bíblia*, Traducció interconfessional per Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret i Societat bíblica, (Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret i Societat bíblica, 2014), Saviesa I: 1-5.

El fragment, i el llibre, comencen amb la paraula *justícia* i el verb *estimar*, dues de les qualitats més famoses que se li atribueixen a Déu; Ell estima i espera rebre l'estimació que diposita. La manera en com recompensa aquells que l'hi retornen i castiga aquells que l'hi neguen és a través de la justícia; cal interpretar, doncs, la justícia en clau de simbiosi entre el pensament, en el terreny de les idees, i l'acció, en l'àmbit de la praxi, és a dir, el recte pensament ha de correspondre i correspon a la recta acció dins de la interpretació de la idea de justícia que podem extreure del llibre de la *Saviesa*. Aquesta justícia és, per tant, una *lleï* que engloba totes aquelles accions en les quals es produeix una identificació de la consciència intencional (el pensament enfocat a l'acció) amb la voluntat de Déu, aquelles accions que no hi entrin seran, doncs, injustes i aniran en contra aquesta *lleï*. Una altre característica d'aquest amor que Déu professa i espera és que és desinteressat. Arribats a aquest punt, se'ns presenta una de les tragèdies de l'home. Aquesta es fonamenta en l'aparent contradicció que s'estableix quan algú que es diu altruista, que dóna sense esperar res a canvi, castiga. Però cal entendre correctament aquest càstig, es tracta d'una "inversió de futur", en altres paraules, aquells que busquen Déu «amb el cor sincer» el trobaran; recordem que deixa molts ponts i constants oportunitats per confiar-hi. Precisament és fruit de l'altruisme d'on prové el càstig. Aquest és de caràcter salvífic, el seu objectiu no és el càstig per venjança, sinó la conversió (el fragment ens recorda que Déu, la Justícia, no desitja la mort i sempre es deixa trobar, donant infinites oportunitats). És per això que el fragment continua en forma d'amenaça cap a tots aquells que, lluny d'estimar-lo, el provoquen i sobre els qui cau «el seu poder», en certa manera altruista, aplicat com diu l'adagi: *quien bien te quiere, te hará llorar*.

Conforme ens submergim en el fragment, se'ns presenta la Saviesa, la qual pot ser interpretada de diferents maneres al llarg del llibre: com a *alter ego* de Déu, com a do d'aquest que penetra en l'home (és a dir, com la llum), com l'Esperit de Déu o, fins i tot, com a Llei de cohesió de l'univers. Però totes aquestes maneres d'interpretar *Saviesa* tenen, com a mínim, una cosa en comú: només s'hi pot arribar a través de la vida recta, és a dir, el seguiment dels seus "edictes". No és casual que se'ns presenti la Saviesa en aquest moment, ja que apareix al servei de la justícia, ordenant el cosmos (la polis), vigilant i inculcant el camí de bondat que representa l'estimació que trobàvem al principi del fragment. D'aquesta manera, qui no estima la justícia, qui no està al servei de Déu en tant que Saviesa, és castigat amb l'ostracisme d'aquest do. D'aquesta manera, doncs,

s'arriba a la idea que vincula Déu (Saviesa i justícia) amb la llibertat. Aquesta llibertat és fruit del fet que la Llei no ho defineix tot, dóna marge d'acció per equivocar-se. Els homes no són titelles. És per això que després de la creació hi ha d'haver un manteniment (en les lleis i l'amor). És per això que existeixen l'home bo, l'home indecís i l'home dolent.

La saviesa brilla i mai no es marceix, es deixa veure fàcilment del qui l'estima, es deixa trobar de qui la cerca. [...] la Saviesa ronda buscant als qui són dignes d'ella, se'ls apareix amablement pel camí, els surt al pas en cada pensament. Per accedir a la Saviesa cal l'afany sincer de rebre'n instrucció; rebre'n instrucció la fa estimar, estimar-la fa guardar les seves lleis, l'observança de les lleis assegura la immortalitat, i la immortalitat fa semblant a Déu.⁸³

Seguint amb la tònica general del text, aquest fragment se centra plenament en la lloança a la Saviesa i ens introdueix a la importància de la relació que cal mantenir amb ella. De nou, amb aquest fragment, podem apreciar que la Saviesa i, en última instància, Déu, no tenen la voluntat d'amagar-se d'aquells que els busquen desinteressadament, és a dir, un més dels mèrits i bondats de la Saviesa és la seva capacitat de ser assolible; això sí, cal que l'home faci el primer pas (es decideixi). De fet, només es manifestarà en aquells els quals la busquin humilment i per aprendre'n, en altres paraules, contràriament a allò que es pensa normalment, no té (o tindrà) la Saviesa aquell qui es cregui savi després d'anys d'estudi i preparació, sinó que ho farà aquell que passat tot aquest temps i sacrifici segueixi tenint la voluntat i la humilitat de saber-se encara inacabat o incomplet i, per tant, perseverar en les ganes rebre instrucció.

El fragment també postula els camins en què es pot manifestar l'estimació per la saviesa i l'anteriorment esmentada humilitat. Aquests són, fonamentalment, l'amor i el respecte a les lleis que són el camí que acostarà l'home a la immortalitat i, en última instància, a Déu. Per tant, s'estableixen els "papers" que jugaran la Saviesa i el savi (aquell que aspira a ser-ho, si més no) al llarg de la recerca del segon (que serà meditació i rectitud moral) i la gratitud, en conseqüència, del primer expressada amb el do de la Saviesa. Com és recurrent en altres moments de la Bíblia, l'obediència (a les lleis de la Saviesa en aquest cas) és una demostració d'amor de l'home, que converteix la llei en el seu *modus vivendi*. El fragment conclou que les lleis ens fan semblants a Déu; això és així perquè aquestes ens fan incorruptibles i, per tant, immortals. Cal tenir present que Déu no és en cap cas el

⁸³ Ídem, Saviesa VI: 12-20.

rei dels morts, sinó que ho és dels vius. És per això que l'ànima del qui s'acosta a ell (en aquest cas a través de la saviesa) no mor; ser incorruptibles ens fa ser immortals en tant que ens acostem a Déu. El Déu que, al haver-nos entregat la Justícia a la seva imatge i semblança ens ha plantat aquesta llavor de possibilitat i ens ha donat la llibertat de disposar-ne a plaer. Només cal, doncs, empeltar el sarment que representa la nostra vida a través de les nostres accions en el cep veritable que és la Saviesa i, per extensió, Déu.

La Saviesa té un esperit intel·ligent, sant, únic, múltiple, subtil, àgil, penetrant, immaculat, clar, inofensiu, amic del bé, perspicax, lliure d'impediments, benivolent, humanitari, sòlid, segur, tranquil, que tot ho pot i tot ho vigila, un esperit que penetra tots els esperits, per més intel·ligents, purs i subtils que siguin. Res no es mou tan fàcilment com la Saviesa: com que és pura, passa i penetra pertot arreu. És una exhalació del poder de Déu, irradiació puríssima de la glòria del Totpoderós, i per això cap brutícia no s'hi pot introduir. És un reflex de la llum eterna, mirall immaculat de l'acció de Déu, imatge de la seva bondat. La Saviesa, que és única, ho pot tot.⁸⁴

Arribem a un dels fragments més il·lustratius del text, ja que en ell se'ns presenta, a través d'una enumeració, un conjunt de 21 característiques que podríem assimilar a una definició, en termes d'una tradició eminentment grega, de Saviesa per mitjà del seu esperit. No obstant això, el primer cop d'ull revela que alguns d'aquests adjectius podrien ser entesos com a sinònims (entre ells) i alguns d'altres no estan del tot precisats en el seu significat, fet que ens pot portar a pensar que en realitat la intenció de l'autor no era la de donar una definició o, si més no, no una de rigorosa.

Si posem l'accent en el particular, és a dir, ens mirem detingudament cadascun dels adjectius per mirar de treure el sentit holístic del fragment, veurem que el primer d'ells és *intel·ligent*. No és casual que així sigui, ja que, en la tradició grega, era comú distingir entre una ànima (o esperit) intel·ligent, que residia en el cap, i un altre de afectiva, és a dir, vinculada a les afeccions, els sentits, que residia en el pit. Per tant, més enllà de recalcar que es tracta d'un esperit eminentment racional, com ho és la Saviesa (i com s'ha ja s'ha apuntat amb anterioritat) ens dona una primera distinció de quina part de l'home estarà més inclinada a buscar-la i més propera a la seva naturalesa: el cap, la facultat intel·lectiva. D'aquesta manera es manifesta també la influència estoica de la obra, ja que aquests identificaven déu amb el *logos*. El segon dels adjectius és *Sant*, això és degut a

⁸⁴ Ídem, Saviesa VII: 22-27.

que en aquest llibre s'equipara la Saviesa amb l'Esperit Sant, fins al punt en que la inspiració dels reis i els profetes és obra seva.

També ens parla de la dicotomia que s'estableix entre *únic* i *múltiple* presentada també en la tradició grega, l'Esperit de la Saviesa és únic en el sentit que dóna forma i actua aportant un *telos* a allò múltiple, que per altre banda també representa en tant que és mirall de la creació. Una altre de les qualitats que es mencionen en el fragment és la de *penetrant*, aquesta qualitat implica la capacitat de la Saviesa, igual que altres estímuls, per penetrar en l'home de forma passiva, com ho faria un color o una olor. Això malgrat que, evidentment, la Saviesa requereix d'una recerca activa. Tot i que a priori pugui semblar contradictori, la justícia acaba arribant, com hem dit, quan s'identifiquen pensament i acció, però la seva arribada no és una "recollida", no s'agafa com un paquet; funcionaria més aviat, com una vitamina que ingerim de forma activa però la seva assimilació és "inconscient", des del punt de vista del subjecte actiu, com ho seria el "fer bategar el cor". No obstant això, en el cas de la Saviesa és impossible negar que posseeix un caràcter actiu que, com ho faria la llum del Senyor, té la voluntat i la capacitat de penetrar en l'home i en la Terra. Seguint amb aquest prisma interpretatiu sobre el caràcter actiu i passiu de la Saviesa, aplicant-lo sobre l'adjectiu *immaculat*, observem que tant pot fer referència a allò tant pur i perfecte que no pot tacar com al fet que, en entrar en contacte amb l'home tampoc deixa cap taca, com la llum. Finalment, pel que fa a aquest joc conceptual que estableix l'autor entre les facultats activa i passiva de la Saviesa, cal destacar l'adjectiu *inofensiu*, que tant pot entendre's en el sentit passiu, en tant que no pot ser vulnerat, és a dir, afectat o danyat de cap manera; com pot ser entès en el sentit actiu equiparant-lo amb "invulnerable".

Altres adjectius que mereixen ser destacats serien el de *sòlid* (que podria incloure els tres anteriors) i el de *pur*. El primer d'ells cal entendre'l com a constant, en tant que està sempre present, etern, en tant que durarà per sempre, i precís, en tant que enfocat en la seva missió i determinat inequívocament. I el de *pur*, que podríem interpretar com a immaterial, ja que transcendeix a l'home sense quedar atrapada en aquest, de nou, com la llum.

Després d'aquesta enumeració, se'ns justifica la mateixa a través de la pertinença a allò diví. La Justícia és equiparada, també, de forma explícita a la llum i es torna a fer esment del seu caràcter incorruptible i immaculat. Acte seguit, l'autor ens presenta de forma més clara aquesta imatge del mirall immaculat, que entronca amb el què hem comentat

referent a la presència de la saviesa quan Déu (la llum) crea el món (el prepara per l'home i li atorga les lleis), crea l'home i crea totes les coses visibles i invisibles. D'aquesta manera, amb la seva presència, reflecteix l'obra de Déu i facilita a l'home l'accés i la interacció amb aquesta (sabent que la seva interacció és bona i justa en tant que concorda amb el què el mirall que és Déu reflecteix). Així doncs, la Saviesa queda caracteritzada a través d'aquests 21 adjectius en termes de poder, activitat-passivitat i bondat i és equiparada amb la llum de forma clara i recurrent.

Si la riquesa és un bé desitjable en la vida, què hi pot haver de més ric que la Saviesa que fa totes les coses? Si la nostra intel·ligència és eficaç, ¿no ho serà més encara la Saviesa que modela tota cosa? Estimes la rectitud? Doncs bé, les virtuts són fruit dels afanys de la Saviesa, que ensenya la templança, la prudència, la justícia, la fortalesa. No hi ha res més útil en la vida dels homes. Desitges treure profit d'una llarga experiència? La Saviesa coneix el passat i endevina el futur, interpreta les màximes i resol els enigmes, preveu tota mena de senyals i prodigis i els temps i els moments favorables.⁸⁵

El darrer fragment es compon a base de condicionals i comparatius. En el primer d'ells, veiem que l'autor utilitza el què sembla una tendència natural dels homes (el fet de perseguir sempre més riqueses i possessions) i li dóna la volta en pro de la Saviesa; al·legant que si la riquesa resulta desitjable per tants homes, per tots aquells pels quals ho sigui, forçosament ho haurà de ser la Saviesa, ja que no hi ha més ric que aquell que ho posseeix tot; havent format part del seu gènesi i essent-ne el reflex (de tot). En la mateixa línia estableix una segona comparativa, ara enfocant-la des de la confiança que tenen els homes doctes en vers al seu intel·lecte. Aquesta diu que, si tan bo creiem l'intel·lecte propi, com no podem confiar i deixar-nos guiar per un intel·lecte superior, que ha pensat i coneix totes les coses visibles i invisibles. El tercer d'ells se serveix de la confiança que transmeten l'ordre i la seguretat en els homes per demostrar que, un cop més, la Saviesa els en pot aportar, a través de les lleis que ella mateixa funda per guiar-los per bon camí, com diu al text, mitjançant «la templança, la prudència, la justícia, la fortalesa». Acte seguit, se'ns fa explícita la vertadera intenció del fragment: la utilitat de la Saviesa. Segueix, després de fer-nos palès que està explicant-nos les seves virtuts (de la Saviesa), amb la de l'experiència. Si es valora l'experiència en la vida, ja que aporta coneixements i un *savoir faire* que no està a l'abast d'aquells més joves o inexperimentats, qui hi ha

⁸⁵ Ídem, Saviesa VIII: 5-8.

millor que la Saviesa (que coneix el passat i el present), ja que és eterna com s'ha postulat en el fragment anterior i, en la mesura que és cocreadora i reflex de tot; pot guiar l'acció de l'home per mitjà de les lleis, per llaurar-se un bon futur? La resposta és clara, ningú. Això és degut a que, mentre l'home només és capaç de percebre el fet, la Saviesa coneix el sentit⁸⁶. D'aquesta manera, la Saviesa és caracteritzada com a posseïdora de les quatre virtuts cardinals (Prudència, Justícia, Fortalesa i templança) en el seu grau últim.

3. COMPARACIÓ AMB LA CONCEPCIÓ PLATÒNICA DE LLEI DIVINA EN CLAU DE JUSTÍCIA

Una vegada caracteritzada de manera suficient la idea de llei divina, en clau de justícia, que rep el nom de Saviesa (o do d'aquesta) en el llibre de la *Saviesa* de Salomó de l'*Antic Testament*, és el moment de demostrar fins a quin punt les idees que en ell se'ns presenten són hereves directes de les que va plantejar i deixar per escrit Plató en el seu dia. Concretament, tot i que hem acotat el corpus platònic i, per tant, no podem donar raó de totes les idees d'arrel platònica del text amb la font directa, sí que ho podem fer amb la majoria. Per fer-ho, doncs, ens centrarem en el diàleg de la *República* i el de les *lleis*. El primer d'ells forma part de l'etapa de maduresa, on la veracitat de la figura de Sòcrates perd pes en l'obra i se centra més en la seva mentalitat pròpia, cada cop més visible tot i dur la "màscara" del seu mestre. El segon d'ells és un diàleg dels seus darrers anys, molt més complex i teòric que els d'etapes anteriors, on la voluntat didàctica en general queda ja en un segon pla. No obstant això, les idees del *Fedó* són també força presents, així com també ho són altres idees de l'Època Clàssica com ara la identificació total entre Déu i *logos*, que seria més aviat Aristotèlica o estoica.

Així doncs, com hem fet amb el text bíblic, analitzarem aquest fragment de la *República* de Plató, on es poden veure reflectides algunes de les nocions introduïdes al llibre de la *Saviesa* com ara la de *savi* o la de *bé*:

Pues los justos aparecen como más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que algunas veces, aun siendo injustos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún

⁸⁶ Hem d'entendre, quan parlem de fet, qualsevol cosa que succeeix en el món i es perceptible. En canvi, quan parlem de sentit hem d'entendre allò que és causa i alhora atorga context al fet. Relació entre ambdues és doncs de dependència de la primera respecte la segona. Alhora, cadascuna pertany a un àmbit del dualisme que ens presenta el text (a saber, a l'abast dels sentits i a l'abast de la Saviesa).

sentido. En efecto, si fueran completamente injustos, no se habrían abstenido de enfrentarse entre sí, sino que evidentemente anidaba en ellos algo de justicia, lo que les impedía atacarse entre sí mientras cometían injusticias contra otros, y gracias a ella han hecho lo que han hecho.⁸⁷

El primer i més rellevant que trobem en aquest fragment és la identificació del just amb el savi i el millor, és a dir, de forma indirecta, la identificació de la Justícia amb la Saviesa i el Bé. Aquesta identitat és repetida al llarg del llibre de la *Saviesa* i, com podem contemplar, ja es trobava en Plató, tot i que no podem afirmar que tingui el seu gènesi en la seva obra.

En aquest fragment també podem trobar el fet que la justícia pot estar o no estar, o pot estar a mitges; és un acció (que en el llibre de la *Saviesa* se'ns presenta com una recerca voluntària) que en el cas de Plató pot, fins i tot, ser involuntària. Aquesta idea del just que se sap just i del just que és just “per casualitat” és la que podem trobar en *l'Antic Testament* en clau de «l'home bo», «l'home indecís» i «l'home dolent»; tot i que en la *República* no existeix aquest home dolent com a tal. Però, si examinem de forma més detinguda aquest «home dolent» a través del prisma del “càstig salvífic”, ens n'adonarem que l'home que és dolent està a un lliçó de ser bo i, per tant, fins a cert punt, en tant que “mancat de lliçons” podem dir que és “desconeixedor”, fet que acostaria la idea del càstig salvífic al de l'intel·lectualisme moral, ja que qui realitza una acció dolenta (injusta) ho faria per desconeixement. En aquesta línia, la idea que planteja *l'Antic Testament* sobre la validesa de l'intel·lecte de Déu (Saviesa), sent més desitjable per ser millor que el que és posseït per l'individu, quedaria també recollida (l'original sempre és més desitjable que una còpia), ja que és el coneixement de la idea en si el qui propicia la bona acció (justícia), i l'observació de la idea en si és més desitjable, en qualsevol cas, que la opinió o creença que hom en pugui tenir; en termes platònics. En definitiva, la idea de la justícia com a possibilitat de tot, fins i tot dels injustos que obren justament només per atzar, entronca amb la idea de la Saviesa en tant que garant d'infinites oportunitats de posar-se al seu servei i actuar en conseqüència.

y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también algo que hemos oído a muchos otros, y que nosotros hemos dicho con frecuencia. - En efecto, lo hemos dicho y repetido. -En tal caso, mi amigo, parece

⁸⁷ Platón, *Diálogos IV, la República*, Traducción y notas de Conrado Eggers Lan (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 352b-352c.

que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado. ¿Sabes de dónde lo deduzco? -No, dímelo tú. - Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad (de nacer y - una vez nacidas- les permite su conservación⁸⁸

De nou ens trobem en aquest fragment amb la idea de justícia en clau d'acció, acció en la qual cal perseverar, com assevera el llibre de la *Saviesa* quan ens parla de la identificació de la voluntat intencional amb l'acció, és a dir, només hi ha justícia quan el pensament, que sap el què cal fer, ho fa. En les paraules del propi fragment, quan cadascú fa allò que li és propi i ho fa de la forma adequada, és a dir, quan s'identifiquen la idea d'allò a fer, amb l'acció i la manera en com es realitza aquesta acció.

Si posem l'accent en tres paraules concretes del text, veurem que la semblança i la influència entre ambdós plantejaments (platònic i sapiencial) és encara més marcada. La *moderació* ha de ser entesa en clau de prudència o templança i, de fet, apareix sota aquesta forma en el llibre de la *Saviesa*. Aquesta, més concretament, juntament amb altres dues que desenvoluparem a continuació, ens parlen del camí pel qual les lleis i el seu seguiment duen a l'individu (i si aquest individu és un rei, que era el *target* de l'autor d'aquest llibre de l'*Antic Testament*, ser un "manual pels governants" a la *polis*) cap a la perfecció, en termes de justícia. Les altres dues paraules que trobem "repetides" són *Saviesa* (que com hem explorat en l'anterior secció del treball s'identifica de forma quasi total amb la justícia) que apareix en el text de Plató amb la forma de justícia i, per últim, *fortalesa*, que apareix amb aquest nom a la *Biblia*. Així doncs, de les quatre capacitats que han de preservar la *polis* segons el deixeble de Sòcrates, tres d'elles són les que l'autor de la *Saviesa* designa com a fruit del recte seguiment de les llei divina. Aquesta mateixa llei divina és la que el mateix Plató afirma que ha de regir l'Estat i, per tant, conservar-lo; així doncs la identitat entre unes i altres està servida.

Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento [...] Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir. [...] Pero ahora debemos mirar

⁸⁸ Ídem, 433a-433b.

hacia allí, Glaucón. - ¿Hacia dónde? -Hacia su amor por la sabiduría; y debernos advertir a qué objetos alcanza .Y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente.⁸⁹

A l'inici d'aquest fragment podem trobar un altre punt clar que fa de pont entre ambdós textos, la idea que l'ànima és qui s'encarrega dels afers relacionats amb la saviesa, en Plató, les idees i el món intel·ligible, i la llei divina en tant que justícia. És per això que el seguiment de la justícia acostava el subjecte a la immortalitat, com diu el llibre de la *Saviesa*, o com formula Plató, mirant només amb l'ànima, allunyant-los de les afeccions sensibles del cos, podem veure més clarament allò que pertany al món intel·ligible, allò que està allunyat de la sensació en essència; un representant del qual és la justícia. En aquest punt, podem observar també d'on pot provenir la separació que s'estableix en el text bíblic entre la part intel·ligent i la part afectiva (aquest món sensible i món intel·ligible que separa tan clarament el pensador atenès al llarg de la seva obra), fins el punt que les defineix per separat per especificar que, malgrat siguin coses diferents, les reuneix.

També veiem en aquest punt la idea "d'amor per la saviesa", que es repeteix en innumerable ocasions al llarg del llibre de la *Saviesa*, ja des del seu inici, on se'ns presenta la relació que s'estableix entre el subjecte i ella és la d'estimació i que aquesta estimació dona com a fruit la justícia. Plató presenta aquesta mateixa relació entre ànima i saviesa en clau d'amor, a part de reiterar la pertinència de la saviesa, és a dir, la justícia (llei) al camp d'allò diví, immortal i, per tant, transcendent; en aquest punt es pot observar clarament la identitat en tant que pertinència del plantejament de l'*Antic Testament* amb la idea original que trobem exemplificada en la *República*.

També apareixen en aquest fragment les qüestions que es trobaran més endavant (en un sentit cronològic) en el text bíblic i que són clars punt d'influència, com són les idees de «bell» i «mals», que apunten cap a la concepció de bé en Plató (en tant que particip de totes les idees i, per extensió, de totes les coses) i com aquesta, en més d'una de les seves obres, s'ha equiparat al Sol o a la llum. Aquest fet és recollit pel llibre de la *Saviesa* en més d'una ocasió però, d'una forma especialment vistosa, en el fragment en el qual se'ns caracteritza la "protagonista" de l'obra per mitjà de 21 adjectius.

⁸⁹ Ídem, 611b-611d.

Es pot aprofundir més en aquesta idea i en la vinculació que té amb el pensament de l'alumne de Sòcrates i Cràtil si fem un cop d'ull a les idees que tenia sobre la diada indefinida i la idea d'Un que estaven compreses en les seves doctrines no escrites. Aquestes parlen de la dicotomia que s'estableix entre «únic» i «múltiple», presentada també en la tradició grega, per exemple en el *Fedó*, que estableix que el cosmos és, en realitat, una bipolaritat entre l'Un i la Diada Indefinida (allò múltiple). El primer d'ells seria equiparable a la idea de Bé i actuaria limitant la indeterminació i moviment constant que representaria el segon. D'aquesta manera, trobem de la mà un principi actiu que és motor de les causes formal, final i eficient i un altre de passiu, responsable la causa material. Aquests plantejaments són, probablement, els “avantpassats” de la distinció que fa entre un i múltiple la definició de Saviesa; en especial en la identificació de l'Un com a *telos* d'allò material o múltiple.

A todo esto debe prestar atención el que vaya a ser un juez equitativo con justicia y, si posee escritos sobre esos asuntos, debe aprenderlos. En efecto, el más poderoso de todos los objetos de aprendizaje para que el que lo aprende se haga mejor deberían ser las leyes promulgadas, si realmente están correctamente hechas, o en vano nuestra ley divina y admirable tendría un nombre que está emparentado con la inteligencia⁹⁰

En aquest fragment, trobem que Plató vincula, potser de la forma més clara possible al llarg de la seva obra, llei (en aquest cas divina) amb intel·ligència, com ho fa clarament el llibre de la *Saviesa*, atès que precisament la saviesa és intel·ligència fonamentalment i és o opera a través de la justícia. Aquesta identificació es dona sobretot per un joc de paraules que ens presenta en el text original i que, com era d'esperar, es perd en la traducció. Aquesta interpretació *sui generis* que fa el diàleg de les paraules (no sembla haver-hi cap raó filològica que ho recolzi) és quelcom semblant a una homofonia, és a dir, com llei divina és *nomos* i intel·ligència és *nous* la seva semblança ha de comportar, forçosament, un parentiu; és això el que descriu el text. No és d'estranyar que es recorri a aquest “argument” per defensar aquesta relació perquè a ulls de Plató és una cosa auto-evident. La llei, en tant que divina, i els déus, en tant que racionals, fan d'aquesta llei quelcom racional fruit del *nous* (intel·lecte o intel·ligència) i aquesta llei divina ha estat

⁹⁰ Platón, *Diálogos IX, Las leyes*, Traducció i notes de Francisco Lisi (Madrid: Editorial Gredos, 1999), 957c.

adoptada per la *polis* de forma racional també, amb l'esdeveniment de la democràcia (tot i que el deixeble de Sòcrates no hi estigués del tot d'acord).

També podem apreciar que el tractament de la Saviesa i, per tant, de la justícia en termes de *súmmum* de l'experiència, que trobem en l'*Antic Testament* té el seu lloc també en el corpus platònic. És així també quan parla del «jutge equitatiu» (que cal entendre com el millor dels jutges o el més desitjable) ha d'aprendre els escrits, és a dir, ha de guanyar experiència tant pròpia, com aliena (en forma de testimonis escrits, en aquest cas). D'aquesta manera, es vincula de forma clara l'experiència amb la justícia i aquesta idea pot ser resseguida fins el llibre de la *Saviesa*, on veiem que la justícia, en tant que obra de la Saviesa, és a dir, Déu, és perfecte perquè té l'experiència de tot en tant que contemporània i coneixedora de tot. En aquesta mateixa línia podem observar en el fragment també la concepció de la justícia com a «més poderós de tots els objectes d'aprenentatge», que podria ser resseguit també dins del text bíblic per mitjà de la idea que la Saviesa és la riquesa més gran i més desitjable de totes.

4. CONCLUSIONS

Així doncs, és més que plausible afirmar la relació entre el llibre de la *Saviesa* de Salomó i Plató, pel què fa a la concepció de la llei divina en tant que justícia. També creiem haver demostrat que aquesta relació no és únicament de semblança, sinó que va un pas més enllà: és una relació de derivació del primer respecte del segon, és a dir, del text bíblic respecte dels diàlegs platònics.

Aquestes afirmacions es veuen sustentades tant en el terrenys ontològic, en el qual comparteixen una visió dualista del món, que se separa entre intel·ligible i sensible, tot i que en el cas de Plató és una idea la que participa de tot (el bé) i en el cas del cristianisme, com és evident, és Déu el conjunt de les causes excepte la material. De la mateixa manera que hi ha un seguiment rigorós del plantejament de les doctrines no escrites en les dues maneres d'entendre l'ens.

També s'acosten en el terreny epistemològic, a través dels quals es fonamenta l'arquitectura que vertebrava la llei divina. Això és així degut a la identificació de la llei divina amb el *logos* en Plató, que és simètrica a aquella que se'n fa a l'*Antic Testament*, on s'equipara la llei divina a la Saviesa, és a dir, a Déu. La concepció del món i del seu

funcionament és eminentment racional i fruit d'aquest *logos* en ambdós casos, encara que un sigui més eteri i l'altre estigui personificat en la figura d'un déu benivolent.

Per últim, i potser de la forma més clara a nivell pràctic, potser no tant teòric, tot i que també ho és. Trobem la identitat que resideix en la concepció antropològica (en la seva vessant més política) referent a les relacions entre persones però sobretot entre l'individu i la llei. Això és pot observar en el sentit que tenen ambdós concepcions, en virtut del seu objectiu vers la llei, que aborden la relació entre aquesta i el subjecte de la mateixa manera.

Si posem aquestes nocions (a saber, les semblances ontològiques, epistemològiques i antropològiques) més generals en termes més específics i que es troben *in situ* en els propis textos, veiem que la relació de derivació (de la concepció que trobem a *la Saviesa* des del corpus platònic) va des del tractament de la relació entre subjecte i llei divina en clau d'estima del primer (el subjecte) vers la segona (Saviesa o justícia), fins al caràcter d'estat en el qual cal viure i actuar, ja que, malgrat que sigui accessible per tothom, només aquells amb bona disposició de l'ànima hi podran arribar; passant per la concepció del cosmos en termes d'intel·ligible i sensible o la concepció de la vida perfecta en els mateixos termes de prudència, justícia i fortalesa. Les idees de Plató eren de ben segur a la taula i a la ment del jueu que va escriure el llibre de *la Saviesa* i n'era un clar coneixedor. Les diferents mostres formals i conceptuals que s'han donat al llarg del treball en són bona prova.

BIBLIOGRAFIA

- Brague, Rémi. *La ley de dios, historia filosófica de una alianza*. Traducción José Antonio Millán Alba. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- *Eclesiastés y Sabiduría*, Traducción y comentarios por: Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José María Valverde. Madrid: Ediciones cristiandad, 1974.
- *La Biblia*, Traducció interconfessional per Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret i Societat bíblica. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret i Societat bíblica, 2014.
- Platón. *Diálogos IX, Las leyes*. Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

- Platón. *Diálogos IV, la República*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Platón. *El banquete, Fedón y Fedro*. Traducción y presentaciones de Luís Gil. Barcelona: Editorial Labor, 1983.
- Reale, Giovanni. *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Editorial Herder, 2001.

El perdó. Reflexions de filosofia política contemporània.

Cap a la reinserció social

Sílvia Masmitjà Rodríguez

Aquest treball és un estudi del perdó com a pràctica social en el marc de la filosofia política contemporània prenent com a punt de partida el perdó a la teoria de l'acció que Hannah Arendt exposa a la *Condicció Humana* (1958). Senyalaré (in)compatibilitats i contradiccions del perdó amb altres figures com la comprensió, l'oblit, el càstig i la justícia restaurativa. Finalment tractaré les qüestions més rellevants que sorgeixen en el trànsit del perdó de l'esfera individual a la col·lectiva quan el perdó es basa en les emocions i com el perdó arendtià, fonamentat en el respecte mutu, facilita aquest salt i possibilita la pau tot restablint la comunitat política.

1. Introducció

Originàriament el perdó era una facultat divina perquè es reservava als déus la condemna o, pel contrari, la salvació dels éssers humans. Tradicionalment el perdó s'ha tractat als àmbits religiosos així com a la ètica i la moral. Hannah Arendt l'enquadra en el seu pensament polític a la teoria de l'acció en la qual el perdó és una excepció al caràcter irreversible de l'acció. Cal assenyalar, però, que Arendt no fa un estudi específic del perdó perquè a la seva obra no li dedica ni tan sols un capítol.

El més interessant de la figura del perdó és que es basa en el respecte mutu i, per tant, al marge d'emocions -odi, rancor, ràbia, ressentiment- amb el fi de trencar la cadena de reaccions hostils que pot generar una transgressió, i alliberant a les parts dels seus efectes. Les emocions són problemàtiques per garantir tant una reacció no hostil a la transgressió com pel compromís d'una convivència pacífica. En aquest sentit analitzaré els motius pels quals el perdó arendtià proporciona les condicions per a l'aplicació del perdó als col·lectius com la manera de garantir la reinserció i la pau social.

2. Marc teòric: pensament arendtià de l'acció

Hannah Arendt reprèn el concepte de *vida activa*⁹¹ aristotèlic per referir-se a tres activitats fonamentals dels éssers humans: labor, treball i acció⁹².

«Labor»: és la dimensió lligada a la subsistència i és una activitat que no singularitza a ningú, de fet és allò que compartim amb els animals. La condició humana de la labor és la vida.

«Treball»: és la producció de coses durables, allò artificial que constitueix el món en què vivim. La condició humana del treball és la mundanitat.

«Acció»: és aquella activitat que es dona en els éssers humans i conforma la trama de relacions. La condició humana de l'acció és la pluralitat. L'acció tracta tant d'allò que fem com allò que diem en un espai en el qual hi ha present altres persones⁹³ i té els següents efectes:

a) Impredictible: té conseqüències no previstes, per tant, qui actua no pot controlar el resultat de la seva acció ja que aquesta s'insereix en una xarxa de relacions on s'entrellaça amb d'altres accions i reaccions. És per això que per molt que una persona posi una intenció en la seva acció, obtindrà sovint altres resultats als previstos inicialment; a més l'acció només es revela quan aquesta finalitza, moment que sabem el seu significat. Davant la impredictibilitat tenim la facultat de prometre i és que quan prometem estem donant una certa seguretat i garantia a l'acció futura.

b) Irreversible: les paraules dites o allò fet en públic no es pot esborrar. Com excepció al caràcter irreversible de l'acció Arendt introdueix la facultat del perdó com a capacitat de *desfer* l'acció⁹⁴.

Ambdues facultats –prometre i perdonar– són, com anomenava Arendt, *illes de seguretat*, entenent-les com a mecanismes de control davant el caràcter inestable de l'acció⁹⁵. Els éssers humans són lliures però no sobirans, és a dir, són propietaris de

⁹¹ Arendt utilitza l'expressió *Vita activa* d'Aristòtil a la *Ètica Nicomàquea*, vida que relaciona amb la inquietud en contraposició a la vida contemplativa que es caracteritza per la quietud.

⁹² Arendt, Hannah, *La condició humana*, Barcelona, Paidós, 2011, capítols III, IV i V.

⁹³ «En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible». *Ibidem*, p. 71.

⁹⁴ Per Arendt *desfer* no és esborrar l'acció, ja que perdonar implica el reconeixement de la transgressió, sinó que modifica els seus efectes.

⁹⁵ Per fragilitat i inestabilitat de l'acció s'entén la inseguretat que genera que l'acció no tingui fi perquè aquest escapa al control de l'agent quan entra en relació amb altres accions i reaccions.

l'acció però no del sentit de la seva acció. Tanmateix el temps de l'acció és inaugural i intempestiu perquè sorgeix de forma inesperada, sobtada, sense que ningú ho esperi. Arendt vincula l'acció amb néixer i equipara el caràcter biològic i natural del naixement com a nou ésser humà que irromp en el món amb l'acció i discurs d'aquell individu com un segon naixement que interromp les dinàmiques socials, històriques i culturals i que consisteix en aparèixer a l'espai públic: «Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento»⁹⁶. La llibertat radica en l'exercici de l'acció en un espai on no podem controlar el seu resultat.

L'acció i el discurs es realitzen en un espai on són les altres persones, és a dir, en la pluralitat i donen lloc a l'espai públic. La pluralitat és *condicio sine qua non* de la política i es caracteritza per la igualtat i la distinció, és a dir, destaca el valor de cada individu i alhora totes som iguals en la nostra individualitat. Arendt posa l'accent en l'espai «entre» (*in between*) per ressaltar la importància de cada individu⁹⁷.

Arendt exposa que a través de l'acció i la paraula en l'espai públic es pot conèixer *qui* sóc: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal *identidad* y hacen su *aparición* en el mundo humano»⁹⁸. En aquest sentit el subjecte es defineix a partir de què faig i què dic en el meu participar on són altres persones. Per això no hi pot haver un coneixement immediat de sí, només a través de l'acció on són les altres i del relat retrospectiu del subjecte, és a dir, quan l'acció ja ha acabat: «La acción hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia»⁹⁹.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁹⁷ Arendt il·lustra la pluralitat en la imatge d'una taula rodona on les persones hi són presents mantenint la distància entre elles però reunides per mantenir un diàleg. Aquesta imatge s'oposa a la massa on els individus no es distingeixen i, per tant, no és possible que l'acció ni el diàleg, ja que són un tot sense distinció i, a més, són fàcils de modelar. Sobre el concepte de *massa* Arendt dedica el primer apartat del capítol X, *Una Sociedad sin clases*, de la tercera part sobre *Totalitarismo*, a *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

⁹⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 208.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 36.

3. Anàlisi del perdó

3.1. El perdó arendtià

Segons Arendt el perdó i la promesa «depenen de la pluralitat, de la presència i actuació dels altres»¹⁰⁰ ja que si es realitzen a l'àmbit personal restarien fora de l'espai públic. D'aquí que una no es pugui perdonar a sí mateixa sinó que requereix la presència i acció de perdonar de les altres.

El perdó arendtià està regit pel principi de respecte mutu i, per tant, perdonar té el fi de restaurar la pluralitat com a condició de la política. En aquest sentit es desmarca de les implicacions emocionals que des de la tradició cristiana vinculen el perdó amb l'amor: «lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo»¹⁰¹. Fins i tot va més enllà i entén que l'amor és apolític i antipolític¹⁰² perquè uneix les persones, trencant així l'espai *entre* elles¹⁰³, a diferència del respecte que s'entén en l'esfera de l'amistat aristotèlica (*philia politiké*) i que manté l'espai *sense intimitat ni proximitat*¹⁰⁴, respectant així la individualitat. A més l'amor mostra desinterès per *qui* és la persona en tant que té el poder de revelar aquest *qui* sense tenir en compte les seves fites, fracassos i transgressions. Per tant l'amor, entès per Arendt, anul·la la condició humana de la pluralitat perquè trencar la relació *entre* persones nega la possibilitat d'acció i discurs¹⁰⁵.

És per això que en Arendt el valor del perdó radica en el respecte mutu entre individus i deixa al marge qualsevol vincle moral i afectiu en l'exercici de perdonar¹⁰⁶. No vol dir que les emocions no existeixin ni que aquestes s'hagin de vetar, sinó que aquestes no constitueixen la base del perdó. Per una banda no connecta el perdó amb els sentiments d'odi o l'alliberació del rancor i, per tant, no el tracta com un procés personal

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 257.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 260.

¹⁰² «El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no solo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas». (*Ibidem*, p. 261) Arendt entén l'amor com allò que va més enllà de les capacitats humanes. En un escenari post-totalitari podríem dir que el que restaura la convivència és l'*amor mundi*. En aquest cas no opera la figura del perdó sinó l'aplicació del càstig pels casos de mal radical. Arendt entén el totalitarisme com un germen latent que va irrompre i que des d'aquell moment es troba latent en la nostra societat. És per això que hem de prestar atenció i combatre'l ja que nega la condició humana de la pluralitat.

¹⁰³ «El amor, debido a su pasión destruye el «en medio de» que nos relaciona y nos separa de los demás» (*Ibidem*, p. 260). En aquest sentit, l'amor anul·la qualsevol condició de possibilitat per a la pluralitat.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 261.

¹⁰⁵ Sobre la crítica de l'amor cristià com a base del perdó s'exposa al Capítol V sobre l'acció, apartat 33. *Irreversibilidad y el poder de perdonar*, *Ibidem*, pp. 260-261.

¹⁰⁶ Considero que Arendt entén el *respecte mutu* com un imperatiu categòric kantian: tot individu ha de basar la seva actuació per tal de constituir i mantenir vigent la comunitat política de manera que si aquesta es trenca l'hem d'observar novament per restituir-la.

transformatiu en l'esfera psicològica-afectiva. Tot i que en part entenc que fonamentar el perdó en el respecte mutu pot tenir una part transformativa en relació al reconeixement d'una transgressió i alhora una actitud de compromís per fer les coses bé. Però aquesta transformació es dona en el camp de la seva actuació i no es centra en l'esfera afectiva. En aquest sentit Arendt es desmarca de les teories psicoanalistes i teràpies d'autoajuda que veuen el perdó com una eina de creixement personal per sentir-nos millor o fer-nos millors persones. I d'altra banda també es desmarca del perdó cristià¹⁰⁷ que té com a fi la salvació divina perquè el perdó arendtià no està condicionat a obtenir un benefici personal.

També considero que Arendt, quan deslliga el perdó de contingut emocional, està racionalitzant-lo i, en aquest sentit, l'essència del perdó és l'actitud de respecte a l'altra persona amb independència de la seva relació afectiva i del seu estat emocional. És per això que vincular el perdó amb el respecte i no amb la transformació de l'odi i ressentiment en amor trasllada el perdó a un altre lloc en què l'important és el pacte de no agressió per tal de trencar la cadena reactiva i possibilitar el retorn a la pluralitat. En aquesta dialèctica, la concepció del perdó comporta un desplaçament de l'acte de perdonar al camp de la raó deixant al marge els sentiments per tal de controlar la nostra reacció hostil vers una transgressió i, en última instància, recuperar la pluralitat que és condició de la política.

Com assenyalava, en l'anàlisi arendtià, la figura del perdó no està lligada a les emocions sinó al respecte mutu, motiu pel qual podem afirmar que és compatible amb el ressentiment o l'odi. Cal esmentar, però, que no podem separar totalment els nostres sentiments i que la ràbia o l'odi vers alguna persona pot dificultar que la nostra actitud sigui respectuosa. D'altra banda considero que mostrar indiferència per algú restaria fora de la pluralitat com a condició per a la política, perquè si bé compliria amb aquest trencament de reacció hostil, no es restaura cap vincle social. En canvi entenc el perdó com la facultat de donar un pas més enllà a trencar una cadena de reaccions hostils i és que el perdó comporta la regeneració del vincle en les relacions humanes en la seva promesa implícita d'accions pacífiques en el futur.

¹⁰⁷ El perdó era una virtut divina, reservada a Déu i amb la figura de Jesucrist la baixa a l'esfera humana per regular les conductes, *Ibidem*, p. 258.

3.2. El perdó: significat, efectes, in/compatibilitats

Segons el pensament arendtià *perdonar* comporta una resposta no hostil a una transgressió que dona fi a la cadena reactiva i alhora és una acció en el sentit que obre una nova via de relacions humanes¹⁰⁸. És per això que el perdó és el punt d'inflexió pel canvi en el rumb de les relacions.

Arendt entén la *transgressió* com una acció que trenca puntualment la convivència però que és realitzada dins el marc d'una societat on es donen les condicions essencials de la política, és a dir, els elements de la pluralitat com són la igualtat i la distinció. En aquest sentit existeix una comunitat política on la trama de relacions pot portar a que es donin transgressions i on el perdó és la facultat que permet la pau i convivència restaurant la comunitat política, però si en una societat s'anul·la absolutament qualsevol possibilitat per a què es doni la condició de pluralitat estem davant la fi de la política¹⁰⁹.

El perdó no esborra ni justifica l'acció sinó que, segons Arendt, *desfà l'acció*¹¹⁰ perquè modifica els seus efectes que són la cadena de reaccions. El perdó és una via per descarregar a algú dels efectes de la seva acció i també actua com a performatiu perquè en aquest trencament de reaccions es dona implícitament una promesa de no reacció hostil a futur oferint-se una nova oportunitat i generant-se una relació de confiança en ambdues parts: la part transgressora es compromet a no reincidir en el futur, mentre que la part perjudicada es compromet en el futur a no reaccionar hostilment vers aquella transgressió.

D'altra banda em sembla interessant analitzar el perdó en tres tipus de moviments:

a) Lineal-temporal: perquè mira al passat, recupera l'acció al present per prendre consciència i la decisió de no reaccionar de forma hostil, trencant les possibles conseqüències previsibles i generant en sí mateix amb el perdó una acció, no reacció que allibera al subjecte dels resultats de la seva pròpia acció. Tot això, amb vista d'un futur en què restablint-se el respecte mutu es pugui garantir la pluralitat en l'espai públic. Sense el perdó ens quedaríem ancorades en el passat, fent present la transgressió en cada nova reacció de la cadena causal.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 259.

¹⁰⁹ Arendt als *Orígens del Totalitarisme* posa l'exemple que en els camps de concentració no hi ha política perquè no hi ha l'espai *entre* les persones i, per tant, no es donen les condicions per a l'acció ni el discurs ja que s'ha negat la naturalesa humana. Per això Arendt distingeix i separa aquest fenomen de la seva teoria de l'acció.

¹¹⁰ Arendt, Hannah, *La condició humana*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 256.

b) Circular-espacial: perquè surt de l'individu i torna perquè com acció entra en l'esfera pública, però retorna als individus alliberant-los de la cadena de reaccions.

c) Vertical-espacial: perquè la transgressió comporta una situació de dominació en què una part, la transgressora, es situa sobre l'altra, la víctima, que pateix l'opressió. D'aquesta manera amb el perdó qui transgredeix baixa de la seva posició de superioritat quan reconeix la transgressió i promet respecte, mentre que per la perjudicada hi ha un gest d'empoderament sortint de la posició de víctima amunt on les dues parts arriben a trobar-se al mateix nivell i ambdues s'alliberen de la transgressió possibilitant la convivència.

Considero tanmateix rellevants les següents reflexions en què el perdó dialoga amb d'altres figures com la comprensió, l'oblit, el càstig i la justícia restaurativa per entendre l'abast del perdó i el seu posterior anàlisi en l'àmbit col·lectiu.

a) Perdó i comprensió. El perdó no és la conseqüència ni la causa de la comprensió. El perdó es dona en l'esfera de l'individu i té un principi i un final; en canvi la comprensió es refereix a l'acció, al món i als esdeveniments¹¹¹ de manera que no té final sinó que es renova constantment. Arendt en el seu pensament el que pretén és comprendre com s'ha arribat al mal radical (totalitarisme) on no hi cap el perdó sinó la reconciliació amb un món en què l'horror és possible. Reconciliar-se no és cercar les causes que porten a l'horror perquè s'estaria justificant allò que ha passat. Arendt en aquest gest senyala que hi ha fets que escapen a l'acció humana perquè no es pot donar una acció quan s'ha suprimit qualsevol espai plural com succeeix en el totalitarisme (*mal radical*) i que, en aquests casos, no s'aplica el perdó sinó la comprensió i per restaurar la convivència es requereix el que Arendt anomena *amor mundi*¹¹².

b) Perdó i oblit. El perdó manté viva la memòria històrica perquè implica reconèixer l'existència d'una transgressió i la seva autoria. Sense la transgressió no té sentit perdonar i sense l'autor tampoc perquè el perdó es dirigeix a la persona i no al fet. El perdó, per tant, no és compatible amb l'oblit ja que en l'acció de perdonar estem reconeixent una

¹¹¹ Arendt defineix esdeveniment, per exemple l'holocaust, com un procés de cristal·lització -procés de separació de sòlids en un entorn líquid- que es configura amb un seguit d'accions que es succeeixen d'una determinada manera, tot i que també subratlla la seva contingència (Di Pego, Anabella, *Política y filosofía en Hannah Arendt*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016, p.76).

¹¹² L'amor pel món consisteix no només en l'amor entre qui ama i l'amada, sinó tot allò que existeix entre elles, l'espai polític on les actores hi són presents.

agressió i no tracta d'esborrar-la sinó que la *desfà* per modificar la cadena causal alliberant els seus efectes i possibilitant la convivència.

c) Perdó i càstig. Arendt entén el càstig com una alternativa al perdó en els casos del mal radical que associa als règims totalitaristes perquè són sistemes que neguen d'inici qualsevol condició política¹¹³. En canvi jo entenc que el perdó i el càstig són compatibles perquè el perdó implica trencar la cadena de reaccions en l'espai públic i que alhora l'individu rebí alguna penalització al seu comportament, sempre que aquest s'adreci a la seva formació i educació per adequar la seva conducta a la convivència: la seva reinserció social. En aquest sentit el perdó no s'entén com una substitució al sistema jurídic, sinó una facultat que el complementa perquè el perdó implica el reconeixement de la culpa i el considero el primer pas per voler corregir la transgressió i el compromís per a la pau futura.

d) Perdó i justícia restaurativa. Considero essencial el vincle del perdó amb l'anomenada justícia restaurativa a través de diferents eixos. Per una banda és necessari que la transgressora dirigeixi el perdó a la reparació del dany originat i si, a més, afegim el perdó de la víctima es possibilita la restauració de la relació recuperant-se la pluralitat. És a dir que en aquesta bilateralitat de l'activitat de perdonar es pot garantir el respecte mutu i la reinserció a l'espai plural. A més no podem obviar que la concepció del respecte mutu comporta *per se* la bilateralitat, és a dir, que el perdó és bidireccional ja que si falla una part es vulnera el principi que sustenta la política, bé si la perjudicada reacciona hostilment, bé si la transgressora reincideix a la transgressió perllongant-se en qualsevol de les dos situacions la ruptura social.

4. Perdonar: de l'esfera individual a la col·lectiva

4.1. Perdó en l'esfera individual

La teoria de l'acció arendtiana es refereix a l'àmbit individual, no al col·lectiu, ja que l'interessa l'acció i el discurs per a la construcció de la identitat individual. A través de l'acció i el discurs les altres coneixen *qui* són perquè a través d'allò que faig i dic es revela

¹¹³ Entenc, com Arendt, que el totalitarisme és un germen latent a la societat i que s'ha de combatre, però considero que la solució final nazi (camps de treball i camps d'extermini) comporten un seguit d'accions (transgressions) que sí es poden analitzar des de la òptica de la seva teoria de l'acció i, en definitiva, és possible l'aplicació de la seva noció de perdó en sentit polític.

la meua identitat. Arendt es pregunta pel *qui* i la resposta es troba a la nostra participació en l'esfera pública a través de l'acció. També l'interessa el *qui* com a subjecte de l'acció per tal de saber a qui responsabilitzar una determinada acció.

El caràcter irreversible de l'acció té un remei a mans de les altres: perdonar perquè nosaltres som incapaces de *desfer* allò que hem fet. La transgressió és la condició de possibilitat del perdó que permet trencar la cadena de reaccions hostils i obre la possibilitat per a la pau, de manera que no canvia el fet transgressiu en sí mateix sinó que allibera les parts d'aquella transgressió i canvia el rumb dels esdeveniments. No obstant en certa manera sí que podem parlar de *desfer* l'acció si entenem que l'acció s'acaba de constituir en les seves darreres conseqüències¹¹⁴. Com vèiem l'acció es impredecible en el sentit que desconexem quan acabaran els seus efectes i quins seran aquests perquè es dona en un espai públic on s'entrellaça amb d'altres accions i reaccions. És per això que no sabem quin és l'abast de la transgressió fins que succeeix la cadena reactiva. En aquest sentit *desfer l'acció* es troba en sintonia amb el perdó com a trencament de la cadena reactiva originada per la transgressió.

Tot i que es tracta d'una teoria de l'acció de l'individu considero que donades les objeccions que seguidament analitzaré en relació al perdó basat en emocions aplicat als col·lectius, el perdó arendtià estableix les condicions que permeten fer el salt de l'esfera entre individus a l'esfera intergrupala.

4.2. Perdó a l'esfera col·lectiva: objeccions

Des de la filosofia política s'han analitzat un conjunt d'objeccions al perdó col·lectiu, tant des de la vessant del col·lectiu que perdona (perjudicada) com del col·lectiu que demana perdó (transgressora). Si es vincula el perdó amb la reducció de l'odi i el ressentiment vers una transgressió, cal pensar com es poden traslladar aquestes emocions de l'esfera individual a la col·lectiva. ¿És possible que els col·lectius tinguin emocions? Els sentiments corresponen a l'esfera individual en tant que formen part de la nostra experiència més íntima i personal de manera que es plantegen les següents qüestions alhora de comptabilitzar les emocions del col·lectiu:

¹¹⁴ Per exemple si jo dic *x*, i això ofèn a una persona, llavors l'acció final és *jo he ofès*.

a) Segons Pettigrove, la qüestió radica en què si establim un còmput emocional a través d'un sistema de percentatges, la majoria representaria a la totalitat de manera que el percentatge minoritari restaria invisibilitzat¹¹⁵.

b) A més una emoció no és *blanca* o *negra*, és a dir, hi ha un ventall d'intensitat entre l'amor pur i l'odi. Inclús podem tenir diferents sentiments que s'entrellacen entre ells. És per això que es dificulta traduir les emocions que senten les integrants d'un col·lectiu en percentatges.

c) També veiem que podem passar de l'alegria a la tristesa en un segon i, fins i tot, a vegades ni entenem el motiu de l'estat anímic. Allò que sento en l'actualitat no té caràcter de permanència i estabilitat perquè les emocions flueixen, són imprevisibles i, sovint, escapen al nostre control. Tot i que en el perdó individual aquesta inestabilitat emocional afectaria al compromís de no reaccionar hostilment, entenc que aquest problema té major impacte al perdó col·lectiu ja que hi participen moltes persones i, en conseqüència, la incertesa augmenta exponencialment. Les emocions juguen en contra al compromís com a garantia de seguretat en l'acció futura. És per això que trobo una dificultat d'establir un percentatge majoritari tenint en compte que s'hauria de revalidar el resultat instantàniament.

d) Seguint la crítica de Pettigrove, si donem per suposat que l'emoció col·lectiva es dona i és rellevant per a la qüestió del perdó, es planteja ara un problema a la inversa, ¿quina autoritat o habilitat han de tenir les representants per a què determinat grup d'individus no actuïn des de una determinada emoció? En aquest cas dependrà del tipus d'organització a través de les lleis i les institucions que vetllin per garantir els comportaments de respecte en cada una de les accions individuals. El problema és quan l'odi es perpetua i accentua en les membres d'un grup perquè es dificulta perdonar determinada transgressió. I això pot desembocar en què aquestes membres del grup desobeeixin els compromisos de les seves representants o bé que es designin noves representants que tinguin certes hostilitats cap la transgressora i no sentin el lligam de continuar els compromisos de les seves predecessores¹¹⁶.

¹¹⁵ Pettigrove, Glen, *Hannah Arendt and Collective Forgiving*, Journal of Social Philosophy, vol. 37, n.º. 4, pp. 490-491.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 493-495.

Si analitzem el perdó col·lectiu des de la vessant de la part transgressora, Arendt considera que existeix una *responsabilitat col·lectiva* però, en canvi, considera un error que aquesta responsabilitat sigui moral perquè entén que no existeix la culpa col·lectiva. Aquest fet s'observa, per exemple, a la llei penal on la culpabilitat sorgeix d'una actuació d'una persona o diferents persones però no d'entitats abstractes, les anomenades persones jurídiques que poden ser organismes tant públics com privats com empreses, associacions, Ajuntaments, etc. Qui respon jurídicament són les persones que actuen dins el marc de l'organització, per això la culpa penal és personal. En aquest sentit si es requereix atribuir la culpabilitat per poder perdonar i als col·lectius no els hi podem atribuir culpabilitat alguna, ¿s'entén que no es pot aplicar el perdó als col·lectius?

4.3. El salt del perdó individual arendtià a l'esfera col·lectiva

El fet que Arendt basi el perdó polític en el respecte mutu i no en les emocions (amor/odi) dissol els problemes que planteja traslladar el perdó individual al col·lectiu i és que en tant que les emocions són inherents a l'individu resulta problemàtic, com hem vist, aplicar el perdó amb base emocional a un col·lectiu. I si bé la seva teoria de l'acció es dirigeix a la revelació de la identitat individual, em sembla interessant plantejar la idea de l'existència d'una identitat col·lectiva constituïda per les seves accions i discurs en les relacions intergrupals.

La concepció tradicional del perdó resideix en l'àmbit moral i els seus efectes reverteixen al propi subjecte (obtenir la salvació divina, creixement personal o per sentir-se millor amb sí mateixa) i funciona ajustant l'acció/reacció a un codi moral o normatiu que regula allò bo i dolent. En canvi el perdó polític¹¹⁷ afavoreix el trànsit del «jo» al «nosaltres»¹¹⁸; a més el perdó polític es funda sobre el principi de respecte mutu i, per tant, és bidireccional, doncs la seva essència consisteix en restablir la pluralitat. Si la transgressió trenca la política perquè es dona un abús per part d'algú i, per tant, es vulnera el principi d'igualtat que regeix la pluralitat, el perdó permet la reinserció dels individus a la comunitat política en condicions d'igualtat.

¹¹⁷ El *perdó polític* es refereix a la concepció arendtiana del perdó.

¹¹⁸ L'acció i discurs individual pressuposen la participació en un espai on són les altres: «En el momento que actúo políticamente, no estoy implicada conmigo, sino con el mundo» (Cristina Sánchez Muñoz citant a Hannah Arendt a Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003, p. 217).

Una altra qüestió que sorgeix en l'esfera col·lectiva es troba en el caràcter espontani de l'acció i és que als col·lectius, generalment, l'acció és deliberada. Com accions col·lectives Arendt proposa exemples com la desobediència civil i la participació en un jurat popular¹¹⁹. El perdó en aquest sentit tampoc es donaria de forma espontània en sentit pur ja que si bé pot ser deliberada prèviament, no deixaria de ser un fet inesperat per l'altra part i té la capacitat d'interrompre el curs natural de reaccions hostils.

A l'esfera individual pot ser que un gest, com una abraçada o un somriure, s'entengui com a perdó sense la necessitat de la intervenció del llenguatge. En canvi, a l'esfera col·lectiva aquesta manera de perdonar és inviable per qüestions espai-temporals. Si bé és cert que pot donar-se una apretada de mans entre dos líders com a gest que simbolitzi el perdó, també ho és que aquest gest serà accessori a un discurs, ja sigui oral (com un manifest, una roda de premsa, etc.) i/o escrit (tractat, conveni, etc.). El discurs facilita no només un reconeixement de la transgressió i aturada dels seus efectes, és a dir, el perdó pròpiament, sinó també el seu caràcter performatiu, ja que els col·lectius podran fixar les línies d'actuació i compromisos que obren i possibiliten una nova etapa en les seves relacions futures a fi de garantir la convivència.

Els sistemes legals -ja des del romà- es basen en el principi *pacta sunt servanda* que significa actuar en observança als acords aconseguits per les parts oferint seguretat en el tràfic jurídic perquè les parts pacten la manera de relacionar-se i en cas d'incompliment d'alguna clàusula per a qualsevol d'elles, l'altra part pot exigir una indemnització o reclamació en compensació dels possibles danys ocasionats. Arendt parteix del pensament presocràtic en què acció i discurs eren dos facultats inseparables i s'entén el discurs com a base de la comunicació que permet fundar la comunitat política¹²⁰. Posteriorment es separen acció i discurs i es dona èmfasi a l'acció (gesta). En Arendt el discurs pren rellevància front l'acció perquè el debat i el discurs deliberatiu constitueixen l'essència de la vida política. Aquest debat requereix de les condicions esmentades com la pluralitat, és a dir, un conjunt de parlants i oients; la igualtat entre les participants ja que, en cas contrari, la desigualtat portaria a situacions d'opressió.

El perdó arendtià facilita el discurs i, en canvi, el perdó basat en les emocions dificulta la seva traducció en paraules. En el perdó col·lectiu és indispensable el discurs (oral i/o

¹¹⁹ Cristina Sánchez Muñoz, op.cit., pp. 215-217.

¹²⁰ Arendt, Hannah, *La condició humana*, Barcelona, Paidós, 2016, p. 44.

escrit) ja que és la forma més fàcil i eficaç de relació intergrupals. No obstant, com he exposat anteriorment, el discurs en el perdó és condició necessària però no suficient en tant que aquests pactes o acords requereixen de la seva efectiva validació a la *praxis*, és a dir, realitzar aquelles accions que garanteixen els compromisos de les parts. En aquest sentit considero que, per tal de restablir la comunitat política, les parts implicades en la transgressió també hauran de participar conjuntament en el perdó¹²¹.

5. Conclusions

Arendt no ens diu *com* hem de perdonar ni tracta el perdó des de la tradició ètica o religiosa sinó que l'introdueix com a excepció o salvaguarda del caràcter irreversible de l'acció. Inaugura, per tant, la figura del perdó com activitat humana en l'àmbit d'allò polític. El perdó és la capacitat d'aturar els efectes hostils d'una acció que transgredeix els fonaments de la comunitat política. Aquesta visió del perdó basat en el respecte mutu i prioritant la raó sobre les emocions permet al subjecte controlar una reacció hostil - inherent a les passions humanes- entesa com el curs «natural» de la cadena de reaccions revertint-la en favor de la pau i la convivència i al marge de l'odi i ressentiment que es pugui sentir cap a l'agent transgressora. En aquest sentit el perdó s'erigeix com a garant de la comunitat política i representa el gest d'un sacrifici dels interessos particulars en benefici de la pau i convivència de la comunitat. El perdó, com tota acció, encara que es doni en l'esfera individual no té un fi en el «jo» sinó que pensa en «nosaltres» perquè es dona en un espai on és possible la pluralitat i la restaura.

El perdó basat en emocions dificulta que es pugui controlar i fixar que les membres del col·lectiu sentin homogèniament i de forma estable en el temps. En canvi, aquesta concepció del perdó polític basat en el respecte mutu, que estableix Arendt, permet fer el salt de l'esfera individual a la col·lectiva superant els problemes que comporta valorar i comptabilitzar les emocions d'un col·lectiu. Tanmateix el perdó polític permet no només alliberar a les parts de la cadena de reaccions sinó que el perdó dona compte del trencament de la pluralitat (lo polític) i possibilita la reinserció a la comunitat política.

¹²¹ Aquesta implicació de totes les parts intervinents en la transgressió (agressora/es-perjudicada/es) es contraposa amb la concepció derridiana del perdó entès de forma incondicional en què és suficient amb una part que no espera res a canvi.

D'altra banda el discurs que és la forma més fàcil i habitual de relacionar-nos entre i amb els col·lectius resulta efectiu si es tracta el perdó arendtià deslligat de les emocions i, en aquest sentit, més racional imposant-se el respecte mutu sobre els impulsos i les passions en les reaccions vers una transgressió. A més, el caràcter discursiu del perdó col·lectiu, prenent com a base el respecte mutu, facilita que les parts puguin assolir la pau i convivència per mitjà d'uns acords en què exposin, ja sigui oralment o per escrit, les declaracions d'intencions a fi de reparar els danys i la manera de relacionar-se per garantir un futur millor.

I, finalment, el perdó arendtià dona compte que s'ha trencat la comunitat política i que l'acte de perdonar no només atura els efectes que poden portar a transgressions reiterades de les parts, sinó que ens fa conscients de la fractura social i la necessitat urgent de restablir el respecte mutu per tal de recuperar les relacions en el marc de la pau i la convivència.

En un món on les relacions entre diferents tipus de col·lectius (siguin institucions estatals, empreses, comunitats de veïnes, assemblees estudiantils, etc...) afecten directament a les nostres vides i el destí de tota la humanitat, entenc, per tots els motius exposats, que el perdó polític és la eina que possibilita la reinserció social.

6. Bibliografia

Arendt, Hannah, *La condició humana*, Barcelona, Paidós, 2001.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Arendt, Hannah, «Post Escripturn», dins: *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 1999.

Di Pego, Anabella, *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de La Plata, 2015.

Di Pego, Anabella, *Política y filosofía en Hannah Arendt*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015.

Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003.

Pettigrove, Glen (2006), *Hannah Arendt and Collective Forgiving*, dins: «Journal of Social Philosophy», vol. 37, n°. 4, pp. 483-500.

Una màquina que té intel·ligència artificial pot ser conscient?

Joan Oliveras i Fonoll

Aquest treball consistirà en validar o refutar la hipòtesis: “una màquina que té intel·ligència artificial pot ser conscient”. Per fer-ho, a part d’una breu explicació del que és la Intel·ligència Artificial (IA) i de donar un breu context històric de la problemàtica sobre si la IA és equiparable a la ment, explicaré amb les meves paraules: primer, la visió de les dificultats que exposa David Chalmers a l’hora de tractar la consciència i segon, un experiment fet per Hod Lipson, en el qual afirma que un robot pot ser conscient. A partir d’aquestes dues explicacions extrauré les meves conclusions en relació amb la hipòtesis plantejada.

Què és la Intel·ligència artificial?

Primer de tot si el que volem validar, o refutar, és si una màquina que té intel·ligència artificial (IA) pot ser conscient o no, és necessari definir que és la IA.

Tot i que hi ha múltiples definicions, algunes d’elles molt completes però alhora també molt complexes, per l’abast d’aquest treball la que donaré estarà basada en la que explicava Stuart Russell en una entrevista pel gran públic (Russell, 2021) i completada amb el coneixement que jo mateix tinc sobre la matèria.

La IA és essencialment l’execució d’uns algoritmes per part d’una màquina que tenen, en les seves arrels, dos vectors directors: el primer, en el fet de poder prendre decisions a partir d’explorar possibles escenaris futurs. Per explicar aquest punt és bo que penseu en el joc d’escacs, en el qual s’és capaç de posar totes les possibles jugades en un ordinador, a partir d’aquí i segons la jugada que faci el jugador, l’ordinador és capaç d’analitzar i d’escollir la millor opció. En aquest cas es necessita un gran ordinador amb molta capacitat de computació perquè haurà de gestionar un gran volum de dades, alhora que totes les possibles combinacions entre elles. El segon vector, i és el que li dona aquest punt diferencial, és que no només explora els possibles escenaris futurs a partir d’un marc de joc establert (les regles del joc dels escacs), sinó que els algoritmes que corren darrera seu tenen la capacitat d’aprendre per ells mateixos. M’explico, és un dels processos més elementals que utilitzem també amb els éssers vius. Un ésser fa una cosa i li fem entendre si ho ha fet bé o ho ha fet malament mitjançant una explicació racional o mitjançant un

sistema més simple com podria ser el de la gratificació (per exemple un ratolí se li podria donar un petit tros formatge si ho fa bé o una petita descàrrega elèctrica si ho fa malament). En el cas de IA, s'utilitza una tècnica semblant. Fixem-nos en el següent diagrama, és un algoritme senzill tal com:

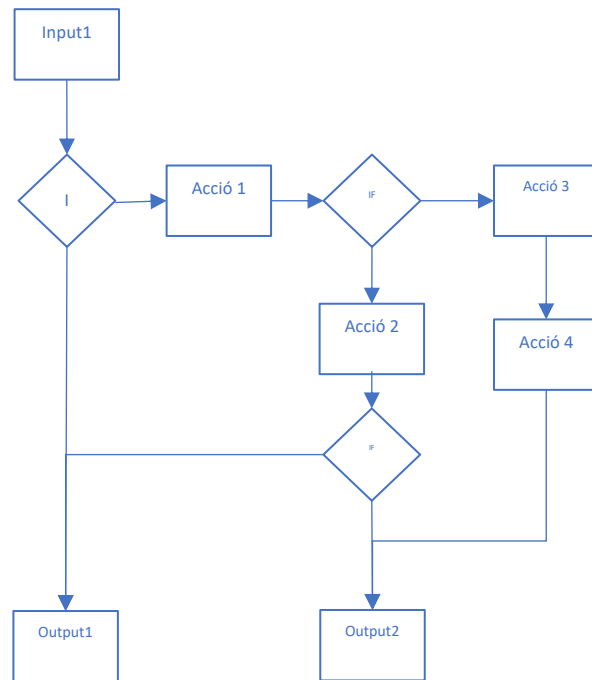


Figura 1 - Diagrama algoritme simple

Com veiem a partir d'uns inputs (entrades), passant per uns estats intermedis arribo a uns Outputs (resultats). Si aquest algoritme representés tots els possibles camins, totes les casuístiques possibles, ens trobaríem en el primer vector “poder prendre decisions a partir d’explorar escenaris futurs”. No obstant, en el cas que no tinguéssim totes les possibilitats contemplades però tinguéssim la manera d’ensenyar a la màquina el com escollir l’opció correcta segons unes condicions (o context) precedents, certament podríem dir que aquesta màquina no només és molt ràpida analitzant possibles resultats sinó que és capaç d’aprendre coses noves. I això d’ensenyar a la màquina, com es fa? Doncs d’una manera molt senzilla una persona humana (un programador) li diu a ella quina és l’opció correcta, en aquest cas poca intel·ligència artificial hi hauria perquè seria el resultat directe d’una acció humana. Però també hi ha maneres més complexes, com la que explicaré a continuació, a on ja és la pròpia màquina que és capaç d’aprendre i reprogramar-se.

Abans d’explicar-ho, però, faré una observació. En el diagrama (Figura 1) veiem que el que representa i l’explicació que l’acompanya, venen a respondre al model clàssic computacional entès, tal com dèiem, en resseguir des dels “inputs” fins “outputs” a

través de diferents estats funcionals (un estat funcional es caracteritza que segons un determinat input dona un determinat output, advenint-se un nou estat funcional). És un procés seqüencial, i justament això era una dificultat important en l'argument que volien justificar, el que la ment humana es comportava de la mateixa manera que els ordinadors, ja que és difícil d'explicar el context holístic en que es mouen els éssers humans es pugui encabir en processos seqüencials per molts que n'hi hagi i per molt ràpids i potents que siguin, tenint en compte que no hi havia manera d'explicar com l'home era capaç de realitzar certes tasques molt més ràpid (o en un temps semblant) i de forma molt més eficient (gastant clarament menys energia) que un ordinador quan científicament se sabia que la velocitat de processament de la ment era més lenta. Més endavant reprendrem aquest punt però sí que és important indicar que al dia d'avui es parla dels sistemes connexionistes, que a continuació els explicarem, que superen aquesta dificultat indicada del procés seqüencial.

En el llibre de Pineda s'explica extensament el model (Pineda, 2020), faré un resum petit. Al igual que l'anterior model, el sistema connexionista també té un input i un output. Segons un input tinc un output però aquest cop no es fa de forma seqüencial sinó en base a patrons que actuen conjuntament i de forma paral·lela. Aquest fet, que enlloc de participar un processador hi pugui participar molts i de forma descentralitzada, és el que fa que es superi la dificultat esmentada i fa que aquest nou sistema computacional sigui més ràpid i eficient emulant a com funcionen les neurones en el nostre cervell. Mirem el següent diagrama (Pineda, El conexionismo, 2020):

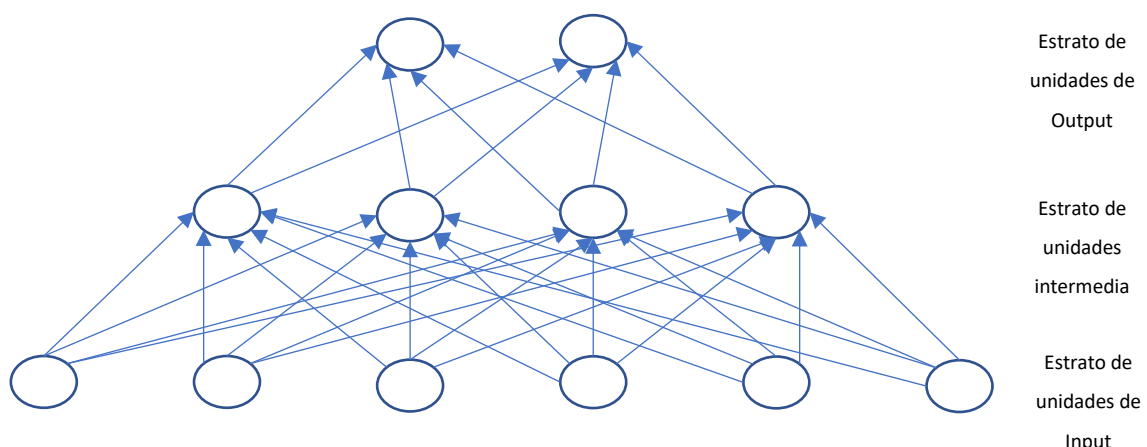


Figura 2 - Sistema connexionista

En aquest cas, el que fa molt potent és que la màquina és capaç d'anar variant els pesos de manera que, en base de prova i error, va trobant la fórmula idònia (els patrons adequats)

per tenir el sistema estable. Quan s'arriba aquest sistema estable és quan es dona la resposta correcta.

Està clar que algú podria dir que aquest sistema és pobre perquè ja té determinat el resultat (l'output) però si ho mirem des d'una perspectiva més elevada: pensem que el output o l'objectiu d'aquesta màquina és ser feliç. La màquina s'aniria reprogramant contínuament seguint aquest fi. Cert és que aquí podríem arribar a un problema de circularitat quan es preguntéssim, o quan haguéssim de parametritzar el que és la felicitat. Però no és l'objectiu d'aquest treball.

Els dos models explicats tenen la seva base en la corrent filosòfic del funcionalisme i més concretament del funcionalisme empíric¹²², i d'una manera més complexa o més senzilla venen a defensar que la ment i cervell es comporten com el programari i el maquinari. En l'extrem del funcionalisme empíric hi ha els que defensen la Intel·ligència artificial forta (IAF) que segons la definició de Josep Macià citada en una de les seves classes, correspon a: “Intel·ligència artificial forta (IAF) diu que la relació entre ment i cervell és com la relació entre el programa i el *hardware* d'un ordinador. El que fa que siguem intel·ligents i tinguem el tipus d'estats mentals que tenim és el fet que siguem organismes que estem executant un determinat programa. Una màquina que executi el tipus apropiat de programa també serà una màquina intel·ligent.”

Hi ha un article de John Searle (Searl, 1980) a on critica els qui defensen la IAF i ho fa, en base a set arguments, aquest treball només em centraré en un que és el de l'habitació xinesa perquè és el que ens servirà per enllaçar amb la consciència y veure si aquesta (la consciència) és aplicable també a una màquina dotada de IA. Per fer aquest últim punt, compararé la caracterització que fa de la consciència Hod Lipson en el cas d'un robot dotat amb IA amb la categorització que fa David Chalmers dels problemes, entre *hard i easy problems*, alhora d'intentar entendre la consciència.

Argument de l'habitació Xinesa

¹²² Utilitzaré la definició que dona David Pineda (Pineda, 2020, p. 287): “... una teoria acerca de la mente según la cual se caracteriza por estar en una serie de estados, los estados mentales, que son estados funcionales, esto es, estados individuados por sus relaciones causales con el resto de estados mentales y con los estados de input y output pertinentes.”

Per explicar aquest apartat em basaré amb el meu propi treball sobre l'article abans esmentat de John Searle que vaig fer fa uns anys (Oliveras, 2020):

El següent dibuix ajudarà a explicar millor l'argument de l'habitació xinesa que exposa John Searle:

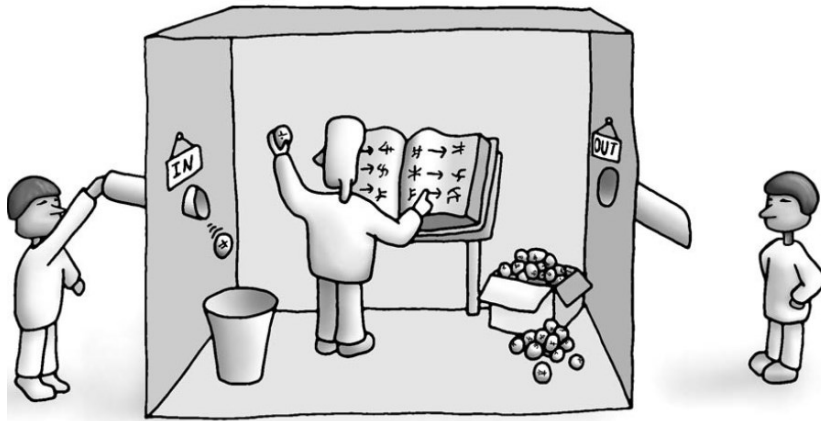


Figura 3 - Habitació Xinesa (font: Jolyon.co.uk)

Es tracta d'una habitació tancada on a dins hi ha una persona que no sap xinès, només sap català (això és una llicència meua, no ho diu Searle), aquesta persona té un manual d'instruccions escrit en català que és capaç de determinar quin símbol (o conjunt de símbols) és la resposta adequada a un altre símbol (o conjunt de símbols). En una part de l'habitació li entren preguntes escrites en xinès, ell les agafa mira els símbols que hi ha i busca la resposta adequada, el símbol pertinent, en l'anomenat manual d'instruccions i un cop el troba, escriu la resposta i la fa sortir per la ranura 'Out'. El xinès que està fora pressuposa que la persona que està a dins comprèn perfectament el xinès perquè les respostes són totalment pertinents.

Per Searle aquest argument li serveix per demostrar que la pretensió de la IAF de que el *hardware* i el *software* són com el cervell i la ment d'un humà; i per tant podran arribar a ser intel·ligents de la mateixa manera, no és possible. Ho diu perquè aquesta màquina IA mai passarà d'una simple (o no tant simple) manipulació dels símbols. També de la mateixa manera refuta el propòsit del test de Turing¹²³, ja que sembla evident que aquesta

¹²³ El test de Turing són un seguit de preguntes que es fan i un jutge anirà avaluant les respostes de l'humà o l'ordinador i al final serà ell qui dirà si ha passat el test de Turing i per tant el que està a l'altra habitació pensa. El que fa Turing és substituir el terme 'pensar' per 'passar el test de Turing', el primer és un terme més ambigu, el segon és molt més precís. I buscar la relació que hi ha entre X pensa i X passa el test de Turing, per ell pensar és doncs passar el test de Turing. Dona una manera pràctica de detectar que X pensa

“habitació” passaria el test de Turing però com diu Searle queda clar que no és intel·ligent.

A aquest argument li van sortir rèpliques, una de les més importants (almenys per aquest treball) és la que va fer referència Adex Izquierdo (company de classe), en una de les sessions de preparació del TFG. Aquesta consisteix en el fet de considerar el qui ha fet aquest manual d'instruccions dins del propi sistema. En aquest cas sembla que la màquina (habitació xinesa) podria entendre el xinès. Pensem que aquest manual d'instruccions podria ser des d'un programador (humà) que vagi nodrint el sistema de nous símbols (si sorgeixen) o fins i tot, tal com abans dèiem, la pròpia màquina que va aprenent segons les respostes o accions que el xinès va responen. No obstant sempre hi haurà algú (i al final de l'escala serà un humà) que li indicarà l'objectiu o finalitat del sistema. És a dir, qui posa els objectius a la nevera? és clar que el dia d'avui els hi posa una intel·ligència humana, però la pregunta també es podria fer sobre qui ens posa l'objectiu a nosaltres de buscar la felicitat (com indicava Aristòtil) o a la supervivència de l'espècie. I nosaltres (els humans) tot i que no tenim resposta a aquesta pregunta no dubtem en cap cas que tenim consciència, per tant sembla que aquest argument no seria vàlid, almenys per utilitzar-lo en contra de que la IA tingui consciència.

En aquest últim punt faig molt èmfasis en la paraula entendre, que en el seu significat té dues parts. Una primera és el fet de saber objectivament (científicament) l'estructura d'un objecte i l'altra l'estat intencional¹²⁴ que aquest subjecte pren sobre l'objecte. Quan algú entén alguna cosa està molt present la part conscient però no tothom entén les coses de la mateixa manera, hi ha diferències i no per cap problema de l'estructura real de l'objecte sinó pels estats intencionals esmentats. En el famós exemple de l'arbre que cau al bell mig del bosc, existeix realment el so d'aquest impacte? Doncs és clar que les ones que propaguen per l'aire hi són, hi ha una estructura real i objectiva del món que de forma evident o amb l'ajuda de la ciència la descobreixes. Però en aquest exemple, si no hi ha un ésser a prop d'aquest arbre quan cau, no existirà aquesta experiència de so, la part subjectiva (o estat intencional) que aquesta persona pren davant de l'objecte real. Si traslladem aquest argument a l'habitació xinesa, podem dir que aquesta és capaç d'entendre en el sentit que pot interactuar correctament amb un parlant xinès ja que serà

és veritat, ens dona una caracterització acceptable des d'un punt de vista conductista del que és ser intel·ligent.

¹²⁴ Segons la definició de Carlos Moya (Moya, 2016): “els estats intencionals es distingeixen per tenir un contingut davant del qual un subjecte adopta certa actitud: creences, desitjos, intencions, esperances, etc.”

capaç de saber objectivament el que li està dient; no obstant el que no està clar, i serà el que discutirem al final del treball, és si serà possible que aquesta “habitació xinesa” tingui cap estat intencional cap a l’altre parlant xinès en primera persona. És a dir, que sigui capaç d’agafar totes aquestes interaccions que té amb el parlant xinès i obtenir l’experiència de “jo” o de sí mateix. En definitiva que “l’habitació xinesa”, al no ser subjecte, no podrà tenir aquests estats intencionals.

Easy problems i hard problems

David Chalmers per estudiar com funciona la nostra ment, distingeix dos tipus de problemes, o dificultats, a resoldre per entendre l’experiència de consciència que tenen tots els éssers vius (amb certa complexitat biològica): els *easy* i els *hard problems*.

Els *easy problems*, segons el professor Chalmers (Chalmers, 1995), “són els quals semblen directament susceptibles de ser tractats mitjançant mètodes estàndards de la ciència cognitiva a través dels quals un fenomen és explicat en termes de mecanismes computacionals o neurals”. És molt interessant veure aquest matís últim de la definició que fa Chalmers, en el sentit que equipara el funcionament de la ment al funcionament computacional. Aquesta premissa, que comparteixo, és molt important en les conclusions que extrauré en aquest treball. Un ordinador es basa en sistema binari de “0” i “1”, que actualment son diferències potencials zero volts = “0” i cinc volts = “1”, i que en el model computacional quàntic (la següent generació) seran nivells quàntics diferents; no obstant la base sempre serà la mateixa. El sistema van a parar a un model binari de dos estats “0” i “1” i partir d’aquest es pot anar construint uns algorismes (màquines) amb múltiples funcionalitats. Doncs bé el que defensa Chalmers és que el sistema neuronal funciona de la mateixa manera però enlloc d’haver-hi diferències potencials, o quàntiques, hi ha estats bioquímics en les neurones que representen també aquestes estructures binàries.

Si ens parem a pensar un xic l’estructura binària 0 / 1 és la que representa la base d’un procés causal, en cas condició *a* fes acció *b*, en cas de condició *c* fes acció *d*. Desenvolupo més aquesta afirmació, un sistema binari és la base de l’àlgebra Booleana;. George Boole va crear un conjunt de tècniques algebraiques per poder manipular les expressions de la lògica proposicional. Aquestes tècniques estan en la base dels llenguatge actuals dels computadors, evidentment al dia d’avui molt més complexos però els seus algorismes bàsics estan “*IF A THEN B*”.

David Chalmers classifica i identifica aquests *easy Problems* de la ment en les següents característiques (Chalmers, 1995, p. 200-19):

- La capacitat de discriminar, categoritzar i reaccionar davant d'estímuls de l'entorn
- La integració de la informació mitjançant un sistema cognitiu
- Capacitat d'informar/difondre els estats mentals
- La habilitat del sistema a accedir els seus propis estats interns
- El focus d'atenció
- Control intencionat del comportament
- La diferència entre està despert i dormit

Perquè Chalmers els hi diu problemes fàcils? Doncs perquè són científicament (objectivament) explicables. És a dir, que encara que alguns d'ells al dia d'avui potser no es poden explicar amb total certesa, tard o d'hora es farà. Són problemes que ja han passat al camp de la ciència i han deixat de ser problemes per la filosofia. En altres paraules, les reaccions que tens quan veus, sents, olores una cosa són objectivament explicables. Per exemple explicar veig un vas d'aigua, estic assegat, m'aixeco agafó el vas i me'l bec d'un glop. Això és un tema de la ciència, pot ser difícil d'explicar però ho fa o ho farà.

Ara fem una petita parada en l'explicació dels *easy* i *hard problems*, i comencem a anticipar el que podria ser una de les conclusions. Totes aquestes característiques, o millor dit, capacitats que defineixen els *easy problems* de la consciència les pot tenir una màquina amb IA? Vaig a fer una petita reflexió de cada un d'ells.

La capacitat de discriminar, categoritzar. La resposta és clara: Sí. Un mateix termòstat (que ni té IA) podríem dir que té aquesta característica

La integració de la informació mitjançant un sistema cognitiu. Podríem dir que és la pròpia definició d'un ordinador com a tal. Cert és que al introduir el terme sistema cognitiu, representa una dificultat perquè s'hauria de respondre el que realment s'entén per aquest. No obstant, en un sentit ampli del que seria un sistema cognitiu podria respondre perfectament al que és un ordinador.

Focus d'atenció. És una capacitat que tenen múltiples màquines. Imaginem un sistema d'alarma d'intrusos en una finca.

Control intencionat del comportament. Només cal que fem un repàs ràpid a tota la nova indústria de les coses (IoT), en la qual totes les màquines estan interconnectades en la xarxa i es comporten segons un objectiu. Per exemple, si a una nevera, que a part de

conservar els aliments, se li afegeix un altre objectiu que és no quedar-se sense menjar. Ella mateixa “trucarà” al súper i farà la comanda a fi que arribi a casa. Cert és que encara no tindrà la capacitat de ficar els aliments dins seu, però vaja dintre de poc hi haurà robots que ho faran seguint la intenció de la nevera.

La diferència entre està despert i adormit, una capacitat que el dia d’avui tenen infinitat de màquines.

Com veieu m’he saltat, intencionadament, dues de les característiques (la capacitat d’informar/difondre els estats mentals i l’habilitat del sistema a accedir els seus propis estats interns). Ho faig per la dificultat que representa introduir el concepte d’estat mental en una màquina. Pot tenir estats mentals una màquina? Aquí recorro a l’explicació que dona el funcionalisme d’equiparar els estats mentals amb els estats funcionals de les màquines. Evidentment m’estic referint no el funcionalisme clàssic sinó al funcionalisme més avançat, el que em referia a l’inici del treball del sistema connexionista. Aquests patrons d’activació que van variant segons un pesos determinats per aconseguir un resultat. Enlloc de ser elements bioquímics (neuro transmissors), són elements físics (voltatge o nivells quàntics).

Si acceptem aquesta premissa d’equiparar aquest estats mentals a aquests estats funcionals, podem dir, aleshores, que acceptem que una màquina amb intel·ligència artificial és conscient. Almenys dins del context dels *easy problems*. Recordem, tal i com indica Chalmers, que aquesta acceptació no cal que sigui un acte de Fe; vindrà recolzada per la ciència, per això es diuen *easy problems*.

En el cas dels *hard problems* la cosa canvia i força, ja que tal com expressa David Chalmers (1995) “Realment el *Hard Problem* de la consciència és el problema de l’experiència. Quan nosaltres pensem o percebem, hi ha un processat de la informació però també hi ha una aspecte subjectiu” és a dir, una cosa és el color vermell i l’altre és l’experiència que tens tu del color vermell, com ho fas perquè tota aquella experiència (reaccions físiques que hi ha en el teu cervell) la individualitzes en tu. I aquí rau el problema difícil (o *hard problem*) que hauria de contestar, segons Chalmers, la següent pregunta:

- Com i perquè aquests processos físics que hi ha en el cervell produeixen una experiència de subjecte?

Les respostes no són fàcils i al dia d'avui tampoc s'han respost, com diu el propi David Chalmers (2016) “potser trigaran 100 anys a respondre” o almenys perquè deixin de ser un problema per la filosofia i passin a ser uns problemes per la ciència, com ho són ara els *easy problems*. Deixem per l'apartat de conclusions veure quines solucions (o via de solucions) proposa Chalmers.

Experiment Hod Lipson

Seguidament explicaré un experiment de Hod Lipson que fa amb un robot dotat d'intel·ligència artificial. El podeu veure en tot detall en la intervenció que va fer en la conferència “SingularityU Czech Summit” a Praga (Lipson, 2018). El que el fa especial per aquest treball és l'afirmació que un robot pot arribar a ser conscient. És a dir, que dona per contestats els *easy problems* i va un pèl més enllà dient que el robot a part de poder interactuar de forma coherent amb el context que l'envolta, té també la part d'experiència de subjecte. En altres paraules, que una màquina de IA, en certa manera, pot tenir una consciència anàloga a un humà. Abans, però, explico breument en que consisteix l'experiment de Hod Lipson.

El seu equip creen un robot semblant a una aranya, amb un cos i quatre potes, i li posen com a objectiu anar d'una posició A a una posició B. Aquest robot no té cap instrucció de com moure's però sí que està equipat amb un munt de sensors i transmissors. El que el fa particular aquest robot és que està cec, no pot veure res al voltant seu, l'única característica és que els sensors li donen informació sobre sí mateix, evidentment aquests sensors estan governats amb una intel·ligència artificial. Com es pot veure en el vídeo quan s'engega es comença a moure de forma erràtica, és un període llarg (uns quatre dies) on el robot va agafant un model d'ell mateix ja que al començament ell no sap què és, ni com està construït, ni lògicament què ha d'utilitzar per moure's (començar a caminar), fins que en mica en mica va “entenen” com utilitzar les seves extremitats (gràcies el seus algoritmes d'IA) i comença a aprendre a caminar, primer en no gaire encert però en mica en mica de forma més eficient aconsegueix moure del punt A al punt B. El que fa més singular aquest experiment és que no hi ha cap instrucció per part dels programadors o dels enginyers de com fer-s'ho per caminar. És el propi robot, a partir de la seva pròpia simulació i de la seva “imaginació” qui va aprendre com caminar, això és el que afirma Hod Lipson.

Ell diu que d'alguna manera o altra que el que fa aquest robot és auto simular-se a sí mateix fins al punt que quan té prou informació (dades) d'ell, aquesta auto simulació és anàloga a l'experiència de subjecte que un ésser viu té de sí mateix. Per demostrar aquesta hipòtesis, en un cert moment de l'experiment li treu una de les potes i el robot mitjançant la imatge que té d'ell mateix torna aprendre a com caminar. És evident que el mateix Hod Lipson diu que és un nivell de consciència bàsic molt allunyat del que podria ser la consciència d'un gos o d'un humà, però és una definició completa de consciència que engloba els *easy problems* (en el sentit que el robot serà capaç d'interactuar coherentment amb el context que l'envolta) i els *hard problems* (en el sentit que per Hod Lipson equipara aquesta auto simulació amb l'experiència de subjecte, concretament aquesta experiència es genera quan hi ha una certa quantitat d'informació d'un mateix). Per això va un pas més enllà del que el dia d'avui és la IA. És clar que no resoldrem els *hard problems*, que és el que fa que els éssers tinguin aquesta experiència com a subjecte, però sí acceptem aquesta hipòtesis, almenys, acceptaríem que els robots (amb IA) poden ser conscients, algun dia, en el sentit ampli de la paraula.

Conclusions

Com ja hem dit en el resum inicial del treball, el que intento és validar o refutar la hipòtesis: “una màquina amb intel·ligència artificial pot arribar ser conscient”. Considerat tot, refuto aquesta hipòtesis; no és possible que una màquina amb intel·ligència artificial sigui conscient. Seguidament justifico la meva postura.

Comencem pel començament, té sentit parlar dels *easy problems* en IA? Lògicament si la resposta és no, tampoc tindria sentit parlar dels *hard problems*. Aquí reprenem el fil del que ja comentàvem anteriorment, a on justificàvem les característiques dels *easy problems* de la ment de David Chalmers amb la IA. Em centraré en les dues característiques que són més punyents, o difícils, de justificar: la capacitat d'informar/difondre els estats mentals i l'habilitat del sistema a accedir als seus propis estats interns. Aquestes serien vàlides (aplicables a la IA) si acceptem la premissa d'equiparar els estats mentals als estats funcionals. Quan es parla dels estats mentals és important veure que estic parlant d'estats mentals simples, no complexes; per exemple l'estat mental “tenir gana” és el resultat de múltiples estats mentals simples que provoquen tenir gana. Des d'aquest punt de vista aquesta premissa, al meu entendre, és

vàlida ja que el funcionament és el mateix; depenen d'un estat físic bàsic interaccionant amb molts altres estats físics simples dona lloc a un estat mental. I què és un estat físic bàsic? doncs un “0” o un “1” entès no estrictament com a tal sinó entès com un element que expressa clara i distintament una diferència i que genera una relació causal. Per exemple els neurotransmissors, en la ment humana, serien aquests elements fisiològics capaços de generar per una banda dos estats diferents i per l'altra són capaços d'originar un canvi mitjançant una relació causal a una altra neurona, provocant una reacció en cadena que com a resultat de la mateixa sorgeix un estat mental més complexa.

Certament crec que el funcionalisme és la millor opció, almenys per contestar una part de la pregunta que seria la que explica com funcionen els estats mentals a partir d'uns estats físics. En altres paraules, el funcionalisme dona una explicació als *easy problems* d'en David Chalmers en el sentit que es pot explicar científicament els estats mentals, per exemple, quan es processa una informació, quan es té gana, etc.. Aquesta interacció dels estats físics entre neurones i neurotransmissors que es produeixen en el cervell resultat dels quals són diferents estats mentals, és un mecanisme a resoldre per la ciència i molts ja estan resolts. El funcionalisme diu que l'element important és la funció que té la ment de generar estat proposicionals com “crec que fa calor”, mitjançant uns inputs provoquen uns outputs, el mitjà de com s'arriba a aquí no és únic. Lògicament a aquest estat s'hi pot arribar via uns estats fisiològics (home) o via uns estats químics i electrònics (un termòstat). Per això dic que les dues característiques anteriors: la capacitat d'informar/difondre els estats mentals i l'habilitat del sistema a accedir als seus propis estats interns; són vàlides per una màquina amb IA. La gran dificultat és quan el poses com a possible explicació dels *hard problems*; que recordem que volen respondre com i perquè aquests processos físics que hi ha en el cervell produeixen una experiència de subjecte?

Tornant al que veiem en l'experiment de Hod Lipson, ell intenta explicar com podria ser l'experiència de subjecte o, si més no, les condicions mínimes perquè existís. És a dir, es situa en el bell mig del que David Chalmers classifica com a *hard problems*. Potser de forma explícita Hod Lipson, en el seu experiment, no descriu les sensacions o l'experiència que té el robot respecte al model que ell mateix es fa sobre si mateix, simplement es limita a dir el què és (que aquesta experiència és l'auto simulació que el robot fa de sí mateix) però no explica ni el com, ni el perquè. L'element clau de l'argument és si acceptem, o no, si aquesta auto simulació és equiparable, encara que un

nivell molt bàsic, a l'experiència del subjecte. Si ho féssim, aleshores, estariem acceptant que les màquines poden ser conscients. Per tant és un tema de la ciència (tecnològic) que sigui una consciència més complexa o més simple. No obstant, aquesta equiparació (auto simulació = experiència de subjecte) és força discutible fins i tot, al meu entendre, és falsa. Desenvolupo seguidament aquesta afirmació.

Per fer-ho agafaré dues argumentacions, una del propi David Chalmers (2014) i l'altre de Giulio Tononi (2016), les quals crec que estan alineades amb la proposta de Hod Lipson. Chalmers parla de tractar la consciència com un element fonamental més, com ho és l'espai, el temps, la massa o la càrrega elèctrica. A partir d'aquí la qüestió serà buscar les lleis físiques que els relacionin. És una idea radical i revolucionària, i com a tal ens permet sortir del l'atzucac de l'evidència que la consciència de subjecte existeix com a tal però que no sabem ni què és, ni com es produeix. A aquesta idea que comenta David Chalmers, Tononi hi afegeix el fet que la consciència d'un mateix arriba a produir-se quan el sistema (no té perquè ser un ésser viu) processa una quantitat enorme d'informació. Tononi en la seva *Integrated Information Theory* (IIT) (Tononi, Boly, Massimini, & Koch, 2016), crea un model matemàtic com a teoria de la consciència i allà defineix ϕ (FI) com la quantitat de processat d'informació necessària perquè un sistema sigui conscient.

Tenint en compte aquestes dues teories sembla que justifiquen el fet que l'autosimulació equival a la consciència d'un mateix (subjectivitat). La primera, la de Chalmers obra el fenomen de la consciència a no ser exclusiu dels éssers vius, és un element fonamental més de tota la naturalesa; i la segona, la de Tononi, la de donar un llindar per el qual l'autosimulació, entesa com un processament de dades de l'ens sobre si mateix, arriba un moment que es genera la distinció entre ell i l'altre, produint-se la consciència de subjecte. El problema que hi veig és, principalment, l'aposta que fa Chalmers en obrir el fenomen de la consciència als éssers no vius. Crec que és una premissa falsa, la consciència és fonamental però no de tota de la naturalesa sinó de només de la vida. Seguidament argumento aquesta afirmació.

La consciència és un mitjà que té l'home (o alguns éssers vius) per relacionar-se amb la realitat, el món. És, sempre, l'instrument a partir del qual es representa la realitat. És el substrat a partir del qual saps, seria com el *hardware*, el lloc a on es processen tots els inputs rebuts, es processen totes les dades i es produeixen outputs. No obstant aquesta eina genera una biaix, té limitacions. Justament aquest element de subjectivitat que genera

la consciència (i que no tenim explicació, *hard problems*), és el que més ens separa de la realitat. Entès d'aquesta manera podríem dir que aquesta subjectivitat és una deficiència (limitació) del nostre *hardware*, però alhora és un atribut necessari, intrínsec als éssers vius que els possibilita a entendre el món. De la mateixa manera que els teixits i els components que conformen el ronyó permeten a aquest tenir la funció de filtrar la sang, la consciència és justament aquests “teixits i components” que permeten a la ment humana (i certs éssers vius) representar el món.

La pregunta que sorgeix ara és perquè es vol aquesta imperfecció (subjectivitat) a una màquina de IA? Però aquesta no és la pregunta, la pregunta: és pot introduir aquesta característica a una màquina amb IA? Doncs la resposta és no, i la justificació està, també, en el paràgraf anterior, la consciència de subjecte està en el *hardware*, en l'entramat fisiològic propi de la vida de l'ésser. Si un extraterrestre arriba el nostre món, el podrà representar i interactuar amb ell segons els seus estat mentals (que seran com seran) però el fet que tingui consciència de subjecte no té perquè ser necessari només és una possibilitat més que dependrà de la seva fisiologia (*hardware*). Aquest mateix argument es pot traslladar a la una màquina amb IA.

Per tant com a conclusió de la conclusió no té sentit parlar dels *hard problems* en màquines amb IA, però sí dels *easy problems*. Cert és que aquesta conclusió deixa la porta oberta al fet que el dia de demà es pugui introduir vida a les màquines, però si arriba aquest cas, entenc, que ja no podrem parlar de màquines com a tals.

Bibliografia

Chalmers, D. (1995). 'Facing Up to the Problem of Consciousness'. *Journal of Consciousness Studies*, 2, 200-219.

_____. (2014). *How do you explain consciousness?* Recollit de TED ideas worth spreading:

https://www.ted.com/talks/david_chalmers_how_do_you_explain_consciousness/transcript?language=es

_____. (2016). *The Hard Problem of Consciousness*. Recollit de Serious Science: <http://serious-science.org/the-hard-problem-of-consciousness-6131>

Lipson, H. (2018). Future of AI I Hod Lipson I The Last Frontiers of AI.

SingularityU Czech Summit. Prague.

- Moya, C. (2016). *Filosofia de la mente*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- Oliveras, J. (2020). *Reflexions sobre l'article 'Minds, brains, and programs' de John R. Searle*. Treball assignatura Problemes filosòfics III.
- Pineda, D. (2020). El conexionismo. En D. Pineda, *La mente humana* (pág. 353). Madrid: Cátedra.
- _____. (2020). El conexionismo. A D. Pineda, *La mente humana* (p. 351-361). Madrid: Cátedra.
- _____. (2020). El funcionalismo. A D. Pineda, *La mente humana* (p. 287). Madrid: Cátedra.
- Russell, S. (2021). *Artificial Intelligence Today with Prof. Stuart Russell*. Recollit de <https://www.youtube.com/watch?v=rPRJNa3vCQA>
- Searl, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *The behavioral and brains Sciences*, 3, 417-457.
- Tononi, G. (2016). Giulio Tononi on Consciousness. *FQXi's 5th International Conference*. Banff, Canada.
- Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate. *NATURE REVIEWS | NEUROSCIENCE*.

Ecofeminisme i cures. Com els principis de la interdependència i l'ecodependència poden oferir solucions al repte de les cures

Ariadna Romans i Torrent

Les nostres societats contemporànies son liberals, androcèntriques i patriarcales. En aquest context, trobem que les tasques de cures han estat relegades a l'àmbit domèstic com una tasca femenina, fet que ha comportat una infravalorització d'aquestes tasques a nivell social i, en cas de ser professionalitzades, una gran precarització. Per tal de promoure una major valorització d'aquestes tasques i visibilitzar els reptes que suposen per a moltes dones, els principis de la interdependència i l'ecodependència propis de l'ecofeminisme poden ajudar a generar una consciència de la nostra relació amb les altres persones i el planeta que impulsin solucions pel repte de les cures.

1. Introducció

La proposta de l'ecofeminisme, un moviment social i acadèmic que uneix les premisses de l'ecologisme i el feminisme, poden servir per formular respostes a reptes de les nostres societats, com ara el repte de les cures. Actualment, la nostra relació amb la naturalesa basada en principis de dominació, opressió i explotació; principis que comparteix el tracte que històricament i social s'ha donat a les dones. La lluita ecologista i la lluita feminista son aquelles corrents de pensament que busquen, justament, l'alliberació de la natura i les dones d'aquestes dinàmiques nocives per plantejar un nou paradigma lliure d'explotació, opressions i dominacions. L'ecofeminisme és el moviment que uneix aquestes dues causes i que busca solucions compartides. Els principis de la interdependència i l'ecodependència, que com veurem més endavant son aquells principis que ens fan prendre consciència de la nostra relació de dependència respecte la natura i les altres persones, poden ajudar a la transició cap a societats més justes, menys violentes i més sostenibles.

Entenem per tasques de cura totes aquelles tasques que se centren en vetllar pel bé o pel bon estat d'algú o d'alguna cosa, com ara tenir cura d'infants, persones grans o persones malaltes. Aquestes tasques son les que permeten el sosteniment de la vida en les nostres societats. Tanmateix, les cures es troben en una situació de precarietat i vulnerabilitat

causada, en part, per la creença que son tasques fora del sistema econòmic i que no generen cap tipus de benefici monetari o comercial. El seu caràcter primari per al benestar de moltes persones fa que necessitin una solució per rebre el reconeixement que mereixen i buscar solucions quan es troben precaritzades o en situacions vulnerables. Aquest treball busca plantejar una solució des dels principis d'interdependència i ecodependència de l'ecofeminisme.

En aquest treball explicarem què és l'ecofeminisme per introduir els seus dos grans principis, l'ecodependència i la interdependència, per després analitzar com una major consciència de la nostra dependència respecte a la naturalesa i respecte als altres pot generar solucions pel repte de les cures i impulsar un canvi de paradigma cap a societats sense domini i opressions. Al proper apartat definiré la justícia global i la justícia climàtica com a context de l'ecofeminisme, desenvolupat a l'apartat 3. A continuació, a l'apartat 4, exposaré els conceptes de la interdependència i l'ecodependència. A l'apartat 5 explicaré el repte que suposa la gestió de les cures en les nostres societats contemporànies, i n'oferiré solucions de creació pròpia. Finalment, a l'apartat 6, faré una valoració final per enllaçar tots els conceptes tractats.

2. La justícia global i la justícia climàtica

Les nostres societats es troben en un moment de màxima polarització, on les desigualtats s'eixamplen cada cop més. Segons dades ofertes per l'oenagé Intermón Oxfam, l'1% de persones més riques del món posseeixen més del doble de riquesa que 6.900 milions de persones, mentre casi la meitat de la humanitat viu amb menys de 5,5 dòlars al dia. En el cas de les dones, per exemple, trobem que els 22 homes més rics del món tenen més riquesa que totes les dones del continent africà (Oxfam Internacional, 2021).

La justícia climàtica és un moviment que reconeix que el canvi climàtic pot impactar en diferents sectors de la nostra societat més enllà de la realitat ambiental, per exemple en aspectes socials, econòmics, de salut pública o sobre les desigualtats persistents. Per tant, reconeix la crisi climàtica com un problema tan ambiental com polític i social. El moviment de la justícia climàtica reconeix que els efectes del canvi climàtic no afecten de la mateixa manera a tots els membres de la nostra societat i que, per tant, existeixen diferències segons el lloc d'origen, el lloc de residència, l'edat, el gènere, la raça o el nivell econòmic. La seva proposta consisteix en reconèixer la interconnexió que existeix en les diferents lluites socials i buscar solucions que vagin més enllà de la reducció de les

emissions o preservació de la biodiversitat per aconseguir que, en aquest mateix procés, es construeixi un món més just per a tothom, que no deixi a cap persona ni grup enrere en la resolució de la crisi climàtica. La lluita contra la injustícia és, per tant, el nucli de la seva acció, que engloba moviments tan diversos com l'antiracisme, l'ecologisme o el feminisme.

Autors com Gardiner (2011) o Jamieson (2014) exposen que prendre's seriosament la justícia climàtica pot tenir implicacions importants per a les institucions i ideologies econòmiques existents (com ara la valorització del creixement econòmic), així com per a les institucions polítiques (Caney, 2021 a *Concluding Remarks*). Alguns crítics de l'*statu quo* creuen que el capitalisme no pot fer front al canvi climàtic. Alguns dubten de la capacitat de la nostra arquitectura institucional contemporània per abordar els reptes actuals als quals s'enfronta la humanitat. L'avaluació d'aquestes afirmacions requereix clarament una àmplia anàlisi empírica que encara s'està construint. Aquest treball entendrà justícia climàtica com el moviment que reuneix totes les lluites que busquen donar una resposta coordinada a la crisi climàtica des de la interseccionalitat de totes les causes socials en pro d'un sistema menys desigual i nociu pel planeta (Caney, 2021).

La justícia climàtica ha estat defensada per part de molt moviments al llarg dels últims anys. Un dels grans moviments que ha defensat la justícia climàtica ha estat l'ecofeminisme, que porta les bases per abordar aquestes desigualtats a partir d'estratègies de mitigació i adaptació a llarg termini.

3. L'ecofeminisme

La filosofia ambiental feminista és un tipus d'enfocament que permet entendre l'opressió de les dones com un fenomen estretament relacionat amb els problemes ambientals. Aquest enfocament exposa que podem fer una lectura feminista de la natura si comprenem que els problemes ambientals tenen una relació estreta amb l'opressió de les dones, que comença en la pròpia manera en la que ens relacionem tant amb les dones com amb la natura: des d'una noció de dominació, opressió i explotació (Warren, 2015 a *Nature is a Feminist Issue*). Per exemple, les dades demostren que les dones —especialment les dones rurals pobres dels països menys desenvolupats que són caps de llar— pateixen danys desproporcionats causats per aquests problemes ambientals com la desforestació, la contaminació de l'aigua i les toxines ambientals. Saber això ajuda a entendre com la vida i l'estatus de les dones estan connectades amb els problemes ambientals

contemporanis (Gaard i Gruen, 1993). En aquest sentit, podem dir que la desforestació, la contaminació de l'aigua i les toxines ambientals son un problema que pot tenir una resposta feminista en tant que suposa un repte desigual per a les dones en comparació amb la resta de la societat (Warren, 2015 a *Nature is a Feminist Issue*).

En aquest sentit, existeixen tres tipus de relació entre el medi ambient i les dones. El primer fa referència a les posicions que, en l'inici de la història, trobem a filòsofs ambientals occidentals que, des d'una perspectiva de dona però no de feminista, reflexionen sobre la qüestió ambiental. En segon lloc, trobem aquelles que s'identifiquen com a ecofeministes a finals dels vuitanta i principis dels noranta i, en tercer, les posicions autònomes o emergents que ofereixen perspectives úniques de les connexions entre dona i natura que no encaixen amb les dues anteriors, com seria el cas de Dona Haraway (Warren, 2015 a *Three Kinds of Positions in Feminist Environmental Philosophy*). En aquest estudi ens centrarem en la segona categoria: l'ecofeminisme.

Malgrat que existeixen diferents propostes de definició del que és l'ecofeminisme, aquest treball comprendrà ecofeminisme com un moviment acadèmic i social que s'ocupa de les interrelacions que existeixen entre el feminisme i l'ecologisme. Les propostes de l'ecofeminisme han estat múltiples i diverses en les últimes dècades, i han abarcat àmbits des del medi ambient, l'extracció de recursos naturals, la gestió de la vida dins la comunitat, l'economia o les tasques de cures.

Els orígens d'aquesta descripció remunten a 1974, amb la publicació de *Le féminisme ou la mort* de Françoise D'Eaubonne, la qual explicava que existia una profunda relació entre la sobrepoblació, la devastació de la naturalesa i la dominació masculina, i que per sortir de l'espiral suïcida de producció i consum d'objectes superflus i efímers, de la destrucció ambiental i l'alineació del temps propi, era necessari qüestionar la relació entre els sexes, com exposa l'obra *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad* de Cavana, Puleo i Segura, (2004).

El primer ecofeminisme sorgeix a Austràlia i Amèrica del Nord, de la mà de propostes com la de Ynestra King, la qual fa una aportació sobre les diferents relacions de dominació interconnectada, és a dir, aquelles relacions d'opressió que s'entremesclen entre elles, com ara el racisme i el sexisme o el classisme, fent incidència en la posició històrica de les dones. També al món anglosaxó destaquen teòriques com Carol Adams, la qual va ser una gran defensora dels drets dels animals; Karen Warren, dedicada als

problemes ètics i pensament científic o l'australiana Val Plumwood, filòsofa de la Deep Ecology. A Europa, una de les grans referents és Petra Kelly, la qual va fundar els Verds Alemanys i és famosa pels seus escrits pacifistes.

Fora del territori europeu, algunes de les veus més conegudes és Vandana Shiva, filòsofa de la Universitat d'Ontario que va participar al moviment Chipko¹²⁵ per impedir la tala de boscos de l'Himalaya en la pràctica de resistència no violenta inspirada en Gandhi. Actualment és la líder del Fòrum Internacional sobre la Globalització. A l'Àfrica també tenim una altra gran referent de l'ecofeminisme, Wangari Maathai, activista política i primera dona africana en rebre el Premi Nobel de la Pau l'any 2004 per la seva contribució al desenvolupament sostenible, la democràcia i la pau després de fundar el moviment de dones "Cinturó Verd de Kenia", que va plantar milions d'arbres per acabar amb la desertificació africana. A Llatinoamèrica trobem referents com Berta Cáceres, líder indígena lenca i activista hondureña que va ser assassinada l'any 2016 per la seva defensa dels territoris de l'Amazonia.

A trets generals, dins del moviment ecofeminista podem distingir dues grans tendències: els ecofeminismes essencialistes i els ecofeminismes constructivistes (Cavana, Puleo i Segura, 2004: 40). L'ecofeminisme essencialista o clàssic és aquell que considera a les dones, per la seva capacitat de parir, més a prop de la naturalesa i amb una major tendència a preservar-la. Aquesta corrent apel·la a un valor superior de les dones i allò femení. Té una forta preocupació per l'espiritualitat i el misticisme, i defensa la idea de recuperar el matriarcat primitiu. Aquesta tendència va ser fortament criticada pel feminisme de la igualtat (Herrero, 2015: 2). A aquest ecofeminisme s'hi van sumar algunes tendències del sud, on es mescla aquesta voluntat de tornar a un estadi original matriarcal amb les lluites anticolonials. Entre aquestes autores hi trobem Vandana Shiva, María Mies o Ivonne Guevara (Herrero, 2015: 3).

Per altra banda trobem l'ecofeminisme constructivista. Aquest enfoc defensa que l'estreta relació entre les dones i la natura se sustenta en una construcció social derivada de l'assignació de rols i funcions originada per la divisió sexual del treball. En aquesta línia, Bina Agarwal (1996: 57) assenyala que el paper de les dones en la defensa de la natura és important perquè són les que es preocupen per l'aprovisionament material i energètic,

¹²⁵ Nom amb el que es coneix el moviment ecologista fundat per camperoles i artesanes a l'Índia de resistència no violenta per impedir la tala de boscos.

no perquè els agradi particularment aquesta tasca ni per predisposició genètica, sinó perquè són elles les que estan obligades a garantir les condicions materials de subsistència. Si bé hi ha diferències en els corrents ecofeministes, la mirada de tots ells se centra en qüestions com la revisió de l'economia, la ciència o la noció de progrés, per tal d'impulsar nous marcs de pensament que incloguin i representin a les dones (Herrero, 2015: 3).

L'ecofeminisme no busca una moral de greuges, com explica Celia Amorós a la seva obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985), i demanar respecte i consideració a les tasques tradicionalment ocupades per dones, sinó de fer visible el sotmetiment, remarcar les responsabilitats i corresponsabilitzar a homes i dones en les tasques de cura i supervivència (Herrero, 2015: 4). No es tracta, així, d'exaltar la dona naturalitzada, sinó de tornar a naturalitzar l'home dins la societat.

4. Ecodependència i interdependència

Hi ha dos principis dins de l'ecofeminisme que son especialment explicatius pel canvi de model que proposa la justícia climàtica (vegi's, per exemple Herrero, 2013; Gibson, 2013; Puleo, 2019; Bastida, 2019; Alldridge et al, 2021). L'ecodependència és la relació de dependència que existeix entre la natura i l'ésser humà, on tots dos es troben condicionats per les accions de l'altre. Per exemple, si l'home contamina la natura, es veurà afectat pels efectes del canvi climàtic. La interdependència, d'altra banda, fa referència a la relació de dependència que existeix entre els éssers humans, a la necessitat que tenim els uns dels altres no només per a la nostra supervivència sinó també per a la nostra vida en comú. Som ecodependents en la mesura en que depenem de la naturalesa i som interdependents en la mesura en que depenem de les altres persones. Així, sigui la forma en la que sigui i en el sistema polític i econòmic que sigui, necessitem la natura i les altres persones per a la nostra vida.

Aquestes dues afirmacions, si bé poden semblar molt bàsiques en una primera lectura, denoten una certa consciència del lligam que, com a éssers vius, tenim amb el nostre entorn, bé sigui ambiental o humà. Aquesta consciència d'éssers dependents s'ha difuminat en l'ideari capitalista, on els valors de la independència, l'individualisme o l'esforç com a força principal per assolir els nostres interessos individuals ha imperat davant la visió d'una existència humana molt més connectada amb el que l'envolta.

La consciència d'un ésser humà interdependent i ecodepenent construeix el que molts autors han anomenat l'ètica ecosocial. En paraules de Bastida (2019: 105):

Recordar què és la vida, què és la naturalesa, reafirma el valor del context natural pel nostre desenvolupament vital i evoca la noció d'una comunitat d'interessos entre éssers vius dirigida al manteniment de la vida. Aquest principi ens recorda que la nostra presència al planeta no és d'impacte zero, ja que necessitem cobrir uns requisits mínims per viure. A la vegada, reconeix la vida com un valor inherent a la biosfera i la necessitat d'articular i ajustar la nostra ecodpendència i la nostra activitat en les lleis de la biosfera i de la sostenibilitat de la vida”.

Per altra banda, l'autor també recorda que, com a espècie, som interdependents perquè requerim cures per part d'altres éssers humans per tal de garantir la nostra supervivència, sobretot durant la infància, la vellesa o en cas de malaltia. Totes les interaccions que es donen en la família, els nostres cercles d'amistat, les diferents comunitats a les que pertanyem, totes requereixen, d'una manera o altra, a d'altres persones. Fins i tot en les activitats més corrents de la nostra vida quotidiana, com ara anar al lavabo o prendre un cafè, requereixen de l'acció d'altres persones per fer-les possible. A més, a mesura que la nostra existència es fa més complexa (vivim en ciutats, realitzem més tasques o utilitzem més innovacions tecnològiques de manera diària), augmenta la nostra dependència en les altres persones.

Un dels espais on més evident es fa l'existència de l'ecodpendència i la interdependència és el repte de les cures en les nostres societats contemporànies.

5. El problema de les cures en les societats contemporànies

En aquest treball entenem com a cures aquelles tasques necessàries perquè la vida funcioni en el nostre dia a dia, és a dir, totes aquelles activitats que tenen com a finalitat vetllar pel benestar d'altres persones (fent al·lusió a la interdependència) o de l'entorn (fent al·lusió a l'ecodpendència). Les cures son, típicament, processos cíclics i, per tant, requereixen una disposició i dedicació constant durant un període de temps que pot ser temporal (com en el cas de la cura de les persones grans o els infants) o de per vida (com en el cas de persones amb malalties degeneratives o amb algun tipus de diversitat funcional).

Alguns dels reptes principals de la problemàtica de les cures en les nostres societats sorgeixen de la concepció de les cures com una tasca pròpia de les dones, a les quals

s'assigna socialment responsabilitats com vetllar pel benestar dels infants i les persones grans. Aquesta assumpció sovint impossibilita una conciliació favorable per la dona entre la seva vida personal i professional, fet que la destina a haver de renunciar o bé a tenir una feina o bé a tenir temps per a ella mateixa. Quan aquesta elecció no es pot dur a terme, o quan la dona té la possibilitat d'externalitzar aquestes tasques en una tercera persona cuidadora, sorgeixen problemes com la precarització d'aquestes tasques, tant per les males condicions laborals que moltes vegades tenen les persones cuidadores com pel fet que, majoritàriament, són tasques dutes a terme per part de persones migrades que no sempre tenen una situació regular, fet que precaritza la seva tasca a partir de condicions de treball abusives o la seva incapacitat per defensar els seus interessos laborals. Més enllà del camp estrictament laboral, moltes de les cuidadores es troben en situacions personals i familiars complexes que no els permeten unes condicions dignes de vida. El feminisme és el moviment social que ha de donar resposta a aquest tipus de reptes a partir de marcs polítics i socials que permetin condicions de treball òptimes i un reconeixement social de les tasques de cura com a imprescindibles tant pel sistema econòmic com pel sosteniment de la vida en societat. Quan en política es parla de “posar la vida al centre”, el problema de les cures hauria de ser els primers de l'agenda.

5.1. Les societats patriarcals, el domini i la opressió

El fet que socialment atribuïm unes característiques diferents per raó de gènere (és a dir, segons si l'individu es caracteritza sota els paràmetres binaris d'allò masculí o femení) porten a la configuració d'una sèrie d'expectatives socials diferents entre homes i dones. Així, els dos gèneres es veuen encaixats en patrons i percepcions diferents a l'esfera pública. La jerarquia de les dinàmiques de gènere fonamenta eixos de diferenciació, discriminació, opressió i violència a la societat, sent sovint la dona la que ocupa la posició més desfavorida. Aquesta estructura de poders deriva en un sistema patriarcal. El patriarcat, tal com indica la seva etimologia, és el poder dels pares, dels homes, és a dir, un sistema familiar-social, ideològic i polític en el qual els homes -mitjançant l'ús de la força, pressió directa, a través de rituals, tradició, lleis, llenguatge, costums, etiqueta, educació i la divisió de la feina, determinen quin rol han de tenir o no les dones i en els quals la dona ha d'estar per sota de l'home (Rich, 1986).

A la nostra societat patriarcal és la dona qui assumeix les tasques de cures i la gestió de totes aquelles activitats que centrades en el manteniment de la vida i l'atenció a terceres persones. En el nostre sistema econòmic, el capitalisme, les tasques de cura han adquirit

una percepció invisibilitzada en l'esfera pública, ja que s'han concebut com a tasques domèstiques que no obtenen beneficis mercantils i, per tant, que no generen valor al sistema econòmic. Així, fins i tot en els casos on les cures s'han monetitzat, en sectors com la cura d'infants o de gent gran o la neteja, aquestes tasques es veuen precaritzades i infravalorades.

Com ja he explicat a l'apartat anterior, aquest problema no només marginalitza les dones a un lloc social per sota dels homes sinó que, amb l'entrada massiva de la dona al món laboral fa unes dècades, les tasques de cura han deixat de ser assumides per les dones i han generat, o bé un augment en l'externalització d'aquestes tasques o bé una dificultat extraordinària per les dones per seguir assumint aquestes labors. La cultura basada en l'obtenció de beneficis i uns ritmes de creixement desorbitats contribueixen a la generació d'obstacles en la possibilitat de conciliar cures i vida professional.

5.2. La noció del treball

La nostra noció de treball és hereva de la de les societats industrials, on es va produir un canvi de paradigma amb l'entrada a un sistema capitalista on el sistema econòmic es basa en l'intercanvi d'una tasca professional a canvi d'un salari. El sistema capitalista i la seva nova concepció econòmica va transformar el treball com es coneixia, així com la noció de propietat, de compravenda i de productivitat.

L'ecodependència i la interdependència tenen un impacte important en les nocions de productivitat i de treball. Sobre aquesta relació és destacable la lectura d'Herrero (2015: 6), la qual afirma que «la ignorència d'aquestes dependències materials (eco i interdependència) es tradueix en la noció de producció i de treball que maneja l'economia convencional i que ha contribuït a alimentar el mite del creixement i la fantasia de la individualitat». Quan l'autora fa referència al mite del creixement i la fantasia de la individualitat fa referència a dos valors que el capitalisme com a sistema econòmic, però també polític i social, ha introduït en les nostres societats, que són la creença que el creixement és il·limitat i sempre podem evolucionar o expandir-nos en tots els sectors (des de la tecnologia fins a l'explotació de la terra); i que tot podem fer-ho sols sense l'ajuda o la necessitat d'involucrar a més persones. Tots dos mites es refuten a partir de la introducció dels dos principis de l'ecodependència i la interdependència.

Com expliquen Picchio *et al.* (2001), «des de la industrialització, el terme de treball quedarà captiu per designar el treball de mercat i tots els treballs que caiguin fora de

l'òrbita mercantil quedaran exclosos de la definició». Així, si abans la reproducció o la cura de les persones era un tema que definia les tasques típicament assignades a la dona en una societat, amb la modernitat passa a ser un assumpte de l'àmbit domèstic i deixa de ser un factor de l'economia. Des del meu punt de vista, aquesta nova concepció farà que les tasques de cura perdin presència en l'arena pública i es facin invisibles en un sistema econòmic que quedarà reduït a l'intercanvi comercial i laboral que produeix beneficis monetaris. Les cures, en tant que no generen beneficis monetaris *per se*, quedaran precaritzades i realitzades en l'àmbit domèstic. Davant d'aquest paradigma, algunes autores com ara Maria Mies al seu llibre *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour* (en català *Patriarcat i acumulació a escala mundial: les dones en la divisió internacional del treball*) (2014) proposa reformular el concepte de treball per incloure-hi també aquelles tasques dedicades a la producció de la vida. Altres autores, com Cristina Carrasco al seu llibre *El trabajo de los cuidados: historia, teoría y políticas* (2019), recomanen una reorganització de tots els treballs per corresponsabilitzar homes i també al conjunt de la societat de les tasques de cura que tradicionalment han assumit les dones. Valorar la tasca de cures és una manera d'incloure la idea de la sostenibilitat de la vida humana en l'economia, fet que acaba derivant en una economia amb perspectiva feminista; és a dir, el que es coneix com una economia feminista. Aquesta afirmació es comprèn sota una concepció de les cures com a una satisfacció de necessitats que demana ser construïda i requereix una sèrie de recursos socials i materials per desenvolupar les tasques de cura que fins al moment no s'han produït de forma no remunerada en les llars. Aquest fet es dona en el marc en que Bosch, Carrasco i Grau (2005:322) entenen com a sostenibilitat «aquell procés que no només fa referència a la possibilitat real que la vida continuï -en termes humans, socials i ecològics-, sinó que significa desenvolupar condicions de vida, estàndards de vida o qualitat de vida acceptables per a tota la població».

5.3. Propostes de resolució del repte de les cures

L'ecofeminisme, a partir dels dos principis de l'ecodependència i la interdependència, proveeix el marc mental que pot conduir a un sistema polític, econòmic i social on les cures, en tant que activitat humana, siguin reconegudes i incloses com a activitats fonamentals pel sosteniment de la vida a les nostres societats. Totes les qüestions relacionades amb l'acte de la cura s'han viscut de manera silenciada en un sistema que no en reconeixia el seu valor. Aquesta desvaloració no només ha generat dinàmiques

d'invisibilitat, precarització, i menyspreu, sinó que ha fet oblidar a gran part de la societat els efectes negatius que aquestes tasques podien tenir per a les persones cuidadores.

L'ecodependència i la interdependència ajuden a prendre consciència de les tasques de cura i entendre-les com un dret i una responsabilitat en la nostra societat. Entendre que depenem dels altres i de la natura, que no som agents individuals que correm a compte propi, pot despertar la consciència de la importància d'aquestes tasques pel nostre conjunt social. A partir d'aquesta consciència, que s'ha de produir no només en les persones properes a les cuidadores, sinó en tots els estaments de la nostra societat (des de les administracions públiques a les empreses o la societat civil), podrem impulsar mesures concretes recollides en lleis, reglaments o comportaments col·lectius que propiciïn un canvi en les polítiques públiques relacionades amb afers socials o replantejament de la cultura organitzativa de les empreses, en temes com l'ajustament dels horaris o la conciliació per la criança.

A partir d'aquí podrem començar a desenvolupar models de tasques de responsabilitat compartida i comunitària, així com impulsar un sistema públic i d'accés universal que faci real la cobertura de les tasques de cura a les nostres societats.

Solucionar el problema de les cures vol dir, com explica col·lectiva XXK (2020: 20), dotar a les dones de la capacitat d'escollir les condicions en les que volen dur a terme les tasques de cures, així com reconèixer el seu dret a dir que no a l'assumpció d'aquestes tasques. Per aquest motiu, és necessari buscar una equiparació entre els drets i protegir les vides de totes les persones treballadores, per tal de redistribuir aquestes tasques de cures que han estat mal repartides tradicionalment per impulsar un nou model de responsabilitat compartida. A partir d'aquest impuls, cal construir «ens cal construir un model de cures que no se sustenti en l'explotació sistemàtica de les dones de diferents latituds: és imperant el reconeixement dels impactes de les cadenes de cures transnacionals, així com d'altres deutes que travessen la ciutat, corresponsables de la situació global» (Bayas i Bregolat, 2021: 16).

Deixar de comprendre la natura com un recurs és clau per assolir una sostenibilitat de les tasques de cura i impulsar un nou sistema en clau ecofeminista on la nostra relació amb la natura sigui marcada pels ritmes de la natura i sense dinàmiques nocives de contaminació, domini o control. Entendre que la cura no només és aplicable a les persones, sinó també a l'entorn natural, ens permetrà crear nous espais segurs, saludables

i més sostenibles que aprofitin els avantatges dels ritmes del medi ambient per conciliar-los amb els de la vida i fer que les cures no suposin una càrrega afegida per algunes dones, sinó que el mateix sistema econòmic modifiqui els seus ritmes per permetre que, tant homes com dones, puguin dur a terme les cures de forma col·lectiva, així com cuidar-se a si mateixes i el seu entorn natural. Per aconseguir aquest objectiu, haurem de generar nous marcs de responsabilitat compartida entre homes i dones, i trencar els prejudicis que han portat a assumpcions com que les tasques de cura només pertanyen a les dones o que no els suposen una càrrega afegida perquè es tracta d'un acte d'amor.

6. Conclusions

El canvi climàtic és el principal repte que la humanitat té per endavant. Recuperar una consciència basada en l'ecodependència i l'interdependència ens pot fer recuperar la consciència del nostre lligam amb el planeta. Lluny del parany on ens volia induir el liberalisme el liberalisme en l'esfera política i el capitalisme en l'econòmica, ni estem sols ni podem viure de forma aïllada al que passa al nostre entorn, tant ambiental com social.

L'ecofeminisme és el corrent de pensament dins del feminisme i l'ecologisme que ens permet prendre consciència tant de l'una com de l'altra, i trobar maneres de resoldre reptes com el del canvi climàtic i les cures de forma compartida. La justícia climàtica no només fa referència a la necessitat de repensar la nostra relació amb la natura per fer-la més saludable i justa, sinó en la necessitat de que, en tant que persones, puguem viure en aquest entorn amb una bona qualitat de vida, lluitant contra les desigualtats i a partir de relacions que permetin una conciliació més sostenible entre la cura i la vida personal.

L'ecofeminisme és un moviment relativament nou fins de la causa feminista, però que porta cinquanta anys unint forces entre les corrents ecologistes i feministes per garantir un sistema que permeti, a la vegada, lluitar contra el canvi climàtic i per la llibertat de les dones. En unes societats on els efectes del canvi climàtic son cada vegada més evidents i les desigualtats socials augmenten cada any, castigant especialment a les dones, és fonamental recuperar els principis de l'ecodependència i la interdependència per tal de desenvolupar una consciència de la nostra dependència respecte a la natura i els altres. Només així podrem desenvolupar una relació més justa amb els altres i amb el planeta.

7. Bibliografia

- Agarwal, Bina. (1996). «El debate sobre las relaciones entre género y ecología: conclusiones desde la India». *Mientras tanto*, 6, 37-59.
- Alldridge, Celia *et al.* (2021). «Feminist frontlines: Covid-19, the crisis of care and the need for a just feminist recovery». *Chain Reaction*, 140, 12-13.
- Amorós, Celia. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Bastida, José Manuel. (2019). «Antropoceno: tiempo para la ética ecosocial y la educación ecociudadana». *Educación Social, medio ambiente y sostenibilidad*, 29.
- Bayas, Blanca i Bregolat, Joana. (19 d'octubre de 2021). «Propostes ecofeministes per repensar les ciutats. Camins públics i comunitaris». *Observatori del Deute i la Globalització*, https://odg.cat/wp-content/uploads/2021/10/Ciutats_ecofeministes.pdf, 30/11/2021.
- Bayas, Blanca. (2017). «Deuda de cuidados: el patriarcado y el capital a la ofensiva, la economía feminista como propuesta». *Observatori del Deute en la Globalització*, https://odg.cat/wp-content/uploads/2017/09/odg_deute_de_cures_esp_def_0.pdf, 30/11/2021.
- Bosch, Anna, Carrasco, Cristina, i Grau, Elena. (2005). «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo». Barcelona: Ediciones El Viejo Topo.
- Caney, Simon. (2021). «Climate Justice». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/justice-climate/>, 15/11/2021.
- Carcaño Valencia, Érika. (2008). «Ecofeminismo y ambientalismo feminista: Una reflexión crítica». *Argumentos*, 21.
- Carrasco, Cristina. (2019). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: FUEM.
- Carrasco, Cristina. (2011). «La paradoja del cuidado: necesario pero invisible». *Revista de Economía Crítica*, 5, 39-64.
- Cavana, Maria Luisa, Puleo, Alicia i Segura, Cristina. (2004). *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad*. Barcelona: Asociación Cultural Al-Mudayna.

- Care Collective. (2020). *El manifest de les cures. La política de la interdependència*. Manresa: Tigre de Paper.
- Climate Action. (2021). «What is climate justice?». *Take Climate Action*, <https://takeclimateaction.uk/resources/what-climate-justice>, 06/11/2021.
- D'Eaubonne, Françoise (ed.). (2020). *Le féminisme ou la mort*. París: Le Passage Clandestin.
- Díaz Estévez, Andrea. (2019). «Ecofeminismo: poniendo el cuidado en el centro». *Revista de Enfermería*, <http://ene-enfermeria.org/ojs/index.php/ENE/article/view/1072>, 13/11/2021.
- Gaard, Greta i Gruen, Lori. (1993). «Ecofeminism: Toward global justice and planetary health». *Society and Nature*, 2, 1-35.
- Gardiner, Stephen. (2011). *A perfect moral storm: The ethical tragedy of climate change*. Seattle: Department of Philosophy and Program on Values in Society de la University of Washington.
- Gibson, Julia Dorothy. (2013). *Living together in communal ecodependence: An animated approach to interspecies politics* [Tesi doctoral]. Colorado: Universitat de Colorado.
- Gilligan, Carol. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herrero, Yayo. (2015). «Apuntes introductorios sobre el ecofeminismo». *Centro de Documentación Hegoa*, 43.
- Herrero, Yayo. (2013). «Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible». *Revista de economía crítica*, 16, 278-307.
- Jamieson, Dale. (2014). *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed—and What it Means for Our Future*. New York: Oxford University Press.
- Mies, Maria i Shiva, Vandana. (1998). *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Oxfam Internacional. (2021). «Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla». *Oxfam Internacional*, <https://www.oxfam.org/es/cinco-datos-escandalosos-sobre-la-desigualdad-extrema-global-y-como-combatirla>, 14/11/2021.

- Picchio, A. (2001). «Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida». *Tiempos, trabajos y género*, 15-37.
- Puleo, Alicia. (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Puleo, Alicia. (2017). «¿Qué es el ecofeminismo?». *Quaderns de la Mediterrània*, 25, 210-214.
- Puleo, Alicia. (2011). «Ecofeminismo para otro mundo posible». Valencia: Cátedra.
- Rodríguez, Marta Pascual i Herrero, Yayo. (2010). «Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro». *FUHEM CIP-Ecosocial. Boletín ECOS*, 10.
- Sesma, Angélica Velasco. (2016). «Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas». *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 31, 195-216.
- Shiva, Vandana. (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Shiva, Vandana i Mies, Maria. (1997). *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria.
- Shiva, Vandana. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y horas.
- Simmons, Daisy. (2021). «What is 'climate justice'?». *Yale Climate Connections*, <https://yaleclimateconnections.org/2020/07/what-is-climate-justice/>, 07/11/2021.
- Tronto, Joan Claire. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*. New York: New York University Press.
- Tronto, Joan. (1987). «Beyond Gender Difference to a Theory of Care». *Journal of Women in Culture and Society*, 4, 644-663.
- Warren, Karen. (2015). «Feminist Environmental Philosophy». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>, 10/11/2021.