



Tehura



nº 9

REVISTA DE CULTURA, PENSAMIENTO Y SABERES

Revista Tehura: número 9, 2016. ISSN: 2254-0830

Edita: Tehura Asociación Cultural Iberoamericana. CIF: G85191617

Comité de Redacción

Director: Darío Barboza Martínez

Subdirector: Daniel Grilo Bartolomé

Secretario: Antonio Heredia Fernández

Vocales: Mariana Gema Sánchez Hernández, Santiago Úbeda Cuadrado, Nicolás Gálvez Montaña, María Ángeles Rubio García y Guillermo Flores Miller.

Diseño: Gerardo Weiss

Dirección postal: Paseo del Rey, nº 18, bajo A. 28008 Madrid, España

Tel: 607745390

E-mail: tehura@tehura.es

Página Web: <http://www.tehura.es>

Esta obra está bajo una licencia de [Creative Commons Reconocimiento, No Comercial, Sin Obra Derivada. 3.0 España \(CC BY-NC-ND 3.0 ES\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/)



Términos de la licencia: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Portada: serigrafía de Justo Barboza. Contraportada: Sergio Andres Garcia

SUMARIO

Editorial: La filosofía y la tarea de la formación crítica	5
Guillermo Flores Miller (Consejo de Redacción de la Revista Tehura)	
Organización de Más Filosofía y entidades colaboradoras	7
Filosofía y presente. El presente de la filosofía	9
Sergio Martínez Botija, Jesús Pinto Freyre, Adrián Santamaría, Blanca Gonzalo de Diego, Elena Yrigoyen Carpintero, Diego S. Garrocho Salcedo, Carlos García Mera Silvia Arcos Amador. y y Alba Jiménez Rodríguez.	
La filosofía en diálogo multidisciplinar con la ciencia, la historia, la cultura, la literatura, el arte y la política	23
Concha Roldán, Agustín Serrano de Haro, María Jesús Santesmases, Ana Romero de Pablos, Antolin Sánchez Cuervo, Txetxu Ausín, Roberto R. Aramayo , Nuria Sánchez Madrid, María G. Navarro, Facundo Nahuel Martín, Victoria Mateos de Manuel, Mario Toboso y Lola S. Almendros	
Patriarcado académico y neoliberalismo sexual	41
Ana De Miguel, Laura Nuño, Esperanza Rodríguez y Concha Roldán	
La importancia de la lectura y la escritura según Marcel Proust	51
David Nava Gutiérrez	
¿Por qué quieren quitar la filosofía de la educación?	57
Enrique P. Mesa García, Profesor de Filosofía en Educación Secundaria	
El análisis del discurso político desde la filosofía política. Un ejemplo práctico: las elecciones a la presidencia de Argentina de 2015	63
Darío Adolfo Barboza Martínez	
Redefinición del contrato social	71
Francisco Tomás González Cabañas	
Escribir el movimiento: de la poética a la matemática	79
Ibis Albizu	
¿Pensar antes de actuar o <i>primum vivere deinde philosophare</i>?	89
María Ávila Bravo-Villasante y Mónica Alario Gavilán:	
La idea de belleza. Arte feo y filosofía	99
Myriam García Rodríguez	
Manifiesto filosófico del mundo virtual aplicado a <i>Meditaciones del Quijote</i>	105
Dosinda Maceiras Ameijeiras	
Los resultados de la práctica filosófica en “consulta filosófica”:	113
Soledad Hernández Bermúdez*	
Implicaciones materiales de la filosofía: sobre los autómatas y la lógica	117
Víctor Aranda Utrero	
Zambra por María Zambrano	125
Victoria Mateos de Manuel (Instituto de Filosofía CSIC, Facultad de Filosofía UCM)	
Café para filosofar: Es posible pensar la muerte?	135
Alicia Rejano Molina	
El problema de la libertad en prisión	141
Carmen Bengoechea Bernal	
Pensar y descolonizar a través del arte	144
Olga Blázquez Sánchez	
Programa de radio especial “Filosofía en la onda”: Sobre la no profundidad filosófica y otros posibles mitos acerca de la filosofía	147
Soledad Hernández Bermúdez*	
Conócete a ti mismo. Taller de práctica filosófica	150
Soledad Hernández Bermúdez*	
Sobre la magia de dialogar	151
Eva Puig	
Poesofía: poemas para la reflexión	153
Miriam Fernández Ávila	
Preguntando a los y las organizadoras	162
Directorio de talleres	175

2ª EDICIÓN

+ FILOSOFÍA



YO
VUELO
ALTO,
PIENSO LIBRE

17, 18 Y 19 NOVIEMBRE
MADRID 2016

DESCUBRE TODAS LAS ACTIVIDADES DEL
DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA
WWW.MASFILOSOFIA.COM

La Corrala
C/ Carlos Arniches, 3

El Ateneo
C/ Prado, 21

Café Atelier
C/ Embajadores, 26

CM Teresa de Jesús
Av. Séneca, 12

CM Antonio de Nebrija
Av. Séneca, 8

ORGANIZAN Y COLABORAN



lou_creatividad
uc3m | Universidad Carlos III de Madrid



IFS Instituto de Filosofía





Universidad Rey Juan Carlos





Ref Red española de Filosofía

Centro de Filosofía para niños



APFM

SEPFI

Taller Prácticas Filosóficas



filoneros
Asociación de Filosofía para Niños del Principado de Asturias

[filosofers]



Dario Adolfo Barboza Martínez
Nerea Blanco Marañón
Mercedes García Márquez
Myriam García Rodríguez
Ana Isabel García Vázquez
Daniel Grilo Bartolomé
Soledad Hernández Bermúdez
Sandy Maceiras Ameijeiras
Enrique Mesa García
Esperanza Rodríguez Guillén
Ainhoa Rodríguez Muguruza
Concha Roldán Panadero
Jorge Sánchez-Manjavacas
Manuel Sanlés Olivares
Francisco Torres Escobar

Cartel de las jornadas de Más Filosofía 2016

4

www.tehura.es

La filosofía y la tarea de la formación crítica

Guillermo Flores Miller (Consejo de Redacción de la Revista Tehura)

Las jornadas del Día Mundial de la Filosofía son el esfuerzo más directo para llevar a la calle a una disciplina que implica el pensamiento y la reflexión, pero que también es una praxis humana que nos obliga a atender la realidad de nuestro tiempo. La filosofía no tiene por qué estar reñida o divorciada del mundo de la vida cotidiana, de la socialidad y la vida práctica del ciudadano de a pie. De hecho, esto último es parte de la tan ganada fama pública de la filosofía como una disciplina exigente y especializada reservada para unos cuantos ociosos que no tienen oficio ni beneficio mayor dentro de una sociedad del negocio, del mercado como vorágine, de la individualidad competitiva que se adapta sin el menor reparo a las condiciones que el mundo de la vida actual impone de modo inexorable. La filosofía no encaja bien dentro de estos parámetros, al menos que se convierta en agente o representante de ventas de la sociedad global del mercado. Es por eso que produce incomodidad. Además, suele ser una especie de acicate crítico para el poder. Pero también la filosofía sirve para que incautos en ratos de ocio, lo cual es todo un lujo en el mundo actual, se atrevan a cuestionar sus certezas, duden y caigan en la cuenta de que algo no anda bien, lo cual es un primer paso para que después puedan cuestionar el estado de las cosas.

Las intuiciones y sensaciones iniciales que producen los primeros escauceos con el pensamiento son un buen comienzo para adentrarse en la filosofía. Si no hay perplejidad es que todavía seguimos siendo presa propicia de las certezas desarrolladas a través de años constantes de formación en la deriva social del sistema-mundo en el que vivimos. Es por eso que acceder a la filosofía es también un camino, tomar una vereda que implica una formación que nos lleve a cuestionar las certezas, los prejuicios, el sentido común naturalizado y objetivante carente de reflexión.

El aspecto de la formación en filosofía nos lleva al de la educación. La formación en filosofía se supone que es de un interés social al ser parte del currículo en la educación media superior en gran parte de los sistemas educativos públicos de las naciones actuales. Aunque resulta que, en estos tiempos aciagos para el pensamiento, la filosofía es una disciplina casi prescrita y se le va retirando poco a poco, para que no se note, de los programas y planes de estudio de los sistemas educativos, siguiendo directrices “educativas” establecidas por la OCDE y otros organismos internacionales, y aplicadas obedientemente por los gobernantes locales. Pero por qué se emprende tal empresa contra la filosofía: nos atrevemos a decir que en buena medida es porque para el poder político y económico que no respeta a los ciudadanos es preferible contar con individuos indefensos, carentes de las armas de la reflexión crítica que proporciona la filosofía. Pues los individuos que beban de las aguas de la filosofía tienen mayor posibilidad de cuestionar las acciones de los gobernantes y de los poderes fácticos que tratan de colocar sus intereses particulares por encima de la sociedad. Al hablar de individuos reflexivos y críticos para el ámbito público nos referimos a la idea de ciudadano. Entonces, formarse en filosofía también es formarse en ciudadanía. Al haber ciudadanos reflexivos seguramente habrá mayor exigencia y escrutinio de la actuación de la clase política y también habría la demanda de instituciones públicas “decentes”, para seguir el término de A. Margalit, o sea, aquellas instituciones que no humillan a sus ciudadanos, que verdaderamente los representan.

Los problemas que enfrenta el mundo actual son, sin duda, mayúsculos. Y si es que sirve de algo pensar, si la filosofía nos dice algo para el mundo que habitamos, es también un reto para todos los involucrados en ella encargarse de difundirla más allá de las aulas. La filosofía tiene bastante que decir para la formación crítica de los ciudadanos y para pensar con seriedad los problemas del mundo contemporáneo. Hay que recordar que la filosofía acompañó desde sus orígenes a la democracia, hace ya 2,500 años. Y el trayecto de la historia de la filosofía está plagado de ejemplos de esta relación. Es por ello que la filosofía clásica es y ha sido un nutriente permanente para alimentar la formación en un sentido humanista. Aunque esta formación humanista, la cual abarca el arte, la literatura, la historia, también ha sido relegada por los amantes de la novedad y la irreflexión. Está claro que hay un desdén actual hacia la historia y el acervo cultural legado por mentes que se cuestionaron a tal nivel de exigencia que han cimentado las bases del pensamiento hasta nuestros días. Y ese reto es el que enfrenta la filosofía en la actualidad. Por su lado, la filosofía contemporánea se ve inmersa en una serie de problemáticas que le exigen atender la realidad del mundo tal como se nos presenta. Esa es la filosofía del presente.

Uno de los aportes de la filosofía ha sido pensar conceptualmente sobre problemas torales presentes en las sociedades, por ejemplo, la justicia. Pensar desde la filosofía sobre la justicia nos ha llevado a reflexionar con mayor rigor el problema que implica; además, ha servido para que seamos capaces de comprender que el concepto y la realidad histórica nos muestran siempre o casi siempre la distancia entre lo que la filosofía señala y la realidad vigente del momento influida por la ideología que legitima la continuidad de las cosas, lo cual trae evidentemente el sentido de mantener los privilegios, jerarquías y ejercicio del poder en las mismas clases o élites que, de esta manera, han afianzado su dominio social, político y económico. Por ello el abordaje filosófico del concepto de justicia, o de cualquier otro, implica que se dejen de lado los intereses particulares y se busque realizar un honesto esfuerzo intelectual para pensar sin concesiones de ningún tipo, ese es parte del esfuerzo del pensar filosófico, esa es parte central de su actividad. Sobre todo, porque estamos hablando de una época en la cual, a diferencia de la de Platón o la de Aristóteles o del mundo romano o del mundo medieval, un concepto como el de justicia ha llegado a tal grado de desarrollo que hoy el esfuerzo de muchos filósofos y teóricos sociales por realizar una crítica de todo aquello que va en contra de la justicia es más que evidente, es decir, se ha pensado el tratamiento de la justicia a partir de su vía negativa, o sea, de la injusticia que vivimos en este mundo actual. Quien a estas alturas no se ha dado por enterado que podemos mínimamente saber dónde se encuentra y produce la injusticia y, por lo mismo, la necesidad de justicia, o no ha efectuado el mínimo esfuerzo de pensar su realidad, o es partícipe de la injusticia, y/o beneficiario de la misma, o parecería que la ingenuidad o alienación en esos casos sería tan grande como injustificada, es decir, que habría quienes estarían abstraídos de la realidad del mundo en el que habitan como si fueran ajenos al mismo, en una franca postura que niega al pensamiento y los beneficios que resultan de él: asumir una posición reflexiva y crítica respecto a la realidad.

Volviendo a la crítica de esta postura, podemos señalar que, si la filosofía no es capaz de reparar en aspectos troncales de su realidad social, los cuales se corresponden con problemas filosóficos políticos y morales fundamentales, entonces no se estará haciendo una filosofía en sentido crítico. Y dicha tarea no es una tarea exclusiva del filósofo profesional, sino que es también la necesidad de que una sociedad sea más crítica, lo cual significa la necesidad de socializar a la filosofía, sacarla a las calles. Tanto los medios de comunicación propagadores de la estupidez como el uso enajenante de las tecnologías son distractores suficientes para que el letargo y la pereza intelectual limiten en demasía la posibilidad de pensar críticamente la realidad. Es por ello que la filosofía tiene que extender su espacio de influencia: salir a las calles, plazas, lugares públicos, y de este modo ocupar un lugar más importante en las formas de socialización actuales. La celebración del día mundial de la filosofía es una oportunidad para que la filosofía sea puesta en práctica como práctica social extendida, no solamente en el día de su celebración, sino que sea parte de la vida de los ciudadanos de este mundo tan carente de la reflexión como tan menesteroso de ella.

Un mundo convulso lleno de injusticias, desigualdades, pobreza, corrupción, fanatismos, integristos, ignorancia, nihilismos, egoísmos, muy graves problemas medioambientales, usos irresponsables de la tecnología, violación sistemática de los derechos, violencia y criminalidad en toda su radicalidad y sinsentido, y así una muy larga lista, ese es el mundo que habitamos. No puede negarse la importancia de darle un lugar a la filosofía en la tarea de buscar la solución a estos graves problemas que nos aquejan, porque si no es la filosofía, ¿entonces qué o quién? ¿De dónde vendrá la posible solución si negamos la filosofía? ¿Acaso la solución a los males de la humanidad y del planeta vendrá de la mano de la ideología neoliberal rampante, indiferente y predatoria? ¿Vendrá de los fanatismos religiosos que llevan al integrismo, la intolerancia y que niegan la libertad de la conciencia propia? En fin, este es una llamada un tanto densa a todo aquel que se interese por la filosofía y que vislumbre que la vía negativa, es decir, la vía del pensamiento crítico, es central para que se produzca la formación crítica que permita enfrentar la realidad en su dureza.

Ello nos lleva a plantear: ¿si aquél que se dedica a la filosofía y no ejerce la reflexión crítica de la realidad, no estaría entonces reproduciendo dócilmente la realidad dada? ¿Algo así sería digno de una filosofía? Es decir, envolver a la filosofía del ropaje de apariencia propio de la ideología dominante o hacerle el trabajo de maquila intelectual a esa ideología, haciendo las veces de intelectual orgánico del poder. Esta actitud servil hacia el poder, por demás conocida a través de la historia, no invalida que se le siga llamando filosofía a esa filosofía poco crítica, pero si quedaría claro que, en todo caso, sería una filosofía bastante cómoda y en sintonía con la ideología imperante. La respuesta puede quedar para la conciencia de cada quien, aunque bien sabemos que hay quienes convierten a la filosofía en legitimadora del poder, sea de manera consciente o inconsciente, de modo interesado o con ingenuidad, ya sea con las prácticas académicas o con las filosofías que se adoptan, las cuales se suponen muy "críticas" y resultan tan retrógradas como las de la ideología que dicen cuestionar. Es por eso que una filosofía para estos tiempos o es una filosofía crítica o no es, ¿por qué? Pues porque los tiempos en los que vivimos son de una necesidad de pensamiento, de urgencia de reflexión crítica, precisamente porque los retos del presente así lo requieren. La filosofía tiene que estar a la altura de estas exigencias.

Entidades

Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
 Universidad Carlos III de Madrid (UC3M)
 Facultad de Filosofía (UCM)
 Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
 Instituto de Filosofía del CSIC
 Observatorio de Igualdad de Género (URJC)
 Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)
 Asociación de Profesores de Filosofía de Madrid (APFM)
 Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM)
 Red Española de Filosofía (REF)
 Filósofers
 Centro de Filosofía para Niños
 Koiné Filosófica
 Taller de Práctica Filosóficas
 Consulta filosófica
 Revista Tehura
 Asociación Filosofía para Niños Asturias
 Centro Cultural La Corrala (UAM)
 Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid
 Café Atelier
 CM Teresa de Jesús (UCM)
 CM Antonio de Nebrija (UCM)

Organización

Darío Adolfo Barboza Martínez
 Nerea Blanco Marañón
 Mercedes García Márquez
 Myriam García Rodríguez
 Ana Isabel García Vázquez
 Daniel Grilo Bartolomé
 Soledad Hernández Bermúdez
 Sandy Maceiras Ameijeiras
 Enrique Mesa García
 Esperanza Rodríguez Guillén
 Ainhoa Rodríguez Muguruza
 Concha Roldán Panadero
 Jorge Sánchez-Manjavacas
 Manuel Sanlés Olivares
 Francisco Torres Escobar



lou creatividad
uc3m | Universidad Carlos III de Madrid



IFS Instituto de FiloSofía

CSIC



Red española de Filosofía



Taller Prácticas Filosóficas



Asociación de Filosofía para Niños del Principado de Asturias



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Filosofía y presente. El presente de la filosofía

Sergio Martínez Botija, Jesús Pinto Freyre, Adrián Santamaría, Blanca Gonzalo de Diego, Elena Yrigoyen Carpintero, Diego S. Garrocho Salcedo, Carlos García Mera Silvia Arcos Amador. y y Alba Jiménez Rodríguez.

Resumen

¿Tiene sentido hoy en día la filosofía? Esta es la pregunta que trataremos de responder en este artículo conjunto. Pero su respuesta no puede ser un monosílabo, pues la cuestión está imbricada con la pregunta sobre cuál debe ser la tarea de la filosofía. A este respecto, estudiaremos diversas posibilidades, que van desde funciones de la filosofía más “tradicionales” hasta otras que apuestan por la interdisciplinariedad.

Palabras clave: filosofía, presente, sentido. interdisciplinariedad, cuidados, cine, refugiados

Introducción

Sergio Martínez, Jesús Pinto y Adrián Santamaría¹, UAM

El escrito que aquí comienza surge de una actividad, planteada en las jornadas de *Más Filosofía*, en la que nos preguntábamos sobre el sentido de la filosofía en el presente. Ésta, a su vez, no es sino la expresión de un proyecto, que ya lleva más de un año en marcha: Lápiz Blanco. Éste, que no consiste sólo en una revista, surge de la organización de algunos estudiantes de filosofía y de su asociación con otros agentes, tanto de otras disciplinas como extra-universitarios; y viene motivado por diversos factores. Uno de ellos -puede que el más importante- es la creencia, implícita en el propio proyecto, de que, en efecto, la filosofía podría tener algún sentido hoy en día; otro, como corolario del anterior, sería además la motivación para explorar las diversas vías que creemos que le pudieran dar algún sentido (si es que cabe darle alguno). Vías tales como una posible aplicación de la filosofía al análisis del presente, o como la que hemos estado explorando recientemente con la enfermería.

Pero como decíamos anteriormente, esa no es la única razón: también nos acompaña la idea (ingenua, podrían decir algunos; utópica, podrían decir otros) de que trabajando conjuntamente podemos lograr algo más que trabajando cada uno por separado; o, expresado en términos mereológicos, que el todo es más que la mera yuxtaposición de sus partes. Esto está basado, a su vez, en una asunción que en principio pudiera parecer muy natural, pero que de hecho no siempre se realiza: la asunción de que no somos, y nunca seremos, capaces de saberlo todo. Nunca lograremos ser sabios omniscientes, que ya no tengan nada más que aprender. La filosofía ya no es (¿acaso alguna vez lo fue?) una disciplina hipostasiada que goce de un “ojo divino”. La filosofía es necesariamente mundana. Una idea que se compadece con esta asunción la expresaba hace poco Jorge Riechmann (uno de nuestros profesores, aunque más bien podría ser considerado maestro) mediante Twitter: “Soy un estudiante (no importa cuántos libros haya escrito). Circunstancialmente, trabajo como profesor”. Es por ello que el hacer en conjunto goza de sentido. Se trata de un trabajo de alumnos dispuestos a tomar activamente la iniciativa y la palabra, arrancándose, consecuentemente, el prejuicio de que hay que esperar a tener un altísimo

¹ E-mail: lapiceroblanco@outlook.com

grado de conocimiento para poder comenzar a reflexionar, como si de un estado de iluminación se tratase. Esta idea es una enfermedad de la que estamos dispuestos a curarnos; frente a ella, asumimos el fracaso como posibilidad, eso sí, siempre colectivo, honrado y claro.

¿Tiene sentido hoy en día la filosofía? Esta es la pregunta que nos planteábamos en la actividad realizada en las jornadas de Más Filosofía. Y tratábamos de abordarla de diversas formas y desde diversos lugares, atendiendo a la propia pluralidad de acepciones que aquél concepto pueda tener. Tratamos de explorar si acaso la filosofía tenía sentido hoy en día, tanto como forma (entre otras) de abordar el presente, como recurso para otras disciplinas... e, incluso, si no tenía el más mínimo sentido. Nuestros maravillosos ponentes, cada uno desde un lugar o área de conocimiento diferente, trataron de abordar esta pregunta. Contamos, así, una pluralidad de temas, con el presente y la filosofía como claves. Se abordó la sorpresa que provoca una posible “humanización” del cuidado, y cómo ayuda la filosofía a esclarecer lo que quiera decir en un contexto ligado a la enfermería. Se propusieron nuevas y posibles vías (en concreto el cine) para que la filosofía vuelva al gran público. Se habló de esa condición rapaz y nocturna de la filosofía y cómo se le escapa el diagnóstico de lo que sucede en la política, quedándole quizás reservado el papel de guardar los conceptos. Se alzó la voz por los refugiados, su cultura (en concreto su música) y su lugar en un Occidente que ya no entiende ni admite a nadie y que finge querer integrarlos culturalmente. Se abordó, en clave genuinamente filosófica, uno de los problemas centrales de nuestro tiempo y de los que están por venir, que es aquél al que trata de dar respuesta el feminismo. Y, por último, se trató de sentar acta: ¿dónde está hoy la filosofía?, ¿qué queda de ella si se la conmina a parecerse institucionalmente a las ciencias naturales?, ¿tiene algo que decir del presente, en sentido lato? Lo que sigue desarrollará punto por punto todo esto, dibujando, así, el mapa completo de lo que fue la actividad.

La filosofía como camino en la humanización del cuidado

Blanca Gonzalo de Diego, UAH

Uno de los compromisos que inevitablemente ha de reconocer como propio la enfermería del siglo XXI es la humanización del cuidado. Para ello es necesario conocer cuál es el significado y la interrelación de estos dos conceptos.

Por un lado, el cuidado, según la maestra Collière, se trata de aquellos actos que mantenidos en el tiempo llevan al hábito de las personas y que permiten el mantenimiento de la vida, en la cual, las mismas, han incorporado una serie de necesidades, siendo estos actos de cuidado los que permiten satisfacerlas. Por otro, el concepto de humanización, procede de humanizar: “*hacer humano, familiar y afable a alguien o algo*”, y humano “*dicho de un ser: que tiene naturaleza de hombre*”. (1) (2)

Para entender las repercusiones que existen en el cuidado en función de la concepción que tengamos de él, cabría hacer una aproximación filosófico-ontológica.

En este sentido, destaca por la influencia que ha tenido en la disciplina enfermera, la corriente epistemológica del positivismo, cuyo origen está en el filósofo francés del s. XIX., Auguste Comte. A grandes rasgos, el positivismo admite el método experimental como válido, rechazando toda noción a priori y todo concepto universal y absoluto. De manera que los conceptos intangibles o metafísicos son rechazados. (3)

Así, Comte postula que todo conocimiento válido debe tener sus pilares asentados sobre la experiencia (los hechos) y no sobre “mitos” teológicos o metafísicos, siendo esta la línea directriz válida para el avance científico-técnico. Las consecuencias de todo ello es que se pretende acabar con la verdad absoluta, en primer lugar; también, orientando el foco de mira hacia la disciplina enfermera, se está negando la alteridad y legitimando una perspectiva para ver a la persona como si de un mero ente u objeto se tratara, explicable mediante leyes universales y generales. (3) (4)

Podría decirse (como así lo hizo, por ejemplo, la escuela de Frankfurt), que la deriva de esta corriente de pensamiento ha supuesto el germen para los ideales capitalistas y neoliberales que se han trasladado hasta nuestros días bajo la preponderancia de los valores de mercado, la productividad, el beneficio y el consumismo desmesurado, en una sociedad “refugiada” de las necesidades de sus iguales, la pobreza, la desigualdad, el daño medioambiental o las guerras. Expresiones del no cuidado y del anticuidado al Otro, y que, por lo tanto son opuestas a la humanización del cuidado. (5)

En la disciplina enfermera, ligado al positivismo se encuentra el paradigma de la categorización. La persona es entendida como la suma de sus partes, siendo el entorno controlable y la salud queda definida como ausencia de enfermedad. También encontramos retazos del positivismo en el paradigma

de la integración, en la escuela de las Necesidades de Virginia Henderson con la categorización de catorce necesidades básicas sobre las que se debería basar la atención enfermera; o en el modelo propuesto por Dorothea Orem, concretamente en la satisfacción de los Requisitos de Autocuidado Universal. (6) (7)

En este sentido, la disciplina sigue usando esta forma de pensamiento positivista. Se puede observar en la enseñanza fragmentada imperante, enfocada meramente a la condición biológica del ser humano y los procedimientos técnicos de la práctica enfermera. Esto fundamenta unas intervenciones orientadas únicamente hacia la supresión o mitigación de la enfermedad, de “*producir una separación física del mal*”, como diría la maestra Collière. Se corre, de esta forma, el “*riesgo de no poner atención en lo que aún vive, en la que puede hacer vivir, en lo que da sentido a la vida*”. (1)

De manera que, bajo el halo de luz que arroja al cuidado esta posición epistemológica se antoja difícil defender que se pueda hablar de humanización del cuidado. Sería una posición de cuidar como un “no ser enfermero” de una persona enferma.

Veamos, pues, bajo qué prisma ontológico se podría hablar de “humanización del cuidado”. Para ello recurriremos a Martin Heidegger, filósofo alemán, considerado uno de los máximos exponentes filosóficos del siglo XX, quien afirma que todo conocimiento del ser humano (y por debería de plantearse la pregunta por el ser. (8)

Su pensamiento ahonda en esta cuestión sobre el sentido del ser, siendo la persona un ente en cuyo ser está el de comprender el ser, es abertura al ser (ser-ahí, *Da-sein*) y cuya esencia, tal y como diría Sartre, aunque ya en otro sentido, consiste en existir. (4) (8)

Dentro de la disciplina enfermera, un posicionamiento del concepto de persona más cercano al existencialismo, es propuesto por algunas maestras como Martha Rogers, quien la entiende como un ser humano unitario, como un campo de energía, integrado con su entorno, y que a lo largo de su ciclo vital establece con él una relación helicoidal. En continuidad con la corriente hermenéutico-fenomenológica de la persona es imprescindible enmarcarla dentro de su propia cultura tal y como propone Madeleine Leininger en su teoría del sol naciente. (7) (9)

Desde una perspectiva *heideggeriana*, la ontología fundamental del *Dasein* sería aquella que nos mostraría las notas esenciales de todo existir humano (en un sentido neutral). Dicho de forma resumida, el *Dasein* es un “ser-en-el-mundo”, (habita en el mundo, lugar de comprensión del ser entendido como entramado de relaciones en el que aparecen todas las cosas). Es, además, proyecto, a través de un *continuum* espaciotemporal de comprensión del ser y su existencia determinada por la conciencia de sí. Esta comprensión es entendida como pre-juicio o comprensión previa y desvelación de los entes intramundanos, los cuales son comprendidos como instrumentos para el proyecto del *Dasein* (o manejabilidad, “ser-a-la-mano”). Tras la comprensión se forja el conocimiento, entendido como la articulación de las cosas a través del lenguaje, inserto éste en un constante círculo hermenéutico. Asimismo, el *Dasein* se encuentra arrojado al mundo, entendido como posibilidad de vivenciar diversas emociones. En este arrojarse al mundo existen dos posibilidades: por un lado, tenemos la vida inauténtica, el no estar abierto al mundo, en el que todo está pre-determinado; por otro, la existencia auténtica, asumiendo las posibilidades de la vida como propias. Ésta última solamente es posible si el *Dasein* se comprende como un ser para la muerte y experimenta su existencia como cuidado. (4) (8)

Podríamos decir que todo aquello que permite la existencia de la persona es cuidado, incluso lo innato o instintivo, y, que en función de cómo la persona sea consciente de su propia existencia, más cercana será su postura respecto al cuidado. (5)

Asimismo, Heidegger nos propone que la concepción del tiempo es fundamental para la comprensión del *Dasein* y su existencia, tener en cuenta su presente (presenciar), pasado (retener) y futuro (anticipar). Entre estas emociones, está la angustia o preocupación, entendida como una posición de inquietud por desvelar el ser-aquí de “sí mismo”. (8)

Este conjunto de existenciarios del *Dasein* son revelados y se les dota de significado y cohesión gracias al cuidado (cura o *sorge*, palabra alemana que Heidegger emplea para referirse a “cuidar de” y “velar por”, ya presente en el mundo grecolatino, que es de donde la toma). (8)

Tras lo expuesto anteriormente, se aprecia la estrecha e indisociable relación que tiene el *Dasein*, sus existenciarios y el *Sorge*. La vida humana, que al fin y al cabo es existencia, requiere del cuidado, el cual permitirá la apertura al ser del *Dasein* y éste a su vez, dará significado a su existencia. Es decir, el *sorge* es una manifestación existencial, constitutiva de la existencia.

Se antoja fundamental entonces, que la enfermera tenga en cuenta la temporalidad para presenciar la realidad de la persona que cuida, retener su pasado que forjó en el hábito de sus acciones de cuidado, lo que le permitirá anticiparse al futuro con el propósito de mantener su vida, promocionar su bienestar y permitir comprender la esencia de su existencia, y/o acompañarle de cara a la muerte y lograr la trascendencia. (4)

En este sentido, estaríamos ante una perspectiva en la que la enfermera presta cuidados desde una visión ontológica existencialista de la persona, ésta pasa a formar parte de su “ser-ahí”. Para ello, es preciso que el propio profesional se reconozca a sí mismo y su existencia (conciencia de sí), se

preocupe de sí mismo, ya que únicamente de esta manera lo podrá hacer con la persona a la que cuida en una relación de siendo con el Otro (conciencia de la conciencia del otro) y con su mundo. Por lo tanto, se requiere de una relación de alteridad tal y como también propondría el filósofo Lévinas y que debería servir como fundamento ético en la práctica. (4)

Esta conceptualización debería ser el foco de un replanteamiento de la asistencia sanitaria, así como del papel de las enfermeras y otros profesionales de la salud en la atención de las personas, en las que el acto del cuidado humanizado llevaría implícito un ejercicio simétrico de coexistencia, acompañamiento y de compromiso con uno mismo y con el otro.

Bibliografía

1. Collière MF. Promover la vida. Segunda ed. Mexico: McGrawHill; 2009.
3. Comte A. Discurso sobre el espíritu positivo. Madrid: Alianza; 2011.
2. Real Academia Española. Diccionario de la lengua española. [Online]; 2016 [cited 2016 Noviembre 25]. Available from: <http://dle.rae.es/>.
4. Grupo MISKC de Investigación. El Cuidado de Sofía. Curso de Verano Universidad de Alcalá. 2016 Julio.
5. Santamaría García JM, Jiménez Rodríguez ML. Los Axiomas del Cuidado: Bases para su aprehensión conceptual: Grupo MISKC_ENE; 2016.
6. Santamaría García M, Jiménez Rodríguez ML, González Sotos LA, Arribas Cachá A. Notas sobre el cuidado por qué es y cómo es. 2.0. Versión Profesional. Primera ed. Madrid: Departamento de Metodología. FUDEN; 2010.
7. Raile Alligood M, Marriner Tomey A. Modelos y teorías en enfermería. Séptima ed. Barcelona: ELSEVIER; 2011.
8. Heidegger M. Ser y tiempo Madrid: Trotta; 2003.
9. Rogers ME. An introduction to the theoretical basis of nursing Philadelphia: F.A. Davis Company; 1970.

Filosofía & cine: ¿es entrar a la sala de cine adentrarse en la caverna de platón?

Elena Yrigoyen Carpintero, UAM

La cuestión que da nombre a esta ponencia significa, más concretamente, si podemos hallar en el Cine algún tipo de verdad o sentido; si el Cine nos dice algo de la realidad o si, por el contrario, las imágenes cinematográficas son meras ilusiones, apariencias o sombras – como las que hallamos proyectadas en la caverna de Platón – sin ningún valor cognitivo. De hecho, parece haber un cierto paralelismo entre la oscura y silenciosa sala de cine, en la que nos adentramos para sumergirnos en una historia que nos aísla de lo real, y la caverna platónica. Pero, ¿nos alejamos verdaderamente de lo real? Esta ponencia es una rotunda negativa a esta cuestión.

A lo largo de la historia de la Filosofía ha habido un fuerte prejuicio contra la imagen, a la cual se relacionaba con un modo de pensamiento más primitivo e infantil, en contraposición con un pensar conceptual, abstracto y universal, es decir, un pensar genuinamente filosófico. Es evidente que la Filosofía se ha desarrollado en forma literaria, pero aquí nos preguntamos si existe un vínculo interno y necesario entre la escritura y la problematización filosófica o si, por el contrario, puede hacerse Filosofía de otro modo. A lo largo de los siglos XIX y XX algunos filósofos problematizaron el modo en el que hasta entonces se habían intentado abordar los problemas filosóficos, esto es, un modo puramente lógico-racional o teórico que ignoraba el elemento “pático” o afectivo inherente al ser humano. Así, filósofos como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y Heidegger consideraron que la comprensión

de la realidad, si quería ser completa, había de darse a través de dos vías, el logosy el pathos. Julio Cabrera, filósofo y escritor de "Cine: 100 años de filosofía", propone que a este tipo de racionalidad se le puede llamar "logopática", y que es precisamente aquella que podemos hallar en el Cine. Ese elemento "experiencial" completamente fundamental para que lleguemos a apropiarnos por completo de un problema filosófico, esto es, para que lo podamos comprender en su totalidad, puede ser ofrecido por el Cine. No sólo Cabrera sino también Badiou entienden el Cine como una experimentación filosófica, siendo así la experiencia la mediación entre Filosofía y Cine. No defendemos aquí que el Cine sea filosófico en sí mismo, sino que podemos llegar a considerarlo filosófico sólo si podemos llegar a realizar un análisis conceptual de él, es decir, si podemos hallar en él ciertos conceptos. Según Cabrera es a través de la experiencia que supone el Cine como se instauran una suerte de peculiares conceptos, llamados "conceptos-imagen", que captan o recogen el sentido de la película. Buscan, a través del impacto emocional, decirle algo a alguien acerca del mundo, es decir, buscan poseer un valor cognitivo, persuasivo y argumentativo. En esto radica su pretensión de verdad y universalidad, sin la cual no podríamos siquiera hablar de Filosofía del cine. No obstante, esta verdad y universalidad es diferente a la que pretende la Filosofía; las historias que cuenta el Cine no pretenden ser historias que necesariamente le ocurran a todo ser humano – como las de la Filosofía – sino que le puedan ocurrir a cualquiera. He aquí su universalidad, más vinculada al azar y la posibilidad que a la necesidad. En rigor, los conceptos-imagen se hallan en la película en su completud, en tanto que necesitan tiempo para desarrollarse y consolidarse - por ejemplo, en *V de Vendetta* (James McTeigue, 2006) el concepto-imagen clave es la venganza, o en *Memento* (Christopher Nolan, 2000), la memoria -, pero a veces son situaciones concretas de la película o incluso sus personajes – en *Novecento* (Bertolucci, 1976) Olmo y Alfredo representan cada uno una clase social diferente, así como en conjunto representan la amistad corrompida por las diferencias de clase -. En cualquier caso, los conceptos-imagen no son privativos del Cine; también se hallan en la literatura. Un ejemplo lo encontramos en *La metamorfosis* de Kafka, obra en la que lo Monstruoso o lo Absurdo se halla escenificado por el insecto en el que Gregorio Samsa se ve transformado. La novedad que aporta el Cine se debe a las técnicas que puede utilizar, como la pluriperspectiva y la casi infinita capacidad de manipulación de los tiempos y espacios a través del montaje y el corte cinematográfico.

Para finalizar, planteamos algunas cuestiones que problematizan lo hasta aquí expuesto. En primer lugar, ¿puede ser el Cine una forma de pensamiento filosófico?; ¿permite la imagen visual el distanciamiento necesario para este tipo de pensamiento? Y más importante aún, ¿son las películas realmente objetos conceptuales interpretables con un sentido que descifrar? O, por el contrario, ¿su sentido no es algo previo a la visualización del film sino algo que, mediante la interacción con él, llegamos a construir? Es decir, ¿podemos hacer una hermenéutica del Cine? Es evidente que en el caso de que pudiéramos hallar conceptos en el Cine, generados por él mismo, podríamos utilizarlo como herramienta o medio con el que introducir la filosofía a los estudiantes más jóvenes. En tanto que nuestra sociedad es actualmente visual, quizá el Cine pueda ayudarnos a sembrar la semilla de la curiosidad por aquellas preguntas que no podemos dejar de hacernos. No queremos con ello decir que haya de abandonarse la escritura de profundos ensayos y novelas filosóficas, lo que es esencial e intensamente enriquecedor, sino que quizá también lo fuera apostar por una Filosofía del Cine, al menos como punto de partida en el sendero filosófico. Éste, si se toma con curiosidad y, puede acompañarnos toda la vida. El Cine puede hacernos comprender, a través de la experiencia que nos ofrece y la implicación emocional a la que nos invita, problemas filosóficos que después, imbuidos por la curiosidad y la búsqueda de una respuesta, desearemos leer en los textos plenamente filosóficos.

Filosofía, política y presente

Diego S. Garrocho Salcedo, UAM

Tres son las palabras o, si se prefiere, los conceptos, sobre los cuales un grupo de estudiantes hoy me invitan a pensar o, quizá, más exactamente, a hacer público aquello que yo pueda pensar sobre la relación que se establece entre estas tres palabras. Quizá, la mejor estrategia retórica pasaría no por pensar la filosofía, la política o el presente sino el propio marco en el que hoy se me invita a tomar públicamente la palabra. Que exista, que se haga posible e incluso imprescindible un Día Mundial de la Filosofía es ya un acontecimiento que tiene mucho de filosófico, de político y, naturalmente, de presente. De un presente en el que comparativamente intentamos medir la fuerza y la relevancia social de nuestra disciplina pero en el que intentaremos, ante todo, asentar un conjunto de posibilidades futuras en el que el camino filosófico, o la práctica filosófica, sigan siendo transitables.

No quisiera, es más, creo que no podría operar visionariamente una prospectiva futura en la que aventurara cuál es el futuro que le aguarda a la filosofía como disciplina, como gremio o como práctica.

Con respecto a un futuro que, en parte me compromete, no puedo ser ni optimista ni pesimista. Ante esta incapacidad lo único que podría ofrecer, honestamente, es un compromiso personal, no del todo elegido, en prolongar mi esfuerzo por recuperar los usos, casi intempestivos, que rigen desde antiguo el quehacer filosófico.

Sí querría, sin embargo, corresponder a la invitación de mis alumnos e intentar ofrecer unos trazos generales, imprecisos y necesariamente enmendables, acerca de la relación que debe guardar la filosofía con la política y con su aprecio de la circunstancia presente. La tarea no es fácil ya que, de nuevo, la proximidad entre el ejercicio político y el ejercicio filosófico hacen difícil sondear la distancia que nos permitiría establecer o retratar alguna forma de relación. Dicho de un modo tan sencillo como abrupto: política y filosofía, filosofía y política, son una y la misma cosa. Por respeto a la tradición y, en algún modo, por fidelidad a los padres que nos dieron un nombre, de nuevo, esta afirmación requeriría, con toda la urgencia de la que fuera capaz, definir los términos de filosofía y política para poder precisar la identidad que acabo de establecer pero, de nuevo, ni mi capacidad es suficiente para concretar ese ejercicio imposible de definición ni este marco requeriría de mí un ejercicio de precisión tan deseable como imposible. Todos manejamos una idea aproximada de lo que es la política y acaso, aquí entre filósofos, esto es, entre hombres y mujeres que ejercen y custodian una tradición de autores e ideas, podríamos presumir una noción común de lo que significa la filosofía.

Como el interlocutor socrático podría servirme de un ejemplo particular para rehusar la definición universal que aspirara a retratar las características de algo así como la “política en sí” y la “filosofía en sí” para, de un modo más prudente, renunciar a la categoría hasta refugiarme en la anécdota. Así, si bien la filosofía no puede resumirse en anécdotas (Aristóteles decía que no existe ciencia sino de lo universal) sí hay acontecimientos puntuales que pueden dar razón o sentido de la sensibilidad común que reúne política y filosofía. De algún modo, podríamos dirigir nuestra mirada hacia los orígenes mismos de nuestra disciplina para concluir, aquí sí creo que de un modo certero, que el comienzo de la filosofía se lo debemos a una actitud política. Muchos son los manuales que intentan determinar cómo la democracia ateniense, su posterior declive y los enconados esfuerzos por restituirla generaron un contexto propicio para el ejercicio libre de la palabra pública que habría de habilitar, necesariamente, el ejercicio filosófico. La mayoría de estos diagnósticos son, desde luego, certeros, y poco o nada tendría que sumar a esa lectura histórica y sociológica del surgimiento si no de una ciencia sí de una tarea como es la filosofía.

Creo, pese a todo, que la apuesta por aproximar filosofía y política puede reactivarse de un modo todavía más radical hasta afirmar, creo que sin mentir, que la filosofía e, insisto, la sensibilidad que la hace posible, nacieron de una reacción tan política como emotiva. Que la emoción y la política van de la mano lo sabemos, por lo menos, desde que existen tratados de retórica. Menos frecuente resulta, sin embargo, la proximidad existente entre el nacimiento de la filosofía y la experiencia de una emoción política. La filosofía, creo, puede explicarse como una actitud resultante de la indignación. Con abusiva frecuencia solemos referir las primeras páginas del Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles para celebrar, ufanos, aquello de Παντες ανθρωποι τον ειδειναι ορεγονται φυσει. Conocen su significado: “todos los hombres desean por naturaleza conocer”. Basta con dirigir una mirada al mundo para falsar la afirmación del viejo Aristóteles o, cuanto menos, para mitigar el optimismo con respecto a la tendencia natural del hombre por conocer. Frente a esta caracterización naturalista de la humanidad creo que la filosofía no surgió ni de un deseo ni de la *philía* que se consigna en la propia palabra que hoy nos reúne. Creo que haremos más justicia a la historia si afirmásemos que la filosofía nació, ante todo, a partir del sentimiento de indignación, una indignación que surgió tras la contemplación de una injusticia política como fue la muerte del hombre más sabio y más justo de Atenas y de la reacción posterior de uno de los hombres de más talento de nuestra tradición. La historia la conocen: el ajusticiado fue Sócrates; el testigo privilegiado, Platón.

Si la hipótesis es cierta o si, al menos, arroja una interpretación posible para investir de sentido los avatares sidos del filosofar, cobraríamos verdadera conciencia del íntimo parentesco existente entre política y filosofía. La filosofía nace como una respuesta política ante la injusticia que encuentra en la muerte de Sócrates el ejemplo perfecto desde el que seguir nutriendo nuestra experiencia. La filosofía surgió pues, como una esperanza confiada en poder modelar la conducta del ser humano a través del cultivo y del cuidado de la palabra pública. Nótese la redundancia que acabamos de proferir ya que la caracterización pública de la palabra parece reforzar una obviedad. No existe palabra privada sino que la dignidad del *lógos*, de nuevo, el rasgo natural que haría de los hombres animales políticos, se asienta precisamente en su dimensión pública. El espacio público, la reunión de los semejantes que a través de la diferencia abren una distancia en la que instalar el diálogo es, sin duda, la condición básica para el ejercicio filosófico. A nadie se le oculta, además, que el filósofo requiere siempre una dosis de escepticismo para volver a interrogarse sobre aquellas certezas que nos son dadas o heredadas. La tentación gremial pasaría por asumir el escepticismo como una actitud epistémica, centrada en la sospecha que se ejerce sobre el conocimiento sin recordar, de nuevo, que es el espacio político el que nos brinda las posibilidades de la duda. Si dudamos, si sospechamos, si imaginamos explicaciones alternativas a nuestro estado de conciencia actual no lo hacemos ni por querencia natural, ni por respeto a un método, ni por convicciones ideológicas. Si dudamos, reconozcámoslo sin pudor, es porque a nuestro encuentro comparecen rostros, discursos y argumentos que son distintos a los nuestros. La dignidad de la diferencia, consagrada por el postestructuralismo, podría renunciar por un instante a su

vocación emancipatoria para reconciliarse con el origen platónico del que seguimos aprendiendo que nuestra condición política se enmarca en un umbral abierto por el diálogo.

Muchas son, pese a todo, las formas en las que la filosofía podría relacionarse con la política. Si invirtiésemos el orden que la cronología nos impone, casi de un modo intuitivo, podríamos recordar la undécima tesis sobre Feuerbach de Karl Marx en la que se advertía que los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Tras esta exhortación resulta inevitable recordar las derivas icónicas que nos ha brindado la tradición marxista y que vino a encontrar especial acomodo en el contexto francés posterior al mayo del 68. En el imaginario de todos nosotros está Jean Paul Sartre detrás de una pancarta o Michel Foucault, megáfono en mano, arengando a los jóvenes parisinos. Aquella apropiación de la invectiva marxiana sirvió para prefigurar una nueva caracterización del intelectual reforzando una necesidad, que ya había sido bellamente consagrada por Camus, relativa al compromiso entre vida y obra. La evocación de aquellas imágenes podría alimentar una cierta nostalgia filosófica pero el análisis literal de las palabras de Marx junto con el estudio de la evolución posterior que acusaron estos pensadores no podría sino procurarnos un cierto escepticismo con respecto a esa esperanza transformativa. Una brevísima mirada a la historia podría demostrar que los filósofos no son, o no necesariamente, agentes políticos más aptos que los juristas, los ingenieros, los partisanos o cualquier otra persona de bien. En este punto creo que la caracterización de la filosofía como una disciplina necesariamente aliada de la justicia, la democracia o la libertad no es más que una beatería falsa e interesada. Basta un repaso a algunos de los grandes nombres de nuestra tradición, desde Platón a Schmitt, para concluir que los filósofos no tendrían por qué llegar a ser gobernantes amables o democráticos. Con todo, siempre podría advertirse, además, que “cualquier transformación” no habría de ser necesariamente buena por lo que la idoneidad del cambio propuesto por Marx podría depender del nuevo rumbo que tomara la historia antes que la filiación académica del agente que operara dicha transformación.

Otra alternativa, eminentemente moderna, sería aquella que vendría a privilegiar el tiempo presente como objeto de estudio para el filósofo. Hegel nos enseñó a poner la historia en conceptos pero ni la historia es el presente (antes al contrario), ni la estabilidad del concepto podría destacarse como un instrumento necesariamente apto para calibrar las derivas de un mundo cada vez más cambiante. Durante las últimas décadas distintos filósofos han tratado de arrogarse un poder cuasi profético aventurando el fin de la historia, el colapso de los estados nación o el declive de las identidades culturales. Creo que, de nuevo, bastaría con coger algunos textos que en su tiempo fueron ampliamente celebrados para calibrar la escasa puntería con la que los filósofos solemos retratar la temperatura del tiempo presente e incluso profetizar las condiciones futuras del porvenir. En este sentido, creo que el diagnóstico hegeliano –realista y, por una vez en él, humilde- en el que el filósofo queda relegado a poder escribir gris sobre gris, cercena de una vez por todas la vocación analítica que tantas veces hemos asumido los filósofos al intentar desentrañar los misterios de nuestro tiempo.

Por último, no querría dejar de recordar de nuevo unas palabras del Aristóteles en las que alcanzó a destacar cuál era la vocación del maestro de su maestro. De vuelta al origen, Aristóteles precisó que la tarea socrática, humilde y alejada de la complejidad que Platón después quiso imponerle, no consistía en otra cosa que en formular definiciones universales y en apreciar de un modo casi obsesivo las disputas morales. Después de todo, si algo debemos a Sócrates y a Platón, puede que una tarea realista para el filósofo en su intervención política no fuera otra que la de depurar el uso de los conceptos o, si se quiere, servir como custodio de las palabras que suelen preludiar malentendidos y conflictos. La idea es antigua pero curiosamente se acompasa cabalmente con algunas de las intuiciones que tantos siglos después nos legara otro filósofo no menor como fuera Ludwig Wittgenstein.

Ni estoy seguro de que los filósofos sean mejores agentes políticos que los químicos orgánicos, ni creo que la filosofía sea una tarea privativa del filósofo profesional. Sospecho que la pluralidad de discursos y métodos filosóficos hacen posible que en unas ocasiones acertemos y en otras erremos estrepitosamente en nuestros análisis políticos. Si a ello le sumamos la cerrazón que tantas veces imponen las ideologías no tengo especiales esperanzas en que la intervención política deba convertirse en una vindicación gremial, sea esta filosófica o no. En cualquier caso, sí espero que con la humildad que caracterizó a Sócrates seamos capaces de sondear el perímetro de la ignorancia que todos compartimos como un remedio a la crispación creciente en el clima político contemporáneo. Lejos de operar como jueces que dictan sentencias la labor filosófica –entiéndase, no la labor del filósofo- pasaría por ejercer las funciones de un juez de instrucción que fuera perito en la ordenación de aquellas claves que rigen el discurso público. Es ahí donde el cuidado de los conceptos y de determinados criterios conversacionales, argumentales y discursivos, el cultivo de la convivencia pública y la hospitalaria y fraternal acogida de la palabra del diferente podrían proponerse como objetivos puramente filosóficos. Hay una cita en la que creo que Nietzsche y Platón estarían de acuerdo y que, curiosamente, vino a rescatar Foucault. No es mal consenso: “el conocimiento es una centella que brota del choque entre dos espadas”. En clave política me conformaría con que el filósofo acotara la violencia mínima que se requiere para que del enfrentamiento, ojalá amistoso, surja esa bella centella.

Música para los refugiados

Carlos García Mera, UAM

Introducción

La reciente crisis humanitaria en Siria ha llevado a Europa al colapso institucional. La política llevada a cabo en los últimos meses con los refugiados sirios da a entender que nuestro continente no está preparado para soportar acciones humanitarias dentro de nuestras propias líneas de actuación. Es tal la incapacidad que han mostrado los gobiernos para la gestión de este problema en sus países que han llegado a cerrar fronteras. Antes de entrar en el tema a tratar quizá debamos replantearnos esta crisis desde una mira más amplia. Siempre se trata de ver la guerra en Siria como algo local y aislado que poco o nada tiene que ver con nosotros, europeos civilizados y pacíficos, tratamos de alejar un problema que hemos creado desde la ruptura cultural y el alejamiento del uno frente al otro. Todos estamos totalmente de acuerdo, incondicionalmente, en que, nosotros los europeos – y esto es lo que molesta- en cuanto a la crisis humanitaria pensamos “hay que ayudar a estas personas, están sufriendo”, se puede estar de acuerdo en esto desde un nivel inicial, es decir, hay personas que sufren y en consecuencia se les ayuda, no hay debates, no hay acuerdos, no se discute. Entonces surge algo místico en este problema humanitario y es que el problema no es humanitario, tampoco es el ser europeo sino que es problema de las potencias occidentales que desde múltiples niveles responden directamente ante nosotros, nosotros somos responsables en primera estancia de esta crisis de refugiados pero volcamos esa responsabilidad ante las instituciones que nos representan.

Problema cultural

Cuando ya tenemos el problema en nuestra puerta, el problema que nosotros hemos creado y que no queremos aceptar, inventamos ridículas medidas de control humanitario para que aquellos que huyen de lo que les hemos provocado tampoco puedan encontrar refugio aquí, ¿refugiados dónde? No hace mucho surgió la idea, siempre surgen este tipo de ideas, sobre todo con países que culturalmente no tienen que ver con nosotros, de acercar la música a los refugiados, como si nunca hubieran escuchado música. Aquí vemos como hasta en algo que en principio es inocente tiene cierto remanente paternalista con la idea del otro. En lugar de que ellos compartieran su música, la música académica o tradicional que deben tener en su lugar de origen y que Europa sienta, aunque sea un poco, cierta melancolía del exiliado por su patria; aunque sea por acercar culturas y tratar de ver que ambas, con lenguajes diferentes, comparten la misma raíz semiótica-. Se prefiere tocar la novena de Beethoven con una orquesta sinfónica en un campamento donde, después del concierto, seguirá existiendo el hambre y el frío. Pero hay algo que debemos preguntarnos ¿por que este empeño en exponer nuestra cultura de una forma tan obscena? De un tiempo a esta parte se han hecho multitud de conciertos en España para recaudar fondos por los refugiados sirios, en ninguno se ha invitado a artistas Sirios para que participen, o una colección de discos en El País a favor de los refugiados dónde cantaban artistas nacionales pero no había ni un sólo nombre sirio. ¿Qué nos quiere decir esto? Lo primero es que hay un sentimiento real de culpabilidad subyacente en nuestra sociedad. El ego niega la responsabilidad de sus actos, aquí podríamos discutir si consciente o inconscientemente, y cree poder ayudar al otro cuando en realidad el superego es el que sabe que es responsable y éste actúa para remediar el mal que ha creado. Lo segundo es la autosatisfacción por hacer algo moralmente bueno (yo participo en un concierto benéfico y nadie puede decirme que no he hecho nada para no ayudar a los refugiados, soy, por tanto, una persona comprometida con la causa). Otro tema a tener en cuenta es la inmersión de la política en esta crisis cultural. Los partidos que se denominan centristas, no sólo en España sino en el resto de Europa, rechazan sin tapujos a los partidos antiinmigración de corte neofascista o ultraderecha y que tienen un fuerte componente populista, pero a su vez dicen entender los “problemas reales” de la gente ante la masiva inmigración proveniente de Siria. Aquí solo cabe una respuesta y es hacer ver a esa gente que lo que proponen esos partidos populistas supone una amenaza mayor que la de una masiva llegada de refugiados sirios.

Serenata de los refugiados

Hace un tiempo, preparando este texto, me encontré en Youtube este video: <https://www.youtube.com/watch?v=feRl3ELk>. Una serenata dedicada a los refugiados compuesta por Moisés Sánchez que en la introducción dice: “Para todos los amantes de la música comparto mi voz a través de las

notas del piano sobre los refugiados Sirios...en honor a esos que sufren y huyen por algo mejor es que compuse esto.” Y dentro del video señala que está inspirada en el sufrimiento de los refugiados. Vemos aquí como los refugiados ya no son personas de carne y hueso sino que se han convertido en la perfecta sublimación de inspiración poética. Podemos imaginar algo así: los refugiados mueren cada día en los campamentos pero al hacer esta pieza siempre vivirán en ella, o alguna frase romántica por el estilo. El compositor desglosa su serenata macabra en cinco partes, cada una de ellas con un epílogo o acotación que ha de servir, se supone, de inspiración para el intérprete o para que el oyente pueda entender mejor la pieza. En la primera parte dice *“El anhelo de un mejor futuro en medio de una etapa de preguntas internas que revolotean y causan reflexiones profundas: ¿por qué yo? ¿por qué mi familia? ¿por qué nací aquí, por qué?”* Aquí Moises Sánchez se pone en el papel del refugiado, pero un refugiado visto desde los ojos de occidente y se hace notar, sobretudo, en la última pregunta ¿por qué nací aquí? Intuyendo que Siria es un escenario siempre trágico, desolador, yermo. En la segunda parte parece poseído por algún profeta apocalíptico: *“El monstruo regresa como león rugiente, el suspenso se apodera, el drama de los ataques y la huida acompañado del grito de desesperación.”* Aquí no deja claro si el monstruo es Europa o Europa disfrazada de Asad. El suspenso está asegurado. Para la tercera parte nos introduce veladamente a Europa como lugar al que llegar para estar a salvo: *“El panorama lleno de muertos ante la mirada del que sobrevive y necesita obligatoriamente seguir para llegar al lugar donde necesita estar a salvo.”* En la cuarta sección parece que el refugiado al que alude ha caído en un sueño placentero porque nada tiene que ver con la realidad que les espera: *“ha caído desmayado justo donde manos generosas le abren puertas, despierta y vuelve en si...”* Pero recobra el conocimiento y ahora sí ve la realidad, o parte de ella: *“Tristeza lo embarga, sufre y llora por todos los que dejó atrás dentro de un nuevo comienzo.”*

Sobre la no integración

El problema subyacente a esta crisis es que los refugiados creen de verdad en el principio que dicta la Unión Europea sobre la libre circulación, la libertad de movimiento para todos. Pero a lo que se refiere la UE es a la libertad de viajar por todo el mundo y a lo que se refieren los refugiados de Calais no es sólo la libertad de viajar sino la de instalarse en cualquier parte del mundo y el país que los acoga tiene que satisfacer sus necesidades. ¿Cual es el problema entonces? La UE garantiza en parte este derecho a sus miembros pero plantear este principio de libertad en un contexto global requiere un cambio radical en la economía. Esperan conseguir las ventajas del bienestar occidental y a su vez mantener un modo de vida, que en parte, es incompatible con esas bases ideológicas del Estado del bienestar occidental. Hilando con lo dicho anteriormente, Alemania se esfuerza por remarcar la necesidad de integrar cultural y socialmente a los refugiados pero, y aquí hay que romper el gran tabú ¿cuantos quieren integrarse en realidad? ¿Y si el obstáculo de la integración no es sólo el racismo occidental? Aquí, como expone el filósofo esloveno Slavoj Zizek, debemos superar el cliché de que los refugiados son proletarios que no tienen nada que perder “excepto sus cadenas” que invaden la Europa burguesa. Debemos tener en cuenta que en Europa como en Oriente Medio hay una clara división de Clases, por tanto la guerra cultural no es otra cosa que una guerra de clases desplazada ¿pero por qué la cultura se revela como una categoría central en nuestro modo de vida? Si hablamos de religión, ya no creemos de verdad, simplemente seguimos unos ritos y convenciones religiosas para respetar nuestro “estilo de vida”. ¿Acaso no es un estilo de vida cultural no creer en los Reyes Magos y que cada navidad veamos un belén o el 6 de enero hagamos regalos? La cultura es el nombre de todas esas cosas que practicamos sin creer realmente en ellas.

Ficciones reguladoras del pensamiento heterosexual

Silvia Arcos Amador, UAM

En los últimos años se ha experimentado en las sociedades occidentales un auge —o quizás una mayor visibilidad— de las posiciones o actitudes feministas, siendo así que en cierto sentido podría afirmarse que cada vez más mujeres toman consciencia de la opresión patriarcal. Sin embargo, la asunción del feminismo debería exigir plantear la pregunta por cuál pueda ser el objetivo del mismo y, en particular, instar la urgencia de examinar la tan común aceptación acrítica de que dicho fin consistiría en última instancia en lograr la igualdad entre mujeres y hombres. Es en este sentido en el que algunos desarrollos de la teoría feminista contemporánea ponen de manifiesto el carácter problemático de la pretendida necesidad de tomar la diferencia como el punto de partida.

La escritora y teórica feminista Monique Wittig advierte del carácter imperante de «la ideología de la diferencia sexual», que pretende explicar (y justificar) la subordinación de las mujeres a los hombres apelando a la Naturaleza (3) y, de hecho, una panorámica de los movimientos feministas a través de la historia muestra cómo incluso las mujeres que se han involucrado en la praxis feminista casi siempre han encontrado la causa última de su opresión en ellas mismas. Sin embargo, Wittig denuncia que el sexo no es un dato que está ya-ahí y que por ello se resistiría al examen, debiendo ser asumido como hecho bruto por cualquier discurso: al contrario, el verdadero carácter de la categoría de sexo no es natural sino político (3), y en esa medida debe ponerse en cuestión el hecho aparentemente no problemático de que las mujeres constituyan un «grupo natural», a fin de sacar a la luz que se trata de una reconstrucción ideológica (3).

La de los sexos no es, por tanto, una diferencia que se sitúe antes (o fuera) de la sociedad, al modo del célebre estado de naturaleza ideado por algunos autores modernos, sino que la propia categoría de sexo es el producto y el fundamento mismo de la opresión que tiene lugar en lo que Wittig denomina la sociedad heterosexual. En una clara analogía con el análisis marxista de la sociedad capitalista, esta sociedad heterosexual —reflejo en última instancia de todas las sociedades— tiene como clase dominante a los hombres, que por el mero hecho de serlo ven asimismo su pensamiento erigido como el pensamiento dominante, y que se apropian del trabajo de las mujeres: la reproducción y los corolarios «naturales» que ésta encuentra en la crianza de los hijos y en las tareas domésticas. Sin embargo, la analogía se quiebra en un punto crucial: al contrario que la producción del proletariado, la reproducción se pretende presentar como una producción natural obligatoria —y definitiva, asimismo, de la esencia de las mujeres— a fin de justificar la explotación, cuando es sin embargo la propia sociedad (heterosexual) la que la impone absolutamente en tanto en cuanto es necesaria para su propia conservación (3).

Independientemente de que se asuman o no los análisis materialistas de Wittig en todos sus aspectos, no puede dejar de reconocerse la lucidez de su diagnóstico de la opresión patriarcal en la medida en que incide reiteradamente en cómo el pensamiento dominante heterosexual ha presentado durante siglos la categoría de sexo ya no sólo como obligatoria, sino incluso como una suerte de presupuesto de inteligibilidad fuera del cual no podríamos pensar ni manejarnos en el mundo.

No obstante, no se trata únicamente de que exista una construcción de la diferencia de los sexos que permita su ulterior control. En un sentido similar, otra tarea asumida por los desarrollos contemporáneos de la teoría feminista ha consistido en el análisis de la construcción de un modelo de identidad, y es que si aglutinar a las mujeres en un genuino grupo natural es una maniobra artificiosa, no lo es menos el presentar la estructura de la identidad de género como siendo simétrica, internamente coherente y susceptible de adjetivarse como verdadera o falsa.

El modelo binario y simétrico de identidad de género, que da como resultado dos categorías, hombres y mujeres, en las cuales el género —en tanto que social o culturalmente construido— refleja o es efecto del sexo biológico, y que mantienen asimismo una perfecta reciprocidad en lo que respecta a la sexualidad o el deseo; parecería autopresentarse como un patrón descriptivo de la experiencia identitaria. Sin embargo, otra importante teórica feminista, Judith Butler, pone de manifiesto su carácter normativo: la coherencia y la continuidad no vienen dadas, sino que se instituyen y se mantienen a través de una matriz de inteligibilidad, esto es, mediante una serie de normas socialmente instauradas que producen lo que Butler denomina identidades de género «culturalmente inteligibles» (1), y que en última instancia no son sino ficciones reguladoras cuyo propósito es el de preservar y naturalizar una heterosexualidad reproductiva obligatoria (1), asegurando la exclusión —apelando a su carácter defectuoso o incluso a su imposibilidad lógica— de las identidades de género que traspasan los límites del campo de inteligibilidad producido e impuesto por la propia matriz cultural (1).

El presupuesto que está operando tras esas normas de coherencia e inteligibilidad es en última instancia asimilable al prejuicio metafísico consistente en postular la existencia de un sustrato perdurable e idéntico a sí mismo a través del tiempo en el cual inhiere diferentes atributos, de modo que el género no sería sino un atributo de una substancia psicológica ontológicamente previa a él. Resulta cuanto menos irónico el que una de las herramientas que le permiten a la teoría feminista abatir estos cimientos que producen y naturalizan el modelo normativo de género se pueda hallar precisamente en Nietzsche y en su crítica a la fe en la gramática (2), que nos conduce a asumir erróneamente la realidad de las categorías y estructuras gramaticales —paradigmáticamente, la estructura de sujeto y predicado, que sería expresiva de la relación ontológica entre substancia y atributo—, como si el lenguaje pudiera considerarse con verdad un fiel reflejo del mundo (1).

Se impone entonces la necesidad de una resdescripción del género, en la medida en que no puede considerarse ya cierto el que existe una substancia psicológica como la causa del deseo, los gestos y los actos de género. Al contrario, es ella misma el efecto ilusorio producido performativamente por dichos actos: efecto de que verdaderamente existe un núcleo interno como principio organizador de la identidad de género. La performatividad del cuerpo con género, no obstante, implica que esta producción de la esencia interna se ha de realizar discursivamente «en la superficie del cuerpo» (1) a través, precisamente, de la estilización del mismo, lo que se traduce en la experimentación reiterada de determinados significados que ya están socialmente determinados y que, a pesar de su carácter ficticio y arbitrario, se imponen como obligatorios (1).

En definitiva, la apelación a una feminidad y a una masculinidad «verdaderas» no es indicativa de la normalidad en sentido estadístico —y no puede serlo porque se trata de modelos ideales inalcanzables—, sino expresiva de la norma obligatoria que, como tal, lleva sanciones aparejadas para quienes no actúen conforme a los estilos corporales impuestos por el modelo binario que emana del pensamiento heterosexual. Con todo, el corolario fundamental que se sigue del rechazo de la concepción substancialista del género es precisamente que tanto las identidades como los actos de género, en la medida en que no tienen nada a lo que adecuarse para poder expresar verdad, nada con lo que medirse para revelarse como siendo correctos (1), no pueden tampoco excluirse ni penalizarse en base a una supuesta falsedad o incorrección.

Bibliografía

Butler, J. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós; 2013.

Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Gredos; 2011.

Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales; 2010.

Presente de la filosofía, filosofía del presente

Alba Jiménez Rodríguez, UAM

La pregunta por el presente de la filosofía parece reclamar, en primer lugar, una toma de posición respecto del diagnóstico de la filosofía misma como un saber institucionalizado. A nadie se le oculta que la filosofía como institución está acechada por peligros de muy diverso jaez. A la presión de la baja política por debilitar su presencia y su relevancia en el sistema de enseñanza, habría que sumar las consecuencias espurias de la implantación de la misma en el espacio europeo de educación superior, el cual pronto nos liberó del temor de encontrar una universidad al servicio de la sociedad —a nada ni a nadie debe servir la filosofía, afirmaba oportunamente Deleuze— para arrojarnos a la certidumbre de una universidad al servicio de los mercados.

Servidumbres voluntarias, utilitarismo miope, meritocracias mal entendidas, falta de comunidad en las prácticas compartidas, abusos de poder, desafección, y una sofistería enfermiza pronunciada como excelencia, interdisciplinariedad, empleabilidad o transparencia. Males conocidos de todos. La filosofía como saber, fiel a su carácter aporético, navega como Caronte acechada por peligros de doble filo. Por un lado la hiperespecialización, la compartimentación, el autismo y el idiotismo. Por otro la disgregación y disolución por ejemplo en el campo de las humanidades o los estudios culturales. Por un lado el academicismo huero y sus museos de dogmas. Por otro el antiacademicismo ramplón como un recurso de los débiles para invertir los valores de algo que exige rigor y vigor intelectual y vital. Por un lado la arrogancia de la filosofía que desde el principio de los tiempos otorga su lugar a las demás disciplinas y ciencias, juzga sus procedimientos y evalúa sus reglas del juego o, más modestamente, funciona como guardián de la racionalidad (Platzhalter por recuperar la expresión de Habermas). Por otro lado, la sumisión del paradigma de las Geisteswissenschaften al de las Naturwissenschaften, que adquiere sus formas más caricaturescas con la contaminación en las Facultades de Filosofía del lenguaje empresarial: guías docentes, contratos sinalagmáticos entre los proveedores y sus clientes adelgazadas hasta el extremo en sus contenidos y suplantados por habilidades y competencias, jefes en lugar de maestros, gestores en lugar de profesores, candidatos que deben venderse bien en lugar de doctorandos, competidores en lugar de amigos y un pragmatismo tenue que sigue preguntando para qué sirve la filosofía aun cuando desde su Urszene donde Sócrates decide morir por una convicción, escuchamos la compulsión a la repetición de su signo: la filosofía sirve para agravar los problemas, para sobrepasar los límites, para transformar nuestra mirada sobre el mundo, para problematizar la pregunta de para qué sirve, para disolverla y hacer que deje de ser la pregunta rectora a partir de la cual conducirse en el mundo.

Pero también es ontología del presente y por eso hoy nos preguntamos otra vez, como siempre y cada vez, por una filosofía del presente, porque tratamos de comprendernos a nosotros mismos desde un momento singular en la pregunta por la relación entre lo general y lo particular o las ideas y lo histórico, llevando a concepto los acontecimientos que nos atraviesan y sospechando críticamente —esto es, sin fanatismos, conscientes de que las cosas y nuestra representación de las cosas no coincidirán nunca—

para desenmascarar a lo contingente que se hacía pasar por incontestable y universal. Y quizás porque a la filosofía, camino, amor al saber que no pierde nunca su tensión frente al saber seguro y clausurado, saber de segundo grado como hemos escuchado tantas veces, parece que le incumbe sobre todo la pregunta por su propio estatuto y suerte. ¿Hay entonces un elenco de problemas de los que la filosofía debe hacerse cargo en el momento presente? Y, ¿qué valor teórico y práctico tiene este “debe”? ¿Hay debates que la filosofía del presente tiene la urgencia de resolver: el feminismo, el animalismo, el populismo, pongamos por caso, o los problemas de la filosofía son siempre los mismos: el problema de la verdad, la libertad, la justicia, la relación de las partes con el todo, la sustancia, el continuo, el tiempo? ¿Cuál debe ser el lugar del uso público de la razón de los filósofos? ¿Debemos “militar” junto al filósofo-rey, entender que hay mejor defensa de la filosofía que hacer buena filosofía o reconocer que quizá los filósofos nunca fueron ni siquiera una centuria o un decurión, sino que se guardaron de los márgenes del sentido común asumiendo compromisos genuinos en los que tomar decisiones que nadie puede tomar por nosotros? ¿Y, qué sentido pueda tener la propia oposición entre un saber práctico y teórico a la que alude subrepticamente la expresión “filosofía del presente”? ¿Es imposible hacer filosofía, ejercicio que parece necesitar de la distancia que implica la mediación inherente a toda teoría cuando dirigimos la reflexión sobre la misma época en la que se hayan enraizados nuestros propios prejuicios o esa es sin embargo la más alta posibilidad de la filosofía? ¿Debe la reflexión filosófica ser en todo caso y a cualquier precio un saber que se tome a sí mismo como un fin?



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografías: Más Filosofía

La filosofía en diálogo multidisciplinar con la ciencia, la historia, la cultura, la literatura, el arte y la política

Concha Roldán (Instituto de Filosofía del CSIC), Agustín Serrano de Haro, María Jesús Santesmases, Ana Romero de Pablos, Antolin Sánchez Cuervo, Txetxu Ausín, Roberto R. Aramayo, Nuria Sánchez Madrid, María G. Navarro, Facundo Nahuel Martín, Victoria Mateos de Manuel, Mario Toboso y Lola S. Almendros

Resumen

La filosofía, durante mucho tiempo considerada como la ciencia primera, ha seguido manteniendo el interés por el diálogo con otras disciplinas tras la separación de los saberes introducida por la modernidad. Pero en las últimas décadas ha desempeñado además un papel importante en el desarrollo de la denominada interdisciplinariedad o multidisciplinariedad, la cual busca tanto el trabajo en común de distintas disciplinas como la aproximación a espacios compartidos y transfronterizos, a fin de poder acometer reflexiones más complejas y plurales, como lo son las sociedades que las generan. En este sentido, este artículo colectivo refleja las distintas perspectivas desde las que se acometió la discusión en la mesa redonda del mismo título que tuvo lugar con motivo de la celebración del Día Mundial de la Filosofía 2016.

Palabras clave: multidisciplinariedad, interdisciplinariedad, diálogo, filosofía, ciencias, memoria, ética, redes sociales

Planteamiento introductorio

Concha Roldán¹

La interdisciplinariedad, como integración de conocimientos pertenecientes a disciplinas distintas, constituye un fenómeno en auge dentro de las Humanidades y las Ciencias Sociales desde el último tercio del siglo XX. Da cuenta de ello el desarrollo de ámbitos de investigación transfronterizos, tales como la historia social, la geografía política, la sociolingüística, la epistemología histórica, los estudios feministas, los estudios culturales o la bioética. La fragmentación del saber especializado y el descrédito del conocimiento experto, sugieren la integración de diferentes perspectivas y comunidades de conocimiento, ya sean disciplinares o abiertas, sobre temas de estudio comunes, lo cual supone un reto notable para la propia filosofía. Lo que se plantea es el desafío de una nueva forma de trabajar, al que las comunidades académicas apenas empiezan a acostumbrarse. Sin perder de vista este horizonte, el Instituto de Filosofía del CSIC cultiva la relación de la filosofía con las ciencias, la historia o la política, intentando acercar a la sociedad reflexiones plurales y complejas que superen el hiato de las dos culturas (científica y humanística) preconizadas por Snow.

Así, con motivo de la celebración del Día Mundial de la Filosofía 2016, nos proponemos continuar con la discusión generada en la mesa del año pasado ("Por qué filosofía, para qué filosofía", DMF 2015) en una Jornada de puertas abiertas, en la que reflexionar –con todas/os las interesadas/os que así lo deseen– sobre la proliferación de proyectos de investigación con declarada vocación abierta e interdisciplinar, ahondando en las posibles ventajas de tender puentes entre viejas parcelas del conocimiento y, por otro lado, reflexionando sobre los riesgos del eclecticismo y de la apelación a lo 'interdisciplinar' como una mera etiqueta de moda.

¹ Directora del Instituto de Filosofía, CSIC. dirección.ifs@csic.es

En la mesa han participado fundamentalmente investigadores del Instituto de Filosofía del CSIC, que trabajan en este momento en él o que tuvieron no hace muchos en él sus contratos o estancias. Entre todos hemos querido reflexionar sobre el propio sentido de la interdisciplinariedad (Agustín Serrano de Haro); poniendo a la filosofía en diálogo con disciplinas más clásicas, como la ciencia (María Jesús Santesmases), la cultura en general y la propia cultura científica (Ana Romero), la historia (Antolín Sánchez Cuervo), la ética (Txetxu Ausín), la política (Roberto R. Aramayo), la literatura (N. Sánchez Madrid), la epistemología (María Navarro), la sociología (Facundo Martín), el arte (Victoria Mateos); o introduciendo en ese complejo diálogo otras perspectivas que proporcionan problemáticas actuales como la discapacidad o las redes sociales... Pero ninguna de nuestras apuestas ha pretendido aislar los saberes. Mas bien al contrario, el esfuerzo multidisciplinar se ha aliado con enfoques que intentan superar la compartimentación del pensamiento y de la práctica investigadora en marcos discursivos establecidos (sobre ideas tales como cultura, lengua, nación, clase, etnia, raza, género, edad, capacidad, etc.), aspirando a comprender los fenómenos desde una perspectiva más amplia y esclarecedora.

Filosofía y diálogo interdisciplinar

Agustín Serrano de Haro²

Incluso para una mínima reflexión sobre relaciones tan complejas como las que mantiene la filosofía con la ciencia y las ciencias, con el arte y las artes, con la política, conviene recordar de entrada que no cabe ninguna definición real de la filosofía. Ninguna determinación anticipada, objetiva, creíble, de cuál sea su verdadera índole, cuáles sus métodos de trabajo, cuáles sus posibilidades y su promesa, se encuentra disponible. Dicho de otro modo, el pensamiento filosófico no se caracteriza por lo que es, sino sólo por lo que aspira a ser, por aquello de que él no dispone y que pretende en el deseo y persigue con afán. Es “ciencia buscada” en la expresión de Aristóteles, o “ciencia erótica” en la expresión todavía mejor de Platón.

Esta meta que se busca porque no se tiene y porque a la vez se reconoce su relevancia insustituible la expresó también, con plena claridad, una gran pensadora del siglo XX. “Yo necesito comprender, no puedo vivir sin comprender”, repitió en diversas ocasiones Hannah Arendt, y su obra es buena prueba de que no hablaba en vano. En este giro de Arendt se hace patente no sólo la indignancia en el punto de partida, sino además el hecho de que la primera persona del singular es el motor del pensamiento. En la búsqueda filosófica se habla por uno mismo o desde una misma, desde la carencia y el anhelo que uno/una detecta en sí y que es condición de posibilidad del filosofar. Aquí no cabe ocultarse tras la propia disciplina, disimular bajo la objetividad de un saber ya constituido la presencia de la propia persona en la búsqueda de comprensión. No ocurre, pues, como en el Álgebra, la Química, la Egiptología o el Derecho Mercantil, sino más bien o mucho más como en la creación literaria, el compromiso moral o la acción política. El sujeto asume en singular una perspectiva de comprensión suya propia e interpela a la pluralidad abierta de los otros sujetos al mismo tiempo que se deja interpelar por todos ellos.

Y, sin embargo, este ejercicio en primera persona sigue aspirando al radicalismo teórico. No se sumerge en una confesión personal o confidencia autobiográfica (dicho sea con permiso de Gaos); no ofrece reflexiones edificantes o moralizantes; no transige con atajos ideológicos, sean los heredados, sean los de la hora presente. Más bien pone en cuestión el valor de las ideas que sostienen la vida personal y la legitimidad de las creencias que permean la colectiva.

De esta peculiar tesitura se desprende asimismo que la filosofía tampoco se define sólo por su historia, sólo por lo que ha sido. O ella se ejerce en el presente, o simplemente no existe por su mero pasado. Si se restringiera a la sofisticada recepción de su historia, ella misma se convertiría de inmediato en un fósil, y se tornaría un curioso objeto de la antropología o paleontología cultural; como un repertorio de cuestiones que, si alguna vez fueron significativas en la vida de los seres humanos, ya han dejado de serlo. La relación temporal básica con el pensamiento filosófico del pasado parece por tanto la contraria de una continuidad cultural garantizada: sólo alguna vitalidad del radicalismo teórico en el presente, sólo un resto activo de él permite heredar los cuestionamientos del pasado y continuar la lucidez del pensar anterior.

Si a la luz de estas consideraciones tan generales se vuelve una mirada rápida al diálogo interdisciplinar con la ciencia, la literatura, las artes, la política, yo diría que la filosofía podrá quizá aportar algo significativo desde su propia precariedad. No desde un saber privativo suyo, delimitado con demarcaciones sólidas en medio de la Modernidad líquida, sino desde el problematismo inagotable del comprender. A éste ha sido fiel la filosofía en los mejores momentos de su historia, y a él puede seguir siéndolo. Cierta perplejidad es, pues, el medio en que se mueve el filosofar y es también el aire que sabe transmitir. “Asombro por el ser”, repetía el pensamiento antiguo, pero también asombro de que haya asombro, y aun admiración de que vidas humanas puedan también dar la espalda, con una

² Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid. agustin.serrano@cchs.csic.es

alegre y compacta resolución, a toda posibilidad de asombro. Pero además no sólo asombro por el ser, sino también por el mal y por el exceso desmesurado de mal, que es una experiencia tan distintiva del siglo XX y del XXI. La profundidad de las preguntas, el tranquilo examen de los desconciertos en que vivimos, es, en suma, la voz filosófica también cuando dialoga con la aparente seguridad de las ciencias o con las aparentes soluciones de la política.

Por sugerir sólo un paso más en esta dirección, yo pienso que el asunto genuino del pensar filosófico sigue teniendo que ver con una cierta diferencia *ontológica*, por así llamarla, entre la vida en primera persona como realidad radical y las múltiples esferas de la realidad en ella radicadas. Es la misma diferencia que fenomenológicamente se plantea entre la experiencia de estar vivo y las múltiples realidades experimentadas por el viviente. Este asunto propio del pensar está en el origen de la necesidad de comprender y es de algún modo el difícil recordatorio que la filosofía puede llevar a los diálogos interdisciplinarios. Ciertamente que el recordatorio resulta escurridizo incluso o en primer lugar para el pensar que lo invoca. Cuál sea la forma adecuada de describir la realidad radical presupuesta en la ciencia, la política, la historia, la cultura, y cuál sea su vinculación íntima precisamente con la vida individual, es tarea ardua. Máxime porque aquí diferencia no implica separación ni prelación. Se trata de, en el mundo de la vida, distinguir justamente entre vida y mundo, por decirlo ahora con los términos de Husserl. Pero las dificultades notables no desmienten sino que confirman que sólo un pensamiento capaz de estar a la altura de su problemática y problematismo puede tener quizá algo relevante que decir en nuestras sociedades posmodernas. Es seguro que tendrá que proponerlo de manera mucho más creadora y humilde de lo que estamos acostumbrados en la filosofía académica. Y habrá de arriesgar también en lo relativo a las vías institucionales de diálogo y encuentro y a las formas de lenguaje empleadas y al estilo de vida y al modo de compartir la existencia... Con ello, la ciencia buscada, la ciencia erótica, el radicalismo teórico podrá no tanto convencer pero sí sugerir que su búsqueda y anhelo no son extraños a la existencia humana de todos y de todos los días.

Filosofía e historia de la ciencia: Saber y autoridad historizada

María Jesús Santesmases³

El mundo como laboratorio ha sido una de las frases pronunciadas para mostrar de qué forma el planeta se ha convertido en un campo de pruebas, de experimentos a gran escala. Quizá ninguno pertenezca al imaginario colectivo contemporáneo de forma tan intensa y clara como las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki en julio de 1945 y los hongos nucleares humeantes que las han representado desde entonces. Aquellas armas que crearon un espacio nuevo para la guerra se reciclaron después como una herramienta civil en tiempos de paz, para producir energía en centrales nucleares, donde se recogen desde finales de la década de 1950 las emisiones de las desintegraciones radiactivas de mucha potencia. Se reciclaron así para la producción de energía después de dos décadas de experimentos en medicina y biología, que usaban isótopos radiactivos –subproductos de las pilas atómicas experimentales- para observar fenómenos biológicos y para diagnosticar y tratar el cáncer. Aquellos usos en biología y medicina llevaron al físico Robley Evans a afirmar ya en 1945 que las bombas había salvado más vidas de las que suprimieron en Hiroshima y Nagasaki.

El término ciencia ha logrado tal autoridad social y epistémica que parece que apenas habría otros espacios y otras formas de conocer que la experimentación desde tiempos de Robert Boyle. La experimentación en el campo, en los orígenes mismos de las culturas humanas en la cría selectiva de animales y plantas, era más antigua: el cultivo de cereales y la cría de animales para alimentos y abrigo están en el origen de los saberes y prácticas de la herencia biológica. La selección de semillas y la reproducción de ovejas que dieran lana o leche en función de las necesidades y circunstancias de la granja acarrea saberes sobre qué caracteres se transmitían en la oveja como en el trigo de un espécimen a su descendencia. El laboratorio fue el locus que alcanzaría, sin embargo, una superioridad ontológica respecto a lo observable a simple vista y practicable de forma manual directamente con animales y plantas en estado vivo.

Las tecnologías atómicas del siglo XX son un asunto muy poderoso para pensar las ciencias contemporáneas, su significado, su impacto y su gobierno; sus normas, su epistemología, y su bioética. El experimento en la mesa de laboratorio, ese espacio de apariencia estándar de la experiencia científica contemporánea, se historiza, trata de explicarse desde la filosofía y la historia de las ciencias con referencia al tiempo y al lugar en los que se produjeron, la cultura que compartían con la sociedad en la que se realizaban. A historizar los experimentos y sus epistemologías se dedica una buena parte de la comunidad de historia y filosofía de la ciencia hoy. Desde la conciencia de la ausencia de inocencia en la práctica experimental, buscamos explicaciones para comprender el devenir de las ciencias y la tecnologías contemporáneas, en una empresa colectiva –colegas de muchos países y de muchas procedencias disciplinares y culturales- que aporta piezas para recomponer el rompecabezas en el que

³ Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid. mariaj.santesmases@cchs.csic.es

se ha convertido la autoridad de las ciencias, como articuladora de la vida contemporánea, participante en la toma de decisiones políticas sobre salud, medio ambiente, alimentación y educación, carreteras y vías aéreas.

Desde la filosofía y la historia de la ciencia, el laboratorio se piensa no como un espacio de apariencia normalizada y atemporal, sino como aquel que pertenece a geopolíticas cambiantes y en buena parte determinantes de sus trayectos históricos. Se trata de sumar, de integrar, de incorporar al pensamiento histórico saberes textuales –narraciones, escritos-, icónicos –imágenes dibujadas, fotografiadas, que viajan y se copian, se reproducen, se aumentan- y de representación – espacios simbólicos de construcción de la autoridad, celebraciones aniversarias, ritos de premios y concesión de distinciones. Ese conjunto de elementos históricamente situados contribuyen a completar el paisaje de los saberes y las prácticas contemporáneas, su epistemología y su historia, para dar cuenta de la procedencia de sus poderes, de su autoridad, de sus mecanismos de legitimación. Se pretende aportar a la reconstrucción histórica de la experiencia de saber y de aprender a espacios más amplios que el laboratorio, a más geografías que a las líderes de cada momento histórico –el sur de las Américas, el sur de Europa, el Oriente- con sus nombres propios, en lugares no siempre referidos al centro metropolitano de producción de saber y autoridad que ha sido el continente europeo desde la modernidad. Se trata por fin, de regresar a la práctica manual, entre el campo, el museo y el aula, entre el texto y las imágenes, para dar cuenta del significado de la tecnificación y la medicalización de las culturas actuales a través del estudio de sus orígenes: en el escrutinio de culturas, epistemologías y experiencias.

Filosofía, ciencias y cultura

Ana Romero de Pablos ⁴

Si en la primera mitad del siglo XX eran los epistemólogos y los historiadores los que se ocupaban de reflexionar sobre ciencia y cultura, desde finales de este siglo somos un grupo amplio de profesionales de distintas disciplinas los que hacemos estos trabajos que van desde la filosofía de la ciencia a la filosofía de las culturas de la ciencia, pasando por la filosofía de las prácticas científicas. Filosofía, ciencia y cultura son conceptos que evocan saberes, conocimientos, teorías, ideas, reflexiones y pensamientos, a los que les une la búsqueda por comprender el mundo que nos rodea. Por cultura entendemos el conjunto de saberes, y las ciencias, de la misma manera que las humanidades, son también parte de nuestra cultura. En el departamento Ciencia, Tecnología y Sociedad del Instituto de Filosofía del CSIC trabajamos un grupo de investigadores formados en distintas disciplinas -la filosofía, la física, la química, la biología, la historia –que buscamos potenciar la cultura científica y acortar las distancias entre las ciencias y las humanidades.

No resulta fácil determinar históricamente cómo se fraguó esa diferencia tan radical y excluyente entre ciencias y humanidades que ya planteó Snow en 1958 en su libro sobre las dos culturas. Pero quizá tuvo que ver que las primeras valorizaciones del patrimonio histórico y cultural que comenzaron a realizarse a mediados del XIX fueron realizadas en su mayoría por personas que venían del mundo humanista y no supieron dar repuesta a los problemas generados por las colecciones científicas para las que no concebían otros espacios que no fueran los laboratorios. Optaron por conservar la memoria histórica y construir al tiempo la memoria colectiva, promoviendo grandes archivos, pinacotecas, museos arqueológicos y bibliotecas. Era el momento de la construcción de las identidades nacionales y en esa construcción del imaginario común fueron las humanidades -las lenguas, la historia, las literaturas y el folklore-, las que tuvieron el papel protagonista. La ciencia carecía de nacionalidad, no era aparentemente de nadie, por lo que su participación en los debates ideológicos de la construcción de las nacionalidades fue menor. Los manuscritos y manuales ‘científicos’ fueron incorporados a los archivos y bibliotecas y el resto de material fue depositado en los pocos museos de ciencia existentes. Esta separación apartó de esa memoria colectiva el trabajo de los científicos y ocultó la propia práctica de la ciencia, que como ya muchos conocemos no difiere tanto de la de otras disciplinas ‘humanas’. Un ejemplo de lo que pudo ser y no fue hasta hace solo unos pocos años es lo que se hizo en el Musée des Arts et Métiers de París que reunió en una pequeña pero interesante muestra el legado de Lavoissier; el instrumental, los cuadernos de laboratorio y sus libros, conviven y se muestran de forma conjunta y transmiten una cultura de la ciencia diferente.

A esa separación entre ciencias y humanidades también ayudaron la fundación de ciertas instituciones científicas a finales del XVIII y principios del XIX como la École Polytechnique (1794), el Institute de France (1795), los Mechanics Institutes británicos y la reorganización de las universidades decimonónicas europeas. Además los procesos de especialización de algunas ciencias durante el XIX y su profesionalización fueron fenómenos que tuvieron también mucho que ver en la formación de esa imagen de la ciencia poderosa, autónoma, autosuficiente y separada de la cultura.

⁴ Instituto de Filosofía, CSIC. ana.romero@cchs.csic.es

Las realidades contemporáneas ponen en cuestión parte del conocimiento científico al tiempo que abren nuevos espacios de interés y de investigación. Los tiempos actuales sin fronteras y mundializados, marcados fuertemente por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación llevan a que las ideas de cambio, movilidad, traslación, e incluso de contaminación e hibridación, cobren protagonismo frente a la idea tradicional de cultura como algo estable y puro. Las personas, las ideas, los conocimientos se desplazan y mueven con mayor rapidez y a mayor distancia. Lo nómada se impone sobre lo sedentario por lo que debemos ser conscientes que estamos ante procesos en constante revisión. La ciencia como parte que es de la cultura es algo también en construcción. Una imagen que creo ilustra bien este proceso es la de una tabla periódica de los elementos. Poco tiene que ver la descrita por Mendeleiev con la que hoy figura en los manuales de química.

En estos procesos de revisión juega también un papel importante a mi modo de ver los lenguajes. Siempre unidos a espacios y contextos y por tanto estrechamente vinculados a las culturas, los lenguajes forman parte activa de la propia definición de cultura. Los lenguajes de las ciencias casi ininteligibles para un conjunto importante de la ciudadanía (las fórmulas por ejemplo) dificultan en gran medida la conversación. Mientras los saberes humanistas mantuvieron un lenguaje más o menos común –salvo los experimentos artísticos de las vanguardias o los paleógrafos por ejemplo–, los saberes físico-químicos y matemáticos se apartaron de esos lenguajes y convirtieron tanto sus trabajos como los lugares donde los realizaban –los laboratorios– en objetos secretos y crípticos.

Voy a terminar con dos iniciativas, impulsadas desde el Instituto de Filosofía del CSIC, que muestran como desde la filosofía y los estudios culturales de la ciencia tratamos de poner en diálogo las ciencias y las humanidades y hacer legibles y asequibles los lenguajes y espacios que las han mantenido distantes. La incorporación reciente a la Biblioteca y Archivo “Tomás Navarro Tomás” del Centros de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC de dos archivos, uno colectivo generado en un laboratorio de biología molecular y el otro personal construido a lo largo de la vida de un intelectual. El primero lo componen fundamentalmente los cuadernos de laboratorio que recogen las experiencias de los investigadores que trabajaron y se formaron en el laboratorio de Margarita Salas, y el segundo incorpora la correspondencia y escritos que José Luis López Aranguren escribió y guardó durante su vida. Una y otro, que pueden ser considerados científicos e intelectuales al tiempo, se resistieron a los moldes y apostaron por las reflexiones más novedosas que se estaban dando en Europa y en Estados Unidos. La conservación, ordenación y estudio de ambos archivos han puesto de manifiesto que el diálogo de la ciencia y sus prácticas, con las culturas de la ciencia, la religión, la moral, la literatura, la ética y la política, no solo es posible sino también necesario.

Filosofía, historia y memoria

Antolin Sánchez Cuervo⁵

La filosofía es un saber cambiante y versátil, sujeto a las necesidades humanas de cada momento, a los problemas que presenta cada época y circunstancia. Es un potente aparato crítico que sirve para denunciar, interpretar, diagnosticar y resolver los problemas de su tiempo, aunque sea siempre de una manera provisional. Es una reubicación permanente del hombre en su mundo, en orden a transformar este último y a hacerlo más habitable. Es la expresión de una razón crítica que construye y desmitifica de manera constante todo aquello relacionado con la vida. No existe por tanto, ni mucho menos, una definición preestablecida, perenne o absoluta de la filosofía. Más bien al contrario, pensar implica re-significar la filosofía una y otra vez.

La relación de la filosofía con la historia se presenta así de manera muy palpable e inmediata. No hay filosofía inmune o ajena a la contingencia o a la condición histórica. Más allá de esta obviedad, algunas de las re-significaciones más importantes y decisivas de la filosofía han tenido que ver además, y precisamente, con la experiencia y la conciencia históricas, con la historicidad propia de cualquier relato incluido el filosófico, con la temporalidad que da sentido a la vida misma. “El hombre no tiene naturaleza sino historia”, dice una célebre cita de Ortega que, pese a su simplismo y superficialidad, recoge una tesis elemental de cualquier planteamiento filosófico actual, haciéndose eco de la tradición historicista. En la obra de uno de los fundadores de esta última como Wilhelm Dilthey puede encontrarse un desarrollo más que complejo de esa misma tesis, según la cual todo lo que el ser humano es, lo experimenta y lo expresa a través de la historia. Desde hace sobre todo tres siglos, desde la invención de la filosofía de la historia –gran seña de identidad, por cierto, de la Modernidad– a manos de autores como Voltaire, la filosofía no ha dejado de pensar y asumir, de alguna manera, su estrecha y compleja relación con la historia.

Este vínculo se ha vuelto más complejo en el horizonte de la nueva cultura global de la memoria. Durante las últimas décadas, la reflexión en torno a la violencia del olvido, provocada en gran medida

⁵ Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid. antolin.scuervo@cchs.csic.es

por acontecimientos como el Holocausto judío y otros genocidios contemporáneos, ha redimensionado la relación entre la filosofía y la historia, rescatando el papel central de las víctimas a la hora de definir la tarea de pensar. La memoria de las víctimas, a contrapelo de su omisión y racionalización bajo la lógica del progreso y otras argucias epistemológicas propias de la Modernidad, ha puesto en evidencia las limitaciones y la insuficiencia de las filosofías convencionales de la historia, requiriendo otras maneras, más críticas y desmitificadoras, de asumir la experiencia histórica. De ahí el reciente y creciente protagonismo de la memoria, entendida no sólo como una facultad puramente subjetiva, privada y de orden sobre todo sentimental, sino también como un recurso epistemológico y moral, de orden asimismo colectivo y de proyección política, dotado, en definitiva, de profundidad crítica. La memoria como conocimiento de aspectos de la realidad que habían permanecido ocultos bajo el manto mitificador de los discursos dominantes, como un imperativo moral que erige el sufrimiento de las víctimas como condición de toda verdad y como transformación consecuente del presente, recorre de hecho el pensamiento contemporáneo más crítico, desde precursores de la Escuela de Frankfurt como W. Benjamin hasta filósofos actuales como G. Agamben, pasando por clásicos del siglo XX como Adorno y Horkheimer. En el caso español, resulta imprescindible para rescatar legados de singular importancia como el del exilio republicano de 1939, o para calibrar y madurar debates como los que se vienen desarrollando en torno a la memoria histórica y las víctimas del franquismo.

La inevitable interdisciplinariedad de la ética

Txetxu Ausín ⁶

Desde sus albores, la filosofía ha sido una disciplina “puente” entre diversos tipos de saberes y formas de conocimiento: científico, poético, jurídico, político... hasta el punto de estar indistinguiblemente unida a ellos; una “interdisciplina” que relaciona, vincula y comunica áreas diferentes de conocimiento. Este diálogo es, si cabe, más acusado en lo que se refiere a la filosofía moral o ética, a aquella parte de la reflexión filosófica dedicada a las preguntas sobre las conductas y comportamientos y su relación con el bien, el deber, la virtud y la felicidad (lo moral) —esa segunda piel a la que se refería Aranguren con la que tocamos a los demás y todo lo que nos rodea.

Es precisamente la importancia de los casos de la vida moral concreta lo que ha vinculado indefectiblemente la ética a otras disciplinas. Así, en nuestro tiempo, autores como Richard Hare, John Rawls o Stephen Toulmin han propugnado un decidido “giro aplicado” en la filosofía moral señalando que el reto contemporáneo para el análisis filosófico en ética es la deliberación y la acción, la vida moral concreta como banco de pruebas para la teoría moral y la argumentación normativa ante el caso concreto:

“Sin embargo, una vez que esta demanda de discusión inteligente de los problemas éticos de la práctica y la investigación médica los obligó a prestar nueva atención a la ética aplicada, los filósofos comprobaron que su materia “volvía a la vida” en sus manos. (...) la interacción con la medicina, el derecho y otras profesiones ha tenido efectos espectaculares e irreversibles sobre los métodos y el contenido de la ética filosófica. Al reintroducir en el debate ético los trajinados tópicos planteados por los ‘casos particulares’, obligaron a los filósofos a abordar una vez más los problemas aristotélicos del ‘razonamiento práctico’, que habían permanecido durante demasiado tiempo al margen. En este sentido, ciertamente podemos decir que, durante los últimos veinte años, la medicina “le salvó la vida a la ética”, y le devolvió una seriedad y pertinencia humana que —al menos en los escritos de entreguerras— parecía haber perdido para siempre.” (“How Medicine Saved the Life of Ethics”. *Perspectives in Biology and Medicine* 1982 25 (4): 736 - 750 Traducción de Horacio Pons, revisada por Florencia Luna, en *Análisis Filosófico* XVII (1997), 2, pp. 133 – 134)].

Pero es que además, este giro hacia la “vida moral”, hacia los casos y problemas morales sustantivos, no comporta un menoscabo de la tarea de análisis y definición conceptual sino que más bien la orienta y fructifica, rescatándola de la torre de marfil académica. Supone, en definitiva, la necesaria transferencia de conocimiento desde la teoría ética hacia el caso moral concreto de la realidad social, política, científica, económica, etc. de modo que la teoría no sólo debe “aplicarse” a la práctica moral concreta sino que ésta última actúa como estímulo, acicate y guía para la teoría (siguiendo el moto leibniziano de *theoria cum praxi*).

Por ello, la ética en diálogo con disciplinas como la biología, la etología, la psicología, la economía, las relaciones internacionales, la medicina, la informática... propicia el replanteamiento de cuestiones teóricas fundamentales como los límites de la comunidad moral, la identidad personal, el concepto de obligación, la distinción moral entre acciones y omisiones, la cuestión del mal menor, la responsabilidad, la patentabilidad de la vida o la definición de la justicia, entre otros muchos asuntos.

⁶ Instituto de Filosofía, CSIC. txetxu.ausin@cchs.csic.es

En definitiva, la ética no puede por menos que ser una “interdisciplina” donde el diálogo con materias como la biología y la biomedicina, la economía y la empresa, la ingeniería y la informática, la administración pública, la comunicación y el periodismo, ha dado lugar a espacios de conocimiento híbridos (éticas aplicadas) como la bioética, la neuroética, la ética de los negocios, la ecoética, la ética pública, la infoética, etc.

“Porque la ética aplicada exige adentrarse en cada uno de los ámbitos de que tratemos e intentar captar en ellos su propia lógica y la modulación de los principios éticos que les es peculiar, y esto sólo pueden hacerlo los expertos en cada campo en estrecha colaboración con quienes se ocupen de la ética: los economistas y los políticos, el personal sanitario y los genetistas, los periodistas y quienes trabajan en las instituciones y las organizaciones.” (A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 174).

Y es que los desafíos que aborda la ética en nuestros días producen importantes desacuerdos entre los expertos e implican la toma de decisiones, individuales y colectivas, y la asunción de riesgos en contextos de incertidumbre (“sociedad del riesgo”). Requieren, por tanto, debate ético, deliberación pública y medidas políticas (control social) en un marco de “ciencia post-normal”, una ciencia caracterizada por la incertidumbre de los hechos, los valores en disputa, los enormes desafíos y las decisiones urgentes. Por ello, la ética ha de favorecer la participación social en el debate público, propiciando la información, la transparencia y la intervención de no expertos en la deliberación y la toma de decisiones.

“La ética sólo en manos de los filósofos no es muy buena idea —no es, como diría Aristóteles, cosa muy prudente—. La ética puede y debe estar también en manos de los biólogos, de los antropólogos, de los economistas, etc.; de hecho, puede y debe estar en manos de todos, porque todos tenemos intereses en ella. ‘Todos’ quiere decir la especie humana entera, en comunidad con los otros seres vivientes. Nada menos.” (J. Ferrater Mora y P. Cohn, *Ética aplicada*, Madrid, Alianza/Ediciones del Prado, 1994, p. 40).

Alegato contra los nuevos esclavismos “voluntarios” auspiciados por la contrarrevolución ultraneoliberal

Roberto R. Aramayo ⁷

“Un filósofo es aquel que, pisoteando el prejuicio, la tradición, la autoridad, en una palabra cuanto subyuga a las masas, se atreve a pensar por sí mismo, sin admitir nada salvo el testimonio de su experiencia y de su razón” (Denis Diderot, Artículo “Eclecticismo” de la *Enciclopedia*)

“Que ningún ciudadano sea tan opulento como para poder comprar a otro, ni tampoco tan indigente como para tener que venderse” (Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*)

“Nadie debe tratarse a sí mismo, ni tampoco a cualquier otro, tan sólo como un mero medio instrumental” (Immanuel Kant, *Fundamentación*)

Corren malos tiempos para la filosofía y, precisamente por eso, es más necesario que nunca reivindicar su papel como aptitud crítica frente a toda suerte de conformismo. No cabe resignarse con un acomodaticio “esto es lo que hay” ante las mayores iniquidades. El cada vez más precario mercado laboral brinda un panorama desolador, poblado por lo que podríamos calificar como “esclavismos de baja intensidad”. Los trabajos en miniatura con salarios cada vez más miserables únicamente pueden conducir a una catástrofe social de impredecibles consecuencias.

Hay que recuperar con carácter de urgencia esa imprescindible formación crítica que aporta la reflexión filosófica, porque la pobreza económica está indisolublemente asociada con una preocupante indigencia cultural que sólo puede servir como caldo de cultivo a nuevos totalitarismos. Consentir que los tópicos, lo políticamente correcto y las consignas modelen acríticamente nuestros imaginarios colectivos ya nos está haciendo pagar un alto precio, que podría ser mucho mayor a medio plazo y crear una situación indeseable que sólo cabría revertir en un lapso de varias generaciones.

Urge, desde luego, reivindicar la moral del esfuerzo frente al éxito fulgurante conseguido de cualquier manera y a cualquier precio, sin reparar en el daño que se pueda causar a los demás. Debe lucharse contra el auge de los nocivos fundamentalismos que logran calar en una población sin expectativas. Nada está escrito y las nuevas generaciones deben saber que sólo ellos pueden escribir el guión de su propio destino, emancipándose de cualquier tutela que pretenda planificarlo todo sin contar con sus auténticos protagonistas.

⁷ Instituto de Filosofía, CSIC. <http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo>

Los valores enarbolados por la Revolución francesa, *libertad, igualdad y fraternidad*, van viéndose suplantados por otros que podríamos resumir en la triada *seguridad, inequidad e insolidaridad*, auspiciados por la Contrarrevolución Ultra-Neo-Liberal que nos asola. Nuestra libertad e incluso nuestra intimidad quedan cercenadas por una sacrosanta seguridad que habilita toda suerte de tropelías. La injusticia y la desigualdad social dificultan asimismo el ejercicio de nuestra libertad. Un execrable fomento de la competitividad asfixia esa necesaria empatía que Rousseau consideró imprescindible para estructurar nuestras comunidades políticas.

Instrumentalizar sin contemplaciones a los demás en beneficio propio parece ser la clave para el éxito personal y social, contraviniendo el *dictum* kantiano de que las personas no deben convertirse a sí mismas en meros medios bajo ningún concepto. Una cosa es el fecundo antagonismo de la insociable sociabilidad apuntado por Kant, y otra muy distinta la insociabilidad asocial preconizada por su pensamiento único que, tras la caída del muro de Berlín, decretó nada menos que “el final de la historia”.

La crisis del sistema democrático y de los partidos políticos, la globalización de las injusticias, el sempiterno sojuzgamiento de la mujer, la flagrante desigualdad económica y social, el exacerbado auge de los nacionalismos, la reaparición de los movimientos totalitarios, los beligerantes conflictos de cosmovisiones políticas y religiosas, la definición de una nueva ciudadanía, el papel de las instituciones educativas y los medios de comunicación... Todas estas cosas no pueden sernos indiferentes y un talante filosófico puede contribuir a que no lo sean.

Las nuevas formas de conjugar el esclavismo que se nos quieren imponer desde múltiples instancias no deberían asumirse voluntariamente. Como diría Javier Muguerza, con su imperativo de la disidencia, siempre nos cabe decir que no ante las injusticias propias y ajenas. Porque resulta relativamente sencillo saber cómo *no* queremos que sea el mundo y con ellos podemos indicar que puede haber muchos otros mundos posibles gracias a nuestro concurso.

Tal como escribió Kant en *El conflicto de las Facultades*, la filosofía siempre ocupa el ala izquierda del parlamento universitario, al poner en tela de juicio absolutamente todo. Esto exige pensar por uno mismo y no admitir nada que se pretenda imponer merced a cualquier tipo de autoritarismo. No se trata de vencer a los demás con argucias o la fuerza bruta, sino de intentar convencerles con razonamientos cuyos pros y contras conviene revisar constantemente para no emular al enemigo a batir, el cual no es otro que la intolerancia y el desprecio hacia quienes no piensan igual que uno.

Filosofía y Literatura

Nuria Sánchez Madrid ⁸

Es difícil no comenzar una reivindicación de la Filosofía en el día que la UNESCO fijó para su celebración internacional sin dirigir la atención a la incomodidad que esta disciplina se acostumbró a sentir desde su emergencia en el horizonte de los demás saberes, las técnicas y las ciencias. Me refiero a una incomodidad que con toda seguridad obedece a la carencia de clasificaciones para el ejercicio de una ciencia buscada que no se resiste a perder la juventud —y el connatural tanteo— que la vio nacer. Basta recordar entre nosotros la productividad de la polémica que mantuvieron Manuel Sacristán —con la publicación de su “El lugar de la filosofía en los estudios superiores” (1968)— y Gustavo Bueno —con la aparición de su réplica “El papel de la filosofía en el conjunto del saber” (1971)—, a la que volvemos cíclicamente en busca de orientación y apoyo, para reconocer que la apología y el elogio han triunfado entre las fórmulas empleadas para poner a la filosofía en su sitio. Aunque sea para descubrir que no lo tiene, que más bien nos hace dudar de aquel emplazamiento en que la sociedad nos tolera y admite en un interior en el que crecen de modo amenazante la precariedad, la exclusión y las inercias. Por no recordar el desajuste resultante del hecho de que los filósofos no valemos para lo que aparentemente deberíamos servir, si bien no puede asimismo negarse que nos las ingeniamos para aparecer siempre donde ya no se nos espera, manteniendo contados ámbitos del espacio público en los que suele ponderarse como cierta presencia melancólica, cuyo éxito se reduce a una extraña mezcla de los rasgos atribuidos al superviviente. La autoridad filosófica no tuvo nunca fácil imponer sus razones, toda vez que eligió como armas las de la polémica y la argumentación, abrazando una relación con el tiempo en la que los frutos solo llegan cuando se produce el *kairós* del encuentro del mundo con la reflexión. Nada que pueda calcularse. Quizás por esa razón no deben extrañar los vínculos que la Filosofía y quienes la profesan han venido estrechando con el lenguaje, una potencia temible, excesiva, ambivalente, material en su manifestación, como un fluido inaprehensible por la mano humana, del que siempre se (nos) escapa algo, pero al mismo tiempo consoladora, capaz de entregarnos *in phantasma* lo que nuestras fuerzas finitas no se ven en condiciones de producir en realidad.

⁸ Universidad Complutense de Madrid. nuriasma@filos.ucm.es

Unas palabras de Fernando Pessoa que me impresionaron profundamente cuando las leí en *El libro del desasosiego*, bajo la firma de Bernardo Soares, se han incorporado desde entonces a mi manera de ver la existencia, el lenguaje y el tiempo. En ellas se señala que hay algunas metáforas que son más reales que muchas personas, de la misma manera que algunas imágenes impresas en los lomos de ciertos libros parecen tener una vida más intensa que muchos hombres y mujeres. ¿De dónde procede esta peculiar supervivencia de las imágenes y las palabras con respecto a lo que consideramos ejemplos manifiestos de la condición humana? La obsesión que nos devuelve una y otra vez a figuras que con frecuencia nos recuerdan nuestros infiernos y utopías cuenta con un fundamento arraigado en nuestro ánimo, al que solemos dar el nombre de búsqueda de felicidad. Lo que decimos y lo que vemos se despliega en efecto como las dos vías maestras mediante las que la condición humana intenta ajustar cuentas con el mundo en derredor, pero también con ese mundo que no se ve, pero vendrá y verán o sufrirán nuestros hijos. Podemos decirlo de otra manera, el discurso enriquece nuestra vida al conducirnos a lugares en los que seguramente nunca llegaremos a estar ni nadie pueda encontrarse nunca, gracias a la producción de un “como si” que nos forma, aunque también nos deforma y pervierte lo que cabría entender por justo y tolerable, propiciando a veces derivas patológicas que hunden sus garras sobre la historia marcando en ella un signo que por traumático no podemos olvidar.

¿Cabe esperar que la cercanía del pensamiento con la literatura disuelva la autonomía de la ciencia del método y la crítica? No puede haber percepción madura que encuentre algún riesgo en esta relación tan natural como necesaria. De la misma manera en que no hay vida sin el acceso al relato y la construcción de un argumento, los argumentos filosóficos han necesitado siempre de operar con decisión y acierto en el campo de experimentación que es el discurso. El formato diálogo y la acción dramática, la apología, la confesión, la meditación o los pensamientos dirigidos en principio a uno mismo, las reflexiones, la crítica, los aforismos y sentencias, el oráculo manual, el discurso o el ensayo dan cuenta de la pluralidad con que quienes han intentado practicar la filosofía y aún siguen en ello han hecho del lenguaje el principal aliado y apuesta, reconociendo en la búsqueda de un estilo y un formato peculiar un factor esencial para la elaboración del pensamiento. Seguramente lo que los antiguos griegos calificaran de *lógos*, capacidad tradicionalmente conectada con la condición política, comporta en todo momento un exceso —una *húbris*— que ningún sujeto podrá nunca domeñar. Por ello, el *lógos* siempre es sabio, profundo y exacto, aunque comparta invención con los números y los aparentemente banales juegos de mesa, según se recoge en el *Fedro* de Platón. Nadie habría podido llegar a pensar que el baluceo de un homínido se transformara en el milagro del lenguaje articulado. Es cierto que a veces el camino es el contrario, como bien nos recuerda Adorno, recordándonos que nunca estaremos del todo a salvo de la pérdida de sí y de la destrucción más abyecta. Sin embargo, hasta para nombrar lo herido y reparar lo roto requerimos de la contribución de ese misterioso personaje, matriz e instrumento de todas las voces que escuchamos en nuestro interior, al que nunca comprenderemos del todo, pero gracias a lo cual la razón no está sola, terrible destino, sino acompañada de un doble que la rodea, maquilla, desnuda y a veces logra poner delante de un inasequible espejo.

Perspectiva social de la cognición

María G. Navarro ⁹

Uno de los conceptos fundamentales del área de las Ciencias humanas y sociales es el de «cognición social». Este término se suele utilizar para referir teorías, categorías y principios que explican e interpretan fenómenos relacionados con el conocimiento que los seres humanos poseen sobre el mundo social. También refiere un complejo conjunto de procesos epistémicos y neuropsicológicos desplegados por los seres humanos en la adquisición, procesamiento, aplicación e institucionalización de conocimiento e información en un contexto social. Mientras que con ‘cognición’ nos referimos por lo general a la acción y/o efecto de conocer y procesar información de manera individual y autónoma, la perspectiva social de la cognición parte de la suposición de que la naturaleza y evolución de procesos de razonamiento, memorización, percepción, aprendizaje, juicio, etc. se configura de manera colectiva, i.e. en la interacción personal, y como consecuencia de nuestra exposición al problema de extraer sentido del comportamiento de otros seres humanos. La contraposición entre cognición individual y cognición social tiene su razón de ser en el hecho de que en esta última intervienen procesos cognitivos prototípicamente colectivos (e.g. interacción, comunicación, razonamiento e inferencia sociales, categorización social, adopción de perspectivas e interpretaciones, atribución causal, e incluso la disposición natural de los seres humanos a relacionarse y comunicarse entre sí en su historia evolutiva, etc.). La confluencia de todos estos factores hace de la cognición social un área de investigación en la que necesariamente confluyen disciplinas tan diferentes como la psicología social, la psicología evolutiva, la epistemología social, la sociología de las instituciones, la filosofía de la mente, la antropología evolutiva, la ontología social y la neuropsicología.

⁹ Grupo «Theoria cum praxi», Instituto de Filosofía, CSIC. hermeneutica@gmail.com

El área de investigación concernida por el estudio de la cognición social se ha conformado en los últimos treinta años. Existe cierto consenso acerca de algunas asunciones importantes compartidas por los especialistas. De acuerdo a una de ellas, la cognición social se presenta como una actividad que permite a las personas entender a otros seres humanos e interactuar exitosamente. Puede decirse que el rechazo a este presupuesto es solo parcial, y lo protagonizan aquellos que consideran que la cognición social, más que una forma de actividad o una acción, constituye una perspectiva metodológica cuyo objetivo es el estudio de la interacción social. Cuando se asume como una orientación metodológica de la psicología social, su objetivo es la medición y análisis de cogniciones sociales situadas, i.e. percepciones, juicios, memorias. También es reseñable que algunos autores consideren que existe consenso sobre el protagonismo de dos temas o preguntas en debates sobre cognición social. La primera de estas preguntas es la de cómo podría llegar a diferenciarse entre el conocimiento social y aquel conocimiento que no lo es bajo ninguna circunstancia o perspectiva. La segunda pregunta es la de si existe algún aspecto o elemento de la cognición que pueda presentarse como fundamental para la adquisición y configuración del conocimiento social. Al abordar estos temas, algunos autores consideran que precisamente la *acción* es el factor determinante para responder a ambas preguntas. Y ello es así por dos razones: porque la acción es una propiedad que asumimos como exclusiva de los agentes de la cognición social (pero no de aquellos «objetos no-sociales»); y porque la acción expresa el dinamismo y la reciprocidad entre la persona y el entorno social.

Uno de los rasgos distintivos de la cognición humana es su dinámica participación en actividades colaborativas las cuales ayudan a la especie humana a desarrollar una intencionalidad compartida para alcanzar objetivos colectivamente. Para participar en este tipo de actividades colaborativas es imprescindible (i) tener la capacidad de leer las intenciones de otros miembros de la misma especie e incluso, antes de eso, (ii) disponer de la necesaria motivación para compartir estados mentales, y (iii) desarrollar y reconocer formas de representación de la cognición. Como resultado de ello, uno de los rasgos distintivos de la especie humana es la dimensión radicalmente cultural de la cognición, la cual se manifiesta en la creación y uso de símbolos lingüísticos y artefactos materiales, la construcción y definición de normas sociales y el establecimiento de instituciones sociales. Para la mayoría de los autores existe evidencia empírica suficiente como para afirmar que la capacidad de leer, i.e. adivinar, las intenciones y la cognición socio-cultural están mutuamente relacionadas. Como ejemplo de ello, tanto en el ámbito de la psicología social como de la psicología y antropología evolutiva, suele mencionarse que el uso de símbolos lingüísticos en la infancia requiere que el niño entienda y tome a otras personas como agentes con intencionalidad, además de que este pueda dirigir su atención hacia entidades radicadas en el mundo social.

No obstante, a pesar de que entre los especialistas sobre cognición social se mantiene la tesis de la inextricable relación entre la capacidad humana de leer la mente y la cognición cultural, en la actualidad se asume que entender la intencionalidad de otros agentes ni puede presentarse como el único rasgo de la cognición cultural ni es suficiente para producir las habilidades o destrezas de la cognición cultural. Más bien parece imponerse la hipótesis de investigación según la cual solo los seres humanos estarían biológicamente adaptados para participar en actividades colaborativas que impliquen compartir objetivos y planes de acción socialmente coordinados, i.e. la «intencionalidad del nosotros» o «we intentionality», y formas dialógicas de representación cognitiva. Este último argumento está relacionado con la idea de que los fenómenos sociales son irreducibles a la suma de las voluntades de los individuos. La intencionalidad individual no constituye un elemento suficiente para explicar fenómenos como la existencia de normas y convenciones sociales, o la misma hipótesis de la cognición social. Más bien sucede lo contrario. Nos encontramos con que existen complejas estructuras sociales que permiten a los seres humanos razonar y actuar en escenarios colectivos. En dichos escenarios, la expresión y conformación de la intencionalidad se efectúa de manera colectiva, y está estrechamente relacionada con las representaciones e interpretaciones efectuadas acerca del mundo. Consiguientemente la cognición social está relacionada con la expresión social de otros fenómenos. Uno de los más importantes es el que John Searle definió bajo la expresión «hecho(s) institucional(es)». Searle sostiene que la realidad social no solo está conformada por hechos brutos, i.e. hechos constituidos únicamente por entidades físicas, sino por hechos complejos institucionales para cuyo reconocimiento y determinación basta aplicar la siguiente regla constitutiva: dado un hecho bruto denominado *P*, diremos que *P* cuenta como *Q* en un contexto *C*. Uno de los ejemplos que suele darse es el del dinero que podría identificarse, pongamos por caso, con el hecho bruto asociado a las propiedades exclusivamente físicas del papel con el que están hechos los billetes. Aplicando la regla constitutiva propuesta por Searle, podríamos decir que, aunque *P* equivale al hecho bruto asociado al dinero, cuando el hecho bruto *P* se da en el contexto *C*, se asume como *Q* ya que, en ese caso, representa al dinero como depósito de valor. Por consiguiente, existe un entorno o contexto social según el cual determinados hechos brutos pueden llegar a contar como hechos institucionales, i.e. hechos ontológicamente subjetivos.

Los hechos ontológicamente subjetivos determinan y exhiben una dimensión colectiva tanto de la intencionalidad como de la cognición. También puede afirmarse que al ser hechos cuya objetividad, valor, consistencia, adecuación, etc. puede ser contextualizada y evaluada por colectivos humanos, tanto los hechos institucionales como los contextos o entornos cognitivos a los que dichos hechos se asocian y de los que emergen tienen una dimensión social y son abordables desde un punto de vista epistémico. A la luz de esto último, en la actualidad algunos autores sostienen que debería

distinguirse la cognición entendida y definida en un sentido restringido de la cognición cuando esta es entendida en un sentido amplio. La cognición social definida de manera restringida es aquella que se requiere para entender las actitudes e intenciones de una persona particular en un contexto determinado. Sin embargo, la perspectiva amplia de la cognición es aquella que busca entender la intención compartida por los miembros de grupos sociales los cuales constituyen, en cada caso, contextos institucionales determinados. Estas distinciones refuerzan una de las tesis fundamentales en el desarrollo contemporáneo de la ciencia cognitiva según la cual la conducta inteligente depende en buena medida de que los sistemas cognitivos de las personas ayudan a estas constantemente a manipular, transformar y producir la información cuando se desenvuelven en un entorno o en el medio social. En base a todo lo anterior y a las evidencias empíricas asociadas con la cognición entendida desde un punto de vista social, a día de hoy, uno de los grandes retos es el de mostrar la dimensión social de dos operaciones cognitivas tan elementales como constitutivas de la vida socio-cultural: la acción de interpretar y la acción colectiva de deliberar. Y este es precisamente uno de los temas fundamentales en mi línea de investigación.

Filosofía como teoría crítica de la sociedad

Facundo Nahuel Martín ¹⁰

Voy a sugerir que entendamos la filosofía como una teoría crítica de la sociedad. Este modo de pensar, que proviene de los pensadores de la llamada “Escuela de Frankfurt” (Theodor Adorno, Max Horkheimer, luego Jürgen Habermas, Axel Honneth, entre otros) supone una ruptura con la idea de filosofía primera. Desde esta perspectiva, la filosofía debe articularse con la teoría social. Esto supone que las maneras como las personas comprendemos y valoramos el mundo no son independientes de nuestras formas de coexistencia sociales y su dinamismo histórico. En nuestras instituciones y en nuestras prácticas, en la forma que asumen las relaciones materiales de las mujeres y los hombres entre sí y con la naturaleza, se plasman también maneras de ver, evaluar y sentir el mundo. La filosofía se piensa entonces como una reflexión sobre el presente, en particular y como una crítica de las formas de dominación que las personas en la sociedad capitalista.

La teoría social tradicional se ocupa de construir marcos conceptuales para subsumir casos particulares, buscando establecer correlaciones observables regulares, predecibles y repetibles. Este tipo de teoría se concentra en la recolección y organización de datos de la experiencia, pero deja en segundo plano la discusión de las metas morales y los reclamos de justicia de las personas. Al mismo tiempo, la teoría social tradicional no otorga centralidad a los grandes cambios históricos. Al privilegiar la superficie de los fenómenos observables, omite poner en cuestión las grandes estructuras, la totalidad social y su transformación histórica.

La teoría crítica, a diferencia tanto de la teoría social tradicional como de la filosofía pura, afirma que hay cierta continuidad entre los aspectos descriptivos y normativos en el conocimiento de la sociedad. No se contenta con organizar y registrar hechos, sino que se pregunta por el sistema de conexiones históricas variables que les subyace. No es una teoría valorativamente neutral, sino que asume una explícita intencionalidad emancipatoria, que intenta destacar el carácter histórico, cambiante y transitorio de las formas sociales vigentes. En la teoría social crítica, sujeto y objeto de conocimiento no son vistos como completamente externos entre sí. La sociedad es comprendida entonces como una forma de la práctica de las personas, cuyas lógicas y maneras de funcionar pueden ser modificadas mediante la acción.

Finalmente, la teoría crítica se fija especialmente en las formas de dominación bajo el capitalismo. Esta teoría cuestiona lo que se ha llamado la *reificación*, esto es, que las formas de vida en común llegan a aparecer como algo inalterable por las personas, que no tiene una historia y que no parece haber llegado a darse a partir de cambios y modificaciones. La teoría crítica se guía por un horizonte emancipatorio: que la sociedad sea capaz de ampliar las posibilidades de interrogación y transformación de sus propias instituciones y formas de existencia. Es también una crítica de las relaciones capitalistas, donde la lógica del mercado parece imponerse y reproducirse sin importar lo que las personas puedan querer, individual y colectivamente.

La filosofía como teoría crítica de la sociedad, a partir de todo lo anterior, puede sintetizarse en tres puntos clave. 1) Es una teoría a la vez descriptiva y normativa, cuyos enunciados sobre la realidad dada no son neutrales sino que vienen orientados por una intencionalidad emancipatoria. 2) Es una teoría sobre las contradicciones dentro de la sociedad capitalista, que estudia cómo esta sociedad encierra una serie de ideales cuya realización sin embargo impide; 3) Es una teoría que enfatiza el carácter históricamente variable, transitorio, de la sociedad capitalista, erigiendo un proyecto de emancipación individual y colectiva.

10 CIF Buenos Aires/WORLDBRIDGES IFS-CSIC. facunahuel@gmail.com

“Yo no creería más que en un dios que supiese bailar.” La danza en la filosofía de Nietzsche como recurso de intensificación en la escritura y símbolo del proceso de secularización.

Victoria Mateos de Manuel ¹¹

En la constitución del intervalo estético entre las disciplinas de la danza y la filosofía, Friedrich Nietzsche es un ineludible punto de referencia, pese a que, en mi opinión, ello no ocurra por las razones que suelen aludirse reiteradamente al respecto. Si bien la remisión a este autor para hablar de baile y pensamiento se ha convertido en un tópico, considero, no obstante, que Nietzsche se trata de una de esas circunstancias filosóficas en la cual los árboles llegan a impedir que se vea el bosque. El vergel del pensamiento nietzscheano sobre la danza ha acabado por permanecer soterrado en las caricaturas de sus, si bien ciertas y proverbiales, también manidas y descontextualizadas citas de la “estrella danzarina”¹², la epifanía del “dios [que] baila por medio de mí”¹³ o el lema radiofónico que anuncia que “sin música la vida sería un error”¹⁴, como si a golpe de repetición, en vez de adquirirse y aclararse los sentidos, éstos acabasen por quedar completamente devaluados.

Más allá de estrofas pegadizas, sostengo y trataré de presentar aquí sucintamente que Nietzsche sienta si no un precedente –afirmación que requeriría de un estudio histórico cuidadoso–, sí al menos una piedra de toque respecto a la filosofía de la danza. La razón es que Nietzsche desarrolla un gramaje y carácter inusuales en la tipografía de los usos textuales de la danza, aportando con ello nuevos matices a este peculiar cruce de disciplinas. Nietzsche eleva el baile a recurso filosófico y, por lo tanto, no es que Nietzsche sólo trate la danza como objeto dispuesto para la reflexión filosófica, sino que, ante todo, es un autor irrenunciable para los estudios en filosofía y danza porque hace del baile un modo estético o recurso de intensificación capaz de señalar e incorporar el estilo sobre el que la filosofía habría de configurarse. Lo interesante no es, pues, que la danza sea en la obra nietzscheana un mero objeto de pensamiento, sino que Nietzsche convierte a la danza en un modo o temperamento filosófico.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, obra escrita entre 1883 y 1885, es un cuerpo de letra nietzscheano salpicado de trazas en danza. Si bien no es éste el primer texto suyo en el que se dispersan tales antojos dispuestos para el disfrute de ojos lectores, sí es por la cantidad y variedad de los mismos un corpus fundamental a la hora de considerar la danza en la obra nietzscheana. Quisiera aquí referirme a un capítulo de este libro, el titulado “Del leer y el escribir”, en el cual aparece una imagen decisiva para la filosofía de la danza en la obra nietzscheana: la sentencia “Yo sólo creería en un dios que supiese bailar”.¹⁵ Considero que ésta apunta hacia dos temas esenciales sobre el papel de la danza en la obra nietzscheana: ser recurso de intensificación en la escritura, pero también símbolo del proceso de secularización en la sociedad moderna.

En primer lugar, no es baladí que tal sentencia aparezca en un capítulo que se inicia con la reivindicación de la sangría en la escritura, metáfora que reclama una armonía o coherencia entre palabra y vida a la que Nietzsche también alude en otros instantes literarios al exhortar a quien escribe a llevar a cabo una suerte de escritura caminada o *flânerie* del pensamiento:

“De todo lo escrito yo amo sólo *aquello* que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.”¹⁶

“*On ne peut penser et écrire qu’assis* (G. Flaubert).– ¡Ahí te tengo, nihilista! La carne sentada es justamente el *pecado* contra el espíritu santo. Sólo las ideas *caminadas* tienen valor.”¹⁷

En Nietzsche hay un claro esteticismo en el cual el qué se quiere decir tiene que ver también con el cómo se dice, pues –como señala Alexander Nehamas en *La vida como literatura*– Nietzsche tiene una “confianza esencial en modelos artísticos como modo de entender el mundo y la vida, como forma de analizar a las personas y sus actos.”¹⁸ Por lo tanto, no es de extrañar que Nietzsche dote a la danza de centralidad en los debates filosóficos, no sólo situándola como objeto dispuesto para la reflexión, sino principalmente haciendo de ella sujeto de pensamiento y estilo filosófico. La danza hace su aparición como esperanzadora diáspora del *logos* académico o modo de cuidado temperamento filosófico. Me atrevería a aventurar, incluso, que en ese afán esteticista del autor el uso de la danza en Nietzsche

¹¹ IFS-CSIC/UCM. victoriamateos@hotmail.com

¹² Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, edición de Daniel Gamper, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 41.

¹⁵ F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, p. 70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, p. 42.

¹⁸ Nehamas, Alexander: *Nietzsche. La vida como literatura*, traducción de Ramón J. García, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 59.

es contenido de recursos estilísticos, pero también estructura o recurso de intensificación *per se*, de la misma manera que lo son el aforismo, la hipérbole o la metáfora. La danza es un tema en Nietzsche, pero es principalmente un carácter, textura o estilo que busca generar un lenguaje filosófico distinto al del socratismo; es decir, un humor o tonalidad del pensamiento que sea absoluto en su fuerza musical, pues en la danza no hay distinción entre aquello que se dice y el modo en que se está diciendo, contenido y forma acontecen, por lo tanto, sincrónicamente. Como señala nuevamente Nehamas sobre Nietzsche: “si nos convence, es su escritura la que nos convence”¹⁹ y no necesariamente sus razones o desarrollo argumental.

Esta propuesta nietzscheana en la cual la danza aparece como promesa de felicidad o compromiso vital de la filosofía, conlleva, sin embargo, también una renuncia, ideología o desdicha. El dogma de un dios danzante señala también una estructura heteropatriarcal inserta en los procesos de secularización de la sociedad moderna. En un mundo como el del siglo XIX en el que la idea de un Dios trascendente está dando paso a una immanencia y masificación de lo divino, el símbolo de una deidad que baila apunta al papel de las bailarinas en la cultura del ocio y el espectáculo en el período decimonónico, a través de las cuales el Dios *obsceno* (fuera de escena) queda reconfigurado como divinidad escénica: Giselle o la bailarina en el ballet romántico, la fantasía mediterraneizada de la operística Carmen, Isadora Duncan o la fantasía de velos y pies descalzos de las bailarinas en la danza moderna, las cabaretistas en los café-conciertos, etc.

La imagen nietzscheana de una divinidad danzante fue, por lo tanto, un recurso de intensificación en la escritura que respondía, asimismo, a la sociología de una época en la que la cultura del ocio y el espectáculo se convertía progresivamente en el espacio inmanente de afirmación y participación de lo divino. Por este motivo, la estética nietzscheana se trata de un lugar central al que acudir para articular tanto la interdisciplinariedad entre danza y filosofía, como los cruces entre teoría política, sociología y estética en la experiencia moderna.

Diversidad funcional y ecosistemas de funcionamientos

Mario Toboso ²⁰

En el año 2006, Agustina Palacios y Javier Romañach plantearon la necesidad y la posibilidad de una nueva perspectiva, de un nuevo “modelo”, para la consideración de la discapacidad. Este nuevo enfoque, fue bautizado como “modelo de la diversidad”.²¹ Sus principios básicos son la dignidad humana y la superación de la dicotomía entre las nociones de capacidad y discapacidad, basada en la aceptación del hecho de la diversidad humana. Este nuevo modelo va, por tanto, más allá del eje discursivo de la capacidad, considerado por los dos modelos precedentes, el modelo médico y el modelo social, en un intento ‘capacitista’ de aspirar a una normalidad estadísticamente incompatible con la diversidad intrínseca de las personas.²² Para ello resulta necesario superar el concepto de capacidad, apelando a un nuevo concepto en el que las personas con discapacidad puedan encontrar una identidad que no sea percibida como negativa. Frente a la noción de “discapacidad”, la propuesta impulsada a través del modelo de la diversidad y del Movimiento de Vida Independiente en España considera el concepto de “diversidad funcional”.²³ Con este nuevo concepto se propone una visión que afirma el hecho de que se refiere a personas que realizan algunas de sus actividades de manera diferente a la media de las personas. En este nuevo enfoque se parte, pues, de una realidad fundamental: la diversidad del ser humano en el ámbito de su funcionamiento físico, psíquico y sensorial.

La consideración del concepto de diversidad funcional se dirige hacia su aceptación como una más de las diversidades que conforman la humanidad: diversidad de cultura, de género, de raza, de orientación sexual, de religión, de nacionalidad, etc.. Socialmente se entiende que estas diversidades son valiosas y enriquecedoras, y que respetarlas implica garantizar la expresión de todas sus manifestaciones. Sin embargo, al menos por el momento, socialmente no se considera que la diversidad funcional sea valiosa ni enriquecedora. Por lo tanto, no se considera que deban ponerse los medios necesarios para garantizar la expresión de los diferentes funcionamientos posibles.

La transición lenta e incompleta del modelo médico hacia el modelo social trajo consigo la omisión de la reflexión acerca del cuerpo. Desde el modelo de la diversidad funcional se propone volver a considerarla, y atender a la importancia del cuerpo en la experiencia humana, no desde la discapacidad,

¹⁹ Ibid., p. 58.

²⁰ Instituto de Filosofía, CSIC. mario.toboso@csic.es

²¹ Palacios, A. y Romañach, J. (2006). *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Valencia. Ediciones Diversitas-AIES.

²² Palacios, A. (2008). *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid. Ediciones Cinca.

²³ Romañach, J. y Lobato, M. (2005). “Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano”, Foro de Vida Independiente y Divertad.

sino desde la crítica de este modelo a la noción de capacidad, repensando las capacidades que normativa y habitualmente se atribuyen al cuerpo, desde el marco conceptual de la diversidad funcional y atendiendo a la relevancia de ésta en los denominados “ecosistemas de funcionamientos”.²⁴ En ellos se define el “funcionamiento” como una cualidad emergente en la relación dinámica entre el cuerpo y el entorno. La idea básica subyacente a este planteamiento considera que cuerpo, funcionamiento y entorno son tres entidades estrechamente relacionadas. El funcionamiento requiere de condiciones que se refieren tanto al cuerpo, como a las características del entorno, que pueden favorecerlo (habilitadores, ‘affordances’, facilitadores) o dificultarlo e impedirlo (barreras).

Al abordar la reflexión acerca del cuerpo como un elemento clave dentro del modelo de la diversidad funcional, y como primer paso para evitar situarlo bajo una mirada normalizadora, se cuestiona la habitual atribución al cuerpo de un supuesto conjunto normativo de capacidades como funcionamientos ‘estándar’ inherentes al mismo. A este respecto, se critica el ‘capacitismo’ como el discurso vinculado a esa mirada normalizadora, que considera el conjunto de funcionamientos de un sujeto ‘estándar’ como las capacidades que deberían ser inherentes al cuerpo de cualquier persona. Como tal discurso, el capacitismo se basa en los valores, representaciones y prácticas sociales que privilegian un funcionamiento ‘estándar’ como criterio de normalidad y norma reguladora sobre cuerpos y entornos. Relacionado muy estrechamente con el capacitismo está el discurso del ‘funcionamiento único’, igualmente normativo y normalizador, que considera ese conjunto de funcionamientos ‘estándar’, base del capacitismo, como la única alternativa de funcionamiento posible. Frente a los discursos del capacitismo y del funcionamiento único, el concepto de diversidad funcional aboga por tomar en consideración todas las expresiones diferentes de funcionamiento posibles. No se limita, por lo tanto, al conjunto normativo de funcionamientos ‘estándar’. Asume que cada persona incorpora un modo singular de funcionamiento y que esta experiencia individual, variable de una persona a otra y de un cuerpo a otro, varía también a lo largo de la vida y en las diferentes edades.

El hecho de que las características de los entornos, en general, espaciales, artefactuales, tecnológicos, etc., condicionan las posibilidades de funcionamiento, constituye un ‘axioma’ aplicable a todas las personas, no sólo, como habitualmente se cree, a las personas con discapacidad, las personas mayores, los niños o a cualquiera cuyas características funcionales no coincidan con el patrón normativo de funcionamiento ‘estándar’ fijado en el entorno. Cuanto mayor sea el conjunto de funcionamientos que puedan integrarse en un entorno, más incluyente será como ecosistema de funcionamientos y, como resultado, permitirá que un número mayor de personas puedan participar y desarrollar en el mismo sus actividades.

Las personas discriminadas por su diversidad funcional se desenvuelven en sociedades que han establecido unos parámetros de ‘normalidad’ que definen la manera habitual de funcionar física, sensorial y psicológicamente, que, por lo general, no contemplan la posibilidad de incluir una diversidad de modos de funcionamiento, de ahí que las características y el diseño de los entornos provoquen su discriminación. Ello obliga a estas personas a identificarse como un grupo que debe luchar para lograr una igualdad efectiva de derechos y oportunidades,²⁵ y ser reconocido como un colectivo cuya diversidad de funcionamientos llegue a ser apreciada como un valor enriquecedor de la sociedad.²⁶

Toda diversidad se expresa en términos de diferencia. La diversidad biológica de un entorno natural, pongamos por caso, es el resultado de considerar todas las formas de vida diferentes que lo habitan. Proteger esta diversidad implica atender a la preservación de tales formas. En analogía con los ecosistemas biológicos, la noción de ecosistemas de funcionamientos, se refiere a entornos en los que se favorece activamente, se promueve y se respeta la diversidad funcional. Cada persona y cada grupo social aportan a la comunidad y a la sociedad sus conjuntos de funcionamientos en los entornos en que se desempeñan. Cuanto más amplió sea el conjunto de funcionamientos disponibles en una sociedad, más inclusiva será ésta, ofrecerá mayores posibilidades de vida, una mayor libertad de elección y favorecerá la igualdad de oportunidades.

A través de sus exigencias y requerimientos de accesibilidad a los entornos, las personas discriminadas por su diversidad funcional contribuyen a suprimir barreras, mejorando no sólo su funcionamiento en ellos, sino incrementando sus niveles de accesibilidad. La supresión de barreras en un entorno exige la combinación de “acciones” por parte de un grupo o colectivo social y de “condiciones” favorables introducidas, por ejemplo, mediante legislación o normativa específicas. Si esas barreras limitan funcionamientos socialmente relevantes, la combinación exitosa de acciones y condiciones de facilitación aportará ejemplos de innovaciones sociales o innovaciones comunitarias. Un grupo o colectivo social es sujeto de tales innovaciones en un entorno cuando las acciones que propone para un mejor funcionamiento propio en ese entorno, lo hacen, a su vez, más funcional para otros grupos y colectivos sociales. Estas acciones y condiciones benefician, pues, a un número mayor de personas que el grupo o colectivo que las promueve, como ocurre, por ejemplo, con los requerimientos de accesibilidad, que son el marco para el diseño de entornos inclusivos.²⁷

24 Toboso, M (2014). “Diversidad funcional: un nuevo enfoque para comprender nuestra relación con los entornos”. Comunicación en el simposio “Madrid Laboratorio Urbano: infraestructuras, prácticas y herramientas para repensar la vida en común”, Medialab Prado, Madrid.

25 De Asís, R. (2013). *Sobre discapacidad y derechos*, Dykinson, Madrid.

26 Planella, J. y Pié, A. (2012). *Militancia y diversidad funcional*. Barcelona: Laboratorio de Educación Social. UOC.

27 Según el “I Plan Nacional de Accesibilidad, 2004-2012”, elaborado por el IMSERSO, los diseños inclusivos pueden beneficiar

Los requerimientos de accesibilidad y los diseños inclusivos pueden considerarse como innovaciones sociales o comunitarias promovidas por el colectivo de personas discriminadas por su diversidad funcional, que inciden favorablemente en otros grupos y en la sociedad en general. Si el potencial innovador de un grupo social en un entorno dado se estima como su capacidad para mejorar su propio funcionamiento en ese entorno, entonces el potencial innovador de este colectivo de personas puede ser muy relevante en numerosos entornos.

El problema político-jurídico de la privacidad en las redes sociales y sus consecuencias en la constitución de nuevos movimientos sociales

Lola S. Almendros²⁸

“¿Para qué sirve la filosofía?” Una pregunta frecuente desde que en España se decidió que ya no servía ni para ser asignatura. Y hemos de reconocer que tenemos la batalla perdida, pues ser filósofo no es tanto dar respuestas como aprender a hacer preguntas, a detectar problemas. Esa es la razón por la que somos incómodos. Una sociedad que pide que se justifique la búsqueda de problemas es una sociedad en la que, porque parece que no servimos para nada, hacemos mucha falta.

¿Quién trabajaría unas 16 horas diarias sin cobrar absolutamente nada y, además, teniendo que pagar por la conexión a internet y la electricidad utilizada? Todos los que tenemos un *smartphone* lo hacemos. ¿Por qué la exigencia de transparencia está tan de moda en el ámbito político como en Facebook? Estas preguntas que cuestionan nuestra relación más ordinaria y rutinaria con la tecnología son el origen de mi investigación acerca de la privacidad en las redes sociales y sus consecuencias para el desarrollo de movimientos sociales. La complejidad de nuestra forma de vida hace necesaria la conexión entre campos de estudio. Por ello, este interrogar el presente que guía mi proyecto se sitúa dentro de los denominados estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Y supone una conjunción entre filosofía de la tecnología, filosofía política, sociología y derecho.

La innovación ha sustituido al progreso como proyecto (post)moderno. Por ello nadie pregunta para qué sirve innovar. Se confía en la innovación y tiende a pensarse que espacios como Facebook, Twitter o Instagram no solo son algunos de sus representantes sociales sino incluso políticos, pues pueden ser el soporte de nuevos movimientos sociales. Esto implica que la libertad, igualdad y fraternidad que constituían el eslogan de la contemporaneidad han sido llevadas, por las propias prácticas sociales, al ámbito tecnológico. Se ha generado una idea de amistad transnacional a golpe de *like*, una falsa idea de igualdad en las relaciones debido a la interactividad en las redes, y grandes pero no muy cuestionadas expectativas (tecnopolíticas) asociadas a potentes (ciber)empresas. Se confía en la superación de problemas y sesgos socioculturales tradicionales mediante un uso activista de estos espacios. Pero ello se sostiene en un ideal de comunicación cuya lógica (muy similar a la del libre mercado) se ha establecido en la forma de operar de los usuarios y ha cambiado el sentido de la privacidad. La intimidad ha dejado de ser un derecho para ser un nuevo modo de mercancía. Como consecuencia de la exhibición de lo íntimo, y gracias a los mecanismos de análisis de *Big Data*, las redes sociales son, además de herramientas de censura, mecanismos de recopilación de datos para entidades comerciales y gubernamentales. Así, es difícil considerarlas como espacios de libertad y emancipación. Se les dota de valor político porque permiten acercar la imagen de los políticos a la ciudadanía y por sus posibilidades de organización para la denuncia de problemas sociales. Sin embargo, este optimismo presente en la capacidad de convocatoria de los movimientos *Occupy* o durante la Primavera Árabe, no ha supuesto cambios relevantes –Donald Trump deja la Quinta Avenida por la Casa Blanca mientras la guerra en Siria continúa–, e incluso se han generado nuevas problemáticas ante las que se vienen rebelando activistas que no por casualidad son *Anonymous*.

El desarrollo de las redes sociales (re)define las identidades y la operatividad social, e implica cambios en las capacidades y posibilidades (socio)políticas. Estos habrían de tener origen en la deseabilidad social pero estas plataformas no son democráticas. La tendencia a pensar que ayudan a las luchas sociales se asienta en la concepción de problemas políticos como tecnológicos. Lo que conduce a esperar soluciones técnicas a problemas que realmente son (socio)políticos, obviando los obstáculos para la apropiación y empoderamiento ciudadanos de (y con) la tecnología.

Al denunciar los abusos de las redes sociales, figuras como Snowden y Schrems, han puesto de manifiesto la magnitud del problema de la disonancia jurídica internacional. En Europa el problema de la privacidad y la intimidad parece estar tomándose en serio. Sin embargo, aún no se han tomado medidas para una regulación de estas tecnologías desde su diseño y el intento de solución jurídica (la Ley del Olvido) entraña problemas conceptuales y técnicos que dificultan llevar a la práctica soluciones eficientes.

La idea de transparencia dirigida a lo político ha ganado peso en los últimos años como consecuencia

a más del 40% de la población en España, donde el porcentaje oficial de personas con discapacidad es inferior al 10%.

²⁸ Becaria FPU, Instituto Filosofía CSIC. lola.s.almendros@gmail.com

de la desconfianza en los sistemas representativos, y el avance de unas tecnologías que en principio prometen el control de los gobernantes y la consecución del ideal de *open government*. Pero esta positividad se ha extrapolado a lo privado sin medir las dimensiones de su alcance y haciendo que, en la sociedad de la información, la transparencia se presente como un dogma que se construye sobre la opacidad (epistémica, económica y política) de los ciberespacios sociales. Ello impide que la ciudadanía pueda ser la autoridad en su desarrollo. Además, esta extrapolación suscita interrogantes acerca del valor político y del potencial emancipador no solo de las redes sociales sino de la propia idea de transparencia.

Mi propósito es analizar cómo el discurso la transparencia define nuestra circunstancia para profundizar en las posibilidades democratizadoras de los ciberespacios sociales y que puedan tener un valor político subversivo. Este pensar la tecnología es necesariamente interdisciplinar pues el sistema de referencia es tecnológico y político, sociológico y jurídico.



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Patriarcado académico y neoliberalismo sexual

Ana De Miguel (URJC), Laura Nuño (URJC), Esperanza Rodríguez (Comisión Secundaria REF) y Concha Roldán (Comisión Investigación REF)

Resumen

A pesar de los avances que se han dado de iure en las sociedades occidentales, comprobamos que en una gran parte de nuestro mundo “globalizado” y “posmoderno” las mujeres no reciben de facto un trato igualitario. En el trabajo se analiza cómo los planes de estudios de secundaria y superiores están cargados de enfoques patriarcales y androcéntricos que contribuyen a sancionar un statu quo sexista, pero además muestra que esto no puede separarse de problemas más sangrantes como la violencia de género, la prostitución o la trata de blancas. Si las políticas conservadoras permiten la entrada de la desigualdad y la violencia para las mujeres a través de la puerta falsa del neoliberalismo, al menos la filosofía tiene que tomarse en serio el hecho de que la mercantilización del ser humano tiene connotaciones muy distintas si hablamos de hombres o mujeres.

Palabras clave: desigualdad, educación, patriarcado, androcentrismo, neoliberalismo, injusticia, mercantilización

Introducción

Concha Roldán

Durante las últimas décadas, algunos esfuerzos feministas han puesto sobradamente de manifiesto la ausencia de las mujeres en las historias de la ciencia, en las historias del pensamiento o en las historias “oficiales” en general, de las que las historias de la filosofía no han sido una excepción. Por doquier han florecido numerosas historias de mujeres filósofas¹ que no sólo han tenido el valor tanto de denunciar la exclusión de las mujeres de la vida pública –de la que también forman parte las publicaciones, como su nombre indica-, por el mero hecho de ser mujeres, si no también de paliar con nuevos datos el vacío de tradición genérica, la ausencia de modelos, ante el que se encontraban las mujeres de nuestra generación. Pues no sólo se nos había hurtado siglo tras siglo el saber a las mujeres, sino que también se nos privó de referentes en el pasado, al excluir de las “historias” a aquellas que habían osado robar prometeicamente el fuego que, supuestamente, los dioses habían entregado a los varones para su custodia... Así, las mujeres científicas o filósofas fueron toleradas, e incluso admiradas por sus coetáneos como *excepciones* (que no engendraban peligro si no constituían norma), cuando no calificadas de “milagro de la naturaleza” o de “espíritus masculinos en cuerpos femeninos”, a quienes sólo les faltaba la barba para restablecer el equilibrio y armonía naturales², y cuyos “desvarios intelectuales” no habían de tenerse muy en cuenta. Por eso denunciaba Virginia Woolf

1 Cf. por ejemplo, *A History of Women Philosophers*, vol. I-III, ed. de Mary Ellen Waithe, Dordrecht, 1991; *Philosophinnen Lexikon*, ed. de Ursula I. Meyer y Heidemarie Bennent-Vahle, Leipzig, 1997; *Klassische philosophische Texte von Frauen* (hg. Von Ruth Hagengruber), München, 1998; *Mujeres en la historia del pensamiento* (ed. de Rosa Mª Rodríguez Magda), Anthropos, Barcelona, 1997; o los mismos tres volúmenes *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (ed. Celia Amorós y Ana de Miguel), Minerva ediciones, Madrid, 2005.

2 En este sentido se refirió Kant – conocido como el “padre de la ética moderna” – a Madame de Châtelet; cf. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*: “a una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Châtelet, parece que no le hace falta más que una buena barba” (AA II, 229). Cf. al respecto C. Roldán, “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, en *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, LXII, Suplemento 1, 2013, pp. 185-203.

(1929): “suponiendo que Colón o Newton hubieran sido mujeres, los documentos históricos se hubieran olvidado de recoger en sus páginas el descubrimiento de América o de la ley de gravitación universal” (Woolf, 1986). “Las razones de los olvidos de la razón” –como ha escrito Celia Amorós (1997, cap. II)- “se sustentan en una concepción patriarcal de la historia”, de forma que sólo fragmentariamente (y tras ardua indagación bibliográfica) podemos tener conocimiento de que en los orígenes de la modernidad existieron unas pensadoras llamadas Anna María van Schurman, Anne Finch Conway, Marie Winkelmann von Kirch o Emilie dū Châtelet, que tuvieron una extraordinaria producción literaria, filosófica o científica, de la que sólo una pequeña muestra ha llegado a nuestras manos, pues el resto desapareció como los restos de un naufragio, engullidos por el mar del olvido.

Sin embargo, avanzamos con velocidad velocíperina –como diría Koselleck en la traducción de Oncina- por el siglo XXI y esas historias de las mujeres filósofas han quedado recluidas en los ámbitos de las investigadoras feministas, en su gueto, y no han tenido ninguna repercusión en las Historias de la Filosofía que se han ido escribiendo a finales del siglo XX o comienzos del XXI³, ni han tenido trascendencia alguna en los temarios y programas de estudios de la Filosofía, ni en la enseñanza secundaria ni en la universitaria: no se ha operado, pues, una verdadera “reconstrucción” histórica, si no que las investigaciones sobre mujeres filósofas en todas las épocas han quedado relegados a una especie de repertorio de ausencias o “fe de olvidos” que, en el mejor de los casos, se presenta como un añadido a las historias de siempre y que, como sucede con las conocidas “fe de erratas”, termina usándose como señalador o simplemente traspapelándose...

Muchos colegas-ellos bienpensantes y bien intencionados –sin duda- nos dicen que no hay impedimentos reales para que las mujeres accedan al estudio de la filosofía y luego desempeñen profesionalmente los conocimientos adquiridos. Sin embargo, nos encontramos con que la filosofía en su ámbito público y mediático sigue siendo “cosa de hombres” (Roldán, 2014, 35-37) y que la crisis económica de los últimos años ha contribuido aún más si cabe a la “masculinización” de la filosofía, pues cada vez menos mujeres de las clases medias-bajas pueden atreverse a estudiar una carrera a la que se está recortando su futuro. También nos dicen que asistimos a un creciente protagonismo de las mujeres en la vida profesional y política occidental, pero la piedra de toque sigue siendo preguntarse hasta qué punto hemos alcanzado *de facto* una igualdad que nadie se atreve a hurtarnos *de iure* en nuestra cultura, una cuestión a la que responden negativa y paradigmáticamente -de manera sangrante- los casos de violencia doméstica o que, por otro lado, no dejan de poner en entredicho las estadísticas que muestran cómo el porcentaje de mujeres va disminuyendo según ascendemos en la escala de responsabilidades hasta alcanzar el denominado “techo de cristal” (Valcárcel 1998, cap. V), que ya se ha convertido en “techo de acero”. ¿Qué fue de mis compañeras de promoción?, me preguntaba hace quince años (Roldán, 2002) y me lo sigo preguntando... Algunos “científicos” afirman que la mayoría de las mujeres carecen de la testosterona suficiente para alimentar su ambición profesional y que por eso “se quedan” en puestos subordinados con respecto a los varones “más agresivos”. Así de sencillo, como recuerdan las clasificaciones que van desde Aristóteles hasta Linneo (Durán, 2000, caps. I, II y IX): nosotras mismas nos vamos autoexcluyendo por el camino debido a una sencilla “cuestión hormonal”... Parecería obvio que la filosofía, con su consideración como disciplina crítica por excelencia y, sobre todo, con su pasado ilustrado de lucha contra los prejuicios, hubiera debido enfrentarse al problema con otro talante, pero son pocos los filósofos que se han acercado al debate sobre el género de una manera que no sea meramente oportunista o anecdótica: seguimos sin atacar de raíz el problema de la verdadera igualdad de todo el género humano.

A menudo nos preguntamos tanto desde un punto de vista teórico como práctico por los logros feministas⁴ en sus distintas etapas, para terminar cuestionando el que hayamos llegado a alguna meta definitiva, poniendo de manifiesto, por el contrario, que en todos los países del mundo nos hallamos todavía inmersas –en mayor o menor medida- en dinámicas patriarcales y sexistas, que no podrán ser erradicadas si no nos volvemos conscientes de las rémoras históricas que componen el *humus* de nuestras sociedades, en torno a tres puntos clave: el acceso de las mujeres al mundo del conocimiento (educación), la obtención de derechos cívicos (ciudadanía, voto, leyes) y su participación activa en las actividades que dirigen la vida pública (cargos políticos, empresariales o académicos). Con otras palabras, ¿hasta qué punto son consideradas las mujeres por la sociedad como individuos autónomos? “Quiero ser alguien, no nadie; quiero *actuar, decidir*, no que decidan por mí” -decía Isaiah Berlin (1988, 201-202). “Quién es un *quien*, quién es alguien?” -se plantea François Collin (1995, 25) comentando a la Hannah Arendt de *La condición humana*- “la respuesta -continúa- es aparentemente simple: ciertamente no es él o la que se consagra a la única labor de la satisfacción de las necesidades, sino aquel que se manifiesta por la *palabra* y la *acción*, apareciendo en el espacio plural de lo público”. Tres elementos caracterizan fundamentalmente al “sujeto moderno” según Arendt: la *palabra*, la *acción* y la *presencia en el espacio plural de lo público*. Si tomamos esta definición en sentido estricto y la aplicamos a los orígenes

³ Como muestra, un botón: quien se acerque a consultar *El legado filosófico y científico del siglo XX* (2005, pero que ya va por su tercera edición), coordinado por tres conocidos colegas-ellos (M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas, verá que de sus mil cincuenta y cuatro páginas solo una cincuenta se dedica a pensadoras-ellas, que únicamente hay una coordinadora-ella (A. J. Perona) de capítulo (son 42 capítulos), curiosamente el capítulo dedicado al “pensamiento feminista” en cuyas 25 páginas (la mitad de todas las dedicadas a pensadoras) aparecen concentrado todo “el legado filosófico científico de las pensadoras-ellas del siglo XX” –sin rastro de Marta Nussbaum. Sin comentarios.

⁴ Entiendo por “feminismo” en singular, en el sentido que lo empleara Alice Jaggar (*Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, p. 5), “lo común a las diversas formulaciones de la teoría feminista en su *compromiso* por terminar con la subordinación, marginación, discriminación /dominación-explotación, y violencia-tortura contra las mujeres”.

de la Modernidad, descubrimos que no todos los seres humanos eran alguien (los siervos) y que la mitad de la humanidad (las mujeres) ni siquiera podía optar a serlo, pues, por el azar de su nacimiento habían sido destinadas únicamente al ámbito de lo doméstico. Si miramos a nuestro alrededor en nuestro mundo “globalizado” y “posmoderno” comprobamos que una gran parte de la humanidad, en su mayoría mujeres, continúan sin poder ser sujetos libres y autónomos.

Desgraciadamente, en lo que respecta a la igualdad de las mujeres no nos encontramos ante un capítulo cerrado. Y como viene mostrándose en un gran número de seminarios y proyectos de investigación, de congresos y publicaciones⁵, no sólo el papel de la mujer en la ciencia y en la filosofía sigue siendo el resultado de prejuicios y posturas viciadas aprendidas -algo que no sólo actúa en detrimento de la participación femenina sino que hace que se resienta la misma ciencia en sus cimientos-, sino que esto sigue manifestándose en la violencia física y psicológica que se ejerce contra las mujeres. De ahí el título de la mesa que dio origen a este artículo colectivo: “Patriarcado académico y neoliberalismo sexual”, pues a las autoras no nos parece que pueda separarse la violencia de género, la prostitución y la trata de blancas del tema de la ausencia de las mujeres de las historias de la filosofía y de su presencia en los temarios que se enseñan en los –cada vez menos gracias a la LOMCE- cursos de filosofía de los Institutos de Enseñanza Secundaria, ni de los de las Universidades –tan mermados por las superespecializaciones del Plan de Bolonia. En nuestras sociedades en las que todo se puede comprar o vender, en las que los estudios universitarios cuestan cada vez más, la vuelta de la repartición social de los roles clásicos de “hombres” y “mujeres” es cada vez más amenazante, como lo es la vuelta de las políticas neoconservadoras en occidente: un caldo de cultivo más que propicio para un patriarcado que vuelve con fuerzas renovadas, como ese *Alien* cinematográfico que aparece una y otra vez cuando ya lo creemos aniquilado, colándose viscoso y pregnante por todas las rejillas y hendiduras posibles y, lo que es aún mucho peor, germinando dentro de nosotras/os mismas/os y destruyéndonos por dentro. No dejemos de luchar por un espacio para la igualdad en la educación, secundaria y universitaria, por combatir en androcentrismo recurrente.

1. Los estudios de género en la enseñanza secundaria.

Esperanza Rodríguez

Estamos en la segunda década del siglo veintiuno y para muchas personas esto significa que vivimos en una sociedad moderna, democrática, libre e igualitaria. Una sociedad en la que el feminismo no tiene sentido porque se han olvidado los patrones machistas del pasado. Creer esto es engañarse, los datos que se presentaron en noviembre de 2015 sobre la situación de las mujeres en la en la investigación y la educación⁶, las noticias que cada día nos muestran la violencia contra las mujeres y la brecha salarial entre mujeres y varones nos indican que en nuestra sociedad las mujeres siguen sufriendo una importante discriminación. Para que esta situación cambie es necesario activar medidas que impulsen la igualdad de hecho y atacar el problema desde múltiples frentes.

Uno de los vehículos más importantes para conseguir transformar y mejorar los patrones establecidos es la educación. Estamos terminando de implementar una nueva ley de educación, la LOMCE y con ella hemos perdido una gran oportunidad porque es una ley que no hace nada por fomentar la igualdad, no hace nada ni por la igualdad en general ni por la igualdad de género en particular. Con independencia de que la LOMCE tenga un recorrido corto y se sustituya en parte o en su totalidad, lo que sí podemos asegurar es que ha generado nuevos contenidos curriculares, esos contenidos ya están en las aulas y en los libros de texto. Todas las editoriales tiene nuevos libros con contenidos que se ajustan a la ley y son contenidos con una fuerte línea androcéntrica.

Una nueva ley siempre es una oportunidad para mejorar, mejorar lo que está mal o no funciona bien, sin embargo desde la perspectiva que nos ocupa, esto es, desde la filosofía de género y sus propuestas de reflexión, hemos perdido una gran oportunidad.

El Real Decreto de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato, recoge en su artículo 6. 2 “Las Administraciones educativas fomentarán el desarrollo de la igualdad efectiva entre hombre y mujeres, la prevención de la violencia de género o contra personas con discapacidad “ (...) “La programación docente debe comprender en todo caso la prevención de la violencia de género, ..” y por si hubiera alguna duda, en el mismo artículo se puede leer “Se evitarán los comportamientos y contenidos sexistas y estereotipos que supongan discriminación” sin embargo esto es todo lo que la ley hacer por cambiar los estereotipos y evitar la violencia contra las mujeres, es decir, unas palabras en un artículo, algo que suena bien pero que no tiene desarrollo posterior. Es vergonzoso que se aluda al deber de recoger en la programación docente medidas para corregir o evitar la discriminación y la violencia de género cuando en ese mismo Real Decreto se establece el currículo

⁵ Cf. , por ejemplo, *Feminismos. Nuevas tendencias*. En *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, 38, enero-junio 2008 (ed. por Concha Roldán y Marta I. González).

⁶ .AA.: “El papel de la mujeres en la docencia y en la investigación de la filosofía”, *Revista Tehura* (Madrid), nº8, Diciembre 2015, pp.47-72.

base con unos contenidos que, lejos de fomentar otro tipo de modelos para las y los adolescentes, insisten en el viejo esquema en el que prima el varón y la mujer se hace invisible.

Desde la filosofía, los estudios de género han hecho importantes aportaciones para mostrar como las mujeres no entraban en la categoría de ser humano, es decir, han mostrado como los grandes filósofos se esforzaron en explicar el problema del hombre porque efectivamente, el problema de la mujer no era su problema. Esto no se soluciona solo con palabra, un cambio de lenguaje por nuestra parte no cambia los hechos. Si ahora ya no se habla del hombre sino del ser humano (en muchos textos este cambio tampoco se ha dado) y no se acompaña de otra explicación, lo que se hace es ayudar a sostener una mentira y la falsa igualdad. Por ejemplo sabemos perfectamente que Rousseau cuando explica el modo en el que el joven Emilio ha de ser educado no está elaborando un tratado de educación para “los humanos” sino para los “varones”. Y lo mismo sucede con Aristóteles, Kant y con tantos otros. ¿Por qué no aparecen reflejadas estas cuestiones en los contenidos curriculares y libros de textos?, ¿por qué no se tiene en cuenta la crítica de la filosofía de género?, puede que alguien considere que no es necesario sin embargo, lo es porque los grandes pensadores pueden parecer no tan “grandes” si se les conoce mejor y porque seguramente se entendería mejor la necesidad de reconocer la lucha de muchas mujeres, también filósofas, por defender su papel en la historia.

La única forma de enseñar filosofía en igualdad es haciendo lo que dice el mencionado Real Decreto d1105/2014 y no es otra que dando “herramientas como la actitud crítica y reflexiva que enseña a los alumnos y alumnas a no admitir ideas que han sido rigurosamente analizadas ...”. De nuevo resulta casi ofensivo descubrir que nada de esto aparece en el desarrollo del currículo, al contrario, los estudios de género no existen ni como método de análisis crítico ni como uno de los campos de actividad filosófica contemporánea. En el currículo de primero de bachillerato no hay ni una sola alusión a la problemática de la mujer, ni para valorar las dificultades y luchas que se han sostenido para conseguir pequeños logros que sí tenían los varones, por ejemplo el derecho al voto o a la educación, ni para mostrar lo determinante que es el entorno social en la identidad del rol de género masculino/femenino. No hay que olvidar que es en primero de bachillerato donde hay un bloque completo que se titula “El ser humano desde la Filosofía”, invito a que se lea esta parte del currículo con cierto detenimiento porque se descubrirán contenidos como *La reflexión filosófica sobre el cuerpo o algunas claves sobre el sentido de la existencia humana*, que desde luego invitan a plantear una reflexión eficaz para romper con modelos machistas y patriarcales, sacar a luz de la clase los prejuicios y ayudar a comprender mejor el origen y la función del rol de género. Sin embargo ni en los estándares de aprendizaje que desarrolla la ley ni en los libros de texto se ha considerado necesario. Parece que esto de reflexionar sobre el cuerpo no tiene nada que ver con que tengas un cuerpo de varón o de mujer, algo incomprensible si tenemos en cuenta lo importante que es esta diferencia para la sociedad en la que vivimos. Esto es solo un ejemplo pero hay muchos más.

Lo mismo sucede en la materia de segundo de bachillerato, en el currículo hay una gran lista de nombres que deben servir para que los chicos y chicas que llenan las aulas conozcan mejor la historia de la filosofía, una historia de las ideas que pueda ayudar a entender muchas de las ideologías, de los valores e incluso de las opciones políticas que existen en la actualidad, en todo ese listado de nombres aparece no aparece ni una sola mujer. En algunos libros de texto y excepcionalmente se puede leer el nombre de María Zambrano, algo anecdótico casi, una muestra de que también existen mujeres. No diré nada de ella ni de su punto de vista sobre la mujer, pero resulta chocante que incluyendo dos últimos temas sobre filosofía actual en ninguno de ellos se recoja ni la filosofía de género ni se nombre a ninguna filósofa, porque las hay y son importantes.

Como conclusión solo cabe decir que la labor que hay que hacer es mucha, si realmente se cambia la ley sería fundamental recuperar la independencia de la ética y su obligatoriedad frente a la opción de religión, también incluir una materia de Filosofía obligatoria para todas las modalidades en segundo de bachillerato, pero es absolutamente necesario romper con los contenidos androcéntricos porque no se pueden hacer leyes educativas olvidándose de la mitad de la población de un país.

2. Patriarcado y androcentrismo en el sistema de educación superior.

Laura Nuño

La equiparación formativa de las mujeres⁷ y el paulatino incremento de su presencia entre el profesorado no se ha visto secundado por una redistribución del poder acorde con la nueva composición de las universidades ni con una modificación sustancial del sesgo androcéntrico del conocimiento en las distintas disciplinas. En la medida que el alumnado procede de un sistema educativo que ignora el

⁷ El derecho de las mujeres a una instrucción no segregada, alejada del esencialismo rousseauiano, ha sido una pírrica conquista que conviene recordar como tal. No obstante, a lo largo de la historia no solo existió tal veto o segregación, sino que la capacidad intelectual de las mujeres fue sometida a otros mecanismos de extraordinaria eficacia para la ocupación masculina del saber: el determinismo naturalista, la exigencia de demostración, la excepcionalidad y la criba histórica patriarcal (Nuño, 149-153).

género como categoría analítica, de forma inevitable, naturaliza una visión patriarcal y androcéntrica del saber. De forma tal que, cuando accede a los estudios universitarios, no detecta nada extraño ante la ausencia de una perspectiva de género que desconoce y, por tanto, no demanda.

Con carácter general, en el ámbito universitario, la inclusión o la presencia de una mirada no androcéntrica del saber o del conocimiento es considerada como un asunto de voluntarismo o interés del Personal Docente Investigador (PDI) y representa una dimensión prácticamente ausente en los sistemas de evaluación de la docencia o la investigación, no interiorizándose como déficit formativo alguno por parte del profesorado. Escenario que no es ajeno a la invisibilidad de la categoría género en todo sistema educativo, a la propia estructura organizativa y al valor o centralidad que se otorga a las políticas de igualdad en general y, en concreto, en la formación humanística y profesional de las nuevas generaciones.

Por todo ello, una década después de que la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, mandatara a las universidades para que, en el marco de su atribución competencial, “fomentarán en todos los ámbitos académicos la formación, docencia e investigación en igualdad de género” (art.4.7)⁸, los estudios de género siguen ocupando un lugar periférico, cuando no devaluado, en el sistema universitario español.

El conocido como Plan o modelo Bolonia⁹ inició una reforma del sistema universitario orientada, en principio, a homogeneizar la acreditación y cuantificación de la formación recibida (mediante los denominados créditos ECTS¹⁰) con la finalidad de facilitar el intercambio de titulados/as universitarios en el espacio de la Unión Europea. Pero, como acompañamiento a tal reforma, se produjo una auténtica metamorfosis del sistema que permitió que la lógica del mercado empezara a determinar la gestión de la educación superior. El “capitalismo académico”, tematizado por Slaughter y Leslie a finales de la década de los años noventa para el ámbito anglosajón, empezó a determinar también la organización de las universidades públicas españolas, que pasaron de ser un referente cultural de la sociedad a ser una institución al servicio de un mercado en el que la perspectiva o los estudios de género no se consideran un conocimiento mercantilizable.

Su puesta en marcha implicó un proceso de actualización y descentralización de las titulaciones que podría haber permitido el cumplimiento de los compromisos adoptados tanto en la Ley contra la Violencia de Género como en la Ley de Igualdad que obligan a la integración efectiva de la formación en igualdad. No en vano y en cumplimiento de la legislación vigente, la normativa estatal que abordó la adecuación al modelo Bolonia¹¹ estableció que la igualdad entre mujeres y hombres era un principio que debía inspirar el diseño de las nuevas titulaciones. Sin embargo, el anexo II -que recoge las materias básicas en cada rama de conocimiento- no incluyó ninguna asignatura coherente con el reconocimiento de tal principio y los sucesivos sistemas de evaluación de las titulaciones no enmendaron tal omisión.

Todo lo cual condujo a que, tras la implantación del Espacio Europeo de Educación, ni el bagaje del feminismo académico ni los compromisos en la materia se tradujeran en la incorporación de los estudios y de la perspectiva de género en las nuevas titulaciones o en la creación de Grados específicos en estudios de género. Un tratamiento que contrasta con un contexto internacional donde las principales universidades europeas o norteamericanas cuentan, desde hace más de tres décadas, con titulaciones y departamentos específicos de estudios de género.

Frente a la defensa de grados especializados, como es habitual también en otros espacios, voces críticas frente a su posible existencia enarbolaron el conocido argumento de la transversalidad. Un discurso que, en resumidas, cuentas viene a defender que en la medida que el género es transversal, no es preciso ni un presupuesto, ni instituciones ni, en este caso, una formación específica porque ya está incluida en las diferentes áreas de conocimiento y que suelen defender precisamente aquellas personas que carecen de formación en estudios de género. En este sentido conviene advertir que no es cierto que su contenido y perspectiva se haya incorporado a las diferentes disciplinas. Y, de ser así, ello no invalidaría o dejaría sin sentido la existencia de una capacitación universitaria especializada, como no se predica de disciplinas como derecho, economía, comunicación o idiomas cuya formación se incluye en muchos grados, pero cuentan, a su vez, con grados propios especializados en la materia. Es más, el Anexo II del Real Decreto 1393/2007 recoge una relación de materias básicas por rama de conocimiento, asignaturas que son transversales sin perjuicio del reconocimiento de grados específicos¹².

8 Encomienda recogida, con posterioridad, por la Ley 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres y en la diferente normativa existente en materia de universidades, investigación y ciencia.

9 Tras la aprobación del Real Decreto 1393/2007 de 29 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas universitarias oficiales.

10 European Credit Transfer and Accumulation System.

11 Artículo 3.5.a del Real Decreto 1393/2007 de 29 de octubre, por el que se establece la ordenación de las enseñanzas universitarias oficiales.

12 En concreto, en Artes y Humanidades (Antropología, Arte, Ética, Expresión Artística, Filosofía, Geografía, Historia, Idioma Moderno, Lengua, Lengua Clásica, Lingüística, Literatura y Sociología). En Ciencias (Biología, Física, Geología, Matemáticas y Química). En Ciencias de la Salud (Anatomía Animal, Anatomía Humana, Biología, Bioquímica, Estadística, Física, Fisiología y Psicología). En Ciencias Sociales y Jurídicas (Antropología, Ciencia Política, Comunicación, Derecho, Economía, Educación, Empresa, Estadística, Geografía, Historia, Psicología y Sociología). Y en Ingeniería y Arquitectura (Empresa, Expresión Gráfica, Física, Informática, Matemáticas y Química).

La dificultad o imposibilidad para incluir la formación en género en los grados ha provocado que en el ámbito de los estudios superiores ésta se concentre, mayoritariamente, en los diferentes másteres universitarios que se ofertan en todo el territorio estatal. En este sentido resulta preciso señalar el reto que supone abordar en un año (máximo dos) el análisis crítico de la historia, la reconceptualización de las categorías dogmáticas, la puesta en cuestión de la neutralidad y objetividad del saber científico, la relectura de las obras clásicas desde una óptica no androcéntrica o patriarcal, las políticas públicas, la economía y el conocimiento de las aportaciones más relevantes de la ética, la filosofía o la teoría política feminista o la violencia de género, entre otras muchas cuestiones. En resumidas cuentas, revisar desde una mirada crítica todos los conocimientos que se han adquirido, previamente, desde un saber androcéntrico pretendidamente objetivo y neutral. Y, si bien es cierto que su proliferación de másteres y títulos propios ha enriquecido de forma notable los estudios en género, el alumnado que opta por cursar dichos másteres suele estar previamente sensibilizado o capacitado en la materia y, por tanto, dicha formación no alcanza o permea al alumnado universitario en general ni implica su transversalización en todas las áreas de conocimiento.

La realidad es que la efectiva aplicación de la transversalidad se ha dejado al albur de áreas no especializadas en las que, en el mejor de los casos, tal dimensión es ajena y, en el peor, se desprecia o se percibe como un asunto ni científico ni académico; considerándose casi una posición ideológica personal o una suerte de “adoctrinamiento”. Una lectura que contrasta con la interpretación neutral de un androcentrismo académico que, en el mejor de los casos, se niega porque no se percibe y, en el peor, se defiende como esencia, naturaleza o costumbre. El correlato de dicha naturalización es que la pretensión de revisar las distintas disciplinas desde una mirada que incorpore la perspectiva de género, es lo que se termina interiorizándose como una mirada sesgada y no científica producto del capricho o la ideología de cada cual. Quizás convenga recordar que la primera y más extendida ideología de género es aquella que predicando los mandatos patriarcales y que definen lo central y lo periférico y ordenan la jerarquía, los roles, el comportamiento y el valor de cada persona en función del sexo asignado.

En resumidas cuentas, la desigualdad sexual como objeto de reflexión académica se halla “fuera de campo de los grandes interrogantes de la humanidad, a la intemperie de aquello instituido como pensamiento” (Fraisse 69). La tónica habitual es que sólo las personas con formación en género y políticas de igualdad manifiestan voluntad y capacidad para incorporarla. Por lo general, un reducido número de docentes o dicentes, mayoritariamente mujeres¹³, que han de lidiar, desde el conocido techo de cristal y las barreras que supone la asimetría relacional en la distribución de las tareas del cuidado (eso que se denomina “conciliación”) con departamentos, profesorado y alumnado que perciben la incorporación de una perspectiva de género no como un mandato legislativo, sino como una deriva ideológica o un capricho personal. De forma tal que, el contexto descrito, termina implicando no solo el desconocimiento de dicha perspectiva o campo de estudio sino su consideración de no-ciencia (Fraisse 73-74). Un hecho que, como veremos, favorece la reproducción de las ideologías sexuales, la normalización de los estereotipos de género y tiene implicaciones ineludibles en el análisis de la realidad y en la posibilidad de generar posibles nuevos marcos de interpretación.

3. Autoconciencia de la especie y neoliberalismo sexual

Ana De Miguel

Tal y como se ha argumentado hasta ahora, el androcentrismo, a saber la identificación del ser humano neutral con los varones, continúa siendo uno de los grandes obstáculos para una filosofía de alcance realmente universal. Una filosofía que piense las transformaciones que para “la autoconciencia de la especie” –la filosofía al decir de Habermas- tienen las demandas del feminismo y la entrada de las mujeres en “el exclusivo club de la humanidad”. En este último apartado vamos a mostrar hasta qué punto, la parcialidad ontológica y epistemológica que aqueja a “la razón patriarcal” (Amorós, 1985) tiene graves consecuencias para los presupuestos y análisis de la filosofía moral y política.

Una de estas consecuencias es el hecho de que la filosofía apenas presta atención a los graves problemas sociales y políticos que genera la conceptualización clásica de las mujeres como cuerpos o bienes; como objetos valiosos para el sujeto por excelencia, el descarnado “ser humano” o varón. Y, no menos importante, el importante papel que juega la conceptualización diferencial de las mujeres a la hora de reforzar ideologías claramente mercantilistas, cosificadoras y antihumanistas. Como, por ejemplo, el neoliberalismo, claramente reforzado por lo que se ha denominado neoliberalismo sexual (de Miguel, 2015).

¹³ En este sentido, conviene advertir que existe cierta percepción sobre que “estos temas” son un asunto de mujeres o de feministas, cumpliéndose en la mayoría de las ocasiones ambas suposiciones. Una dinámica que contrasta con otros ámbitos de estudio como la exclusión social, las diásporas migratorias, el racismo, la diversidad funcional o sexual, los estudios sobre infancia, juventud o mayores y otras áreas de especialización que cuyos/as especialistas no precisan compartir el perfil o la identidad de la población objeto de estudio para interesarse el mismo.

El neoliberalismo mantiene que todo se puede comprar y vender, nada tiene por qué quedar fuera del mercado y la ley de la oferta y la demanda. ¿Por qué habría de hacerlo si hay dinero por el medio? En palabras del filósofo Michael J. Sandel hemos pasado de economías de mercado a sociedades de mercado. El dinero se ha ido convirtiendo en un fin que todo lo justifica. Eso sí, bajo el mantra del consentimiento. En este sentido, la ideología neoliberal está encontrando un valioso aliado en la ideología patriarcal propia de las sociedades formalmente igualitarias y basadas en el consentimiento y el mito de la "libre elección". Las mujeres ya no actúan determinadas por la naturaleza o las leyes, ahora la sociedad les encamina a que elijan "libremente" lo de siempre. Los post feminismos, bajo un nuevo ropaje aparentemente transgresor y posmoderno, invitan a las mujeres a utilizar sus cuerpos en el mercado, a vivir de ellos, como si esto fuera algo nuevo y moderno, un producto refinado de la nueva libertad de la que, al fin, disfrutaban las mujeres.

La sociedad globalizada del siglo veintiuno trae una buena nueva a las mujeres. Ahora que ya sois libres, ya podéis de forma libre y voluntaria vender, alquilar, permutar vuestros cuerpos o trozos de vuestros cuerpos en el mercado. Que también es libre. A lo largo de todo el planeta encontramos sociedades que limitan severamente la libertad de las mujeres en muchos aspectos salvo uno: casi todos apoyan la libertad de las mujeres para venderse, "si ellas quieren".

Frente a la creencia post moderna de que las mujeres pueden venderse y mercadear con su "capital erótico" como si de una novedad antropológica se tratara, esto no es más que una nueva versión de la firme creencia patriarcal de que las mujeres forman parte de "los bienes" intercambiables de una sociedad, las mujeres son "objetos"; divinos o muy apreciados, pero objetos. Un ejemplo: no es fácil llevar la cuenta de la ingente cantidad de intelectuales y artistas consagrados que son descritos de la siguiente manera: fulanito, genio singular, se declara amante de "la ópera, los facsímiles del bajo medieval en la baja Sajonia y de las mujeres". No es sólo Julio Iglesias con "me gustan las mujeres, me gusta el vino", similares declaraciones están en la boca de un abanico de señores que va de premios nobel a poetas malditos: a todos les gustan "las mujeres" y otros bienes culturales.

Las mujeres, desde que hay memoria escrita, han sido conceptualizadas como cuerpos sin mucha cabeza, a veces ni eso, como trozos de cuerpos. Y no han sido sólo ni mayormente las religiones. Si para Aristóteles somos una especie de "vasijas vacías" portadoras del semen engendrador, para Nietzsche, da un poco de vergüenza escribirlo, pasamos a la categoría de juguetes "el juguete más peligroso", para que jueguen y se entretengan un rato mientras traspasan todos los valores y se entregan al eterno retorno los guerreros, "los seres humanos". Cuerpos al servicio del placer sexual de los varones, cuerpos al servicio de la reproducción de algunos varones en particular y de la especie en general. Cuerpos valorados como objetos transaccionales de los pactos entre varones. Unas veces definidas como "el bien máspreciado", otras no. Cuando hay demasiadas mujeres pierden el valor de cambio, sobran, se convierten en esa rémora que hoy como ayer ha propiciado el infanticidio o feticidio femenino.

Con estas reflexiones finales queremos señalar que la mayoría de nuestras afirmaciones sobre la sociedad no se pueden aplicar de manera similar a hombres y mujeres. Y no porque pensemos que hombres y mujeres tenemos "naturalezas distintas y complementarias" sino por todo lo contrario. Porque pensamos firmemente que mujeres y hombres comparten una misma condición humana es por lo que hay que tener presente que la sociedad nunca ha actuado y pensado como si así fuera. Si no lo tenemos presente lo más probable es que caigamos en el llamado "androcentrismo" es decir, en el solapamiento de los varones con el "ser humano neutral". Y que creyendo que analizamos la condición humana estemos, en realidad, hablando de la varonil parte de ésta. El androcentrismo es un grave obstáculo para el conocimiento. Tiene la consecuencia de que nuestra realidad queda sesgada y pierde objetividad (Amorós, 1985 y Valcárcel, 1991).

Planteamos a la filosofía, más bien a quienes la estudian y la hacen que atienda a lo que puede denominarse "la perspectiva de género". Y no tanto para explicar que las mujeres han sido mercantilizadas de forma específica, que venimos de una historia de opresión y que aún queda mucho por hacer en temas de igualdad, sino, sobre todo, para explicar que el androcentrismo deforma nuestro conocimiento y nuestra visión de la realidad. De lo que es y lo que ha sido el ser humano y la historia y el presente de la comunidad humana. Como explicara exhaustivamente la gran Simone de Beauvoir la opresión de las mujeres lleva aparejado un tema ontológico. En la precisa síntesis de la escritora Virginia Woolf "Los hombres han convertido a las mujeres en espejos en los que se ven reflejados al doble de su tamaño". La autoconciencia de los hombres está claramente sobredimensionada y actúa deformándolo todo.

La filosofía tiene que tomarse en serio el hecho de que la mercantilización del ser humano tiene connotaciones muy distintas si hablamos de hombres o mujeres. Es decir, hombres y mujeres han compartido formas de esclavitud y compraventa varias. Pero las mujeres siempre han disfrutado de formas específicas de mercantilización. Las mujeres han sido los objetos transaccionales de los pactos entre varones. Y más de las que antes de pensar en ello se puede pensar. Desde la teoría de Lévi- Strauss acerca de las mujeres como "el bien máspreciado de la tribu" y cuyo intercambio entre varones alumbró los orígenes mismos de las civilizaciones, hasta la complacencia actual con el mercado globalizado que ofrece cuerpos de mujeres prostituidos para satisfacer la "demanda" que de ellos hacen los hombres varones. Esto ha sido así en las más diversas culturas: no parece que haya habido mucho choque de civilizaciones a la hora de permutar, intercambiar, raptar, comprar, alquilar o

vender mujeres. Hoy, siglo veintiuno, sus cuerpos se ofertan también en mercados al alza como el de la prostitución y los vientres de alquiler.

Por otro lado, las sociedades patriarcales continúan haciendo oídos sordos a la injusticia estructural del confinamiento de los temas de los cuidados en la esfera de lo privado. Y, en buena lógica, dejando fuera de “los problemas públicos” algo tan constitutivo de la condición y la organización de la vida colectiva, política (Campillo, 2012). El tema de los cuidados, por otra parte, muestra con rotundidad la condición de vulnerabilidad de los seres humanos, de todos los seres humanos. Además la mercantilización de los cuidados nos sitúa ante unos problemas irresolubles mientras no se avance a un cambio de la organización social patriarcal y la construcción de la masculinidad como opuesta a la “feminidad”. Como mantienen diversas autoras, o se coloca en el centro de la vida pública el tema de la vulnerabilidad del ser humano y los cuidados y se desplaza la preminencia del mercado como solucionador “justo” y “universal” o seguiremos alimentando un mundo tan irracional como injusto y depredador (Gálvez 2016; Nuño 2014; y Orozco 2014). No sólo con la mitad de la raza humana, las mujeres, sino como ha señalado con contundencia la filósofa ecofeminista Alicia Puleo (2011), con todo el planeta, hoy por hoy y más allá de los delirios de multimillonarios desocupados, nuestra única casa.

Bibliografía citada

- Amorós, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.
- Amorós, C., (1997), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Berlin, I. (1988): “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Universidad.
- Campillo, A. (2012): “*Oikos y polis*: Aristoteles, Polanyi y la economía político liberal” en *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 31.
- Collin, F. (1992): “Hannah Arendt: la acción y lo dado”, en *Filosofía y género. Identidades femeninas*, ed. de Fina Birulés, Pamplona-Iruña. Pamiela.
- De Miguel Álvarez, A.: (2015) *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid: Cátedra.
- Durán, Mª A. (2000), *Si Aristóteles levantara la cabeza*, Madrid: Cátedra.
- Fraisse, G. (2016): *Los excesos del género. Concepto, imagen, desnudez*, Madrid: Cátedra.
- Gálvez, L. (dir.) (2016): *La economía de los cuidados*, Sevilla: Ediciones de culturas.
- Maqueira, V. y Sánchez, C. (1990): *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid: Pablo Iglesias.
- Nuño Gómez, L. (2009): *El mito del varón sustentador*, Madrid: Icaria.
- Nuño Gómez, L. (2014): “Desigualdad y educación: modelo pedagógico y mito de la complementariedad”, en *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, Vol. 24, pp. 147-166.
- Orozco, A. (2014): *Subversión feminista de la economía*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Puleo, A. (2008): *Los retos de la igualdad de género*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puleo, A. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Cátedra.
- Roldán, C. (2013), “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, en *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, LXII, Supl. 1, 185-203.
- Roldán, C. (2014): “¿(Por) qué (es) filosofía?, ¿para qué (enseñar) filosofía? El reto socio-político de la filosofía”, en *Paideia*, Vol. 99, pp. 29-43.
- Valcárcel, A. (1991): *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona: Anthropos.
- Valcárcel, A. (1998), *La política de las mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Woolf, V. (1986), *Una habitación propia*, Seix Barral: Barcelona.



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía 1: Más Filosofía. Café Filosófico con Ana Sanz en el CM Teresa de Jesús (UCM)
Fotografía 2: Sergio Andres Garcia

La importancia de la lectura y la escritura según Marcel Proust

David Nava Gutiérrez

Resumen

En este artículo queremos ofrecer un punto de vista diferente sobre la importancia de la lectura y de la escritura en las vidas de las personas. Este enfoque lo hemos extraído de la obra de Marcel Proust: *En busca del tiempo perdido*.

Palabras clave: Marcel Proust, lectura, escritura, literatura, filosofía, arte, libro, En busca del tiempo perdido.

Introducción

¡Qué bonita casualidad que la fecha de la muerte de **Marcel Proust** coincida siempre con el **Día Mundial de la Filosofía!** La pluma y el tintero que se dedicaron a escribir durante largos años la inmensa obra *del tiempo perdido*, agotaron sus fuerzas el 18 de noviembre de 1922, cuando el escritor, delicadamente enfermo, encontraba el camino definitivo por donde *recobrar* el sentido de su vida. Y ahora, noventa y cuatro años más tarde de aquella trágica fecha, no sólo celebramos su aniversario sino que lo hacemos, de forma privilegiada, en la fiesta misma de la Filosofía.

Es una casualidad que no podemos pasar por alto. Por un lado, la Filosofía: esa asignatura olvidada en los colegios. Una forma de vida que está cayendo en desuso. Y, por otro, Marcel Proust: un autor reconocido pero muy poco leído. No tenemos excusa para que el tercer jueves de noviembre de todos los años salgamos a las calles a filosofar, pero también a *recuperar el tiempo perdido* recordando alguna de las más bellas reflexiones que Proust nos dejó en su novela.

Propongo, como buen lector proustiano, que en este día tan importante todos desayunemos una taza de té con magdalenas.

Muchas fueron las actividades que el colectivo +Filosofía brindaron en el centro cultural La Corrala de Madrid para festejar este día, y muchos los que colaboraron para que la fiesta saliese a delante; para situar a la madre de todas las ciencias donde se merece. Nosotros también hicimos acto de presencia en este evento, y lo que se desprende de estas líneas es lo que allí presenciamos. Permitidme que os cuente cómo celebramos nosotros el Día Mundial de la Filosofía.

Una nueva visión de la lectura y la escritura

Qué mejor tema para un día en el que hay que motivar a los más jóvenes a leer, a acercarlos al mundo literario, y también, claro está, a recordar a algunos adultos el valor de los libros y hablar de la importancia de la lectura y de la escritura. Pero siendo el aniversario de Proust... tuvimos que adaptarnos a las exigencias. En aquella pequeña sala no tuvimos más remedio que hablar de Marcel Proust. Pero no importa. ¿Existe algún ejemplo más práctico y que acaso sea más adecuado que el que circundó la vida de Proust sobre la importancia de estas dos actividades? No lo creo.

La sesión proustiana partía con una pregunta; una que últimamente se escucha en cada esquina (suponiendo que en cada esquina se encuentre un filósofo): «¿Por qué la gente ya no lee?» ¿Por qué si tenemos todo a favor para conseguir un libro no leemos? Creo que todos estamos de acuerdo en que a nadie se le ocurría pensar —a nadie de otro siglo distinto al nuestro, me refiero— que en un *click* de ratón pudiéramos conseguir tanta riqueza literaria y filosófica. Es conveniente que sepan los que hoy

son internautas y no bibliófilos que en internet se puede encontrar todo, incluso el libro del que hoy no vamos a dejar de hablar: *En busca del tiempo perdido*. Sin embargo, parece que nuestra generación prefiere pulsar una tecla y descansar sus ojos viendo un video en *YouTube* antes que hacer un pequeño esfuerzo de concentración e introducirse en la narración de una novela.

Reflexionando profundamente sobre esta cuestión me di cuenta de una cosa. Hace mucho tiempo que los eslóganes que intentan acercar al público a nuevos libros (eslóganes que rezan de la siguiente manera: «La lectura te da vida», «la lectura te aporta conocimiento, te convierte en un hombre crítico»), perdieron hace tiempo su capacidad de interpelación. Y es que cuando se repite con insistencia una frase, la intención que ésta lleva pierde poco a poco sus propiedades. Si el mensaje caló de buena manera en el pasado, el tiempo y la reiteración han provocado que en la actualidad lo hayamos olvidado; y las mismas palabras que dictan estas frases, vaciándose poco a poco de su significado, recuerdan a esas conchas vacías que encontramos en la orilla de la playa: huecas y sin vida. Leer es importante, pero yo nadie reflexiona sobre ello, y en consecuencia, es una actividad abandonada.

Esto en cuanto a la **lectura**. En lo que concierne a la **escritura**, al parecer, ocurre al revés. El gran avance informático y el gran impulso que han tomado las redes sociales han permitido que cualquier persona pueda escribir y subir sus pensamientos a la red. Pero nunca habrá crecimiento personal si no intentamos realizar estas dos actividades simultáneamente. Escribir sin apenas leer es dar vueltas sobre nosotros mismos, mientras que si acompañamos nuestros textos con abundante lectura rodearemos horizontes nunca antes descubiertos. La lectura y la escritura son dos actividades que van de la mano.

Por este motivo, el principal propósito de nuestra exposición fue abordar esta cuestión sin la pesadez de repetir un mensaje que ya todos conocemos. Leer es importante, sí. Y escribir, también. Pero vamos a sazonar el discurso con una intención diferente. Agreguemos un punto de vista novedoso que argumente la importancia de estas dos actividades bajo una luz diferente. Este enfoque nos lo puede dar Marcel Proust.

Los siguientes apartados darán paso a dos reflexiones. El primero sobre la escritura y el segundo sobre la lectura. No hará falta ser especialista en Proust para su comprensión. Lo importante de ellas será su enseñanza final. No obstante, si será importante anotar un par de características sobre la obra de Proust.

1. Lo primero que debemos saber de la *búsqueda del tiempo perdido* es que es una falsa biografía de su propio autor. Todo lo que en sus páginas transcurre es de alguna forma la vida del escritor. Igual que hay películas basadas en hechos reales, esta novela se basa en la vida del autor, y donde el director de aquéllas se permite maquillar algunos datos o hechos con el fin de atraer más al público, Proust disfraza su propia historia para no hacer de ella una simple biografía sino para construir una novela sólida. Nosotros argumentaremos nuestras reflexiones extrayendo detalles de ambos campos de estudio: por una parte, del Marcel novelado y, por otra, del Marcel biográfico. Esta amalgama nos dará una precisión única.

2. Otro aspecto es la personalidad de nuestro héroe. Cuando empezamos a leer el primer libro de la novela, *Por el camino de Swann*, el protagonista no debe tener más de diez años. Sin embargo, es un niño muy diferente: no juega, ni corre, ni ríe como los demás. Marcel nació con asma y dicha enfermedad dictó su comportamiento hasta el final de sus días. Incapaz de seguir las actividades que todos sus compañeros de clase hacían, él tenía que contentarse con ocupaciones más aburridas para un chico de su edad: la observación. Y gracias a su madre, comenzó también a leer. Marcel devoraba los libros.

El pequeño Marcel, mimado y a veces insoportable, enloqueció como Don Quijote de tanto leer, y lo que a ningún niño se le ocurriría, a él, se le ocurrió. Nuestro joven fijó con vehemencia un deseo; una meta que cambió el rumbo (no sabemos si para bien o para mal) de su vida. Marcel comenzó a soñar con ser escritor.

La importancia de la escritura

¿Cómo un niño de diez años va a escribir un libro? Estamos seguros de que ganas no le faltaban al pequeño, pero maduración, sí. Para escribir se necesita experiencia, experiencia de vida. Porque al final son las historias de un sujeto lo que los lectores leen. Historias que, aunque sean inventadas, fantásticas o imposibles de creer, proceden de las experiencias de éste. El escritor desordena su vida, la mezcla, la inventa o la revuelve, sólo entonces una persona escribe algo diferente. Si queremos escribir no nos tenemos que conformar con la comodidad que nos ofrece una vida asentada en el hábito y en la costumbre. Esto es un tema que desde luego Proust aborda. Si queremos ser escritores tenemos que intentar vivir cada día todas las experiencias posibles, porque de todas ellas nacen después los relatos. Por eso, el pequeño Marcel, incapaz de saber sobre qué irá su libro, dice:

Y esos sueños me avisaban de que, puesto que yo quería ser escritor, ya era hora de ir pensando lo que iba a escribir. Pero en cuanto me hacía yo esta pregunta y trataba de encontrar un asunto en que cupiera una significación filosófica infinita, mi espíritu dejaba

de funcionar, no veía más que un vacío delante de mi atención, me daba cuenta de que yo no tenía cualidad genial, o acaso que una enfermedad cerebral la impedía desarrollarse. [...] Y quizá esa falta de ingenio, ese negro vacío que se abría en mi espíritu cuando buscaba asuntos para mis futuras obras, era también una ilusión sin consistencia...¹

Todos hemos experimentado alguna vez esta sensación cuando nos sentamos, caprichosos e ilusionados, con la intención de escribir un libro. Pero el papel en blanco inundando nuestra mente nos hace levantarnos y dejarlo para otro momento. Es curioso, sin embargo, lo que sucede con Proust:

Una vez hemos leído esta cita sabemos que Marcel, a pesar de cualquier impedimento que le pudiese sobrevenir, consiguió alcanzar su objetivo: escribir su ansiado libro. Y lo sabemos porque lo tenemos delante de nosotros. Se titula *En busca del tiempo perdido*. No es ningún truco de magia. Hemos mencionado más arriba que la novela es una falsa biografía del francés, y por consiguiente sabemos que Proust publicó un libro de siete volúmenes titulado así.

El libro con el que soñaba el héroe y que, decíamos, no sabía sobre qué hacerlo, se resuelve cuando leemos el último de los siete volúmenes: *El tiempo recobrado*. Convertido ya en adulto y con alguna que otra cana, Marcel experimenta una sucesión de casualidades —podríamos decir— apoteósicas, que le descubre una verdad que nunca antes había conseguido desenredar. Esta señal le hace escribir lo siguiente.

A veces, en el momento en que todo nos parece perdido, llega la señal que puede salvarnos; hemos llamado a todas las puertas que no dan a ningún sitio, y la única por la que podemos entrar y que habríamos buscado en vano durante cien años, tropezamos con ella sin saberlo y se nos abre.²

En ese instante Marcel, a pesar de todo el tiempo transcurrido, sabe sobre qué escribirá su libro. Éste trataría sobre un niño que desea ser escritor.

La obra se convierte así en un mecanismo que se repite infinitamente: un niño que sueña con ser escritor y que acaba escribiendo sobre un niño que desea ser escritor. Un círculo cerrado en donde la creación artística gira, retorna y deviene. Y es que fuera de esta esfera hay una mecha que nunca se apaga. Una pompa de tiempo que sobrevuela sobre nuestras encadenadas rutinas. ¡Qué simpleza! ¡Qué genialidad! Solamente se trata de un personaje con pretensiones muy grandes que, habiendo sufrido toda su vida, descubre un día la *puerta* que le abre a una verdad y que le cura todo su dolor. Es la siguiente: que su vida pasada puede servirle como material para su novela. Desde aquel día, Marcel, mojando la pluma en sus propios recuerdos, esbozándolos tal cual son, es decir, en su esencia auténtica, nos descubre, más como arquitecto que como escritor, una obra de arte. Porque lo que levanta nuestro héroe es una auténtica catedral del Tiempo. Una catedral sostenida por sus propios recuerdos. Ventanales que son paraísos perdidos, columnas que son paseos por su pueblo y una ábside que representa el cariño por su madre. Marcel falleció, literalmente, escribiendo. Pero cualquier lector que abra hoy la puerta de su obra y comience a leer la *búsqueda del tiempo perdido* tendrá que preguntarse si el escritor murió de verdad o si, por lo contrario, vive todavía dentro su construcción, en su mente, en sus recuerdos. ¿Vive Proust todavía en su libro?

De esta forma, el trabajo que se le presentó al escritor fue doble. Ya no le valía con escribir cualquier libro. Después de haber sido esclavo toda su vida del deseo que tuvo de niño, es comprensible que no se conformase con escribir cualquier libro. Marcel estaba comprometido consigo mismo y su pretensión no fue otra que es escribir algo que le devolviese “su” *tiempo perdido*. Una obra que contuviese el poder de *recobrar el tiempo* que empleó en buscar o, mejor dicho, en esperar la extraña señal que en forma de lucubración le susurró sobre qué podría tratar su libro.

Nuestra reflexión sobre la escritura termina así. A veces ésta se convierte en algo más que una sucesión de palabras en un papel hilando párrafos con capítulos. No tiene por qué servir como entretenimiento para el lector, ni de herramienta para enriquecer la cultura ni de jalón para ampliar la historia. A veces escribir puede, simplemente, funcionar para devolverte la vida, como le ocurrió al pequeño Marcel Proust.

Entonces surgió en mí una nueva luz, menos resplandeciente sin duda que la que me había hecho percibir que la obra de arte era el único medio de recobrar el Tiempo perdido. Y comprendí que todos esos materiales de la obra literaria eran mi vida pasada; comprendí que vinieron a mí, en los placeres frívolos, en la pereza, en la ternura, en el dolor, almacenados por mí, sin que yo adivinase su destino, ni su supervivencia, como no adivina el grano poniendo en reserva alimentos que nutrirán a la planta.³

La importancia de la lectura

La siguiente reflexión enlaza perfectamente con la que acabamos de exponer. Vamos a ver cómo la lectura condicionó de forma determinante el camino que convirtió a este pequeño en una de las mayores figuras del siglo XX.

¹ Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, Por el camino de Swann 1, Alianza editorial, 2012, Madrid, pp. 228-229.

² Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, *El tiempo recobrado* 7, Alianza editorial, 2014, Madrid, p. 233.

³ Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, *El tiempo recobrado* 7, Alianza editorial, 2014, Madrid, p. 274.

Según hemos visto, la infancia de Marcel decidió la dirección que tomarían sus pasos. En concreto, el pensamiento que aterrizó en sus sienes cuando apenas tenía diez años imaginándose capaz de ser escritor. Este pensamiento que se instaló como un deseo en su conciencia un día y que mudó más tarde en un objetivo premeditado, acabó convirtiéndose en el ancla que arrastró toda su vida. Y es que detrás de la aparente inocencia que puede determinar esta decisión nadie podía sospechar que escondía una enorme responsabilidad. Proust se enfrentó a sus padres contradiciendo sus deseos de que, cuando creciese, se ganaría la vida en el mundo de la diplomacia. Marcel quería ser escritor, y así se lo hizo saber a su familia. No obstante, acostumbrado a tener un apoyo continuo, esta decisión condujo a que pasase gran parte de su vida cuestionando si de verdad valdría para ser escritor, y sobre sí recayó el peso de una decisión que tanto defraudó a sus padres.

Lo que queremos realmente decir con todo esto es a lo siguiente: todos tenemos objetos de deseo. Logros que queremos satisfacer. Metas que nos hacen prestar más atención a los medios que al fin en sí mismo. Nos proponemos objetivos costosos y otros menos costosos; unos situados a más distancia y otros que satisfacemos cada día. Propósitos que siempre derivan en sufrimiento porque nunca dependen realmente de nosotros. Nuestra forma de entender la vida no varía: nos proyectamos al futuro empleando la sabiduría ganada del pasado. Pero, entonces, ¿cuándo vamos a vivir el presente? ¿Dónde dejamos las experiencias de cada momento si no somos capaces ni tan si quiera de estar un minuto pensando en el presente sin inmiscuir en nuestros pensamientos al yo de nuestro pasado y al yo de nuestro futuro?

Tuvo que ser difícil para Proust estar toda su vida intentando escribir un libro. Pero hemos averiguado que el francés jugaba con ventaja. Este fue su secreto:

Hemos indicado al principio de este artículo la forma de vida que fue adquiriendo este niño. Aprendió, debido a su difícil niñez, a entretenerse con el don de la contemplación. Se deleitaba mirando, pensando, extrayendo de cada cosa su realidad oculta. En esta persecución estética descubrió, sin ser al principio consciente, un lugar donde refugiarse del pasado y del futuro. Un sitio donde su mente podía permanecer tranquila. Este escondite —llamemos: escondite del tiempo para un yo— lo descubre gracias a **lectura**. ¡Cuántas veces hemos podido presenciar que un reloj se ralentiza cuando leemos!, y después, cuando queremos resucitar de este periodo de tiempo en el que todo nuestro yo ha desaparecido, miramos el reloj y descubrimos que la vida, en realidad, había seguido su curso, porque el reloj nos sorprende marcando tres horas más. Tres horas donde nuestros problemas y nuestra proyección al futuro habían desaparecido.

El interés de la lectura, mágico como un profundo sueño, había engañado a mis alucinados oídos, borrando la áurea campana de la azulada superficie del silencio.⁴

El halo que rodea a un reloj no son sus manecillas ni tampoco sus números, es el significado que le hemos dado al tiempo. Nuestra naturaleza, que tanto adora pensar en el futuro, nos ha provisto de relojes para no llegar tarde a la cita con nuestros deberes, pero realmente, el tiempo verdadero, se mide sin agujas y se consume en el momento.

La lectura le descubre a Proust un *escondite del tiempo* donde poder realizar la *acción por la acción*, o lo que llamamos: pensar el instante. Y aunque a lo largo de su vida encontrará más actividades que le impulsan a este estado pleno de elevación o abstracción (pintura, arquitectura, música...) la lectura es la responsable de este hallazgo. Cuando una persona se hace consciente de la naturaleza a la que está sometida su vida, cuando descubre que su existencia siempre se rige bajo los mismos parámetros, el descubrimiento de este *escondite* es vital para ella, porque significa salir momentáneamente del yugo del tiempo y, al mismo tiempo, liberarse de la esclavitud de su propio yo. En este estado que podemos llamar de arrobamiento el sujeto se escapa por un breves instantes de la vida, entonces solo cabe esperar el sentimiento del instante.

Bibliografía

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, Por el camino de Swann 1, Alianza editorial, 2012, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, A la sombra de las muchachas en flor 2, Alianza editorial, 2011, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, El mundo de Guermantes 3, Alianza editorial, 2011, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, Sodoma y Gomorra 4, Alianza editorial, 2011, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, La prisionera 5, Alianza editorial, 2011, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, La fugitiva 6, Alianza editorial, 2011, Madrid.

Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, El tiempo recobrado 7, Alianza editorial, 2014, Madrid.

⁴ Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, Por el camino de Swann 1, Alianza editorial, 2012, Madrid, p. 40.



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

¿Por qué quieren quitar la filosofía de la educación?

Enrique P. Mesa García, Profesor de Filosofía en Educación Secundaria

Resumen:

¿Por qué ahora ha quitado el Partido Popular, que precisamente siempre defendió su presencia, la Filosofía de la Enseñanza Secundaria? ¿Por qué debería haber Filosofía en Enseñanza Secundaria? Lejos de ser preguntas sencillas y reducir su respuesta a una consigna, el miedo a la Filosofía, conviene analizar con detalle. El neoliberalismo del PP, ajeno a la tradición demócratacristiana y a la derecha social, considera ya a la Filosofía como inútil para el nuevo proyecto social de una sociedad precarizada producto del Nuevo Capitalismo. Frente a esto, la Filosofía en la escuela se reivindica desde la tradición occidental emancipatoria como única respuesta aún posible a este proyecto mundial.

Palabras clave: filosofía, educación, nuevo capitalismo, proyecto de precarización, proyecto ilustrado, tradición occidental

Primero, una breve historia del caso. Cuando entró en vigor la LOGSE, con el PSOE gobernando, la Historia de la Filosofía, hasta entonces obligatoria en el antiguo COU -hoy 2º de Bachillerato-, pasó a ser solo para los de letras puras. Así siguió hasta que llegó el PP al poder, con la llamada Reforma de las Humanidades, y la puso obligatoria de nuevo haciendo, además, que la Ética de 4º de ESO pasará a ser exclusiva de los departamentos de Filosofía. Por tanto, en la década de los noventa y al principio del siglo anterior, el gabinete Aznar, y con él el Partido Popular, defendió la Filosofía.

Segundo, un poco de actualidad. La actual ley vigente denominada Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) del PP ha vuelto, sin embargo, a la LOGSE. Historia de la Filosofía desaparece como materia obligatoria así como la Ética, reconvertida ahora en alternativa a la religión. Efectivamente, la LOMCE, del gobierno del PP, suprime totalmente la Filosofía en la ESO, antes había dos materias obligatorias en ella como eran Educación para la Ciudadanía y Ética, y reduce a la mitad su presencia en el Bachillerato, eliminando la obligatoriedad de Historia de la Filosofía que antes era también común y obligatoria.

Y ahora, la trama. Como parece claro que esto implica un cambio de opinión radical en el PP -de hecho, en el primer borrador LOMCE la Filosofía seguía siendo obligatoria- cabe plantearnos dos cosas: primero, por qué el PP, hasta ahora abanderado de las Humanidades, ha cambiado de opinión; segundo, por qué deben ser obligatorias la dos materias eliminadas, Ética en la ESO e Historia de la Filosofía en 2º de Bachillerato. Por ello, nosotros intentaremos -a veces me puede mi proverbial modestia- realizar esta doble tarea en el presente artículo, empezando ya mismo con la primera cuestión.

¿Por qué el PP ha quitado la Filosofía?

Ha corrido por ahí una teoría grandilocuente: la Filosofía en la educación resulta peligrosa para el poder porque hace pensar. La idea de esto sería, más o menos, que como la Filosofía genera un pensamiento crítico extraordinario entonces el gobierno de derechas la retira por miedo, buscando impedir a la ciudadanos pensar y, por consiguiente, la revuelta social próxima. Pero el argumento es, más o menos, exagerado.

En algún lugar ya hemos señalado anteriormente que Filosofía es pensar triste. Con ello, queremos destacar que el espíritu de la Filosofía nunca es, a pesar de Boecio, consolador. Lejos de eso, la filosofía conlleva la desdicha al comparar lo que es, la realidad, con lo que debería ser, la racionalidad. Su compromiso así es con la verdad y no con el deseo. Por ello, creer que una materia que ha estado presente sin problemas durante, por ejemplo, el franquismo es retirada ahora para impedir pensar no

cumple con ese compromiso con la verdad. Que haya clases de Filosofía no implica, a los hechos nos remitimos, una sociedad más crítica -nota: y esto plantea para qué entonces debe darse esta materia, pero a eso responderemos con posterioridad-. Por tanto, resulta grandilocuente, y lo grandilocuente es a su vez ridículo, defender esta postura. El gobierno del PP, en definitiva, no quita Filosofía por temor a que su presencia desemboque en una revuelta social.

Entonces, ¿por qué la quita?

Recordemos algo: el Partido Popular, hasta ahora, siempre había defendido la materia de Filosofía. Por tanto, la pregunta está incompleta si no se le añade un término temporal: ¿por qué el PP quita *ahora* la Filosofía? Y ese término *ahora* implica un cambio: ¿qué ha cambiado? Lo que ha cambiado es el modelo social que defiende ahora el PP. Y este modelo social tiene una repercusión en el modelo educativo.

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el modelo social básico en los países desarrollados estaba consensuado para las principales opciones políticas: su meta era una población con recursos económicos suficientes y cuya imagen ideal, en su doble significado de utopía y meta, era la clase media. Así, en este modelo social la discusión era de matiz pero no de fundamento. Y una parte de ese matiz era la idea de cultura: para la derecha tenía que ver con la tradición y para la autoproclamada izquierda con la ruptura. La derecha, así, defendía una visión cultural erudita, en cuanto a adquisición de conocimientos, y tradicional, en cuanto a que esta adquisición garantizaba la continuidad entre generaciones y la convivencia social. Sin embargo, la izquierda defendía la ruptura con lo anterior y de ahí una visión educativa que desprestigiaba la memoria y la erudición, entendidas como lo que conservaba la tradición, fomentando lo instrumental.

Desde estas dos visiones contrapuestas se entiende la problemática de la Filosofía. Para la izquierda, la Filosofía representaba ese viejo mundo con el que quería romper. Además, creían que la Filosofía había sido ya superada por las Ciencias Naturales -que habían supuestamente acabado con la Metafísica- y las ciencias sociales -Psicología, Antropología, Sociología, Filosofía del Derecho y Política que habían acabado con la Epistemología, Antropología Filosófica, Ética y Filosofía política-. Sin embargo, para la derecha, al contrario, la Filosofía, que ella calculaba estaba en su apogeo con el jesuita Suárez y la escolástica, era el arquetipo de la tradición y por ello de la cultura y la continuidad social. Por eso, el modelo educativo debía incorporarla como garantía de la no ruptura histórica.

Pero lo más interesante aquí es como la necesidad de la Filosofía para la educación no era debida a la propia Filosofía y lo que ella misma era sino al modelo cultural defendido que, a su vez, se relacionaba con el ideal social. La Filosofía, efectivamente, no era sino un hecho adyacente de una teoría mayor.

Y ahí está la clave del problema, pues si el proyecto social de la derecha cambiara, y al no ser la defensa de la Filosofía por ella misma, el papel de la Filosofía en la educación podría variar e incluso llegar a hacerse prescindible. ¿Ha cambiado el proyecto social de la derecha?

Resulta claro que sí. El nuevo modelo social de la derecha es el proceso de Precarización Social. Para el desarrollo del Capitalismo tras la Segunda Guerra Mundial fue necesario un aumento efectivo del nivel de vida de la población occidental para garantizar el consumo. Así, el bienestar llegó a los países occidentales desarrollados porque era la única forma de mantener el mercado capitalismo. Sin embargo, con la globalización y la expansión mundial del Capitalismo, el mercado de consumo a su vez se amplía. Para ello, no hace falta un sistema expansivo para toda la población generando un aumento espectacular del nivel de vida, sino que basta con crear bolsas estables y reducidas de consumo mundial, sepan que solo el 20% de la población de los llamados BRIC (Brasil, Rusia, India y China) son 700 millones de nuevos consumidores frente a los 500 millones escasos de toda la Unión Europea. De esta forma, la política económica neoliberal puede romper con el keynesianismo y llevar a la precarización al mercado occidental antes mimado. Y este modelo neoliberal, ya posible, se basa en una pérdida de derechos sociales, reducción del nivel económico de la mayoría de la población, depauperación de la clase media y una oligarquía con un absoluto control social. Es China su ejemplo y constituye una ruptura radical con el modelo occidental hasta ahora vigente que consistía precisamente en lo contrario: expansión de la clase media y de los derechos sociales. Y es el nuevo modelo que la derecha busca imponer en occidente.

Así, y como hemos advertido antes, la ruptura con el modelo social tradicional y la llegada de uno nuevo implicará, a su vez, la ruptura con el modelo educativo. Y esto implicará al papel de la Filosofía en la enseñanza, y más allá de la enseñanza, de manera general y particular.

De manera general porque, como señalábamos más arriba, la presencia de la Filosofía en el currículo escolar, y del resto de Humanidades en general, tenía su fundamento para el PP en la tradición y la continuidad. Así, si se rompe con esta, que es lo que se hace con el nuevo proyecto social, la presencia escolar de las Humanidades carece de sentido pues se constituye como mero fósil del pasado. Y por eso se pueden quitar las materias de Filosofía, como la Ética o la Historia de la Filosofía, del currículo escolar.

Pero además, en este aspecto general, hay otro problema. Efectivamente, el sueño de la clase media era también un sueño de extensión cultural. La cultura era vista como un ideal y, al tiempo, como una forma de medro social. Así, la cultura tenía un valor erudito y una utilidad para ascender social y económicamente. Si desaparece la posibilidad real de ascenso social -y una de las medidas del proyecto de precarización es impedir esta posibilidad de ascenso y esto es, a su vez, uno de los motivos para acabar con los servicios públicos- la cultura solo queda como erudición, algo que pertenece en sí a la oligarquía. Las clases depauperadas, sin opciones ya de mejora social, solo deben conocer lo indispensable que deben identificar con eso que se llama enfáticamente la "cultura popular": el reggaetón y algo sobre lo bonito que es la multiculturalidad.

Y, de nuevo junto a este último, hay además otro factor fundamental. El proceso de precarización implica una sociedad de una mayoría con baja cualificación académica y una minoría cualificada. Esto se busca por tres motivos. Primero, porque la cualificación laboral implica generación de expectativas y estas pueden conllevar frustración social y disconformidad al no cumplirse. Segundo, porque una población mayoritariamente cualificada sería una competencia para la propia oligarquía y sus retoños -ya sabes, técnicamente se llaman "hijos de papá"- . Y, tercero, porque la mayoría de los trabajos puede que necesiten una cualificación técnica pero, una vez producida la ruptura con la tradición ilustrada, aquella no precisará de una alta cultura. Una sociedad precarizada necesita ser idiota y olvidar la promesa de liberación que estaba implícita en la cultura del pasado. Las materias instrumentales, como el software de las herramientas, son lo fundamental.

Pero hay, además, dentro de este proyecto, un factor propio contra la Filosofía. Precisamente si hay un conocimiento, como bien sabía el PSOE y por eso la quitaba, que llevase en sí todo el contenido de la tradición occidental desde su origen en Grecia era la Filosofía. Pero además, este contenido no solo se llevaba como erudición -que también y es algo muy importante- sino como reelaboración constante. Así, la ruptura radical con el pasado, el nuevo modelo social del PP, tal vez se podría reforzar dando a Confucio o alguna sabiduría oriental pero no, desde luego, dando Filosofía occidental. No es, por tanto, que la Filosofía sea peligrosa sino que es el testimonio de un proyecto ya traicionado. Y como tal, testimonial -fíjense en el juego de palabras- y ya prescindible. La Filosofía se quita, y tal vez coherentemente, no por su valor para pensar sino por su inutilidad social en el nuevo proyecto del neoliberalismo que ha abrazado la derecha frente a su modelo tradicional anterior. La lechuza de Minerva se ha quedado trasnochada.

Ahora llega el momento más difícil que es defender por qué debe haber una materia obligatoria de Historia de la Filosofía en Bachillerato, además de la de 1º que es la única que no se suprime, y, al menos, Ética en 4º de ESO. Y lo haremos no desde su interés pedagógico sino desde el interés concreto de la propia Filosofía.

Primero intentemos desterrar, de nuevo, un mito. No hay cosa más lamentable que el pedante profesor de Filosofía que piensa que él, o ella pues la imbecilidad está al menos tan repartida como el buen sentido, enseña a sus alumnos a pensar. Al fin y al cabo, todas las materias enseñan a pensar. Y, al fin y al cabo, uno puede suponer que los alumnos vienen pensados, y los más espabilados pensando también, de casa. Así, resulta pedante defender que la Filosofía posee la exclusividad del pensamiento. Efectivamente, la Filosofía no exige mayor cantidad bruta de pensamiento que la química, la física o la imbécil espiritualidad mística. Pero, también es cierto, exige otra cualidad en el pensamiento: filosofar es pensar de cierta manera.

Por tanto, y como consecuencia de lo anterior, es conveniente señalar algo. La Filosofía no es intrínsecamente humana sino una forma de ser humano. Esto quiere decir que no por el hecho de pertenecer a la especie biológica humana uno ya filosofa necesariamente. Y por eso, hacer Filosofía se diferencia de pensar, algo sí propio de la especie. Efectivamente, pensar es, sin duda, una característica necesaria del ser humano. Dentro de este pensar, que abarcaría cualquier cosa que implicara representaciones mentales y abstracciones, está el pensamiento racional que es, a su vez, una forma de pensar determinada basada, fundamentalmente, en la lógica de la argumentación y la negativa a la explicación sobrenatural inmediata sin razonamiento. En esta forma concreta de pensar, ha habido, a su vez, dos formas básicas de cumplirlo: la Ciencia y la Filosofía. Por tanto, creer que la Filosofía es algo intrínsecamente humano sería una falacia y un argumento paradójicamente racista pues implicaría que en las sociedades sin Filosofía -que seamos sinceros han sido todas menos la occidental- no habría habido seres humanos. Así, la Filosofía es una forma determinada de pensar y, con ello, de ser humano. Y una forma concreta y con un contenido determinado que es, precisamente, por aquello, como luego veremos, por lo que la Filosofía debe ser materia obligatoria.

Y, por supuesto, hay que hacer ahora mismo una aclaración: no se trata de que la Filosofía marque la superioridad de unos individuos, los filósofos, sobre otros, sino de un problema histórico. No es que los individuos superiores filosofen frente a los inferiores sino que la Filosofía, para su existencia, necesitó, y necesita, una serie de condiciones sociales determinadas para surgir y desarrollarse. Por eso, como el arte y la ciencia, solo ha surgido la Filosofía allá donde existieron esas condiciones y una vez instaurada pudo sobrevivir. Es decir, la Filosofía es, aunque no solo, un hecho histórico. Y por ello, de haber nacido alguien tan inteligente como Kant en otro lugar que no fuera occidente, no habría escrito obra alguna. Pero hubiera tenido sin duda la potencialidad, observen la Filosofía, de Kant.

Volvamos. Ya hemos señalado antes que Filosofía y Ciencia son las dos formas fundamentales del pensamiento racional. Pero, la Ciencia y la Filosofía no son lo mismo. La Ciencia es la descripción racional de la realidad. Su función es explicar qué es el mundo y describirlo en su forma de actuar. Así, la función fundamental de la Ciencia es descriptiva. Sin embargo, no resulta así en la Filosofía. Efectivamente, esta, al menos desde Platón, es un juicio sobre la realidad y no solo una descripción. De ahí que la clave de toda Filosofía sea el problema apariencia -lo que se nos presenta- y realidad -lo que las cosas son realmente-. Esto conlleva el juicio sobre falso y verdadero y la diferenciación, que también está ya en Platón, entre lo que las cosas son y lo que deberían ser. Así, la función fundamental de la Filosofía no es solo contar cómo son las cosas, describir el mundo como la ciencia, sino juzgar la realidad. La Filosofía es juicio sumarisimo. Tanto es así, que la Filosofía sin ese mismo juzgar desaparece como tal. La Filosofía tiene su raíz en el pensamiento y exige a la realidad ser comparable con él. Por eso toda Filosofía, mal que le pese a la posmodernidad, es en realidad metafísica: estudio de la realidad enfrentada, y ahí se diferencia de la ciencia, a la razón para defenderla o atacarla.

Así, ya tenemos tres características básicas de la Filosofía: pensamiento racional, juicio sobre la realidad y referirse no al ser humano universal sino a una forma de ser humano. Y es que, en realidad, toda la Filosofía converge en una forma de ser humano. Y aquí está el problema ¿qué significa esto?

Hemos señalado que la Filosofía implica desde siempre un juicio sobre la realidad. Este juicio necesita una actitud previa ante esta misma realidad: el desapego -como bien sabía Heidegger y que tanto criticó-. Curiosamente, esta actitud es la contraria a la de la mística, y la tan cacareada actualmente espiritualidad, con su espíritu totalitario de fusión en el todo. Así, el desapego -desde su surgimiento en las colonias griegas, y no en la metrópoli, o la muerte de Sócrates- ha sido una actitud previa de la Filosofía.

Incluso, este desapego de lo real con lo dado se ve en el desarrollo de las llamadas, y con razón, preguntas fundamentales. Efectivamente, plantearse si Dios existe, si existe el alma, qué puedo conocer o qué es el bien o la sociedad justa es un paso para el que es necesario ese desapego. Solo quien está fuera de la dogmática solución se plantea la respuesta de ese dogma. Y esto se ve en el propio ejemplo del cristianismo: en todo el evangelio no hay pregunta alguna sobre la existencia de Dios. Sin embargo, al juntarse con la Filosofía, todo el empeño del pensamiento cristiano fue demostrar esa existencia dando pie, no paradójica sino filosóficamente, al ateísmo. Así, el contenido de las preguntas filosóficas es el desarrollo de una razón determinada no tanto en su respuesta concreta como en su condición de posibilidad. Y esa característica condición de posibilidad, que es el desapego o el distanciamiento: la actitud crítica, es lo que unifica a toda la historia de la Filosofía.

Juntemos ahora los elementos del cóctel: desapego, racionalidad, juicio crítico. Su resultado es un ideal humano que estuvo representado en el sujeto moderno. Y la Filosofía, su historia, se convirtió en su testimonio como explicación del camino y, al tiempo, como meta. Así, la historia de la Filosofía no es solo la narración de tal materia sino el testimonio del sueño del ideal de occidente. La ciencia, que es por la Filosofía, es el ideal de la explicación racional de lo real. El arte, que es por la Filosofía, es el ideal de la construcción del anhelo humano. La Filosofía es el ideal de la construcción racional del mundo. Y por eso, frente a las dos anteriores aún admisibles en su concepción meramente tecnológica o ñoña subjetivista, la Filosofía es inservible. Y por eso debe existir.

¿Debe existir por ser inservible? Algo puede ser inservible por sí mismo o para aquel que vaya a utilizarlo. Para los animales los libros son inservibles. En la situación actual del Proceso de Precarización la Filosofía es inservible para desarrollar tal proceso. Pero, no lo es para recordar que hay otra realidad posible y otra forma de ser. La Filosofía se convierte así en la presencia de un testimonio de que hay una idea distinta a lo actual y un proyecto diferente. Es ingenuo pensar que el hecho de que haya Filosofía en la escuela generará conciencias críticas, pero es suicida olvidar que las conciencias auténticamente críticas no lo son por generación espontánea sino que se desarrollan. De hecho, eliminar aquella materia que compendia el ideal de una razón que juzga la realidad como insuficiente es dar un paso más en consolidar la injusta realidad actual. Eliminar la materia que plantea las preguntas fundamentales más allá de donde la satisfecha conciencia responde es asegurar el triunfo definitivo de esa conciencia satisfecha en su depauperación.

La Filosofía en la escuela no ejerce el papel crítico que los engreídos y autosatisfechos profesores creen tener de formar generaciones rebeldes. Nadie teme a la Filosofía en realidad. Pero su presencia es el testimonio de que no siempre el mundo, y la propia razón, fueron como ahora se les quiere constreñir. Es tradición que los naufragos lanzan al mar botellas con mensajes. La Filosofía es ese mensaje de una razón exigiendo más al mundo y los alumnos deben tener la posibilidad de recibirlo en la costa. Y solo si pueden estar en la costa podrán leer el mensaje.



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

El análisis del discurso político desde la filosofía política. Un ejemplo práctico: las elecciones a la presidencia de Argentina de 2015

Darío Adolfo Barboza Martínez¹

Resumen

Se realiza un análisis del discurso político de los principales candidatos a las elecciones durante la campaña a las presidenciales argentinas de 2015. En el mismo señalo los ejes centrales de la misma y los mitos/símbolos en disputa, así como la contienda por el significado y valoración del “cambio” y del “modelo”. Analizo también la traslación al eje izquierda-derecha de la disputa y de la valoración del “neoliberalismo”. Para su análisis, utilizo conceptos y concepciones de la filosofía política, tales como la “opacidad de lo social”, el reconocimiento, el desconocimiento y el menosprecio.

Palabras clave: filosofía política, discurso, campaña electoral, reconocimiento, menosprecio, opacidad, populismo, significante vacío, totalidad social, antagonismo, agonismo.

Introducción.

Este trabajo pretende probar unas herramientas teóricas de la filosofía política para el análisis del discurso político. El ejemplo a analizar son los discursos políticos producidos durante la campaña electoral argentina de 2016 en un producto mediático novedoso: Argentina Debate.

Las herramientas teóricas que utilizo son determinados conceptos utilizados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, del primero la concepción del populismo, de totalidad social, de significante vacío en la representación política, de posición de sujeto o multiplicidad de posiciones del sujeto, y de las lógicas de equivalencia y de la diferencia en la construcción discursiva de un grupo. Y utilizo la concepción del agonismo político de Mouffe, como también la importancia del antagonismo en la construcción de las identidades sociales, la diferenciación entre lo político y la política, su concepción de la opacidad social y de ideología. Dentro del mismo incorporo el concepto de reconocimiento/desconocimiento y el de menosprecio extraído de las teorías de Rousseau y Hegel² a la hora de aplicarlo tanto a la construcción de los sujetos sociales como a lo social mismo, tanto desde una perspectiva antagonista como agonista.

1. El material de análisis

Se trata de dos debates electorales producidos dentro de la denominación “Argentina Debate”³, que lleva el nombre de la organización no gubernamental que los organizó. Se encuentra formada tanto por empresas, organizaciones sociales como por personalidades de distintos ámbitos. Se presenta como una iniciativa apartidista para construir un espacio para el debate electoral. No es por lo tanto un espacio institucional sino que surge como un producto político privado.

¹ Estudiante de Doctorado de la Facultad de Filosofía de la UCM. dbarboza@ucm.es

² Para una comprensión del concepto de reconocimiento hegeliano en la obra de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau ver “La construcción de los sujetos sociales: entre Hegel y Althusser” (Barboza: 2011): https://revistatales.files.wordpress.com/2012/05/313_nro4nro-4.pdf

³ Argentina Debate <http://www.argentinadebate.org/> El material de análisis son dos debates que se pueden consultar en la red: Primer debate <https://youtu.be/bkK8il2qZVg> Transcripción: <http://www.lanacion.com.ar/1833848-transcripcion-completa-del-debate-presidencial>; Segundo debate <https://youtu.be/susvCR2CF0M> Transcripción: <http://www.argentinadebate.org/novedades/la-transcripcion-del-debate/>

2. Diferentes conceptualizaciones del populismo.

Siguiendo un esquema básico de las distintas propuestas de análisis que existen del populismo, me decanto a la hora de utilizarla como herramienta de análisis por la última propuesta de Ernesto Laclau (2005), como estrategia de discurso, aunque, dentro de este, podemos comprobar la utilización de las otras concepciones pero como elementos del propio discurso. Repasémoslas brevemente⁴:

- a) Aquellos estudios que consideran al populismo *tanto un movimiento como una ideología*, tomándolo por expresión típica de una determinada clase social, que caracteriza tanto al movimiento como a su ideología.
- b) Aquellos estudios que se basan en una concepción *nihilista* del populismo, que lo consideraría un concepto vacío sin utilidad científica.
- c) Aquellas visiones que restringen el término populismo a la denominación de una determinada *ideología* con unos contenidos característicos.
- d) La concepción *estructural-funcionalista* que considera al populismo como un fenómeno resultante de la asincronía en los procesos de tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad industrial.
- e) La explicación que aporta Laclau en *La razón populista*, que denominamos *discursiva*, señala que el populismo más que expresar unos determinados contenidos, ser una forma propia de una determinada etapa de desarrollo, o ser expresión de un determinado grupo o clase social, es una *forma* de hacer política. El mecanismo de la formación del sujeto y de la práctica política populista sería fruto de la articulación de demandas insatisfechas heterogéneas alrededor de una parcialidad, que actúa como significante vacío, pasando a representar a la "totalidad". A su vez, trabajarían las lógicas de la equivalencia y de la diferencia, una a la hora de conjugar y permitir su representación, y otra a la hora de construir su antagonista.

3. El panorama electoral

Las elecciones a la presidencia argentina de 2016 han tenido algunas novedades, por un lado, es la primera vez que se ha tenido que ir a ballottage dado que ningún candidato a obtenido más del 45% de los votos emitidos (o 40% con una diferencia de 10 con el segundo). Se ha tenido que ir a segunda vuelta. Y por otro lado, se ha estado en una circunstancia particular por la que no se ha regido entre una contienda electoral entre los dos partidos tradicionales, entre el justicialismo y el radicalismo, sino que las candidaturas se han movido entre distintas alianzas⁵, una sí, encabezada por el justicialismo, el Frente por La Victoria, pero la otra, Cambiemos está encabezada por un outsider, un hombre del mundo de los negocios, Macri, que había saltado a la política ganando la ciudad de Buenos Aires, con el PRO. No se ha tratado de una escena electoral bipartidista, sino que han habido por lo menos tres alianzas con opciones, el FpV (Frente para la Victoria, Daniel Scioli), Cambiemos (Mauricio Macri) y UNA (Unidos por una Nueva Alternativa, Sergio Massa), (37,08%-34,15%-21,39% respectivamente, y dos partidos más, menores, que habían pasado las PASO⁶, que se adscriben respectivamente en la socialdemocracia y el izquierdismo (trosquismo), Progresistas (Margarita Stolbizer) y Frente de Izquierda y de los Trabajadores (Nicolás del Caño), así como Compromiso Federal (Adolfo Rodríguez Saa, ex gobernador de la provincia de San Luis), del justicialismo federal, de centro-derecha.

Escojo como material de análisis los dos debates realizados por Argentina Debate a presidente de la nación, retransmitidos el primero de ellos por televisiones privadas y al segundo se suma la televisión pública. El primero de ellos cuenta con una ausencia importante: la de Daniel Scioli. El segundo se corresponde al ballottage y es entre Daniel Scioli y Mauricio Macri.

4 Para ampliar las referencias sobre la concepción del populismo que utilizo y el debate en Argentina donde se ubica, consultar: Barboza, 2013

5 Candidaturas presidenciales 2015 con sus respectivos programas electorales: FpV <http://www.slideshare.net/infodine/plataforma-electoral-nacional-2015-fp-v>; Cambiemos <http://www.slideshare.net/infodine/plataforma-electoral-cambiemos> Frente de Izquierdas <http://www.slideshare.net/infodine/plataforma-electoral-fit-nacional-2015> Compromiso Federal: <http://es.slideshare.net/infodine/plataforma-electoral-compromiso-federal> UNA <http://es.slideshare.net/infodine/plataforma-electoral-una> Progresistas: <http://es.slideshare.net/infodine/alianza-progresistas-plataforma-politica-on-53027357>

6 Las PASO son las Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias, creadas en el 2009 por la Ley 26.571. Ley de Democratización de la Representación Política, la Transparencia y la Equidad Electoral. Paso 2015. Los resultados PASO de 2015: https://www.dropbox.com/s/16tkl6vigkoot5b/P.V._DEFINITIVO%20x%20Distrito_PASO%202015.pdf?dl=0

4. El debate presidencial: entre la política y lo politización.

El primer debate electoral: la ausencia.

La ausencia al primer debate del candidato del FpV es importante porque, como parte de la estrategia del "oficialismo", marca la distancia con los otros candidatos, la "oposición". La estrategia frentista está presente: si no se forma parte del frente es que se encuentran del otro lado, juegan para el adversario. Y la jugada se establece entre cuatro turnos de palabra para la oposición y uno para el oficialismo. Por lo tanto, la estrategia discursiva está presente, incluyendo la ausencia, por lo que nos sirve, esta también, como material de análisis.

Los candidatos presentes marcan esta ausencia. Marcan su diferencia con el oficialismo. Ninguno le es cercano. Por otro lado, la mayoría de los contrincantes al oficialismo se muestran abiertos al entendimiento entre ellos. Prima la cordialidad. Solamente Del Caño les afea la cara a los demás por sus distintas labores ejecutivas o sus alianzas. La respuesta va desde la omisión de la respuesta o la acusación de estar mintiendo. El tono general es de entendimiento. El leívmotiv es "nos podemos entender", "venimos a escuchar vuestras propuestas". Se repiten conceptos como "entendimiento" y "escucha", tanto por parte de los candidatos como por los presentadores del debate. Esto contrasta con la imagen del oficialismo que se ha vertido desde la oposición y especialmente de Cristina de Kirchner: no escuchan, son autoritarios, enfrentan a la sociedad. El discurso de la oposición y del propio programa televisivo afirma que se debe primar el entendimiento frente a la confrontación; que el debate debe dirigirse dentro de unas reglas que posibilitan la escucha, el convencimiento y los consensos. Se repite por la mayor parte de los candidatos los argentinos deben estar unidos y no confrontados⁷. Los "lugares comunes" pese a su simpleza adquieren importancia por su difusión a través de los medios.

El segundo debate: Macri y Scioli en el debate "decisivo"

La estrategia del FpV es la de salvaguardar un modelo que se considera establecido durante los gobiernos Kirchner, enfrentado a un modelo anterior, el del neoliberalismo, con final calamitoso en las jornadas de protestas de diciembre de 2001. Este modelo queda ejemplificado en el imaginario colectivo con el presidente de la Rúa huyendo de la Casa Rosada en helicóptero⁸, los muertos en la plaza por la represión y la sucesión de gobiernos provisorios hasta la llegada del gobierno de Nestor Kirchner. La explicación de los hechos es objeto de controversia. Es lo que se llama la construcción narrativa de los acontecimientos. Estos no tienen sentido si no es dentro de un discurso que les de sentido. Es lo que peyorativamente los opositores al kirchnerismo llaman "el relato"⁹. Esta narración de los hechos viene a hegemonizar una lectura de los acontecimientos. Desde el de la sublevación popular contra De La Rúa, la represión y la caída de un gobierno tras otro hasta la llegada "fortuita" de Nestor, que es leída como algo fuera de lo previsto, pero querido. Es la idea de la apertura del acontecer, para que de paso a lo imprevisto pero necesario.

Pero la construcción de un "relato" no debemos considerarla como un intento de "falsificación" o "deformación" de la historia¹⁰. No nos encontramos con una elaboración demagógica de la misma. Todo individuo y todo colectivo construye su relato. No hay una identidad de un sujeto sin la elaboración del mismo. La lectura de un acontecimiento y de una identidad es siempre modificable. Por ejemplo, la lectura del fenómeno peronista es objeto de controversias tanto en lo interno como en lo externo de su campo político: la lectura realizada por *Contorno*, la realizada por los gramscianos de izquierda, por sociólogos como Germani o Di Tella, por la izquierda nacional y popular de Abelardo Ramos, etc¹¹. Los

⁷ Para ilustrar esta "opinión común" se puede visualizar el spot "Que hicieron de nosotros", realizado por la UCR, que ilustra la tensión que dicen que se ha producido en todos los lugares a causa de la política kirchnerista, que ni en una cena familiar se puede convivir, porque saltan discusiones enconadas. Es la acusación al kirchnerismo de haber desunido a los argentinos por haber buscado la confrontación. <https://youtu.be/gdGb8607F6M> La referencia puede trasladarse a las propias familias partidarias, como la UCR, que quedó dividida entre radicales K y anti K. Pero no se circunscribe sólo a esta, pues la familia justicialista también se encontró dividida, e incluso socialistas y comunistas.

⁸ A modo de ejemplo apuntar la revisitación del acontecimiento que tuvo lugar en 2001 diez años después, 2011, en el periódico La Nación: <http://www.lanacion.com.ar/1433339-la-odisea-del-helicoptero-que-saco-a-de-la-rua> La realidad de los acontecimientos y la asunción de responsabilidades por los muertos por la represión es objeto de juicio en Argentina en el 2015, como apunta La Nación, con la comparecencia del expresidente: <http://www.lanacion.com.ar/1808712-de-la-rua-declaro-ante-la-justicia-por-la-represion-de-diciembre-de-2001>

⁹ El término "relato" no es únicamente peyorativo, sino que también obedece a la propia reflexión interna del propio kirchnerismo, dado que los sujetos colectivos también se piensan a sí mismos a la hora de construirse o mantenerse "vivos". Por ejemplo, en el trabajo de "La fuerza de los jóvenes: aproximaciones a la militancia kirchnerista desde La Cámpora" de Melina Vázquez y Pablo Vommaro nos cuenta cual es esa labor de "construcción del relato" realizada en la organización kirchnerista La Cámpora, como cuando analiza "la manera en que se construye una lectura acerca del peronismo que permite reinterpretarlo desde el presente, aspirando a desarrollar un conjunto de prácticas que se sitúan en una relación de continuidad con aquel". <http://jovenesenmovimiento.celaju.net/wp-content/uploads/2012/10/ARG-08.pdf>

¹⁰ Como ejemplo de esta visión negativa y falsificadora de la historia del relato kirchnerista, el artículo de La Nación "Mística e identidad: las cuatro fases de la relatocracia" de Orlado D'Alamo: <http://www.lanacion.com.ar/1582931-mistica-e-identidad-las-cuatro-fases-de-la-relatocracia>

¹¹ A este respecto: Barboza, 2013: pp. 409-411. En estas páginas resumo las controversias acerca de las lecturas y relecturas

mismos que acusan al kirchnerismo de construir un “relato”, en el sentido tergiversador, construyen también el suyo.

El propio Cambiemos que pretende apuntar hacia la objetividad, a la veracidad y a la lectura “no politizada” de los datos, con el argumento de que no “no hacen política” sino sólo gestión, también ejercita su relato. Un relato que apunta a su propia novedad, que los deslinda de la experiencia neoliberal, de la dictadura militar, del conservadurismo, de los gobiernos radicales o de los poderes o intereses económicos y financieros. Por ejemplo, se nos cuenta¹² la “aventura” del surgimiento del PRO, que pareciera la labor de unos jóvenes aventureros de lo imposible que estuvieran jugándose por un ideal. En ella se soslaya su extracción de clase, el apoyo financiero, el asesoramiento político y las aliazas que recibe desde el exterior. De la misma forma, un creativo de la campaña de Cambiemos en redes sociales, Julián Gallo, se mostraba emocionado con la sincronización de la audiencia en torno al hastag #YoVotoAMacri, y ver como “explotaba” de forma “orgánica”, en la que se producía la sincronización voluntaria de personas, y que hizo posible para él que la opinión pública se hiciera visible, diciendo lo mismo, al mismo tiempo. Como si esto no hubiese sido trabajado mediante campañas mediáticas, sino por ellos mismos, por la prensa que les apoya¹³.

Por parte del candidato del FpV se presenta la contienda como la contraposición entre dos modelos: el del neoliberalismo, que sería el de las políticas de los gobiernos de Menem (PJ) y de De La Rúa (La Alianza UCR-Frepaso), frente al modelo establecido durante los gobiernos de los Kirchner, de carácter “nacional-popular”. Sin embargo, el enemigo esta vez no es el propio justicialismo, encarnado en el menemismo, que se encuentra desarmado y ha sido sobrepasado por Frente Renovador, con un discurso nuevo y una procedencia del interior del kirchnerismo. Ahora el enemigo a batir para el FpV es identificado con una reedición de la Alianza. Es la acusación de Scioli a Macri: usted no es nada nuevo, es la reedición de la Alianza, con lo que supuso de crisis, de ajuste, de aplicación de las recetas de siempre, las recetas neoliberales que el FMI y BM nos prescribieron. Macri juega el juego contrario: señalar que Scioli no puede venderse como cambio, que es continuador del kirchnerismo, que no tiene identidad propia, ejemplificada en la frase “En que te convirtieron, Daniel”. Por su parte, Scioli remarca que él es otro contrincante, que Macri no se está enfrentando al gobierno de Cristina, sino a él, que él tiene su propio proyecto, que apoyándose lo que se hizo modificará lo necesario. Si bien, sabe del desgaste de tantos años de gobierno que llevan a una inclinación al cambio. Macri al contrario señala que no sabe quién va a gobernar si gana Scioli, porque el habla por otros. Este discurso pasa una y otra vez por el argumento de que el contrincante se encuentra incapacitado, que carece de iniciativa propia, que es manejado como un títere por otras manos. Se le desconoce al contrincante iniciativa política, se le convierte en objeto y no sujeto. Detrás están los verdaderos sujetos.

El argumentario de Scioli es que hay un modelo neoliberal y hay recetas neoliberales en un mundo capitalista. No hay una negación del sistema capitalista. Es el pragmatismo justicialista. Hay un modelo distinto y se ha hecho realidad en estos años de gobiernos kirchneristas. Desde el discurso de Macri no se pretende desmontar tal narración, no se pretende realizar un “ajuste”, que implique desmontar determinadas premisas del modelo. Por el contrario, Scioli señala que Macri va a realizar tal “ajuste”, mientras que Macri lo niega y apunta a que Scioli mantiene una “estrategia del miedo” pretendiendo su “demonización”.

5. Opacidad social: nos construimos en lo social mediante la herramienta del discurso.

Parto de la idea, enunciada por Mouffe, de que los sujetos juegan en un mundo social que no resulta transparente, que no es un libro abierto, por lo que se debe jugar teniendo en cuenta esta realidad. A su vez, no hay posibilidad de desenmarañar el mundo social. La realidad es opaca a sus actores, no hay transparencia, porque es así como se da pie a la necesidad de discurso.

La pregunta que nos surge entonces es cómo combatir esta indecibilidad de la realidad y de las acciones que realizamos en ella. La respuesta es el seguir construyéndola, tanto material como discursivamente. Por ejemplo, frente a la incertidumbre electoral realizaremos encuestas, sabremos las tendencias y, a su vez, incidiremos sobre la opinión pública marcando lo posible. Partiremos de la premisa de que la gente rechaza lo improbable, con lo que se limita a elegir lo que se les da como posible.

que se han realizado acerca del populismo dentro de la izquierda en Argentina.

¹² Como indica Herman Iglesias García en “Cambiemos”, el asesor de campaña Jaime Durán Barba marcaba cuales iban a ser los ejes del relato que enfrentaría al kirchnerista, que enuncia sobre dos puntos básicos: 1) que el eje principal de la elección, para la que todavía faltaban casi dos años, iba a ser continuidad o cambio; y 2) que Mauricio era un candidato percibido por la sociedad como inteligente y preparado, con el potencial para ser un gran presidente, pero no del todo confiable todavía. “Sé que vas a gobernar bien, pero no sé si me vas a cuidar o me vas a cagar”. <http://www.megustaleer.com.ar/libro/cambiamos/ar25896/fragmento/>

¹³ Julián Gallo, minuto 45:30 habla del momento de “reconocimiento” en las redes sociales en donde se torna presente el sujeto colectivo del cambio. <https://youtu.be/oyzL4bY5Q94> La narración del momento fundacional es un momento del discurso esencial a los grupos humanos y, por supuesto, a los grupos políticos, el propio movimiento peronista tiene su momento fundacional en el 17 de octubre de 1945 en la que el “relato” dice que manifestantes procedentes del Gran Buenos Aires (cabecitas negras, descamisados, ...) acudieron a Plaza de Mayo a pedir la liberación de Perón. Ese hecho “imprevisto” constituye el momento fundacional de un nuevo sujeto político, el peronismo, y la fecha fijada para dar comienzo y mantener la unidad se nombra como “Día de la Lealtad”. Todo sujeto colectivo necesita su narración y construir su identidad, y en ese trabajo se hace necesario colocar hitos en el calendario.

Es así que frente a la pregunta de qué quiere el pueblo, no sabremos si contestar que el pueblo adula a los gobernantes para no levantar su ira, o bien, que el gobernante realiza la misma estrategia con el mismo objetivo. Sin embargo, se puede educar al gobernante y al gobernado, para ser más o menos firme o versátil en sus posiciones. Desde esta estrategia de adulación se debe decir lo que se espera de uno y no decir aquello que es contraproducente, porque genera rechazo –intereses creados– aunque uno pretenda el cambio.

De la opacidad social, pasamos a la opacidad de las intenciones de los candidatos. De ahí que, no sabemos que pretenden realmente, lo que nos lleva a no creer lo que dicen. Desde esta premisa la palabra no tendría validez, ya que mienten. Otra opción es que el elector comprenda el discurso que va por debajo, la estrategia oculta, y esté de acuerdo con la necesidad de las políticas que no se enuncian pero que se implementarán. Por tanto, se comprende por parte del electorado, la estrategia de no decirle al pueblo la verdad. Pero por otro lado, elector puede dar cuenta de que el discurso de un candidato es falso o obedece a intereses expuros, llevando incluso la sospecha de una traición.

Estamos hablando de opacidad de lo social. Incapacidad de ver lo que está sucediendo. Lo que nos lleva a ver que los hechos no son un texto con una sola lectura, que éstos se ubican en una narración y algunos de ellos son obviados y otros resaltados. Por lo tanto, que la escritura es un proceso selectivo. A su vez, los discursos no son sólo “lo que se dice”, sino que se insertan en una red de discursos y en un contexto. El papel y la distribución de las palabras en el mismo forman el discurso. Por lo tanto, entre lo que se dice y lo que se pretende existe otro texto: el discurso verdadero, que es el discurso auténtico, las verdaderas intenciones con su porqué de su mentira. Y por último, señalar que la verdad no tendría existencia real, como algo que es definitivo y concluyente, no hay una posición omnipresente. Sólo hay posiciones y discursos, eso es lo real.

6. Todo un juego de espejos: política del reconocimiento.

Por un lado, tenemos que señalar un juego de “reconocimiento”. En el mismo, se instituyen don personajes: el del amo y el esclavo. Los contrincantes se deben reconocer como tales para construir la contienda política. Es lo mismo que sean diferencias sustanciales, contenidos políticos o equipos políticos concretos. Como diferencias mínimas que supongan un acuerdo político básico, equipos políticos no radicalmente heterogéneos, obediencia a intereses y grupos o a clases similares. El punto está en establecer el antagonismo. La lucha es por la hegemonía y esta puede conseguirse mediante la toma del Estado, lugar central de la arena política.

Por otro lado, se trata de instituir un juego de “desconocimiento”. En el juego también encontramos las figuras del amo y el esclavo. Discursos excluidos. Candidaturas excluidas. Reducción de la política a la participación electoral, al manejo del Estado, a la intención de forzar lo social. Se trata de procurarse una herramienta y un punto de apoyo para transformar la realidad. Dentro de esta estrategia hay que desconocer al adversario. Se trata de dejar fuera de juego a los contrincantes o bien seleccionar a los más oportunos. Si se logra tener como adversario al más idóneo para tu propia estrategia se habrá ganado parte del juego. Y a su vez “desconocerle” creando una imagen del adversario oportuna a tus intereses.

7. El juego de otro *constitutivo*

Uno se construye a sí mismo en cuanto otro, con respecto a otro fundamental. Marcar ese otro fundamental es esencial para la identidad de uno.

En primer lugar, analicemos el discurso de Macri. Él marca como su contrincante a CFK, al kirchnerismo, da igual que Scioli sea el candidato del FpV. Los demás no son sus contrincantes. Ni siquiera Scioli, que defiende lo indefendible, que el mismo no se cree. Son otros los que manejarán los hilos. Por lo tanto, maneja un fantasma, No es ni siquiera CFK, que solo actúa para ellos. Son las verdaderas intenciones. No se les ve, pero se lo están robando todo. ¿Dónde están las riquezas de un país tan rico como la Argentina? La respuesta, tal como en la campaña de De La Rúa, vuelve a ser la misma: la “corrupción”. No es cuestión de buscar fuera, en un enemigo externo. No son los capitales extranjeros, que solo vienen al país a hacer negocios, sino los gobernantes, que piden un tanto por ciento para sí mismos, los beneficios se los embolsan ellos. Los privatizan. Se trata, por el contrario, de abrir el país a los capitales extranjeros, con el objetivo de que traigan prosperidad al país, que traigan trabajo, sin que quienes manejan el Estado establezcan coimas por los contratos. Reglas claras que beneficien al país y que den seguridad a las empresas en sus negocios. Los acuerdos darán margen para que den beneficios al país porque nadie se los embolsará privadamente. Y las empresas se quedarán en el país y seguirán invirtiendo porque se les creó un ambiente de confianza al tener la seguridad jurídica de que lo invertido les generará beneficio por el tiempo establecido. Todo ello generará beneficios para todos, privados pero lícitos, sin extorsiones ni coimas. El Estado no interventor. La intervención del Estado como sinónimo de corrupción. Las empresas del Estado como sinónimo de improductividad. Es una enmienda de plano: no ha habido redistribución sino falseamiento de los datos estadísticos que ocultan

lo que han venido haciendo: “se lo han robado todo”. Pero no puede ser del todo, ellos son diferentes y saben reconocer lo que se ha hecho bien. ¿El qué? La política de investigación. Van con la verdad por delante. No son ideológicos, ni partidistas. No son personalistas: tienen el mejor equipo. El macrismo enarbola la meritocracia. Como ejemplo tienen para mostrar los resultados del gobierno de la capital. Es otra de sus banderas: son buenos gestores para implementar los mejores proyectos. No necesitan de ideología. Argumenta recoger la experiencia de las mejores capitales del mundo. Y las políticas exitosas realizadas en la capital van a ser aplicadas a todo el país. Para la educación ponen como ejemplo a imitar a Finlandia. La oferta educativa estrela es la de dar cobertura a los chicos de uno a tres años. Por el contrario el discurso del contrincante, del gobierno, se reduce a que es mera mentira. El discurso se resume en identificarse con la verdad en una lucha contra la mentira.

En segundo lugar, nos ocuparemos de la intervención de Scioli: marca como contrincante a un modelo. Los otros candidatos son, por un motivo u otro, representantes de el modelo neoliberal o funcionales a la restauración del mismo. Su discurso busca establecer las dos “orillas”. Unos a las claras, como sucede con Rodríguez Saá, que es ubicado directamente en el menemismo. Otro contrincante, Del Caño, muy marcado ideológicamente, que apela a los trabajadores cuando este es un colectivo ocupado por el peronismo. Sin embargo, es un partido que le puede restar votos, tanto por su crítica desde la izquierda de lo realizado, como por la crítica desde lo ideológico. Lo mismo Stronbrizer, esta sí, funcional a la restauración del modelo, por su ataque constante al gobierno desde la acusación de corrupción y jugándose la posibilidad de un espacio “socialdemócrata”. Por otro lado, Massa, que se la juega dentro del propio espacio justicialista, enarbolando la renovación.

Y, por último, Macri, es el oponente aliado a los radicales, el viejo contrincante, pese a lo mermado de sus fuerzas es un partido con estructura en el país y que ha sido partido de gobierno. Por otro lado, el partido de Macri cuenta con el gobierno de la capital, el único capital que mencionan. Juntos han de considerarse todos oponentes. El que Scioli no asista al primer debate simboliza que todos los otros son lo mismo y que él, si asistiera, sería uno contra los demás. Scioli solo iría ahí a recibir constantes ataques solo contando con un turno de palabra. Los opositores se construyen en base a la oposición a lo que hay, al gobierno K. Pero son una oposición dividida que debe construir alternativa. El se coloca frente a todos ellos. Se coloca en oposición al modelo neoliberal y a favor de dar continuidad a lo realizado por el gobierno Kirchner pero con ideas propias. Scioli afirma que él no es el gobierno saliente, sino un candidato nuevo con sus propias propuestas. Le remarca a Macri que es contra él que se enfrenta, como remarca el slogan del *ballotage* “Más Scioli que nunca”. En el discurso Scioli busca diferenciarse del gobierno saliente y, a su vez, oponerse a lo que él ve que pretende Macri: el retorno a las políticas neoliberales. La propuesta de Scioli se resume en impulsar la industrialización nacional. Tal argumento es el más peronista. La ideología que se encuentra detrás es el desarrollismo. El mito que sostiene es el de un peronismo centrado en crear una industria nacional y en atender a los intereses de los trabajadores. Se busca estar insertados en el mercado internacional pero no en una situación de subalternidad. Por lo tanto, acudir a la fuente de lo que consideran que fue el primer gobierno de Perón. No son comunistas, aunque no enarbolará la retórica anticomunista.

Conclusiones

Como podemos ver las herramientas de análisis creadas desde la filosofía política casan muy bien a la hora de realizar un análisis del discurso electoral. Las concepciones discursivas de la realidad, si bien no nos muestran la realidad misma, sí que dan cuenta de cómo las personas ven la realidad en la que se hayan insertos. De la misma forma da cuenta de una realidad, la discursiva, que es construida teniendo como foco del discurso al público, pero un público que ha de ser tenido en cuenta. El político se ve obligado al diálogo con aquel, a la necesidad de conocerle y de adaptar su mensaje, si no su contenido mismo, a los intereses y sentido común de su público. Es el discurso, a su vez, un espacio de acción, tal vez el espacio de acción política por antonomasia, pues no se trata de mera gestión -administración de las cosas o las personas- sino de un estar con y frente a otros.

Y siguiendo a los autores seleccionados, nos encontramos con percepciones abiertas del discurso político, en la que el discurso de las campañas electorales no es más que un espacio acotado del discurso político, pero no se circunscribe a él. La recepción del mismo es casi tan importante como su emisión. El enlazar un espacio con otro es la tarea del político, ya sea el candidato o de sus asesores. Para ello hace falta una lectura de la realidad tanto material como subjetiva del público, por lo que la psicología social y las estrategias del discurso se hacen necesarias para ganárselo. Pero, a su vez, no se trata de un discurso que se lanza demagógicamente, sino que el discurso compromete y la población lo asume como promesa y el faltar a ella orada el prestigio del candidato.

Por otro lado, dentro de las estrategias de discurso, se encontraría la estrategia populista, que, si bien Laclau establece como la propiamente política, yo la colocaría entre otras tantas, pues el establecer dicotomías me parece que debe ser compatible con borrar otras, establecer lazos y fragmentar al adversario.

Por último, apuntar la importancia de las estrategias discursivas que tengan como objetivo el apuntar a un reconocimiento -ser admitido como adversario válido y serlo en los términos que a uno le

interese- y a un menosprecio -ser considerado como otro, pero en consideración inferior o, incluso, ser relegado al exterior de la sociedad misma mediante el desconocimiento -ser señalado como obediente a mandatos espurios, ajenos a la realidad política nacional-, ya sean intereses económicos inconfesables o intereses extranjeros.

Bibliografía.

Barboza, Darío. "El debate actual sobre el populismo en la izquierda intelectual argentina. Populismo y hegemonía en Argentina: la intervención del Espacio Carta Abierta (2005-2010)". En Cairo, Heriberto et al. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Trama Ed - CEEIB, pp.406-417, Madrid, 2013. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00874167>

_____. "La construcción de los sujetos sociales: entre Hegel y Althusser", en Revista Tales, Núm. 4. Madrid, pp. 313-324, 2011. Enlace web: <https://revistatales.files.wordpress.com/2012/05/revista-tales-nro-4-20111.pdf>

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 1968.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2005.

Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid, 1987.

_____, "Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible", en B. Ardití (ed.) El reverso de la diferencia: Identidad y política, *Nueva Sociedad*, Caracas, 2002.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Ed. Crítica. Barcelona, 1997.

Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1996.

Stoessel, Soledad. "Giro a la izquierda en la América Latina del siglo XXI. Revisitando los debates académicos." *Polis, Revista Latinoamericana*, Volumen 13, Nº 39, 2014, p. 123-149

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Editorial Paidós. Barcelona, 1996.

Van Dijk, Teun A., *Análisis del discurso social y político*. Serie Pluriminor. Ed. Abya-Yala. Quito, 1999

Vasilachis, Irene, *Discurso político y prensa escrita. La construcción de representaciones sociales. Un análisis sociológico, jurídico, lingüístico*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1997.

Veron, Eliseo/ Sigal, Silvia, *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Editorial Legasa. Buenos Aires, 1985.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Redefinición del contrato social

Francisco Tomás González Cabañas

Resumen:

El sujeto histórico de nuestras democracias actuales debe ser la condición en la que este sumido el individuo. Independientemente de que estemos o no de acuerdo, desde hace un tiempo que el consumo (al punto de que ciertos intelectuales, definen al hombre actual como “El Homo Consumus”) y su marca, o registro, es la medida del hombre actual, como de su posicionamiento o razón de ser ante la sociedad en la que se desarrolla o habita. Somos lo que tenemos, lo que hemos logrado acumular, y no somos, mediante lo que nos falta, en esa voracidad teleológica o matemática de contar, todo, desde nuestro tiempo, a nuestra infelicidad.

Palabras clave: legitimidad, democracia, representatividad, compensación, igualdad.

Desarrollo

La representación es el acto constitutivo de los sistemas democráticos. La validez del mismo, ha generado a lo largo de la historia democrática, el ir y venir en el transcurso y decurso de la misma, estableciendo la legitimidad de las definiciones de personas o de grupos de la mismas, como circunscriptas a la limitación de sus derechos como los esclavos o los vasallos, como los oprimidos, silenciados o marginados de un sistema que para legitimarse los necesita dentro, negándolos o teniéndolos entre paréntesis, en suspenso, en tiempo acotado, como sucede en la actualidad en nuestras democracias de raigambre representativa. El tiempo de validación de la representatividad, de la rúbrica institucionalizada es el momento electoral, instancia que ha sido sacralizada en las últimas décadas, producto de la irrupción “ipso facto” por parte de fuerzas del orden que impusieron a sangre y fuego un orden que ha sido más que estudiado, investigado y analizado en nuestra contemporaneidad. El teatro de operaciones en que se ha convertido un acto comicial, una jornada electoral, el día que informalmente la clase política y dirigente ha dado en llamar “la fiesta de la democracia”, pasa a ser el reducto en donde debemos trabajar a los efectos de contrarrestar la manifestación de proceder, acabadamente antidemocráticos como la prebenda, la dádiva o el usufructo de la necesidad de los representados para elegir sus representantes, interponiéndoles un condicionamiento en ese momento electivo, que no solo destierra cualquier consideración ética sino que a nuestro modo de ver, ha corroído las bases en lo que se sostuvo hasta no hace mucho el sistema representativo-democrático. Para ello proponemos un sistema nominal diferenciado entre los representantes, con la única razón, bajo el único argumento que todos aquellos ciudadanos en condiciones de votar o de elegir a sus representantes, que no han sido contemplados por ese estado, que mediante el sistema les pide la legitimidad electo-social, tengan un número nominal mayor, por ejemplo un valor similar a cinco (5) de los que sí han sido contemplado por el estado. Por ello hablamos de devolución, hacia todo un sector de los representados, invisibilizados por este. Esta invisibilización, quizá tenga dificultades en ser caracterizada o en establecer criterios únicos, objetivos e indiscutibles. Sin embargo, todo estado, tiene tanto la obligación, como el registro, de quiénes son sus ciudadanos, a quiénes no les pudo garantizar un trabajo digno, o que perciban menos que el monto mínimo de haber, o que se encuentren en un estado o situación de pobreza o de marginalidad, que cada uno de la o las oficinas burocráticas de cada gobierno de los diferentes países puede establecer con una claridad meridiana. Por tanto, la devolución de parte del poder al soberano, es que en los actos electorales, existan dos clases de votantes, los que sufragan a tradición y el resultante del mismo se cuente en proporción nominal a uno, y los que invisibilizados por el estado, olvidados o marginados, pueden encontrar en este momento democrático-institucional, la luz, la claridad o la dignidad que les permita obtener por parte de ese estado-sistema que ahora los precisa, el reconocimiento que el sufragio de estos valga nominalmente cinco. La representación, es un concepto filosófico por antonomasia. Tratando de alejarnos del vicio de origen de toda persona que se precie de tal, de quedarnos en lo metafísico, haremos el esfuerzo de simplemente mencionar que de

esa substancia, de ese ser (no vale la pena citar textualmente en este apartado pues caeríamos en la sin-salida metafísica de la que hablábamos), nace la persona (del griego πρόσωπον *prósōpon*) que se ha transformado en el curso de la historia en un término filosófico que para salir del laberinto ontológico diremos que refiere a la representación del ser (en latín *persōna*, máscara de actor, personaje teatral) de lo que se es, de la substancia, de lo existente o de lo que interpretamos como tal. La humanidad por tanto se vivencia como una representación de lo que es. Sí partimos de esta premisa ontológica, difícil de rebatir será que la política, como el hacer social del hombre no tenga como estandarte conceptual (entendido este como elemento fundante o fundamental de la palabra) la acepción “representación”.

Podríamos establecer con claridad que el primer apunte teórico acerca de cómo debían plantearse las reglas del juego para el manejo de la cosa pública lo esgrimió Platón, mediante lo que ha quedado en el tiempo como su idea del “Gobierno de los filósofos”, tabicando el conocimiento como punto referencial inexpugnable para dar sentido a esa representatividad imprescindible que requería la polis. El ciudadano común (es interesante señalar que en aquella Grecia Antigua los esclavos no eran considerados ciudadanos, si bien esto sería materia de otro análisis, bien se podría apuntar que los pobres modernos son los esclavos antiguos con la ceremonia del voto...) legaba su derecho a disponer del manejo de la cosa pública a quien demostrara ser más sabio, más cercano a la verdad en cuanto tal, de acuerdo a la concepción platónica. Es harto conocida la metáfora platónica acerca del manejo del barco o del navío cómo si fuese, el timón del mismo, el manejo del estado, y que lógicamente quien debía ejercerlo era precisamente quien más conociera en un caso conducir un barco y en el otro administrar el estado, sin embargo consideramos aún más importante el citar textualmente otro pasaje de la obra platónica en cuestión (“La República”) para dar cuenta del sentido lato del concepto representación.

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz. Que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan por estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas. Es posible salir a la luz del sol desde la cueva- en otro caso, los encadenados estarían condenados a la cautividad perpetua-, pero para ello hay que recorrer un largo y escarpado camino; cosa natural, pues si la entrada de la caverna estuviera cercana al fuego, la luz del sol que por ella penetrase haría inútil el empleo de la hoguera como medio de proyección (Platón, 1997: 322-323)

En este caso el sentido de la intermediación que existe entre los real y la imagen de lo real, es lo que se representa como verdadero para quienes están atados, y el que estén atados pasa a ser fundamental, pues es la noción clara de que en esa intermediación, no sólo no se obtiene lo real, sino que se cede en libertad, se otorga algo de uno, hacia un otro, obligadamente. Y la representación política, nace con esta obligatoriedad, en el que supuestamente todos los ciudadanos, poseen las mismas condiciones y posibilidades, pero sólo algunos serán representantes de otros, muchos más, representados. Una obviedad matemática que no por ello deja de ser una sentencia hacia el sentido de la libertad en su aspecto amplificado. Pues aquí encontramos otra aporía de índole filosófica, que atraviesa lo político, para la construcción de esa entidad “comunal” (en la actualidad se llama “pueblo” o “gente”), interactúa lo particular y lo general, y necesariamente (evadiéndonos, nuevamente del aspecto filosófico propiamente dicho) el individuo, o esa individualidad, hace un renunciamiento, sea aceptado por el mismo, o impuesto por la renuncia de los otros que, construyen con ese ceder múltiple, una entidad comunitaria.

Una persona es lo mismo que un actor, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y personificar es un actuar o representarse a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de éste o que actúa en su nombre. En este sentido usa Cicerón estas palabras cuando dice: *Unus sustineo tres personas: mei, adversarii et iudicis*. Asumo tres personas: la mía propia, la de mi adversario y la del juez. El que actúa en nombre de otro recibe varias denominaciones, o según la variedad de ocasiones; puede actuar como representante o representativo, como lugarteniente, vicario, abogado, diputado, procurador y demás...una multitud de hombres deviene una persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues en la unidad del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona una; y es el representante quien sustenta a la persona, sólo a una persona. Hablando de una multitud, la unidad no puede entenderse de otra manera... cada hombre da al representante común una autoridad que viene de cada uno en particular, y el representante es dueño de todas las acciones si le dan autoridad sin límites. En caso contrario, cuando limitan el representante en el qué y en el cómo habrá de éste de representarlos, solo será dueño de aquello en lo que se le da ha dado autorización para actuar. (Hobbes T, 1997: 134-135)

Pero que ya se consigna como tal, pues, a partir de esa entelequia que pertenece a todos los renunciantes de su propia individualidad o las que se le impone la renuncia, y a nadie a la vez, un sistema político, que necesaria y obligadamente siempre, puede y debe estar en cuestión, porque es ni más ni menos, el producto de quiénes se cercenan en sus libertades, para disfrutar con mayor, amplitud, certidumbre y tranquilidad, del resto de sus condiciones de existentes políticos o animales políticos. Precisamente quién acuño este concepto, nos señala lo que referenciábamos;

Las democracias principalmente cambian debido a la falta de escrúpulos de los demagogos; en efecto, privado, delatando a los dueños de las fortunas, favorecen su unión (pues el miedo común pone de acuerdo hasta a los más enemigos) y en público, arrastrando a la masa. Otros cambios conducen de la democracia tradicional a la más moderna; pues donde los cargos se otorgan por elección, no a partir de las rentas, y los elige el pueblo, los aspirantes, con su demagogia, llegan hasta el extremo de decir que el pueblo es señor incluso de las leyes. El remedio para que esto no suceda o para que suceda menos, es que las tribus designen a los magistrados y no todo el pueblo. (Aristóteles, 1997: 146-147).

Lo consignable, es que desde el surgimiento mismo de la democracia, y de su acendramiento en la representatividad, como garantía del vínculo imposible entre lo general y lo particular, está misma, ha vivido en cuestión permanente, en análisis y reflexión, pues es ni más ni menos que la razón de ser del orden, de la armonía, de la certidumbre, en contraposición de las figuras del caos, del desequilibrio, de la incertidumbre, a los que el hombre le intenta escapar en su faz tanto individual, óptica, como en su ser social y político. Claro que la resolución de esta aporía, o su tensión permanente, es lo que nos hace debatirnos en la crítica permanente a un sistema político que valida su existencia, al estar a diario y en continuo, en cuestión:

Es una ficción considerar un conjunto de individuos la unidad de una multiplicidad de actos individuales-unidad que constituye el orden jurídico-calificándola como pueblo y avivar así la ilusión de que estos individuos constituyen el pueblo con todo su ser, mientras que ellos tan sólo pertenecen por medio de algunos de sus actos que el orden estatal protege y ordena (Kelsen, H. et al Barberis, M, 1998: 58-59).

En este punto es donde debemos soslayar, tanto los problemas teóricos, como los prácticos, ya que de estos mismos, asimilamos las críticas propinadas que nos hicieron el otorgar la presente posición, aporte o postura, para readecuar nuestra democracia de índole representativa y obtener que se sostenga desde sus bases más genuinas y auténticas. Como los sucesos ocurren en un tiempo muy diferente al tiempo en que se comunican y esta hipertrofia en tal vinculación, genera la idea solaz, de que los que están en el manejo del poder, pasan a resolver sus problemas más acuciantes o intrascendentes, sin resolver el problema de los más necesitan y que en teoría representan lo más granado de, tal como se entiende, en definición de preescolar a la democracia, como el mejor de los sistemas políticos conocidos, o del gobierno del pueblo, llevaremos hasta cierto límite teórico a este lugar común en donde habitamos cobijados de institucionalidad democrática. No somos antisistema, ni destituyentes, simplemente creemos como herederos de miles de años de humanidad, que lo que tenemos no es lo mejor que nos podemos dar, y pese a los innumerables problemas acuciantes, importantes y urgentes que nos define la agenda mediática, alguna vez debemos poner el acento en este vórtice desde donde se constituye la organización social que se da en llamar el gobierno del pueblo.

La gran tecnocracia encuentra una complicidad inmediata en la nueva tecnocracia de la comunicación, conjunto de profesionales del arte de comunicar que monopolizan el acceso a los instrumentos de comunicación y que, al no tener sino muy pocas cosas que comunicar, instauran el vacío de la rutina mediática en el corazón del aparato de comunicación. Los intelectuales orgánicos de la tecnocracia monopolizan el debate público en detrimento de los profesionales de la política (parlamentarios, sindicalistas, etc.) ; en detrimento de los intelectuales que están sometidos, hasta en su propio universo, a especies de golpes específicos- lo que se llaman "golpes mediáticos"-, como las encuestas periódicas apuntan a producir clasificaciones manipuladas, o las innumerables listas de adhesiones que los periódicos publican en ocasión de los aniversarios, etc., o incluso las verdaderas campañas de prensa que apuntan a acreditar o desacreditar autores, obras o escuelas. (Bourdieu P, 1999: 194)

La variable del tiempo, es decir analizar la perspectiva de las "fatalidades" o los errores de nuestra representatividad democrática, tamizada desde nuestra contemporaneidad, es antes que una trampa dialéctica, o una coartada argumental, una necesidad intrínseca, pues llevamos miles de años, y si introducimos la variable tiempo, también deberíamos introducir la de territorialidad (pero lamentablemente caemos en cuenta de nuestro sobrado occidentalismo y en tren de ser honestos intelectualmente, reconocemos que no podemos, al menos en el presente, analizar la perspectiva, desde otro campo que geográfico-cultural que no sea el mencionado) bajo este sistema político, por tanto no podemos hacer historicismo y destacaremos las siguientes objeciones (si usted prefiere, tardomodernas, contemporáneas y occidentales) que se le plantean, a la representatividad política, desde conceptos fundamentales:

El poder no puede justificarse a sí mismo, porque la legitimación y la legalidad que lo hacen tolerable sancionan o bien un estado de hecho, o bien algún tipo de consenso real o hipotético del que depende la permanencia de su ejercicio. El poder no tiene una verdad en sí mismo; él es más bien el índice de las relaciones de fuerza, de la normatividad jurídica y de los procesos ideológicos que lo fundamentan (Pérez Cortes, S. et al Quesada, F, 1997: 114).

Esta visión de "Realpolitik", nos posibilita desandar, la orilla, el cruce, la convergencia entre lo que se debate en los claustros universitarios, o en los escritorios de los intelectuales y lo que sucede en las calles, en la arena compleja de la ausencia absoluta del estado, que solo ocurre, por intermedio de quiénes lo representan, a tales lugares, en los tiempos de la elección o de la jornada electoral. Esto es lo que consideramos que agrava ese lazo, milenario, que se sostiene, míticamente entre representantes y representados:

Los grandes relatos han perdido credibilidad y la sociedad se nos hace presente como indeterminación total. La condición de posibilidad de la política, en analogía con la pragmática científica, reside en fomentar la actividad diferenciadora, o de imaginación o de paralogía. Así, la única legitimación a la que puede acogerse la democracia- en sustitución del contenido universal- es la derivada de permitir jugar cada uno su juego. O lo que es lo mismo: ¿quién o que impide que cada cual pueda desarrollar su propio lenguaje? (Quesada F, 1997: 254).

Hasta aquí, consideraciones provenientes del campo teórico, que como dijimos, pueden encontrarse en este reclamo, de las condiciones de legitimidad que impone la democracia, que para el área intelectual, racional, pensante o del mundo de los claustros, se nominalizan bajos los conceptos de poder, de legalidad y todos los citados hasta el momento y los que no se citarán, sin embargo, resta contemplar, como estas palabras, se traducen en el campo de la praxis, en aquella arena solaz, en donde la política, el estado, y sus representantes, es decir los políticos, que solo representan al estado y a sus propios intereses, solo visitan, o acuden en tiempos o jornadas electorales. Nadie tiene la propiedad de los votos (por más locura galopante que le haga creer tal cosa al afectado), es más, ninguna persona cuerda podría sentirse orgullosa de querer controlar, como si fuera un negocio agropecuario, cuanta gente lo puede acompañar con el sufragio. Al votante no se le ofrecen ni ideas, ni proyectos, ni alternativas, por tanto difícilmente las pida, sí se le ofrecen ayudas materiales, en dinero o en especies, ganará quién le engorde el bolsillo. Salvo un puñado, en realidad los candidatos (hablamos de todos, esos suplentes número catorce y sus madres o esposas), el resto vota de acuerdo al beneficio inmediato que obtenga. No existen definiciones ideológicas que distingan a partidos entre sí, mucho menos a quiénes, momentáneamente conducen los mismos. El pragmatismo de los ismos, sólo se reduce a bandas, compuestas por afinidades familiares y amistosas, que compiten entre sí y que arrean a lugartenientes pagos, para ver quién se queda con el botín en disputa y luego repartir entre los integrantes del grupo ganador. Convendría que los líderes de las facciones que se enfrentan electoralmente, se pongan un plazo en el tiempo, podría ser de 60 o 90 días, y que al llegar al mismo, pongan en una misma mesa, el dinero que consiguieron para sustentar la campaña, el triunfador sería aquel que consiguió más emolumentos. Los candidatos se eligen, de acuerdo a la cantidad de votos que dicen tener los postulantes, y que quiera creer que tienen el que hace la lista u hombre poderoso. Los generadores de este circuito saben a ciencia cierta, que todo los datos y demás se encuentran inflados, pero la clave se encuentra en sumar la mayor cantidad de dirigentes posibles, al menor costo. De allí que, finalmente la mayoría de hombres en cargos públicos, no tengan o cuenten con una miserable idea, para trabajar en serio para su ciudad, provincia o país. Si se hiciera un sondeo de la clase política, veríamos que un gran porcentaje, nunca consiguió ingresos de otras fuentes que no sean las arcas del estado, o que a nivel personal, ni siquiera pueden conducir sus hogares. Por supuesto que el análisis descarnado, no puede ser compartido en términos absolutos o definitivos y calcados, con precisión copista de la realidad, pero no dejan de ser una fotografía, una instantánea de cómo se definen las elecciones en un momento y en un lugar, en donde se precian de ser democráticos y adoradores del régimen de representatividad, sin que el mismo, amerite, por ende, ni una mínima, crítica o postulación de readecuación. Candidatos, en su gran mayoría, vacíos de todo, carentes de objetivos, de discursos, impulsados por un único deseo materialista, que se les nota y los trasvasa. Pretenden con esa materialidad comprar los discursos, la toma de la cámara donde mejor se los vea, la pregunta cómplice del periodista, la crónica favorable del redactor, la actividad o el mitin en el barrio, la militancia del militante, los aplausos de seguidores pagos y que todo lo invertido le vuelva en esas jugosas dietas que lo ponen en un sitio diferente al resto, ese instante de poder en donde solo decide a quién le da siempre lo mismo, que es dinero en todas sus formas y manifestaciones. No es necesario definir política, como el ejercicio del poder destinado a la transformación, pero los carentes de espíritu no tienen con qué hacerlo, son simples marionetas de un sistema, similares a los agentes Smith de la trilogía del cine Matrix, copian y pegan, discursos, ideas prestadas o compradas, para repartir bienes entre personas que varían cada tanto, esa es toda la libertad que tienen y por ende que pueden ofrecer. Se les nota, y demasiado, en sus afiches, en lo que dicen sin creer, en lo que prometen sin entender, y en lo que claman, sin verdaderamente querer, les deberíamos dar, casi como una limosna, ese supuesto poder que ellos creen tal, que en verdad son migajas materiales a repartir, dan pena , pero se los necesita como contraejemplos, como muestra de lo nocivo, del camino que no debemos seguir, por

más que circunstancialmente y mediante los engaños que plantea la mercadotecnia cosechen pingues adhesiones a precio vil. Qué pena que la política aún se componga mayoritariamente de estos personajes, ilusionistas, traficantes de ilusiones, tratantes de ideologías, adalides del “cualquiercosismo” anárquico y corruptor, que sepulta personas potencialmente tan interesantes, tan dignas y útiles para la sociedad. La política no puede ser banalizada como una oportunidad de negocios, como el agosto de un feriante, y en nombre de lo urgente, no podemos olvidar lo importante. La política, merece que la pongamos en el lugar que alguna vez tuvo o quizá mejor, tiene que estar por encima de las pillerías de acróbatas de la viveza, corremos el riesgo de dañar nuestro sistema democrático y representativo por no hacer el esfuerzo republicano de poner las cosas en su lugar, la política no tiene que estar al servicio de aves de rapiña del oportunismo, no tiene que ser en nombre de ella, que se disponga de una ulterioridad de cumplir con un plazo establecido o el respeto a rajatabla de lo que se sabe es un simple sello de goma. La política nos atraviesa por intermedio de ideas, de doctrinas, de proyectos, del ejercicio del poder, y de hombres y espacios en donde se comprenda esto mismo como la combinación perfecta entre ciencia y arte, el resto no debe quedar como anécdota de color o elemento para cambiarlo alguna vez, tenemos que ir por ello, de lo contrario estaremos cayendo en el autoritarismo de las formas que no replican o no muestran la realidad tal como es, y para vivir con miedo, condicionados o con temor a, es preferible usar la herramienta de transformación, que es la política, para cambiar, desde la política, para intentar hacer el bien o mejorar, por más incluso que no lo consigamos. Ese autoritarismo de las formas, es toda una definición en sí misma, dado que al no ser planteadas las objeciones de fondo, la letra muerta en sustancia, pero imperativa en lo normativo, se transforma en un elemento totémico, sacro, de lo democrático y lo representativo, que culmina con el número final de quién gana una elección, o un espacio de representación, y como hemos circunscripto nuestra propuesta específica en tal instancia, describiremos lo creemos que ocurre, que luego es referenciado, metafórica y míticamente, como el espacio simbólico de lo democrático-representativo en un gran número de comunidades contemporáneas y occidentales. Se nos dice que la democracia, en el período electoral, es la manifestación por antonomasia de la libertad política, dado que cada cierto tiempo podemos elegir a quiénes nos gobiernen. Esta definición casi academicista, es una mera expresión de deseo, un anhelo romántico ante las batallas que se libran por convencer, seducir o mejor dicho, cooptar o condicionar a los electores para que tomen o escojan una decisión. Por más que estemos en contra, lo denunciemos, combatamos o relinchemos, lo cierto es que ante una elección los guarismos cantarán que “aparato” (en el sentido más bestial y alienante del término) ha funcionado mejor y con ello, ungiremos en la impostura que nos exige esta democracia en papeles, a nuestros representantes que atesoraran la voluntad popular cosechada bajo supuestas reglas democráticas “Avant la lettre”. Las elecciones tampoco se ganan, mediante el ejercicio repetitivo de aparecer en diferentes medios, previamente pagos o que son parte de las estructuras político-económica-sociales de los mismos (incluso usan idénticos slogans para vender candidaturas y empresas de comunicación...) de aprenderse y recitar como loros el discurso de ocasión, comprado en la consultora de turno, o de exponerse en afiches gráficos o de redes sociales. Tampoco se ganan las elecciones en los cada vez menos utilizados actos multitudinarios o de cabinas telefónicas (previo pago al contado o en especie a organizadores y asistentes), menos en la nueva versión “gimnasta” de la política de los tiempos que corren, que nuestros prohombres dan en llamar “caminatas”, en donde un par de militantes, adherentes o simpatizantes, tienen la triste tarea de levantar banderas de los partidos o sellos de ocasión, menos aún, alardeando o proponiendo proyectos, ideas o consideraciones públicas hacia lo que harán con el poder, básicamente porque saben, contundentemente que así no se ganan elecciones o la estima pública el día o la jornada electoral. Las elecciones se ganan, en esos oscuros recintos en penumbras en donde se distribuye el cantante y sonante, enajenado del erario público u obtenido del privado a quién se favorece o favorecerá, en donde se aceita la maquinaria que saldrá a la búsqueda del voto a voto, a cambio de lo que sea, en su versión efectivo, bolsita, material, expectativa, ilusión, apriete o desánimo. En esos lugares, generalmente llamado “cocina (los narcotraficantes también utilizan la misma palabra para llamar al lugar donde hacen o fabrican las drogas)” se precisa de un ábaco, una calculadora o un programa de pc, en donde se ponen los datos de cuanto se dará a quién en que momento, y luego de ello la ejecución de la planilla en los tiempos del comicio. Quién mejor distribuya tanto la materialidad como la expectativa y a su vez, el equipo que mejor coordine la implementación de lo planificado se quedará o llegará al poder, por más que suene una herida narcisista a quiénes tenemos la posibilidad de leer y pensar, y por tanto comprender que en estas instancias somos coto de caza de quiénes tienen el poder y tal como la virtud satánica de hacerle creer a la humanidad que el mal no existe, nos dicen que depende de nosotros, que la elección es la fiesta de la democracia y todo lo que endulza a nuestros oídos prestos a estos sonidos libertarios. Esto que puede sonar horrorífico, espeluznante y todos los giros poéticos que se encuadren en la descripción que haga referencia a un sistema perverso, que se jacta de ser democrático, sostenido en su lógica representativa, legitimada por el voto popular, puede aún ser más restrictiva en las libertades individuales, a expensas de ese autoritarismo de las formas, que debe avanzar incluso en la prohibición, expresa y aviesa, del deseo de ser parte de lo que ya a esa altura se constituye en una casta política, de quiénes están afuera del selecto grupo y pretendan, cayendo en esa trampa de la apertura y la amplitud democrática de, introducirse en tal cuerpo de elite que ha tomado por asalto, el dominio de la cosa pública, sacralizada por la entente-legalidad-legitimidad-representatividad, afianzada por una milenaria historia que nada tiene que ver (o mejor dicho que devino, o se deconstruyó) en lo que ocurre con lo democrático en la actualidad. Los sistemas políticos dan cabales muestras de que son autoritarios o poco democráticos, cuando penalizan, acotan y aplastan

el deseo político, habiendo pasado por triturar la responsabilidad de garantizar la participación igualando las posibilidades de competir electoralmente, los popes dirigenciales, que manejan a sus anchas kilómetros extensos de latifundios categorizados como democráticos, también son dueños de algo que pensábamos íntimo, privado y propios, nuestros deseos, anhelos y expectativas, políticas y sociales. Tal como funcionó como uno de los emblemas del feudalismo, el derecho de pernada (presunta normativa que otorgaba a los señores feudales la potestad de mantener relaciones sexuales con cualquier doncella, sierva de su feudo, que se casara con uno de sus siervos) tiene su calcada expresión en lo que la actualidad podríamos llamar, el uso de “Censura al deseo político”. Cuando hablamos del deseo, estamos adentrándonos en uno de los aspectos fundantes de la condición de sujeto, el deseo podría definirse como el combustible mediante el cual el hombre encuentra sentido, sea a corto, mediano o largo plazo, a sus acciones en un mundo que no le da explicaciones del porque ni el para qué ha venido, ni tampoco del porqué, o del cuándo se irá. Este elemento indispensable para el cuerpo y el alma del hombre, no es, como podríamos suponer a priori, de acceso libre e individual al mismo, es decir, si bien es una “sustanciación” en la que necesariamente interviene a solicitud o requerimiento de una individualidad, se conforma ese acceso mediante la interacción con lo social, en donde más temprano que tarde, esa interdependencia útil entre individuo y sociedad puede trocarse en condicionamiento expreso sobre la libertad de acción y de elección individual por sistemas o culturas opresivas o cerradas. Para galvanizar lo trascendental que significa el deseo, vamos en busca de un pasaje de un cuento de Borges, en donde el autor refiere, desde una visión muy particular y verosímil, acerca del mismo;

El dictamen quién mira una mujer para codiciarla, ya adultero con ella en su corazón, es un consejo inequívoco de pureza. Sin embargo, son muchos los sectarios que enseñan que si no hay bajo los cielos un hombre que no haya mirado a una mujer para codiciarla, todos hemos adulterado. Ya que el deseo no es menos culpable que el acto, los justos pueden entregarse sin riesgo al ejercicio de la más desaforada lujuria (Borges L., 1995: 85).

Esta definición Borgeana de “El deseo no es menos culpable que el acto”, es lo que entienden a la perfección los popes dirigenciales y por ello, censuran, persiguen, maniatan y prohíben, como decíamos no sólo ya la posibilidad de que se participe en igualdad de condiciones en el ejercicio de la política, sino que van por lo fundante del ser, por el deseo, al que consideran, como refiere Borges, no menos culpable que el acto. Esa prohibición del deseo, la hacen explícita y manifiesta, cuando cooptan el establishment mismo y les ordenan a sus prestatarios o sus operarios que deben obtener, ocultar, obstaculizar, al que no ha pedido permiso de actuar con el consentimiento de los que se creen dueños de lo público, por estar desde tiempos inmemoriales, sin ser cuestionados ni en sus ulterioridades ni formas; cuando producto de la voracidad omnívota con la que se comportan, cierran todos los caminos posibles a los que pueden iniciar un sendero fuera de su ejido, sobre todo, la prohibición se hace indisimulable cuando, cada tanto se encuentran con quiénes pretendiendo hacer uso de un derecho inalienable de ejercer su libertad política, fuera de este anclaje encarcelador, le dicen de frente que tienen aspiraciones políticas, entonces, sin decirles nada, a espaldas, de sotamanga, hacen de todo, por enlodarlo, ensuciarlo, matarlo civilmente, pues ellos como regentes del sistema no pueden tolerar que sin la autorización de los mismos se puedan tener siquiera pretensiones de un régimen que sólo sí en el nomenclador se presenta y dispone como democrático. La propuesta, el remedio, el antídoto o como se lo quiera llamar, puede tener un correlato, en sentido inverso, con una suerte de “voto calificado” que en la modernidad, no se ha dado, en forma fehaciente en democracia conocida. Cierta dato histórico refiere que en el siglo XIX en Bolivia, el derecho al voto lo ejercían quiénes, entre otras condiciones tuvieran renta, ingreso o propiedades, nada muy diferente de lo que ocurría en casi todas las latitudes del mundo conocido, hasta antes de la irrupción (Siglo XX) del voto universal (en ciertas países, se lo denominada de tal manera, pese a que no se consideraba el voto a la mujer, lo que se corregiría décadas después, como por ejemplo en Argentina). Por supuesto que correlato, no significa ni similitud, ni empatía, pues de hecho, referimos nuestro más profundo rechazo manifiesto a categorizar a los ciudadanos, calificándolos de acuerdo a grados de estudios obtenidos, ingresos o cualquier predicado que se le asignen como sujetos, simplemente lo mencionados como algo que guarda alguna similitud con lo que proponemos. En verdad la única similitud, es la de dividir el padrón electoral en los ciudadanos cuyo voto emitido, signifique para los guarismo o el resultado final, en un caso el número clásico de uno (1) y en otro, el innovador de cinco (5). Recalcamos que esta diferenciación, no es una segmentación que disponga ninguna situación diferente calidad, condición o grado de ciudadanía, responde a los únicos efectos de la jornada electoral, no otorga derechos, ni menos aún cercena o diferencia. El aspecto conceptual que defendemos para sostener argumentalmente la propuesta, es que para aquellos que el sufragio, el voto o la emisión del mismo, en la cuenta final de la jornada electoral vale cinco (5) se debe no a lo que hicieron o dejaron de hacer individualmente, sino lo que el estado, ha dejado de hacer por ellos, que podría sintetizarse en reducirlos a la pobreza o la marginalidad. De allí que el término sea “Compensatorio”, es decir, todos los días y años en que el estado no estuvo para estos ciudadanos, estará el día de la elección, mediante la fuerza que le debe devolver para que el voto de estos, se diferencie de quiénes sí han tenido al estado en sus vidas o días más allá de una elección. Este empoderamiento, o devolución, significará la posibilidad de que estos puedan defenderse en su dignidad, cuando sus representantes o candidatos a representarlos vayan a intentar seducirlos mediante la dádiva, la prebenda o el intento de compra directa de sus votos, haciendo uso y abuso de la situación de marginalidad a la que están sumidos, por ese mismo

estado que nos lo defiende y que tiene como representantes a esos que van en busca de explotarlos en su dignidad, pidiéndoles que los voten trocándoles la decisión por algo puntual. Esto generará que la legitimidad de la representación, se ajuste a derecho, pues aquellos que no tienen o cuentan con el estado que les debe garantizar al menos no estar en la situación de pobreza en la que se encuentran, siendo presa fácil de los extorsionadores del voto, como de la delincuencia (como salida económica o como mecanismo de defensa ante un sistema que los discrimina y repele), y de todo tipo de enfermedades que les produce el esquizoide mensaje de que son parte, pero no tienen lugar, ni oportunidad de sentirlo o vivenciarlo, readecuando a la democracia representativa en su instancia más crucial, simbólica y paradigmática, como lo es el momento de la votación o la elección. Hacer visible, en la contundente forma, de que todos aquellos a los que nuestro sistema tiene afuera, valen como voto el número de cinco (5), nos impelerá a trabajar seriamente en generar una democracia verdaderamente inclusiva, más allá de los detalles de lo ideológico, lo partidario o lo cultural de cada pueblo que se precie de habitar y de convivir bajo un régimen en donde la representatividad, no tenga vicios de origen, o apañe situaciones históricas de desigualdad, injusticia y marginalidad, para sostener la perversa mentira de que todos en la misma proporción tenemos la misma contemplación del estado, del que sí, en este caso, sin excepción todos hemos cedido en nuestra libertad política para su conformación.

Bibliografía

- Aristóteles, (1997), *Grandes Obras del Pensamiento. Aristóteles. Política*, España, Altaya.
- Borges, Jorge Luis, (1995), *La secta de los treinta*, Buenos Aires, Emecé.
- Bourdieu, Pierre, (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Hobbes, Thomas, (1997), *Grandes Obras del Pensamiento. Thomas Hobbes. Leviatán*, Traducción prólogo y notas Mellizo Carlos, Barcelona, Altaya.
- Kelsen, Hans, (1998), *La democracia*. en Barberis, M (Ed.), Bologna, Il Mulino.
- Platón. (1997), *Grandes Obras del Pensamiento. Platón. La República*, Traducción José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, España, Altaya.
- Quesada, Fernando, (1997), *Filosofía política. Ideas políticas y movimientos sociales* en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Editorial Trotta.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Escribir el movimiento: de la poética a la matemática

Ibis Albizu¹

Resumen

En este artículo indagamos en las relaciones de la filosofía y la danza. De la mano de algunos ejemplos paradigmáticos, los escritos de los teóricos de la danza de los siglos XVI y XVII sirven de ejemplo para pensar las complejas relaciones entre texto y danza que representan los diferentes sistemas de notación. Para ello centramos nuestro análisis en los sistemas de carácter narrativo en los que la danza se registraba por medio de la descripción de los movimientos, así como en el nacimiento de la abstracción matemática y la consiguiente conversión del movimiento en signos.

Palabras clave: Notación, estética, ballet, poética, mathesis.

- Bailad, malditos, bailad! & ¡Leed, malditos, leed!²

Si algún aventurado lector quiere adentrarse en las profundidades de las relaciones entre la filosofía y la danza tendrá que enfrentarse a un hecho apabullante: que, en contraposición al frondoso bosque que puede encontrarse en otras artes, apenas hay bibliografía que recoja este vínculo. Todo indica que desde el nacimiento de la estética como disciplina autónoma los filósofos se han olvidado del «arte de poner el cuerpo en movimiento»³.

Aunque analizar los motivos de este hecho sobrepasa con creces la intención de este breve escrito, conviene recordar que esta separación está asentada en un prejuicio que resulta tan fácil de enunciar como difícil de erradicar; que la filosofía y la danza están *intrínsecamente* enfrentadas porque la primera es un saber que se dedica fundamentalmente a la teoría, mientras que la segunda es un arte irremediabilmente ligado al cuerpo, una realidad que hunde sus raíces en un presupuesto todavía más profundo, a saber, que el pensamiento occidental ha considerado desde sus inicios que la teoría y la práctica forman parte de dos universos distintos e irreconciliables. Así las cosas, al filósofo (cuyo campo de batalla es eso que la tradición ha tenido a bien llamar «alma») le sacaría de sus casillas el constante movimiento del bailarín (cuyo terreno de acción es el «cuerpo») quien, incapaz de crear condiciones estables, combina con su incesante vaivén un trío imposible para el filósofo: el *arte* de poner el *cuerpo* en *movimiento*. Arte, cuerpo y movimiento representan así una realidad inaguantablemente inestable para el experto de los conceptos, que sólo querría dedicarse a la contemplación tranquila de las Ideas, una finalidad para la que el cuerpo, cárcel del alma, es un estorbo que afortunadamente está condenado a desaparecer.

Ahora bien, aunque lo anteriormente mencionado no sea más que un prejuicio, está muy presente en nuestra tradición. Precisamente por ello, conviene poner en cuestión al menos sus presupuestos más generales. En lo que respecta al plano filosófico hay que recordar que esta manera de entender la filosofía (un saber centrado en las ideas y que subestima al cuerpo) proviene de una determinada manera de entender a Platón que fue creada en el helenismo, consolidada durante la Edad Media y a la que muchos (e ilustres) filósofos del Siglo XX se han dedicado a mitigar defendiendo, entre otras cosas, que eso que se llama «filosofía» (e, incluso, eso que entendemos por «filosofía platónica») no

1 Dirección postal: Calle Pinar 21, 28006, Madrid. Dirección electrónica: teoriadeladanza@gmail.com

2 Este escrito procede de una clase de acceso libre, impartida el 17 de noviembre de 2016 con motivo del Día Mundial de la Filosofía, para la que se proyectaron un conjunto de citas e imágenes que el lector puede consultar en el siguiente link: http://prezi.com/wzl7kzmy9s0r/?utm_campaign=share&utm_medium=copy [Consultado 23/11/2016]

3 Nos referimos con ello a la falta de atención de la estética a la danza, lo que no implica que no existan obras concretas de filosofía que se ocupen de la danza. Un buen resumen de la bibliografía y el enfoque de estas relaciones lo ha recogido recientemente Roberto Fratini en su artículo "Torbellinos inteligentes. La filosofía de la danza, entre ensueños dinámicos e ideas fijas" en *Filosofía de la danza*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2015, pp. 37-92.

consiste en la negación del cuerpo y del movimiento, sino más bien en asumir que en la teorización del movimiento hay un problema filosófico esencial cuya resolución no pasa necesariamente por la negación del cuerpo⁴. En este sentido, y aunque el objetivo de este artículo no sea desentrañar los pormenores de esta afirmación, hay que reconocer que ni siquiera el propio Platón habría defendido que la filosofía es el terreno de unas ideas incapaces de conectar con el cuerpo y el movimiento⁵. Igualmente, y del lado de la danza, hay que señalar que los protagonistas de este arte no se han dedicado solamente a bailar, sino que sus esfuerzos por teorizar y escribir han sido constantes desde sus orígenes⁶. Por eso puede afirmarse que al mundo de la danza pertenecen por derecho propio no sólo bailarines y coreógrafos, sino también teóricos o críticos.

Conscientes pues de que ni la filosofía es un saber centrado en conceptos que desprecian el movimiento, ni la danza es un arte en sí mismo incapacitado para la teoría, vamos a crear un panorama caracterizado por la puesta en cuestión del mencionado prejuicio. Para ello, nos valemos del decir real de los propios teóricos de la danza y, más en concreto, de las numerosas formas que han tenido de escribir el movimiento. Son ellas las que constituyen la historia de la notación, en la que por medio del enfrentamiento entre texto y movimiento nos permiten enunciar el segundo de los objetivos principales de este artículo: mostrar que los propios protagonistas de la danza se han ocupado de la teoría en condiciones similares al del resto de las artes. Sin embargo, a diferencia de lo que ha sucedido en otras artes como la música, en la danza no se ha universalizado ninguna forma de escritura⁷. Aunque esto tenga la desventaja de no alcanzar consensos respecto a la notación, nos deja un panorama caracterizado por la riqueza. Seleccionamos a continuación una muestra de los teóricos que han traducido este arte a diferentes formas textuales. Con ellos avanzamos de forma panorámica, proponiéndonos identificar un ritmo que ha llegado hasta la actualidad: la aparición de la escritura abstracta en la danza, que tiene en la matemática a una de sus principales aliadas.

1. Poéticas de la danza: narrar las normas

Tal y como sucede en otras artes, los primeros escritos de danza se encuentran en el Renacimiento⁸. Ahora bien, aunque actualmente nos refiramos a estos textos como escritos de «arte» hay que recordar que lo que en este periodo se conocía como «ars» significaba fundamentalmente «destreza» y ésta, a su vez, dominio de las reglas. Es así que lo que nos encontramos en este periodo son propiamente *poéticas*, es decir, maneras de explicitar las normas. Y, efectivamente, la mayor parte de estos libros son recopilaciones o descripciones de conjuntos de normas destinadas a enseñar a un discípulo las reglas del oficio. Precisamente por ello, sus autores no tenían la intención expresa de hacer «arte», pues este vocablo no existía en cuanto tal en este periodo. Así, todas las poéticas (empezando por la de Aristóteles) están llenas de referencias a la práctica y su contenido está más cercano a lo técnico (cómo hacer un ejercicio) que a la producción teórica en cuanto tal (qué significa el arte, qué es la belleza, etc).

Entre este conjunto de escritos se encuentran el *Tratado de pintura* de Leonardo da Vinci, los *Cuatro libros de arquitectura* de Andrea Palladio y la mayor parte de los libros de danza del siglo XVI. La intención de estos textos es registrar la manera de poner el cuerpo en movimiento y, por ello, explicitar las reglas que permiten accionar esta forma de escritura. Al hacerlo, los teóricos de la danza están trazando una respuesta al problema filosófico fundamental: la relación entre la teoría y la práctica, el cuerpo y el alma o, en suma, la comunicación de las substancias, un dilema al que se enfrentan con herramientas de escritura que van de la descripción al dibujo, pasando por la creación formal de métodos sistemáticos de escritura.

Uno de los autores más emblemáticos de las Danzas de Salón es el milanés Cesare Negri (¿ 1536-1604?). Compositor de danza y bailarín, fue maestro de danza de la Corte de los Austrias. En 1630 se tradujo al castellano su obra más emblemática *Nuove inventioni di Balli* (1604) con la intención de que el joven príncipe Baltasar Carlos aprendiese a bailar⁹. Esta voluntad pedagógica es la que obliga a Negri a

⁴ Este prejuicio está fuertemente arraigado en el terreno de la danza. En muchos escritos son los propios bailarines quienes achacan la falta de atención de la filosofía hacia su arte dando por hecho que ésta sólo se ocupa de determinados conceptos y que, además, irremediablemente influenciada por el cristianismo, considera al cuerpo la cárcel del alma. Conviene recordar que ni siquiera dentro de las teorías medievales (como las de Santo Tomás, Guillermo de Ockham o Pedro Abelardo) esta enunciación es rigurosamente cierta. Lo analiza el historiador Jacques LeGoff en su libro *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Barcelona, Paidós, 2015).

⁵ Nos referimos, sobre todo, a las ideas sobre Platón que algunos autores franceses del siglo XX, como Gilles Deleuze, han defendido. A este respecto nos guiamos por la interpretación que José Luis Pardo ofrece en *Esto no es música: introducción al malestar en la cultura de masas* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007).

⁶ De hecho, el primer escrito que se conserva en Occidente es el del Carmen Aval, la descripción de una danza. Así lo recuerda Rafael Sánchez Ferlosio en *Las semanas del jardín* (Barcelona, Destino, 2005, p. 189).

⁷ Es importante matizar el uso de la mencionada «universalización» de la escritura musical que se produjo en el siglo XVIII. Primero, porque apenas sobrepasa las fronteras europeas y, segundo, porque se seguían utilizando otros métodos de notación para algunos instrumentos.

⁸ Ello no quiere decir que no hubiese teoría de la danza con anterioridad. Bien al contrario, la encontramos desde la Grecia clásica. En el plano filosófico resultan especialmente relevantes textos como la *Poética* de Aristóteles, el «libro II» de *Las Leyes* de Platón, el *Diálogo sobre la danza* de Luciano de Samósata o el *Banquete* de Jenofonte, en el que vemos a un Sócrates bailarín. No obstante, el término «danza» tal y como lo conocemos hoy es impensable en el contexto de la Grecia clásica. En este artículo buscamos similitudes con el término de «danza» actual y, por eso, iniciamos la tradición en el Renacimiento donde, además, todas las artes inician un periodo en el que comienzan a proliferar los «tratados de arte».

⁹ Se trata de *Arte para aprender a danzar*, traducido al castellano por mandato del Excmo. Señor conde duque de San Lúcar,

ordenar y explicar minuciosamente cada uno de los movimientos del bailarín lo que termina por generar una exhaustiva recopilación de normas que, sin embargo, no proceden tanto del esfuerzo por crear una teoría, como de un principio moral y, por lo tanto, práctico: a la pretensión por recopilar las normas del arte propio de su poética se une la intención de registrar la *correcta* manera de realizarlas. El que fuera coreógrafo de la familia de los Austrias avanza convencido de que la escritura es la mejor amiga de la memoria, pues le otorga a la danza el carácter de inamovilidad del que carece en su práctica. Así, considera que la descripción registra fidedignamente el movimiento puesto que hay una correspondencia inmediata entre el hacer y el escribir, por eso quien lea el libro puede aprender a bailar. Convencido de la *identidad* que subyace a la escritura la considera la mejor amiga de la memoria y hace de la narración su principal forma de notación. Persuadido entonces de que la propia escritura permitirá al lector alcanzar los conocimientos suficientes para lanzarse al Salón de Danza, detalla minuciosamente los movimientos que el cortesano debe hacer para bailar correctamente.



Ahora bien, puesto que desde la perspectiva de este autor basta con leer para re-conocer algo, no nos otorga ninguna clave interpretativa más para entender el significado de las danzas que describe. Así, si un lector quiere interpretarlas *hoy* se verá, entre otros, sin ningún criterio que permita situar escénicamente al bailarín. Y es que Cesare Negri presupone que la correspondencia entre texto y danza es inmediata, por lo que no aporta claves para entenderla, pues presupone que no son necesarias.

Ahora bien, que carezca de un criterio objetivo sobre el que asentar la forma de leer el movimiento, no quiere decir que escaseen los criterios específicos: estos son fundamentalmente los datos técnicos, es decir, la forma en la que deben hacerse los pasos de danza. Estos criterios abundan hasta tal punto que un lector acostumbrado al lenguaje técnico del ballet actual podrá reconocer numerosos elementos. Igualmente, el rico recorrido técnico que ofrece Cesare Negri no carece de criterios matemáticos: acorde con el tipo de ballets propios de la Corte, el autor geometriza los movimientos que complejiza en función a los tipos de bailes de Salón que describe y que hacen avanzar al bailarín sobre un suelo fuertemente estructurado. [Ilustración 1] La complejidad técnica es tal que en su tratado vemos un antecedente de la actual barra de ballet: Negri recomienda al aprendiz de bailarín sujetarse al mobiliario que tenga a su disposición para descomponer los movimientos y poder practicarlos antes de salir a bailar en público. [Ilustración 2]

Sin embargo, en ningún caso las normas técnicas, incluso las más abstractas como la perspectiva, están por encima de la moral o las costumbres. Los elementos técnicos de Negri no abandonan el rico universo de la etiqueta en la Corte, bien al contrario, defienden la importancia de atenerse a sus exigencias. Es el caso del giro, del que nuestro autor afirma:

[Y] para hacerlo perfectamente es menester dar vueltas a la redonda dos veces quedándose en el propio lugar parado, y hay algunos que han dado vueltas dos veces, y media, advirtiéndome que en el dar las vueltas ha de estar el cuerpo derecho, y juntamente recogido, es a saber la cabeza, los brazos las piernas, y no hacerlo como algunos descuidados que hacen el dicho salto, volviendo primero el cuerpo, y después la cabeza, o, la cabeza, y después el cuerpo; que es cosa muy torpe de ver, y mal hecha¹⁰.

En contra del ballet actual, en el que la eficacia del *eje* en el giro es el criterio que guía la práctica, nuestro autor recomienda a su aprendiz no poner delante la cabeza del cuerpo, una característica técnica que un bailarín actual, dada la eficacia de la noción de eje, prefiere asumir¹¹. Ahora bien, como ha podido verse, los detalles técnicos no van en detrimento de



dirigido al príncipe de España Don Balthasar Carlos Ntro. Señor, Madrid, 1630. Se trabaja con el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de España: Ms/ 14.085.

¹⁰ *Ibid.*, lámina 32.

¹¹ Un ejemplo práctico puede encontrarse en la diapositiva número trece del recurso audiovisual anteriormente mencionado disponible en http://prezi.com/wz17kzmy9s0r/?utm_campaign=share&utm_medium=copy [Consultado 23/11/2016]

la preponderancia de la descripción como forma de notación. Cuando Negri quiere escribir un movimiento lo relata. Así, por medio de esta ficción textual, el milanés recrea los pasos del bailarín utilizando los dibujos como un simple apoyo. Es habitual leer la expresión «como se muestra en la figura precedente», seguido de una pormenorizada explicación descriptiva del movimiento. Los numerosos dibujos del tratado, supeditados siempre al texto, acompañan al lector en el difícil camino del aprendizaje de la etiqueta social, del que la danza es una parte esencial.

Otro caso emblemático de la historia de la danza es el de Jean Taburot (1519-1595). El que fuera abate de Langres (Francia) escribió bajo el seudónimo de Thoinot Arbeau un libro de danza. En 1588 vio la luz la primera edición de *Orchésographie: méthode et théorie en forme de discours et tablature pour apprendre à danser, battre le tambour* (en adelante «Orchesografía»¹²). Hasta entonces, la mayor parte de los autores de libros de danza eran los propios Maestros de la Corte y, por lo tanto, personas relacionadas con la práctica del baile que recogían por experiencia propia la correcta manera de realizar los ejercicios, esforzándose en poner por escrito para las generaciones venideras las normas del arte. Sin embargo, Arbeau es un hombre de estudio que describe fundamentalmente las danzas de su entorno, un pequeño pueblo francés. Con ello, no sólo se sale del universo de la Corte sino que demuestra tener una amplia formación académica (había publicado con anterioridad un libro de matemáticas y otro de astronomía) gracias a la cual nos regala la primera gran contextualización teórica del arte del movimiento. Esta riqueza abraza argumentos sociales (las bondades de estudiar danza para el conjunto de la comunidad), históricos (el sentido y significado que este arte ha tenido a lo largo del tiempo), médicos (los beneficios de la danza para la salud en el tratamiento de males como la melancolía), o incluso políticos (la importancia de que el buen gobernante controle su cuerpo para poder dirigir al Estado). A pesar de que no volverá a encontrarse a una persona con tanta formación académica teorizando la danza hasta pasado un siglo¹², Arbeau parte de la misma lógica que sus predecesores: considera al texto como un espacio en el que verter las reglas del arte de la danza y a la escritura una forma de pedagogía. Así, valiéndose de la forma clásica de diálogo, el *alter ego* de Arbeau finge una conversación con su alumno Capriol convencido de que la sola lectura del libro le servirá para aprender a danzar.

En este camino, en el que la riqueza de la notación se va a ampliar sustancialmente, el relato de los pasos de danza sigue siendo el principal medio por el que el aprendiz de bailarín deberá cerciorar sus conocimientos. La importancia de la descripción es tal que envuelve a la propia definición de la «danza»:

Arbeau. [...] La palabra danza proviene de «*danser*», lo que en latín se llama «*saltare*». Bailar, por decirlo así, consiste en saltar, brincar, hacer cabriolas, balancearse, caminar, andar en puntillas: en mover los pies, las manos y el cuerpo de acuerdo con ciertos ritmos, medidas y movimientos¹³.

Como puede verse, no hay una definición previa de danza bajo la cual deban encajar las prácticas. La danza es lo que efectivamente se hace con el cuerpo, por lo que el teórico se limita a reproducir sus acciones («saltar, brincar, hacer cabriolas...») y no a imponer una definición. En este sentido, no hay ningún esfuerzo de abstracción por parte de Arbeau. El propio hecho de que la definición de la danza sea descriptiva reviste de retórica a este arte alejándolo de cualquier intento de abstracción. La danza es fundamentalmente una práctica y ello a pesar de que en ella imperen ciertas reglas esenciales como el acompasamiento musical o incluso la jerarquización de movimientos y pasos. Así lo explica el abate:

Arbeau. Ya os he manifestado que la danza depende de la música, porque sin la virtud del ritmo el baile carecería de sentido y sería confuso; tanto es así, que es necesario que los movimientos de los miembros estén a tiempo con los instrumentos musicales, no debiendo el pie hablar de una cosa y la música de otra. Casi todos los entendidos sostienen que la danza es una especie de *retórica muda*, en la cual el orador, sin emitir una sola palabra, por medio de sus movimientos, puede transmitir a los espectadores que está alegre y que es digno de ser ponderado, amado y adorado. ¿No opináis que la danza constituye una forma de lenguaje y se expresa por medio de los pies del bailarín? ¿Acaso no manifiesta él tácitamente a su dueña (que observa la modestia y gracia de su baile): «¿No me amáis? ¿No me deseáis?». Y cuando se agregan mascaradas, ella tiene la virtud de provocar en su amante ya ira, ya piedad y conmiseración: ya odio, ya amor¹⁴.

En este fragmento, Arbeau nos brinda un dato de suma importancia. Para casi todos los entendidos de su época la danza es una especie de «retórica muda»¹⁵. Este hecho (el que la danza deba regirse

¹² Es el caso de Ménéstrier, quien escribió un libro sobre danza y hasta un ballet para conmemorar la entrada de Luis XIV en la ciudad de Lyon. El mencionado libro es *Des ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre*, [facs], Genève, Minkoff reprint, 1985. El ballet al que nos referimos es *L'Autel de Lyon consacré à Louys Auguste...*, (seguido de *Remarques pour la conduite des Ballets*). Lyon, Jean Molin, 1658.

¹³ Arbeau (trad. Vibrun) *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ Traducción y cursivas de la autora. Arbeau, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵ Esta expresión es utilizada por Ménéstrier en *op. cit.* La idea de «retórica muda» tiene su propio sentido en la historia de la danza en la que aparece muy ligada a las formas de la pantomima. Delimitar su significado y la riqueza de sus matices sobrepasa la intención de este artículo, en el que tan sólo se quieren contraponer las formas de notación propias de las poéticas caracterizadas por la «retórica», con aquellas que hacen de su eje de acción la abstracción matemática. A esta última nos referiremos en la tercera parte de este artículo, titulada «3.- La notación matemática: un código abstracto».

bajo las condiciones de la retórica o la oratoria pero sin el acicate del lenguaje oral) implica que cada movimiento encierra un significado («ya odio, ya amor») que se expresa en los movimientos del bailarín. La lógica que rige estos movimientos es principalmente la de la retórica: la oratoria, cargada de significado en el plano teatral y musical, presenta un mundo en el que todas las esferas están comunicadas, de suerte que las leyes de la música son las mismas que las de la esgrima o la danza. Igualmente, el cuerpo del bailarín es un microcosmos que avanza armónicamente en comunicación con la armonía celestial.



A pesar de ello, y como sucedía en el caso de Negri, en el libro de Arbeau también abundan los criterios matemáticos, hasta el punto de que se le ha atribuido la creación de un método¹⁶. Para nuestro abate la danza se escribe de muchas maneras; así, la mencionada omnipresencia de la descripción se intercala con notación pictórica, musical e incluso con la sustitución por iniciales¹⁷. [Ilustración 3] No obstante, estas tres últimas están supeditadas a la descripción, de manera que incluso los criterios más abstractos se utilizan a modo de complemento de una descripción narrada.

2. La notación matemática: un código abstracto

Como hemos señalado, algunos aspectos matemáticos ya estaban presentes en la teoría de la danza del Renacimiento. Así, era típico que sus ballets estuviesen caracterizados por un exhaustivo orden geométrico. Sin embargo, la creación de un método propiamente matemático no se produce hasta después de la inauguración de la «Académie royale de Danse». Fundada en 1661 bajo el reinado de Luis XIV, la institución bebe de los principios del sistema de Academias que creó el monarca. Son muchos los historiadores que defienden que el considerado como el primer Conservatorio de danza es el origen del actual ballet¹⁸. El documento que sella su nacimiento son las *Lettres Patentés*¹⁹, un tratado jurídico y estético en el que frente al antiguo gremio de maestros, los nuevos «académicos» argumentan la necesidad de darse las normas a sí mismos, pensar la historia de la danza y reunirse de forma periódica para debatir sobre los pormenores de su arte.

Los académicos comienzan a usar un método de notación para registrar las danzas allí realizadas que pronto traspasa sus muros hasta convertirse en el más usado durante el siglo XVIII. El libro en el que se inspiran fue escrito por uno de sus trece primeros académicos, Raoul Auger Feuillet, bajo el título *Chorégraphie ou l'art de décrire la danse par caractères, figures et signes démonstratifs* (1700)²⁰.

A diferencia de otros tratados, y como ya anuncia su título, en el libro de Feuillet se encuentran fundamentalmente «signos, caracteres y figuras». Para llegar a este estado de cosas, nuestro nuevo protagonista ha articulado un cambio respecto a la tradición en lo que concierne a la producción de signos; en lugar de enfrentar la escritura del movimiento por medio de la descripción narrativa, Feuillet inventa un sistema en el que cada movimiento es sustituido por un signo. Así, crea un método caracterizado por la abstracción. [Ilustración 4]

Para la creación de este nuevo sistema, el académico propone un arsenal de nuevas medidas. Así, dedica gran parte de su libro a descomponer en caracteres y figuras aquellos elementos que

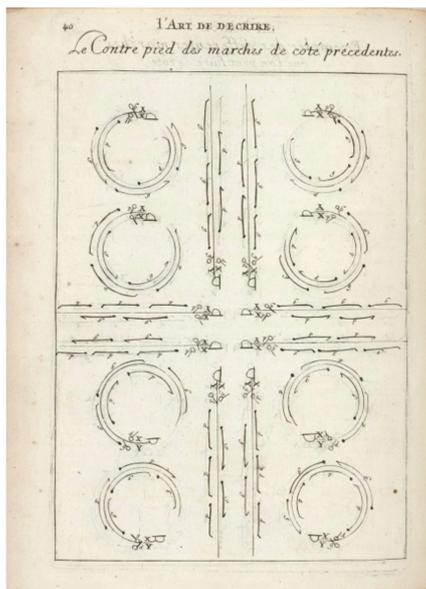
¹⁶ Son muchos los historiadores de la danza que tildan a Arbeau de «racionalista». Es el caso de Yves Guilcher en su artículo «L'interprétation de l'orchésographie par des danseurs et des musiciens d'aujourd'hui», *La Recherche en danse*, nº 2, París, 1983, pp. 21-32.

¹⁷ La «sustitución de pasos por iniciales» es una forma de abstracción aparentemente simple pero importante. Esta radica no tanto en la ocurrencia de la propia sustitución como en el carácter de signo que pasará a tener la letra una vez que sustituya al movimiento. Por otro lado, para poder llegar a sustituir un movimiento por una letra será necesario haber estructurado previamente los movimientos de la danza en pasos y actitudes. Este es el motivo por el que muchos investigadores consideran la propuesta de Arbeau como un método. Nuestra negativa a considerarlo un método propiamente dicho procede del uso que este término tiene en el ámbito de la filosofía, especialmente en su sentido cartesiano, que se opone al sentido laxo de metodización presente en el libro de Arbeau.

¹⁸ Actualmente, no hay consenso sobre el término «ballet»; mientras unos lo usan como un género de danza, otros se refieren a él como el tipo de danza característico de la técnica académica. En este artículo lo usamos en el sentido que la investigadora Marie-Françoise Christout explica en obras como *Le ballet occidental: naissance et métamorphoses XVIe-XXe siècles* (París, Desjonquères, cop. 1995), en el que se indaga sobre su sentido histórico atendiendo a su origen en la Italia renacentista y su posterior consolidación en el sistema de Academias de la Francia de Luis XIV.

¹⁹ Se trata de *Lettres patentes du roy, pour l'établissement de l'Académie royale de danse en la ville de Paris*, París, P. Le Petit, 1663. Digitalizado en Gallica: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb338208672> [Consultado 30/11/2016]

²⁰ Hay cierta polémica sobre la verdadera autoría de este método de notación, que algunos historiadores atribuyen a Pierre Beauchamps, el que fuera maestro de danza de Luis XIV. El libro mencionado es Feuillet, Raoul-Auger, *Chorégraphie ou l'art de décrire la danse par caractères, figures et signes démonstratifs* [Facsimil] Hildesheim, Nueva York, G. Olms, 1979. Además de las numerosas reimpresiones de la obra, también se hicieron traducciones y adaptaciones a otros idiomas, como el español, el italiano y el inglés.



componen la técnica de la danza, una descomposición conjunta que identifica los elementos técnicos básicos para posteriormente ordenarlos aumentando progresivamente su complejidad. De esta manera avanza desde los pasos más simples a los más complejos ballets, brindándonos la clave de los signos intermedios que permiten conectar los pasos, que se codifican por medio de caracteres fijos.

En este camino en el que se recoge sólo la parte técnica de la danza, los movimientos adquieren una pulcritud matemática inédita. Todos los posibles movimientos están reducidos a su medida y extensión de manera que a cada uno le corresponde un signo escrito. Puesto que a cada conjunto de pasos le pertenece un carácter específico, podemos afirmar que Feuillet *codifica* el movimiento. A diferencia de sus predecesores, nuestro protagonista problematiza la relación entre el texto y el movimiento considerando desde el principio la necesidad de encontrar una clave que los una. Esta clave no será otra que la matemática que, sustentada bajo el orden y la medida, es el criterio común de su método de notación.

Precisamente por la conciencia de la dificultad de conectar texto y movimiento, Feuillet desmitifica el espacio escénico. Lejos de ser el Salón de la Corte al que sólo podían acceder cortesanos o miembros de la monarquía, el autor dibuja un espacio en el que indica solamente sus coordenadas espaciales. Este es el motivo por el que bailarín danzará indistintamente en la sala o en el teatro: una vez que identifique los puntos claves del espacio (las direcciones arriba, abajo, derecha e izquierda), tendrá una clave objetiva sobre la que avanzar: el principio planimétrico. Nuestro autor indica que, para comprender lo allí escrito, el aprendiz tendrá que imaginar que está dentro del libro. Así, como si se tratase de un mapa, deberá seguir el camino del movimiento para poder situarse en el espacio. En este recorrido, en el que el cuerpo y el espacio se miden por los criterios del orden, los signos o figuras espaciales quedan resueltos por medio de la correspondencia planimétrica.

Pero en el libro también aparece mencionado el tiempo, que recoge la partitura musical que complementa la notación de danza situándose en la parte alta de cada lámina. En el prólogo de su libro, Feuillet reconoce sólo a Arbeau como parte de la tradición de teóricos de danza y aporta un motivo claro: es el único que ha sido capaz de acompañar la danza con la música. Nuestro autor puede todavía más esta cualidad haciendo corresponder, como por estrofas, cada paso de danza con una nota musical. Así, numera de la misma manera las estrofas de la danza y de la música, haciendo que reine una vez más la concordancia de signos. De esta manera parece que el bailarín deja de bailar en el espacio para moverse en el tiempo, pues a cada movimiento le corresponde una secuencia musical. El buen bailarín será aquel capaz de acompañar las marcas espacio-temporales.

En este recorrido los signos de la danza se han clarificado. Para ello, ha dejado de importar el rico mundo de matices del espacio e incluso del cuerpo, reducidos ahora a un signo abstracto. Este vaciamiento, tan práctico para recoger la técnica de la danza, constituye un criterio objetivo que no se deja arrastrar por las vaguedades de la narración.

3. A modo de conclusión

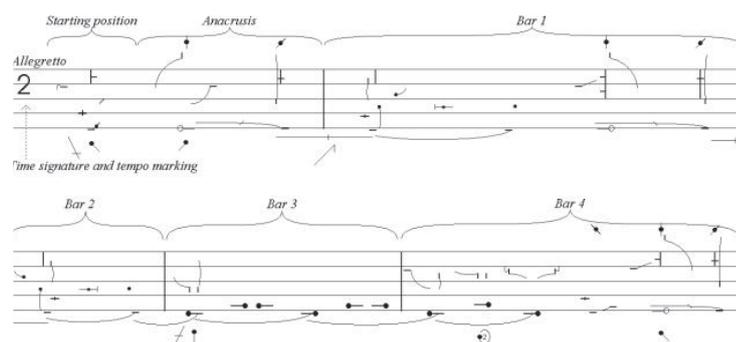
En este breve y panorámico recorrido, en el que sólo nos hemos centrado en algunos de los ejemplos más paradigmáticos de la historia de la danza, reconocemos un hecho obvio: la riqueza de los sistemas de notación en danza. Desde la narración hasta la abstracción matemática, pasando por lo pictórico, los protagonistas de la danza han ensayado numerosas formas escritas y pictóricas de traducirla a texto. Ello permite corroborar el segundo objetivo de este artículo, y es que podemos afirmar que los métodos de escritura de danza se han registrado de forma similar a los que han utilizado otras artes. Así, de la misma manera que Negri o Arbeau están, como Da Vinci o Palladino, presos de la lógica de la poética, la notación de Feuillet se somete a principios de geometrización similares a los que el pintor Charles Le Brun, desde su puesto de director de la Academia de pintura, estaba llevando a cabo.

Sin embargo, la centralidad del método Feuillet sobrepasa el uso efectivo que tuvo durante el siglo XVIII. El tipo de abstracción que inaugura, esa que está caracterizada por el rigor matemático y que se ocupa fundamentalmente de los signos analíticos de la danza, influye en las formas de registro del siglo XX hasta la aparición de los sistemas informáticos. Es el caso de algunos de los sistemas de notación más usados en la actualidad, como el Benesh (1956)²¹ o el Laban (1928)²², que presentan una fuerte impronta matemática y comparten con Feuillet la descomposición de movimientos en elementos estructuralmente objetivos.

21 El Benesh es el método de notación oficial que utiliza el Royal Ballet para registrar sus coreografías. A ellos pertenece el «Instituto Benesh». Ver <https://www.rad.org.uk/study/Benesh> [Consultado 30/11/2016]

22 En castellano puede consultarse el libro, Laban, Rudolf, *Danza educativa moderna*, Barcelona, Paidós, 1984. Los otros sistemas de notación más utilizados actualmente son el Conté (1931), y el Wachmann (1958).

El sistema de notación Benesh está influenciado por el pentagrama musical que se popularizó durante el siglo XVIII. Como en él, este método se escribe sobre cinco líneas que, leídas de izquierda a derecha y de arriba a abajo, recogen toda la gama de movimientos del cuerpo. [Ilustración 5] Tal y como ha sucedido en la música, muchos de estos métodos se han pasado a los sistemas de notación informáticos que, aunque comparten esta base de descomposición matemática de las partes del movimiento, se encarnan en una estructura tridimensional²³.



En todo caso, queda claro que la escritura es consustancial a la historia de la danza²⁴. Los protagonistas de cada uno de estos sistemas, desde las formas más rudimentarias de escritura hasta los modernos sistemas de registro por ordenador, beben de la misma lógica: el convencimiento de haber encontrado una solución a la escritura del movimiento. Y sus esfuerzos, además de decir algo del contexto en el que se escribieron, son de una riqueza que la filosofía no debe ignorar.

4. Bibliografía

– Textos (libros, capítulos y artículos)

Arbeau, Thoinot, *Orchésographie: méthode et théorie en forme de discours et tablature pour apprendre à danser, battre le tambour* Lengres, J. Des Preyz, 1589.

_____, *Orchesografía*, trad. Teresa Vibrun de Lavallo Cobo, Buenos Aires, Centurión, 1946.

Christout, Marie-Françoise, *Le ballet occidental: naissance et métamorphoses XVIe-XXe siècles*, París, Desjonquères, cop. 1995.

Ferlosio, Sánchez, Rafael, *Las semanas del jardín* (Barcelona, Destino, 2005).

Feuillet, Raoul-Auger, *Chorégraphie ou l'art de décrire la danse par caractères, figures et signes démonstratifs* [Facsimil] Hildesheim, Nueva York, G. Olms, 1979.

Fratini, Roberto, "Torbellinos inteligentes. La filosofía de la danza, entre ensueños dinámicos e ideas fijas" en *Filosofía de la danza*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2015, pp. 37-92.

Guilcher, Yves, L'interpretation de l'orchésographie par des danseurs et des musiciens d'aujourd'hui, *La Recherche en danse*, nº 2, París, 1983, pp. 21-32.

Laban, Rudolf, *Danza educativa moderna*, Barcelona, Paidós, 1984.

LeGoff, Jacques, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2015.

McFee, Graham, *Understanding Dance*, New York, Questia, 1992.

Ménestrier, Claude-François, *Des ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre*, [facs], Genève, Minkoff reprint, 1985.

_____, *L'Autel de Lyon consacré à Louys Auguste...*, (seguido de *Remarques pour la conduite des Ballets*), Lyon, Jean Molin, 1658.

Negri, Cesare, *Arte para aprender a danzar*, Madrid, 1630. Biblioteca Nacional de España: Ms/14.085.

Pardo, José Luis, *Esto no es música: introducción al malestar en la cultura de masas* (Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007)

VV.AA., *Lettres patentes du roy, pour l'établissement de l'Académie royale de danse en la ville de Paris*, París, P. Le Petit, 1663.

²³ El primer gran sistema de notación por ordenador fue el DOM creado en 1982. Le siguieron otros como el «Shorthand dance notation» o la «Morris dance notation» que actualmente siguen en uso.

²⁴ A pesar de no haberse universalizado, ha estado presente a lo largo de toda su historia. Sobre esta cuestión reflexiona acertadamente el filósofo Graham McFee en su libro *Understanding Dance* (New York, Questia, 1992)

– Recursos electrónicos [Consultados 30/11/2016]

Proyección audiovisual: <https://prezi.com/wzl7kzmy9s0r/escribir-el-movimiento-de-la-poetica-a-la-matematica/>
Royal Ballet. Sistema Benesh: <https://www.rad.org.uk/study/Benesh>
Gallica. Biblioteca Nacional de Francia: <http://gallica.bnf.fr/>

– Ilustraciones

1.– Arbeau, Thoinot, *Orchésographie: méthode et théorie en forme de discours et tablature pour apprendre à danser, battre le tambour* Lengres, J. Des Preyz, 1589, p. 42. Proveniente de la digitalización de Gallica: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31426990b> [Consultado 17/10/2015].

2.– Palavirino, Leon, en *Nuove inventioni di balli, opera vaghissima di Cesare Negri , milanese, detto il Trombone,... nella quale si danno i giusti modi del ben portar la vita, et di accommodarsi con ogni leggiadria di movimento alle creanze, et gratie d' amore ... Divisa in tre trattati...* , Cesare Negri, Bordone, Milán, 1604, p. 37. Proveniente de la digitalización de Gallica: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb310079193> [Consultado 17/10/2015]

3. – *Ibid.*, p. 46.

4.– Feuillet, Raoul Auger, *Recueil de danses (...)*, París, chez l'auteur, ruë de Bussi, faubourg S. Germain, à la Cour impériale. 1700, p. 3. Proveniente de la digitalización de Gallica: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb39795053g>

5.– Dirección web: <https://www.rad.org.uk/study/Benesh>



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

¿Pensar antes de actuar o *primum vivere deinde philosophare*?

María Ávila Bravo-Villasante y Mónica Alario Gavilán¹:

Resumen

El presente artículo pretende plantear una reflexión en torno a la disyuntiva entre dos opciones: pensar antes de actuar o *primum vivere deinde philosophare*. Consideramos que actualmente se nos orienta hacia esta segunda opción; y que esto entraña diversos peligros. Para comprender la importancia y el alcance que tiene la elección de cada una de estas opciones, en un primer momento acudiremos a la obra de Aristóteles, como ejemplo que nos permite mostrar dichos peligros; y en un segundo momento, analizaremos esta disyuntiva en el marco de sociedades en que se da una alianza entre neoliberalismo y patriarcado.

Palabras clave: patriarcado, neoliberalismo, androcentrismo, feminismo, igualdad, justicia social.

1. Introducción

En este artículo nos enfrentaremos a la disyunción entre dos opciones: ¿debemos pensar antes de actuar, es decir, reflexionar antes de interactuar en el mundo en que vivimos, o debemos, por el contrario, primero vivir y después reflexionar?

Consideramos que esta es una cuestión de gran relevancia a la que debemos enfrentarnos en la sociedad en que vivimos actualmente, dado que en ella encontramos a menudo el imperativo "*primum vivere deinde philosophare*" en uno de sus sentidos: el que nos anima a vivir lo inmediato sin ninguna reflexión previa. Para comprender los peligros de este mandato, en primer lugar, volveremos la vista atrás y analizaremos algunos momentos históricos a la luz de estas dos opciones; y en segundo lugar, estudiaremos el imperativo cultural de actuar sin pensar vigente en las sociedades neoliberalistas patriarcales.

Primum vivere deinde philosophare y la injusticia social

Antes de volver la vista atrás, querríamos detenernos brevemente a considerar los distintos significados que puede tener la máxima *primum vivere deinde philosophare* (primero vivir y después filosofar), dado que es una frase que podemos comprender de muchas formas diferentes.

Por ejemplo, podría querer decir que para filosofar, primero debemos conocer aquello sobre lo cual estamos teorizando. También podría ser una crítica a una filosofía cuyo nivel de abstracción se ha interpretado en ocasiones como excesivo. O podría significar que para filosofar, primero hay que tener algunas necesidades básicas y materiales cubiertas. Pero este no es el significado sobre el cual queremos reflexionar en este artículo. Querríamos centrarnos en esta frase comprendida como el mandato al que antes hacíamos referencia: "Céntrate en vivir. Reflexionar es secundario". Consideramos que este imperativo, tan presente en nuestra sociedad, esconde un peligro.

Actualmente vivimos en un mundo en el que siguen existiendo muchísimas situaciones injustas, muchísimos sistemas de desigualdad. Estos sistemas se apoyan habitualmente en ideas que a veces pertenecen a una suerte de inconsciente colectivo que tenemos muy interiorizado y que, en esta medida, gozan de una gran aceptación social e influyen en la vida diaria de las personas. Al estar estas

¹ María Ávila Bravo-Villasante. Candidata Phd en Estudios Interdisciplinarios de Género, Mónica Alario Gavilán. Becaria FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Candidata Phd en Estudios Interdisciplinarios de Género. Dirección: Paseo de los Artilleros s/n, 28032, Madrid; m.avilab@alumnos.urjc.es ; monica.alario@urjc.es

ideas tan aceptadas que incluso, en algunos casos, están en la base de nuestro pensamiento casi de un modo inconsciente, si no cuestionamos la realidad de una manera crítica antes de enfrentarnos a ella, no percibiremos estas ideas y estaremos actuando en concordancia con ellas, reproduciendo la desigualdad y la injusticia.

Si consideramos que las injusticias son algo con lo que debemos acabar, es importante que pensemos cómo podemos colaborar con su desaparición desde nuestra vida. Para ello, lo primero es que nos paremos a reflexionar de una manera radical (en el sentido de ir a la raíz de los problemas) que nos permita detectar dichas ideas nocivas. En esta tarea, la filosofía puede sernos útil, dado que debe plantear preguntas pertinentes, mirando de manera crítica la realidad que se está cuestionando. Como explican Turner y Killian², el hecho de que exista una injusticia no es condición suficiente para que nazca un movimiento que luche contra ella. Para que surja esta lucha, es necesario que los individuos comprendan dicha situación como injusta. Según afirma De Miguel³:

Las circunstancias objetivas de conflicto y crisis no explican suficientemente la aparición del comportamiento colectivo. La acción surge gracias al significado que los individuos imprimen a la situación, definiéndola como injusta y elaborando una nueva norma que justifique y motive la acción colectiva.

Esto es constatable, por ejemplo, en el hecho de que durante siglos ha existido la esclavitud, y se consideraba que era algo natural e incluso bueno para las personas esclavizadas. Para que exista un rechazo ante una injusticia lo primero que tiene que ocurrir es que dicha situación injusta se conceptualice y se comprenda como tal. Si no, se mantendrá como parte de la “normalidad” social a la que pertenece. Incluso los filósofos que han sido valorados históricamente como más “brillantes” o “transgresores” han justificado y legitimado ciertas situaciones sociales injustas. Aristóteles lo hizo con la esclavitud, Bataille con la violencia sexual contra las mujeres... En este sentido podemos afirmar que el conocimiento es poder: poder para cambiar situaciones injustas, como han hecho grandes movimientos sociales, conceptualizándolas de una manera que las mostrara como injustas y desmontara el entramado conceptual que las legitimaba; o poder para justificar lo que ya hay por muy injusto que sea, como han hecho tantos filósofos a lo largo de la historia, que no han sabido preguntarse sobre el mundo con la radicalidad suficiente.

2. Aprendamos de los errores del pasado

La filosofía y la violencia de género

En esta primera parte de nuestro artículo, para seguir reflexionando en torno a la máxima *primum vivere deinde philosophare*, querríamos analizar un tipo concreto de violencia que durante siglos, y aún en nuestros días, ha estado completamente legitimada desde todos los ámbitos de pensamiento: la violencia de género. Desde la religión, el conocimiento científico, la sabiduría popular, la literatura, la filosofía... se ha teorizado durante siglos justificando esa violencia. La visión tradicional sobre la violencia de género “oscila entre su consideración como algo normal y necesario en el sentido de natural, anclado en la naturaleza diferente de los sexos y en sus relaciones personales, y su consideración como problema patológico en los casos más graves”⁴. Para detectar las ideas en las que se basa, que durante siglos han estado totalmente aceptadas e instaladas en lo más profundo del pensamiento, fue necesario pararse a reflexionar de esa manera crítica y radical, labor que se llevó a cabo desde el feminismo. Muchos de los “grandes” pensadores no han sabido localizar los prejuicios sociales más arraigados, y así, “aquellos que se autopercebían como los más transgresores de los transgresores, de Sade a Bataille, pasando por Nietzsche, han coincidido con sus oponentes ‘pequeñoburgueses’ en la bondad o la necesidad de pegar a las mujeres”⁵.

Aristóteles y la conceptualización de las mujeres como inferiores

Uno de los primeros autores que, desde la filosofía, teorizaron de una manera sistemática sobre la inferioridad de las mujeres, fue Aristóteles. Aristóteles es un pensador cuyas ideas siguen teniendo una enorme repercusión en la actualidad, dado que están en la base de nuestro pensamiento, formando parte de este inconsciente de nuestra sociedad: seguimos pensando desde sus categorías.

Para Aristóteles la inferioridad de las mujeres se debe a su naturaleza. Por tanto, dicha inferioridad quedará establecida, explicada y justificada en sus tratados de biología; y como consecuencia de esa

2 Cfr. Turner, R. H., & Killian, L. M. *Collective behavior*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1957.

3 De Miguel Álvarez, Ana *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid, Cátedra, 2015, pág., 200.

4 De Miguel Álvarez, Ana *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid, Cátedra, 2015, pág., 248.

5 *Ibid.*, pág., 254.

naturaleza inferior, las mujeres quedarán excluidas de la vida pública y política, lo que se verá reflejado en sus obras que tratan sobre estos temas.

Esta estrategia argumental de referir una desigualdad socialmente construida a la naturaleza es una estrategia muy eficaz para legitimar y justificar dicha desigualdad. Ha sido empleada durante muchos siglos (y se sigue empleando hoy) para justificar la situación de exclusión que vivían las mujeres, afirmando que esa situación debía ser así dada la naturaleza inferior de estas, y negando que respondiese a una construcción social. Como decimos, esta estrategia es realmente eficaz, pues al afirmar que una desigualdad socialmente construida es así por naturaleza, se están diciendo muchas cosas. En primer lugar, si afirmamos que es una construcción social, estamos afirmando que puede cambiar; pero si afirmamos que es natural, parece que no puede cambiar, por lo que es absurdo que reflexionemos al respecto, es absurdo “pensar antes de actuar”; y lo mejor que podemos hacer es limitarnos a asumirla. En segundo lugar, si afirmamos que es una construcción social, podemos preguntarnos por su moralidad; pero si afirmamos que es natural, no tiene sentido que nos preguntemos por su moralidad, por a quién perjudica o a quién beneficia.

Podemos observar claramente cómo Aristóteles está empleando esta estrategia, afirmando que es la naturaleza, que es muy sabia, la que ha querido que sean los varones quienes manden.

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño [...]. La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina [...]. En la naturaleza un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar.⁶

Para Aristóteles entonces la inferioridad de las mujeres es un punto de partida, algo que se da *de facto*, por naturaleza. Así lo va a integrar en su sistema de pensamiento. Pero, ¿cómo lo hace?

En primer lugar, Aristóteles identifica una diferencia física entre esos cuerpos a los que llamamos “cuerpos de hombre” y esos a los que llamamos “cuerpos de mujer”: la menstruación. Siguiendo la medicina de su época, afirma que la sangre menstrual es el mismo fluido que el semen, pero que las diferencias entre uno y otro se deben a que la sangre menstrual está menos “cocida”, y el esperma más “cocido”. De ahí concluye que la naturaleza de la mujer es más “fría” que la del hombre, dado que no es capaz de “cocer” el esperma.

Como vemos, en primer lugar se ha identificado una diferencia real (unos cuerpos menstrúan y otros no) y se ha interpretado según las teorías médicas del momento. Pero una diferencia no tiene por qué convertirse en una desigualdad. Entre los cuerpos hay muchas diferencias en torno a las cuales no se han construido desigualdades. Por ejemplo, hay cuerpos que tienen el pelo rizado y otros que tienen el pelo liso; y esta es una diferencia en torno a la cual no se han construido desigualdades. En cambio, hay cuerpos que tienen pene y cuerpos que tienen vagina (y cuerpos cuya genitalidad escapa de esa clasificación) y en torno a esa diferencia sí que se ha construido una desigualdad. Una vez identificada la diferencia (las mujeres son más frías por naturaleza), todo podría haber terminado ahí, y la frialdad podría no haber sido interpretada como una cualidad inferior, sino simplemente como una cualidad más que caracteriza a ciertos cuerpos y no a otros. Pero, en segundo lugar, Aristóteles va a definir el grupo de las personas que menstrúan como grupo inferior debido, precisamente, a su naturaleza “fría”.

Un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento [...], a causa de la frialdad de su naturaleza⁷.

Como podemos observar, Aristóteles está dotando a la “frialdad” natural de las mujeres de connotaciones completamente negativas. Considera que esa “incapacidad” para “cocer” el esperma, que es lo que va a hacer que tenga la apariencia que tiene la sangre menstrual, es una impotencia. Así, la naturaleza fría de la hembra hace que sea impotente con respecto a estas capacidades (ficticias) del macho e inferior a este último. “Es preferible también que esté separado lo superior de lo inferior. Por eso, en todos los casos en que es posible y en la medida de lo posible, el macho está separado de la hembra”⁸.

Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado⁹.

Tras afirmar que la hembra es como un macho mutilado, Aristóteles dice que “las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar el sexo femenino como una malformación

6 Aristóteles, *Política*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001, pág. 40.

7 Aristóteles, *Reproducción de los animales*. Madrid, Editorial Gredos, 1994, pág. 110.

8 *Ibid.*, pág. 124.

9 *Ibid.*, pág. 143.

natural"¹⁰. Llegadas a este punto, podríamos preguntarnos (si esta teoría que afirma que la diferencia entre los sexos es la temperatura, fuera cierta) por qué la frialdad es tan negativa como para afirmar que los cuerpos fríos son una malformación natural. En realidad lo que ocurre no es que la frialdad sea intrínsecamente negativa, sino que Aristóteles está tomando al varón como modelo y a la mujer como imperfección sistemática con respecto a dicho modelo. Este androcentrismo es el que hace que cualquier característica que se adjudique a la mujer vaya a ser valorada como negativa con respecto a la que se adjudique al varón.

En tercer lugar, una vez ha identificado una diferencia y la ha convertido en desigualdad, sigue otorgando al grupo que ha designado como inferior características que según su teoría son inferiores; y al grupo que ha designado como superior, características que según su teoría son superiores. Así, afirma que "por lo tanto, la hembra, en cuanto hembra, es pasiva, y el macho, en cuanto macho, activo y de donde procede el principio del movimiento"¹¹.

Siempre la hembra proporciona la materia y el macho lo que da es la forma. Afirmamos, pues, que cada uno tiene esa facultad, y ser hembra o macho consiste en eso. [...] El cuerpo proviene de la hembra y el alma del macho: pues el alma es la entidad de un cuerpo determinado¹².

Como vemos, Aristóteles considera que en la creación del nuevo ser humano, la mujer aporta la materia (lo considerado inferior, el cuerpo) y el macho, la forma (lo considerado superior, el alma). Las mujeres serían recipientes o medios para que los machos creadores puedan ejercer su poder reproductivo.

Todas las hembras tienen menos coraje que los machos [...] las hembras son más dulces, más maliciosas, menos abiertas, más lanzadas y más preocupadas por la crianza de las crías. [...] La hembra es también apocada y pusilánime en mayor medida que el macho, y más descarada y más mentirosa, más tramposa [...]. En cambio, el macho es más presto a socorrer a otro y, como hemos dicho, más valiente que la hembra¹³.

En este último fragmento podemos observar cómo hace corresponder a las hembras características que podríamos ordenar en dos grupos: unas negativas (son cobardes, maliciosas, descaradas, mentirosas, tramposas) y otras positivas, vinculadas a la crianza (son dulces, preocupadas por las crías). Con esta combinación de características, que ha estado presente durante siglos, las mujeres quedan excluidas de la vida pública, para la que no son aptas debido al primer conjunto de características; y recluidas en el espacio doméstico, dedicadas a las tareas de cuidados para las que son idóneas según el segundo grupo de características. Ya podemos adivinar cómo va a influir esto en su teoría política.

El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. [...] Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. [...] Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer. Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes [...] es esclavo por naturaleza¹⁴.

Podemos observar cómo la normativización que lleva a cabo Aristóteles sobre la que debe ser la situación de las mujeres va unida a la normativización sobre la que debe ser la situación de las esclavas y los esclavos. El hecho de que algunos seres, por su naturaleza y desde su nacimiento, sean inferiores, se traduce en la política en que deben obedecer a quienes nacieron superiores: los varones ciudadanos.

¿Podía Aristóteles haber pensado de manera crítica con respecto a estos temas?

Por supuesto, es importante que al hablar de un autor del que nos separan tantos siglos, tengamos en cuenta el contexto en que vivió. En su época, las mujeres estaban absolutamente discriminadas: la misoginia y el androcentrismo estaban completamente asentados.

Las mujeres casadas vivían recluidas en el gineceo, el espacio doméstico más alejado de la entrada de la vivienda, en compañía de los hijos menores de siete años y dedicadas a las tareas textiles y domésticas. El huso y el espejo eran sus símbolos: representaban sus quehaceres, pero también el hecho de no estar autorizadas a mirar a la cara a nadie más que a sí mismas. El espejo, un útil propiamente femenino, evocaba bien el espacio cerrado frente a la apertura física y de ideas que presidía el ágora, donde las mujeres no tenían cabida¹⁵.

10 *Ibid.*, pág., 273.

11 *Ibid.*, pág., 115.

12 *Ibid.*, pág., 149.

13 Aristóteles, *Historia de los animales*. Madrid, Ediciones AKAL, 1990, pág. 476-477.

14 Aristóteles, *Política*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001, págs. 46-47.

15 Exposición del Mito a la Razón, 25 de julio de 2014 al 5 de enero de 2015, Caixa Forum, Madrid.

Pero si bien en su época estas desigualdades ya existían, su teorización contribuyó a asentarlas aún más y a darles mayor fundamento y justificación a nivel teórico, integrándolas en un sistema de pensamiento completo. Se podría pensar que la crítica que aquí hacemos (que no se paró a pensar con suficiente radicalidad antes de escribir) es excesiva, que solo es posible hacerla desde nuestros días y que Aristóteles “no podía haber hecho otra cosa”. No nos parece este un buen argumento dado que, si estudiamos con detenimiento la historia de la filosofía, encontraremos que en textos de filósofos no muy alejados temporalmente de Aristóteles aparece un cuestionamiento del argumento de que ciertas cosas son así por naturaleza. Los sofistas, por ejemplo, que hoy en día se cuentan en muchas facultades de filosofía como los “malos” de la película, pusieron en duda que la naturaleza determinara el destino de los seres humanos. Este es un paso muy importante para desnaturalizar la desigualdad y para abrir vías por las cuales desmontar todo este entramado teórico plagado de androcentrismo. De Romilly afirma: “la revolución de los sofistas es precisamente haber alzado la enseñanza frente a la naturaleza y contra ella, y haber considerado que el mérito se aprendía con su contacto”¹⁶. Así, no parece que Aristóteles, debido a su contexto, no pudiera haber dicho algo diferente; sino que en lugar de cuestionar algunos de los prejuicios más asentados en su época, se dedicó a reforzarlos. Por eso nos parece un caso pertinente para este artículo.

Creemos que a la luz de este ejemplo podemos ver con otros ojos las dos máximas que dan título a este artículo: ¿pensar antes de actuar o primero vivir y luego filosofar? Viviendo en un mundo en que hay ideas que mantienen desigualdades e injusticias y que gozan de una gran aceptación social, es importante que antes de actuar o de teorizar, nos paremos a pensar de un modo crítico y radical. Si no, es probable que, como Aristóteles, nos estemos dejando llevar por todos estos prejuicios aceptados y estemos contribuyendo a mantener, desde nuestros actos, las desigualdades que siguen vigentes en el mundo hoy en día.

En este sentido es en el que afirmábamos previamente que el conocimiento es poder: poder para cambiar las cosas o, según lo ejerció Aristóteles, poder para mantener las injusticias tal y como están. Consideramos que en el mundo actual, si queremos aportar nuestro granito de arena y contribuir a hacer del mismo un lugar mejor, es muy importante que reflexionemos antes de actuar.

3. El mito de la caverna 2.0

Han pasado más de veinte siglos desde que El Estagirita sentara las bases teóricas de un sistema de exclusión cuyos cimientos estamos aún hoy intentando derribar -siguiendo las acertadas indicaciones de Descartes¹⁷.

Nos parece que la alegoría de la caverna puede resultar una buena metáfora para introducirnos en las sociedades actuales y ver de qué manera la disyuntiva “pensar antes de actuar o *primum vivere deinde philosophare*” se resuelve a favor de la segunda alternativa.

Si Platón fuera un coetáneo nuestro, tal vez este sería el punto de partida de su alegoría de la caverna: poseemos más información que nunca; tanta, que resulta una tarea inabarcable analizarla toda. Vivimos rodeadas y rodeados de “micro-cápsulas” de adoctrinamiento que nos permiten adaptarnos – con mayores o menores dificultades- a un entorno que nos invita constantemente a actuar; denostando, como inútil o anticuada -no hay algo así como una versión *vinatge* del pensamiento- toda aproximación teórica y conceptual a la realidad.

Habitamos en sociedades “*fast*”. *Fast-food*, *fast-fashion*, y en su vertiente ¿epistemológica?, *fast-thinking*: píldoras de conocimiento descontextualizadas que rozan el anacronismo, cuando no la contradicción. Estas ideas encapsuladas se encuentran orientadas a la acción y a fuerza de repetición nos dificultan el ejercicio de un pensamiento crítico.

La propaganda y la caverna

Diariamente nos llegan mensajes que nos invitan a “pedir” y a “desear”, y que nos recuerdan que “el éxito depende de cada individuo”. Los dos primeros mensajes llevan implícita una cláusula de cumplimiento de gran valor para el sistema neoliberal: tú pide y, si tienes dinero para pagar, podrás satisfacer todos tus deseos. Tú desea, y tu deseo se convertirá en derecho: de manera literal, si tu deseo se convierte en un derecho legal; o de manera metafórica, bajo la máxima que afirma que tienes derecho a cumplir tus deseos en tanto que tienes derecho a ser feliz. La tercera de las píldoras es interesante en tanto que lleva hasta sus últimas consecuencias el individualismo imperante en las sociedades neoliberales. Si el individuo es el único responsable de su felicidad, de su éxito y de su

¹⁶ De Romilly, J. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1997, págs., 58.

¹⁷ Queremos rescatar, además, la importancia metodológica que tiene para nosotras, y para toda la filosofía de la sospecha, la duda. Creemos fundamental seguir las recomendaciones del autor cuando reconocía “no creer con demasiada seguridad en las cosas de que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón”. Descartes, *Discurso del Método*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, págs. 75-76.

destino, con independencia de las condiciones sociales en las que se desenvuelven sus proyectos, los problemas sociales se acaban (en el mejor de los casos) minimizando o transformando en problemas individuales. Con esta estrategia, se dinamita cualquier intento de cambiar el sistema: el único cambio esperable o exigible es el individual. Y si no lo consigues, si no llegas al éxito (el término “éxito” no está nunca definido pese a ser la pieza fundamental de todo el entramado), todo está previsto: te facilitarán una microcápsula de consolación con un mensaje que te invita a la “adaptación”. La felicidad -allá donde ese enigmático “éxito” no es posible- consiste en saber adaptarse, en aprender a jugar con las cartas que te tocan. Por tanto nos movemos entre mensajes contradictorios, pero con vigencia similar, a elegir según la situación. Estos mensajes, interiorizados por repetición, nos empujan a la acción sin reflexión previa.

¿Cómo se construye la caverna?

Habitamos en sociedades globalizadas neoliberales que, desde un plano económico y en términos generales, se caracterizan por la concentración en pocas manos del capital privado, la tendencia a la financiarización de la economía, la desregularización de los mercados internacionales y la mercantilización de todo aquello que sea susceptible de ser vendido y comprado. La pregunta que nos surge de manera inmediata es: ¿qué es susceptible de ser vendido y comprado? Por decirlo de un modo más claro: ¿hay límites? De tener límites, ¿quién tendría que marcarlos? Sería ingenuo pensar que “esa Cosa escandalosa”¹⁸ va a renunciar a una de las piezas claves de su engranaje -la acumulación de riqueza- introduciendo cuestiones éticas. La escritora y periodista Katrine Marçal¹⁹ apunta claramente qué es lo que el neoliberalismo espera de la política: reducir las funciones del Estado a la organización del sistema político, militar y judicial y a la impresión del dinero. Hasta aquí, el papel conservador que se espera del Estado. Pero aún hay más: debe intervenir y crear mercados de forma activa en aquellos sectores donde no hay mercado, esto es: la tierra, el agua, la educación, el medioambiente y los servicios sociales. Las políticas públicas, en última instancia, deben garantizar que el engranaje continúe funcionando; y dentro de esta lógica, este es el único modo de conseguirlo. Así, se crea una suerte de disyuntiva: ¿capitalismo o barbarie?

El neoliberalismo en tanto que sistema económico requiere, como hemos visto, de un sistema político cómplice. Pero también requiere de individuos e individuos en tanto seres deseantes y seres capaces de poner precio al deseo. El *cogito ergo sum*, se transforma en *consumo ergo sum*. Para dar este paso es necesario el empuje del neoliberalismo cultural. Así, todas las personas, metidas en su caverna, vivirán rodeadas de estos mensajes que les invitan a desear, consumir, producir y emprender. El paraíso, para el neoliberalismo, sería algo así como un conjunto de individuos e individuos transformadas en unidades productivas.

Amistades peligrosas: el neoliberalismo patriarcal.

Hemos dado algunas pinceladas de las bases sobre las que se asienta el neoliberalismo económico, político y cultural. Serían los pilares en los que se asienta nuestra caverna 2.0. Pero nos queda un cimiento fundamental: el patriarcado. Porque *a priori*, a la lógica neoliberal le es indiferente quién compre o quién venda, quién acumule, quién produzca. La pauta de quién tiene que hacer qué la dará el patriarcado. Pero ¿qué es el patriarcado?

Afrontar una definición de patriarcado es siempre una tarea ardua. Podríamos decir que es un sistema de dominación de los varones y de subordinación de las mujeres. No hay algo así como un centro de control; tampoco estamos ante una serie de campañas articuladas. El patriarcado es un sistema de pactos y de prácticas reales (Amorós, 2005) que se van generando y moldeando, adaptándose a las diferentes épocas históricas y a los diferentes sistemas económicos. Podemos, por tanto, hablar de un sistema metaestable de pactos. Lo que se pacta es la subordinación de las mujeres en base a un sistema de diferencia sexual. Como hemos podido ver en la primera parte de la exposición, se trata de un sistema longevo y universal: no hay sociedad humana -de las que conocemos- que no tenga un sistema de organización social patriarcal.

En el patriarcado los hombres se autodesignan como lo “universal”, lo abstracto -ellos son el neutro “humanidad”-; las mujeres son heterodesignadas como lo otro, lo específico, lo que tiene cuerpo y sexo. Las mujeres, en tanto que alteridad, son seres subalternos. Este reparto desigual, además de las evidentes consecuencias ontológicas, compromete la autonomía moral de las mujeres. Y esto, como supo ver Wollstonecraft, excluye a las mujeres de lo auténticamente humano. En la medida que el hombre se autodesigna como lo universal, como lo neutro, acaba designando lo humano e intentando explicar, desde esa supuesta “neutralidad”, la realidad. Esta visión androcéntrica de la realidad ha tenido grandes repercusiones para las mujeres en todas las esferas de la vida: han quedado excluidas

¹⁸ Así denomina Haraway al “patriarcado capitalista blanco”. Haraway, Donna Jessie, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, pág., 340.

¹⁹ Cfr., Marçal, Katrine *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?*, Barcelona, Editorial Debate, 2016.

de los libros de texto, invisibilizadas a nivel histórico y cultural, ausentes en los experimentos clínicos con medicamentos (poniendo en grave riesgo su salud)...

El patriarcado es, además, un sistema de adjudicación de los *a priori* kantianos: del espacio y del tiempo. Adjudica los espacios en tanto que los hombres connotan como valiosos los ámbitos, actividades y cualidades que reservan y designan como masculinos y devalúan lo que heterodesignan como femenino²⁰. Y adjudica el tiempo, pues, como supo ver Simone de Beauvoir, en la medida en que la existencia de las mujeres se resuelve en la inmanencia, el tiempo de las mujeres es un presente eterno: cada día imita al anterior. No se nos permite tener un pasado (se nos ha negado la genealogía), un presente ni un futuro (nos es negada esa transcendencia, la capacidad de proyección de una vida, de la propia, de la que se elige).

¿Cómo se vertebra esa alianza?

Como hemos visto, al neoliberalismo le da igual quién venda y quién compre, quién acceda a un trabajo remunerado y quién rellene las filas de un ejército de reserva permanente. La pauta se la da el patriarcado. Es por eso que de manera recurrente suele aparecer alguna personalidad pública para recordar cuál es el lugar de las mujeres. Hace unas semanas el presidente de la CEOE, Juan Rosell²¹, decía que la incorporación de las mujeres al mundo laboral ha creado un problema: hace que no haya trabajo para todos. Podría explicar la falta de empleo recurriendo a la falta de inversión en I+D, al cambio de modelo económico o a la resistencias masculinas a dedicarse a las tareas de cuidado y sostenibilidad de la vida, tan necesarias para todas las personas. Pero, sin embargo, hizo lo que desde un sistema patriarcal se espera que se haga: recordar a las mujeres cuál es su lugar. Y la esfera pública, la del trabajo retribuido, la de la valoración, la del reconocimiento social, parece que aún no nos corresponde: la maniobra conceptual trazada por El Estagirita sigue dando réditos.

¿Qué tienen en común las declaraciones de Rosell con las de Erdogan²² cuando declaró que las mujeres que rechazan la maternidad y las “tareas del hogar” pierden su libertad? Un pacto tácito, de raíces inmemoriales, que no escatima recursos en mantener los privilegios de la mitad de la humanidad en detrimento de la otra mitad, donde el criterio de acceso al privilegio lo da el nacer con determinados atributos sexuales. Entender esto es entender las prácticas reales y simbólicas que vertebran el sistema patriarcal.

Pensar antes de actuar, pero... ¿sobre qué?

Como venimos diciendo, actualmente vivimos en un mundo atravesado por desigualdades en el que se nos anima a actuar sin que medie la reflexión. En este contexto, hay muchos temas sobre los que tendríamos que pararnos a pensar con radicalidad antes de actuar. Si bien no contamos con suficiente espacio como para mencionarlos todos, no querríamos dejar pasar la oportunidad de reflexionar sobre algunos de ellos.

En primer lugar, el proceso de globalización neoliberal al que asistimos pone en peligro el reconocimiento de la tercera generación de derechos humanos, entendidos como el derecho a la ciudadanía a vivir en un “ambiente sano, no contaminado y ecológicamente equilibrado”²³. Lo interesante de esta tercera generación de derechos es que reconoce los derechos de la Naturaleza, de manera que, independientemente de que esto afecte o no a la ciudadanía, se debe garantizar la restauración de los ecosistemas que han sido explotados o desestabilizados. Por tanto, el criterio de rentabilidad económica nunca debe primar. La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Reunida en Beijing del 4 al 15 de septiembre de 1995²⁴, recogía la preocupación por la degradación medioambiental y sus nefastas consecuencias para la vida de mujeres y menores²⁵. La privatización de la naturaleza - las patentes en

20 Cfr. De Miguel, Ana, “Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales. La lucha por el Reconocimiento”, *Tabanque*, nº 18: págs. 11-30 2004.

21 Según las declaraciones recogidas en Público.es el 4 de noviembre de 2016, «El presidente de la CEOE considera que la incorporación de la mujer al mercado laboral es “un problema”» <http://www.publico.es/economia/presidente-ceoe-considera-incorporacion-mujer.html> Consultado por última vez el 27 de noviembre de 2016.

22 Agencia EFE, 6 de junio de 2016 “El presidente de Turquía, el islamista Recep Tayyip Erdogan, ha asegurado que las mujeres que no tienen hijos para apostar por su carrera laboral ‘niegan su feminidad’, quedan ‘incompletas’ y son sólo ‘medio personas’”. “Erdogan afirmó que rechazar la maternidad y ‘las tareas del hogar’ supone para la mujer ‘perder su libertad’”. <http://www.efe.com/efe/america/portada/erdogan-afirma-que-las-mujeres-no-son-madre-mitad-personas/20000064-2947133> Consultado por última vez el 27 de noviembre de 2016

23 Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra, 2013, pág., 353

24 Han pasado más de veinte años desde Beijing 25 y los derechos de las mujeres no sólo no han avanzado, sino que en muchos aspectos han retrocedido. Nos sumamos a la propuesta realizada por María José Guerra Palmero: es necesaria una Agenda Feminista Multidimensional, un proyecto feminista transnacional, que pueda poner freno a un sistema neoliberal patriarcal incompatible con la igualdad, la libertad y la justicia. Cfr. Guerra (2014).

25 Según el informe publicado por Naciones Unidas «Tanto en las zonas urbanas como en las rurales, la degradación del medio ambiente repercute negativamente en la salud, el bienestar y la calidad de vida de la población en general, y sobre todo de las niñas y mujeres de todas las edades [...]. Los riesgos ambientales en el hogar y en el lugar de trabajo pueden tener consecuencias desproporcionadas para la salud de la mujer, debido a que su vulnerabilidad a los efectos tóxicos de diversos productos químicos es variable. Esos riesgos son particularmente elevados en las zonas urbanas y en las zonas de ingresos bajos donde existe una alta concentración de instalaciones industriales contaminantes.» Naciones Unidas *Informe de la Cuarta*

las semillas, la privatización del agua o el extractivismo- el vertido de químicos, la deforestación o el calentamiento, son fenómenos que no podemos pasar por alto y que exigen nuestra reflexión inmediata, dado que son fenómenos a los que podemos contribuir (o no) desde nuestra vida cotidiana.

En segundo lugar, actualmente vivimos en una sociedad formalmente igualitaria en que la igualdad entre hombres y mujeres, a nivel legal, es un hecho. Esto hace que aparezca una idea que goza de una gran aceptación social: la igualdad real ya está conseguida. Pero si bien esa igualdad puede existir a un nivel formal, a un nivel real estamos lejos de conseguirla, tal y como muestran fenómenos actuales como la brecha salarial, la violencia machista (violaciones, asesinatos, abusos, acoso...), los techos de cristal, la invisibilidad en la mayoría de las esferas sociales, políticas y culturales, o el reparto desigual del trabajo doméstico y de cuidados. La desigualdad (y ya no nos referimos solo a la que se da entre hombres y mujeres) sigue presente en nuestros días; pero bajo el mantra que afirma que “ya todos somos libres e iguales”, se hace muy difícil captarla. Es por ello necesario que nos paremos a analizar cómo la reproducimos desde nuestra vida diaria, que nos paremos a pensar antes de actuar, porque si no seguiremos creyendo en esa idea de la “igualdad conseguida” que no nos permite captar las situaciones de injusticia que se siguen dando.

En nuestra sociedad se nos invita constantemente a “desear” y se nos traslada la idea de “tener derecho” a que nuestros deseos se cumplan. Para garantizar el cumplimiento de nuestros deseos, hace falta dinero, pero también es necesario que se generen vacíos legales o se constituyan nuevos derechos en aquellos aspectos que, cuanto menos, resultan sospechosos de incurrir en algún tipo de contradicción contra los derechos medioambientales, los derechos de los humanos y en especial, los derechos de las humanas.

Así, creemos que es fundamental replantearnos, no sólo los límites del deseo, sino también los mensajes que nos invitan a una resolución individual de los problemas sociales. Cuando los problemas sociales se nos presentan como problemas individuales, cuando se nos hace creer que el éxito o el fracaso depende exclusivamente de nosotras, se desactiva la capacidad de lucha colectiva, ocultando un asunto básico: las sociedades y las desigualdades que las atraviesan no son cosas naturales, son construcciones que hemos realizado los seres humanos y por tanto podemos elegir alternativas justas e igualitarias. El éxito depende de nosotras, pero también de las oportunidades sociales y estructurales. Cuando la vida se convierte en una carrera de obstáculos por el mero hecho de pertenecer a un grupo, colectivo o sexo, la solución nunca es la adaptación, ni pasa por intentar jugar bien con las cartas que te tocan; la solución es cambiar las reglas del juego para que sean justas para todas y todos.

4. Conclusiones

Comprender una injusticia y ser consciente de ella no es condición suficiente para cambiar esa situación injusta, pero siempre es condición necesaria. Nuestra propuesta pretende hacer una llamada de atención a algunos de los asuntos que desde un punto de vista ético y social requieren un pararse a pensar antes de actuar en el mundo en que vivimos.

A lo largo de la exposición hemos apuntado la importancia del conocimiento. Si el conocimiento es poder, en un mundo atravesado por diversas desigualdades e injusticias, pensar antes de actuar se nos revela como una herramienta imprescindible para cambiar las cosas y como una opción responsable para tratar de construir un mundo digno de ser vivido para todos los seres que en él habitamos.

Nos parece importante resaltar además el peligro que supone que, con el avance del individualismo, muchos problemas sociales estén pasando a comprenderse como problemas individuales, desactivando así toda posibilidad de lucha colectiva.

Por todo ello, en un mundo patriarcal y neoliberal que nos invita a vivir sin que medie reflexión alguna, consideramos que no podemos desprendernos de esa mirada crítica y radical que cuestiona los prejuicios más arraigados en nuestra manera de vivir. *Sapere Aude!*, pero esta vez, de verdad.

Bibliografía

Amorós, Celia *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005

Aristóteles, *Historia de los animales*. Madrid, Ediciones AKAL, 1990

Aristóteles, *Política*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001

Aristóteles, Reproducción de los animales. Madrid, Editorial Gredos, 1994

Beauvoir, Simone, *El segundo Sexo*, Madrid, Cátedra, 2008

Conferencia Mundial sobre la Mujer, 1995, págs. 112-113.

De Miguel, Ana, "Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales. La lucha por el Reconocimiento", *Tabanque*, nº 18: págs. 11-30 2004

De Miguel Álvarez, Ana *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid, Cátedra. 2015

De Romilly, J. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1997

Descartes, *Discurso del Método*, Madrid, Alianza Editorial, 1994

Guerra Palmero, María José, "Feminismo Transnacional, globalización y derechos humanos" en *Dilemata*, año 6, nº15 161-169, 2014

Haraway, Donna Jessie, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991

Marçal, Katrine ¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?, Barcelona, Editorial Debate, 2016

Naciones Unidas, *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995

Puleo, Alicia Helda, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra, 2013

Turner, R. H., & Killian, L. M. *Collective behavior*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hallm, 1957



Fotografía: Sergio Andres Garcia

La idea de belleza. Arte feo y filosofía

Myriam García Rodríguez¹

Resumen

Este artículo describe un taller de filosofía que se llevó a cabo en el marco de las Jornadas del Día Mundial de la Filosofía, celebradas en Madrid los días 17-19 de noviembre de 2016. Durante el taller, alumnos y alumnas de 3º de ESO tuvieron la oportunidad de observar y discutir distintas obras caracterizadas como “arte feo”. Para ello se utilizó la metodología de Filosofía para Niños. A través del diálogo y la contemplación estética, los asistentes pudieron construir y deconstruir conceptos filosóficos tales como “arte”, “belleza”, “sentido” o “gusto”, presentando al final su propia definición para este tipo de producción artística: “arte incomprendido”, “arte del interior”, “arte mágico” o “arte personal” fueron algunas de sus propuestas.

Palabras clave: belleza, arte feo, filosofía para niños, pensamiento crítico

Introducción

En la comprensión del mundo, siempre han existido formas híbridas de intersección entre la filosofía y otras expresiones culturales, como la literatura, el cine o la ciencia. El arte es uno de esos espacios fronterizos. A través del arte, la filosofía se alimenta y nutre para transmitir los significados y sentidos que nos ayudan a entender nuestra realidad, mientras que las obras artísticas a menudo contienen o están influenciadas por las tendencias filosóficas del momento. Existe, pues, un espacio fronterizo en el que ambos lenguajes se vinculan y complementan mutuamente, en un esfuerzo por alcanzar respuestas a las grandes preguntas de siempre: el sentido de la vida, la felicidad, la libertad, el amor o la muerte. De hecho, arte y filosofía cuentan con una larga historia de fructíferas relaciones. Así, por ejemplo, autores como Platón, Aristóteles, Kant o Nietzsche llamaron la atención sobre la estrecha vinculación entre la filosofía y la función del arte.

En la Grecia antigua, la belleza era una propiedad objetiva de la naturaleza, que consistía en su forma armoniosa y ordenada. Lo bello se reducía entonces a simetrías y proporciones matemáticas, y la finalidad del arte era precisamente representar o imitar la naturaleza con el fin de producir objetos bellos. De ahí que Platón, para quien la realidad última residía en un mundo de ideas o formas perfectas e inmutables, considerara las obras de arte como una imitación inferior, en tanto que copia de una copia. Aristóteles, por el contrario, pensaba que esa representación no era inferior sino un modo de completar algo que en la naturaleza estaba realizado solo parcialmente. Por ello, defendió la mimesis artística como una actividad que, no solo no reproduce pasivamente la apariencia de las cosas, sino que sirve de vía para iluminar su esencia verdadera.

A lo largo de la historia, nuestra experiencia estética se ha ido alejando cada vez más del ideal clásico de belleza y nos ha acercado, por contrapartida, a una comprensión de la realidad y del ser humano cada vez más rica y compleja, mostrando las luces y las sombras de un mundo confuso e incierto. Quizá una de las experiencias estéticas más intensas en este sentido es la que nos proporciona el romanticismo del siglo XIX y el sentimiento de lo sublime: una pasión trágica que despierta horror y seducción a partes iguales. El arte romántico es además un arte irracional que aborda los aspectos más oscuros de la vida humana, como la enfermedad, los vicios, las pasiones o la deformidad.

En el siglo XX, al igual que ocurriera con otros sectores de la cultura, el concepto de arte se enfrenta con un serio dilema moral, provocado por el horror de las dos grandes guerras mundiales: ¿está el arte al servicio del ser humano o se ha convertido en un mero juego banal? Sin duda, la búsqueda de formas más bellas ha cristalizado en obras de innegable valor, destinadas a la nada

¹ Asociación Filonenos, en Colegio Público Los Pericones, C/ Pepe Ortiz, 21. 33209 Gijón (Asturias)
Correo electrónico: garciamyriam09@gmail.com

despreciable tarea del entrenamiento y el deleite de los sentidos, pero merece la pena rescatar aquí el compromiso ético del arte actual, presente en la obra de numerosos artistas. El pesimismo y el dolor que dejaron estos conflictos bélicos tuvieron su reflejo en la práctica artística, que registra cambios esenciales en las formas y medios de expresión.

En este contexto de reflexión y experimentación surge lo que se conoce como “arte feo”; creaciones que no están interesadas en producir una imagen bella o agradable, precisamente porque la vida no es siempre bella y agradable, sino llena de dolor, violencia e incertidumbre. Muchas personas se sentirán tentadas a rechazar este tipo de arte y lo calificarán de mal gusto.

Este trabajo describe un taller de filosofía que tuvo como objetivo observar y discutir distintas obras caracterizadas como “arte feo”. Durante el taller, alumnos y alumnas de 3º de ESO tuvieron la oportunidad de construir y deconstruir conceptos filosóficos tales como “arte”, “belleza”, “sentido” o “gusto”, presentando al final su propia definición para este tipo de producción artística. Para ello se utilizó la metodología de Filosofía para Niños (FpN), una propuesta cuyo campo de aplicación inmediato es la educación y cuyo objetivo principal es desarrollar un pensamiento de alto nivel, crítico y autónomo.

Tras hacer una breve referencia a la metodología utilizada, se describe la dinámica del taller que, bajo el título “La idea de belleza. Arte feo y filosofía”, se llevó a cabo en el marco de las Jornadas del Día Mundial de la Filosofía, celebradas en Madrid los días 17-19 de noviembre de 2016.

La metodología de Filosofía para Niños

El punto de partida en el que se centra el programa de FpN es que la filosofía puede adquirir un papel importante en la educación desde los primeros años de vida, pues fomenta el desarrollo de destrezas cognitivas y afectivas que nos van a permitir pensar de manera autónoma y crítica.

Por un lado, pensar de manera autónoma significa pensar “por uno mismo”. Frente al modelo tradicional, que concibe la educación como una iniciación a la cultura y cree que la persona educada es el individuo “instruido”, FpN apuesta por una educación que anima y permite a los estudiantes pensar por sí mismos desde sus propios elementos significativos. Es decir, no debe ser el individuo asimilado por la cultura, sino ser él quien asimile la cultura. En este sentido, Lipman observa que:

“Una meta de la educación es liberar a los estudiantes de hábitos mentales que no son críticos, que no cuestionan nada, para que así, puedan desarrollar mejor la habilidad de pensar por sí mismos, descubrir su propia orientación ante el mundo y, cuando estén listos para ello, desarrollar su propio conjunto de creencias acerca del mundo. No podemos esperar que los niños se respeten a sí mismos como personas a menos que hayan aprendido a utilizar de manera óptima los poderes creativos e intelectuales con los que están equipados. Todo niño debería ser alentado a desarrollar y articular su propio modo de ver las cosas” (Lipman et al., 1992: 169).

Es decir, lo que pretende FpN no es tanto cambiar necesariamente las creencias de los estudiantes, sino ayudarles a encontrar razones mejores y más sólidas para creer en aquellas cosas en las que, después de una cuidadosa reflexión, han elegido creer.

Por otro lado, pensar críticamente significa “aplicar criterios”. Es decir, para cada decisión, identificar distintas consideraciones y señalar aquellas que son más pertinentes. Por ejemplo, a la hora de elegir al delegado de clase, hay un gran número de consideraciones a tener en cuenta, pero no todas serán pertinentes. Cuál es su ciudad de origen, o si nos cae bien son consideraciones poco importantes. Pero su seriedad o responsabilidad a la hora de tratar los problemas serán consideraciones decisivas y pertinentes; esto es, criterios.

Además, los criterios también pueden ser considerados como razones. A menudo, cuando un alumno emite un juicio y se le pide que defienda su postura, cita los criterios empleados como razones. Por ejemplo, a la hora de votar a su candidato, si responde “creo que ella es la más valiente de clase”, lo que está haciendo es utilizar el criterio de “valentía” como razón que avala su juicio. Del mismo modo, la consideración de criterios como razones sirve también como ejercicio para discernir entre “buenas razones” y “malas razones”, pues las “buenas razones” son aquellas basadas en “criterios pertinentes”, mientras que las “malas razones son aquellas que utilizan “criterios no pertinentes”.

En este sentido, una de las finalidades de FpN es enseñar a “pensar mejor”. Es decir, si bien se reconoce que pensar es una actividad común a todos los seres humanos, necesaria para la supervivencia, no obstante, se distingue entre la “capacidad” de pensar y la “habilidad” de pensar. Todos los seres humanos tenemos la capacidad de pensar, pero de lo que se trata es de mejorar la habilidad de pensar.

“Pensar es una actividad natural, pero es necesario considerarla también como una actividad que se puede mejorar. Hay maneras más o menos eficientes de pensar y esto lo podemos afirmar con todo el convencimiento, porque poseemos unos criterios que

nos permiten distinguir un pensamiento habilidoso de uno poco diestro” (Puig y Sático, 2011:16).

Lipman llega a hablar de cuatro grupos de habilidades de pensamiento: 1) aquellas que implican el examen de un asunto problemático, desde la formulación de hipótesis hasta selección de evidencias, y desde el planteamiento de experimentos hasta la verificación de las predicciones (habilidades de investigación); 2) aquellas que no tienen que ver con la adquisición de conocimientos, pero sí con la extensión y justificación del mismo (habilidades de razonamiento); 3) aquellas que implican la organización de informaciones difusas en conjuntos manejables, una vez que hemos interiorizado los conocimientos y les ponemos nombre (habilidades de conceptualización); y, finalmente 4) aquellas que representan una manera importante de pensar, necesarias para explicitar, aplicar o formular el resultado del conocimiento (habilidades de traducción).

En un trabajo posterior, Irene de Puig y Angélica Sático (2011) agregan un quinto grupo de habilidades de percepción o perceptivas: recogen impresiones y sensaciones de la realidad que, conectadas con nuestras capacidades interiores, generan percepciones del mundo. Algunas habilidades de percepción son escuchar atentamente, oler, saborear, tocar, percibir movimientos y conectar sensaciones.

“Las habilidades de percepción recogen impresiones y sensaciones de la realidad que, conectadas con nuestras capacidades interiores, generan percepciones del mundo. Algunas habilidades de percepción son escuchar atentamente, oler, saborear, tocar, percibir movimientos y conectar sensaciones” (Puig y Sático, 2011).

El diálogo filosófico es el método elegido para ejercitar las distintas habilidades de pensamiento, y la comunidad de investigación es el medio propuesto para llevarlo a cabo. Lo que se pretende es involucrar a los estudiantes en una investigación conjunta, en la que todos tengan la oportunidad de participar, expresar sus opiniones, escuchar y comparar unas ideas con otras, llegando a sus propias conclusiones.

Para estimular el diálogo y la investigación conjunta, FpN propone utilizar distintos recursos que capten la atención de los estudiantes y provoquen la reflexión sobre algún tema que les interese o preocupe: lecturas, contenidos audiovisuales, imágenes, obras de arte, diferentes actividades y juegos, etcétera.

El taller que aquí se describe utilizó el arte como recurso para desarrollar distintas habilidades de pensamiento.

Descripción del taller y resultados

El objetivo del taller fue iniciar la reflexión filosófica sobre la idea de belleza y el concepto de arte.

En primer lugar, se seleccionaron varias láminas de obras consideradas como “arte feo” y se colocaron en las paredes de la sala, a modo de galería de arte improvisada. Algunas de las láminas contenían el nombre del autor y el título de la obra, mientras que otras no. De este modo, se pretendía comprobar si el conocimiento de la obra influye en su valoración. “El grito” (1959) de Antonio Saura, “Personaje caído I” (1970) de Manuel Millares o “El calcetín” (2010) de Antonio Tapies son algunas de la obras que se utilizaron.

La consigna fue clara: ante las distintas láminas, cada estudiante debía escoger la obra que más le gustaba y la que menos le gustaba. También debían explicar por qué. Es decir, se les pidió que pensarán las razones o criterios de su elección.

A continuación se moderó un debate en torno a las siguientes preguntas-guía y las respuestas ofrecidas:

1. ¿Cuál es la obra que más te ha gustado?
2. ¿Cuál es la obra que menos te ha gustado?
3. ¿Qué criterios has utilizado para tu elección?
4. ¿Quién ha elegido la misma obra?
5. ¿Quién ha utilizado el mismo criterio?

Los distintos criterios se fueron anotando en la pizarra. Así, a lo largo del diálogo se hizo evidente que un mismo criterio podía ser utilizado para elegir obras muy distintas y, a la inversa, que una misma obra podía ser elegida desde distintos criterios o consideraciones. Ello llevó a plantear nuevas preguntas:

6. ¿Existe la objetividad en el arte?
7. ¿Qué significa decir que la idea de belleza es cultural?
8. ¿Cuál es la función del arte?
9. ¿Qué podemos inferir del autor?
10. ¿En qué consiste ser artista?

Además, se utilizaron otras muchas preguntas útiles para alentar el diálogo: ¿Qué consecuencias tiene eso que dices? ¿Podrías poner un ejemplo? ¿Tienes alguna experiencia personal de lo que

dices? ¿Crees que hay más gente que piensa como tú? ¿Crees que alguien puede pensar diferente? ¿Sabes de alguien que piense diferente? ¿Te ha ayudado lo que ha dicho tu compañero?

A lo largo del diálogo los participantes fueron deconstruyendo los conceptos de “arte” y “belleza”, desmenuzándolos con cuidado. Abandonaron la concepción de arte como espejo de la naturaleza y su estrecha vinculación con la idea de belleza y el deleite de los sentidos. Entonces, se planteó la siguiente pregunta: ¿tiene sentido seguir hablando de arte feo? ¿Qué concepto define mejor la esencia de este tipo de creaciones?

En este sentido, la última actividad del taller tuvo que ver con la propuesta del filósofo francés Jacques Derrida, quien defendió la deconstrucción como un método para desmontar los conceptos, identificando los supuestos ideológicos, políticos y metafísicos de base. Así, el objetivo de la deconstrucción es entender cómo se han construido dichos conceptos, constatando que la realidad no es algo fijo, acabado y cerrado, sino que es preciso pensarla y presentarla como algo abierto, revisable y criticable, que invita a la discusión y a la clarificación. Por tanto, nada impide construir a partir de ahí. Y eso fue precisamente lo que se pidió a los asistentes: proponer un nuevo concepto que definiera mejor las obras discutidas.

Algunas de las propuestas que resultaron del taller fueron: “arte incomprendido”. “arte del interior”, “arte mágico” o “arte personal”.

En resumen, el taller estuvo dirigido a desarrollar distintas habilidades de pensamiento, tales como las habilidades de percepción, las habilidades de razonamiento y las habilidades de conceptualización.

Las primeras son las habilidades que nos permiten ser buenos observadores. Percibir es un acto común en los humanos a través de sentidos como la vista, el gusto o el tacto, pero mejorar nuestras habilidades de percepción para ser buenos observadores requiere atención, concentración y paciencia. Durante el taller una de las estrategias utilizadas para mejorar las habilidades de percepción fue compartir las impresiones de cada uno con el resto de compañeros. Así, se pudo constatar que lo que algunos no habían visto lo habían visto otros².

Las segundas son las habilidades que permiten ampliar y justificar nuestro conocimiento. Es decir, además de conocer a través de los sentidos y la propia experiencia, el razonamiento nos permite descubrir conocimientos adicionales gracias a la regla de la lógica. De ahí la importancia de distinguir entre razonamientos mejores y peores, razones buenas y malas, opiniones y decisiones más o menos razonadas, etc. Durante el taller una de las estrategias utilizadas para mejorar las habilidades de razonamiento fue pedir que los participantes dieran siempre sus razones, mostrando la necesidad de hacerlo: “¿Por qué piensas eso?” “¿En qué te basas?”³.

Las terceras son las habilidades de organización de la información. Es decir, organizamos la realidad en forma de unidades significativas que expresamos con palabras, conceptos y frases. Durante el taller las habilidades de conceptualización se pusieron constantemente en juego a través de la clarificación y discusión de conceptos filosóficos tales como “arte”, “belleza”, “sentido” o “gusto”, poniendo en común las definiciones de cada uno: ¿A qué te refieres cuando hablas de...? ¿Podrías decirlo de manera más clara?⁴.

Conclusiones finales

Cualquiera que se acerque a visitar el Museo Reina Sofía de Madrid se quedará rápidamente conmovido por la belleza de obras como “Llegada de la pesca”, de Joaquín Sorolla (1889) o “Retrato de Mercedes Llorach”, de Ramón Casas (1901). Sin embargo, pronto se encontrará en salas donde los cuadros colgados en las paredes le parecerán seguramente de mal gusto y carentes de toda belleza. Entonces, nuestro visitante imaginario se apresurará a calificar lo que allí se expone como “arte feo”. Las creaciones de Manuel Millares, Antonio Saura o Antoni Tàpies son firmes candidatas a recibir este cariñoso apelativo. Pero, si son feas ¿por qué se exponen allí sus obras? ¿Acaso el arte ha dejado de ser representación de lo bello? ¿Y si es así, qué puede aportar hoy?

La respuesta vincula arte y filosofía, pues ambos asumen el compromiso moral de humanizar el mundo. Al abandonar la concepción de arte como espejo de la naturaleza, y su estrecha vinculación con la idea de belleza, el arte feo se abre a nuevas formas expresivas y nos invita a trascender nuestra visión habitual sobre las grandes cuestiones y preocupaciones de la vida: la muerte, el sufrimiento, el miedo o la soledad. No todas nuestras experiencias vitales sobre estas cuestiones son bellas y agradables, y es por eso que no todas las imágenes artísticas son bellas o agradables, sino que recogen placer y dolor, vida y muerte, belleza y fealdad.

² Para trabajar esta habilidad, un recurso muy conveniente es la obra de arte ya que permite prestar atención a los matices en el color, los trazos, la composición o la luz.

³ Las habilidades de razonamiento son: buscar y dar razones, inferir, razonar analógicamente, relacionar causas y efectos, relacionar partes y todo, relacionar medios y fines, establecer criterios.

⁴ Las habilidades de conceptualización son: formular conceptos precisos, buscar ejemplos y contraejemplos, establecer semejanzas y diferencias, comparar y contrastar, definir, agrupar y clasificar, seriar.

Esta pretensión expresa la asociación estrecha entre arte y filosofía pues, al igual que la filosofía, el arte aspira a mejorar nuestra comprensión del mundo y adopta una actitud crítica ante ella, como el tábano de Sócrates que agujonea al caballo dormido y lento de Atenas. El arte feo no se agota en lo artístico, sino que se vincula con una función parecida a la del filósofo griego que busca despertar a los ciudadanos y reprocharles su indolencia.

Agradecimientos

Este taller ha sido posible gracias a la ayuda de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), que ha colaborado con las fotografías ganadoras y finalistas de las III Olimpiadas Nacionales de Filosofía, celebradas en Oviedo en 2016 y que versaron sobre la idea de belleza y la pregunta ¿qué es la belleza?

Bibliografía

Aristóteles, (2001), *Poética*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Traducción de Juan David García Bacca.

Derrida, J. (1989), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós.

García Rodríguez, M. (2016), "Filosofía para Niños en España: Historia y evolución de un programa", *Paideia. Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía*, Nº 105.

García Rodríguez, M., Paz Gil, T. y González Rodríguez, A. (2016), "El programa de Filosofía para Niños (FpN) como herramienta para el mejoramiento humano", en *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Granada, Editorial Comares S.L.

Kant, I. (1997), *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Espasa.

Lipman, M., Sharp, A. M., y Oscanyan, F. (1992), *La filosofía en el aula*. Madrid, Ediciones de La Torre.

Platón, (2005), *La República. Libro X*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España. Traducción de Alain Badiou.

Puig, I. y Sástiro, A. (2011), *Jugar a pensar*, Barcelona, Octaedro.



Fotografía 1: Más Filosofía. Dosinda Maceiras Ameijeiras

Fotografía 2: Más Filosofía. Café Filosófico con Mercedes García en el CM Antonio de Nebrija (UCM).

Manifiesto filosófico del mundo virtual aplicado a *Meditaciones del Quijote*¹

Dosinda Maceiras Ameijeiras²

Resumen

Se trata de presentar la evolución de la espontaneidad orteguiana producto de la recepción académica alemana, mostrando algo más que “*unas gotas de fenomenología*” (Ortega: 1942, 454) para comprobar su impronta en esta práctica filosófica. Por ejemplo, exponiendo las diferencias esenciales existentes entre el método explicativo y el método descriptivo. Investigar desde el método explicativo o de mecanismo implica mostrar el por qué de las modificaciones fenomenológicas. Investigar desde el método descriptivo implica afianzar los hechos sucedidos y clasificarlos de manera convencional.

Palabras clave: realidad ejecutiva, realidad virtual, cultura mediterránea, esencia, presencia, actualidad.

Introducción: El bosque huye de los ojos³

La organización perceptual que presenta Ortega en *Meditaciones del Quijote* conlleva reflexionar la teoría del conocimiento como interpretación a modo de ensayo de fenomenología genética (Silver) entendiendo lo anterior como instrumento descriptivo del origen del mundo vital en la subjetividad trascendental. La tesis que se defiende en este apartado, describe el posicionamiento de Ortega ante la obra de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Es decir, en vez de inmortalidad⁴ como problema radical al que enfrentar el individuo concreto propone legitimar la cultura española, de variaciones distintas a las verdidas al final de libro Unamuno⁵. Uno de los centros de interés es el *Quijote*⁶ y el problema de su destino [que de lo oscuro hacia lo claro aspira] resuelto en la medida en que la cultura es la respuesta a lo evidente, la teoría de la cultura se revela entonces como *receta úti* lcontraría a la “*cultura fronteriza*”⁷ para captar el conjunto que se forma a partir de la misma, dando lugar a figuras

1 El presente artículo forma parte de mi TFM en la especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo.

2 * Profesora de Filosofía. Doctoranda en Ciencias de la Educación y del Comportamiento. Universidade de Vigo. Facultad de Ciencias de la Educación. Calle Doctor Temes, s/n, 32004, Ourense dmaceiras@uvigo.es

3 “Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque?. Ciertamente que no; estos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible- por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio” (Ortega: 1964: 43)

4 “Para Unamuno más que pensar, hay que sentir nuestro destino, pues nuestra filosofía, nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota del sentimiento respecto a la vida misma. De ahí que Unamuno (1995, cap.1) advirtiera que, puestos a definir al hombre, habría que hablar del ser humano como animal afectivo o sentimental” (Suances y Villar: 200; 22).

5 “Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica [...] científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, hace ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de duraros todo! (Unamuno: 2005).

6 “Istetwa der Don Quixote nureine posse?(Cohen, H.)[¿Es, por ventura, el Don Quijote solo una bufonada?].

7 Paralelismo con el estudio sobre la amnesia de los nombres de los colores (Gelb&Godstein): “Estos dos psicólogos fueron capaces de diferenciar una actitud “concreta” de una actitud “categorial” en diferentes sujetos a quienes se les pedía que clasificaran diversas muestras de colores. Encontraron que los sujetos normales “no permanecían limitados por los caracteres de la experiencia perceptiva inmediatamente dados”, sino que eran capaces de adoptar una actitud activa, categorial, e imponían, así, principios clasificatorios sobre los datos perceptivos. Sin embargo, sucedía justamente lo contrario con individuos que tenían una lesión cerebral: eran incapaces de adoptar una actitud categorial. Cuando casaban los colores pasaban inexplicablemente de un criterio de selección a otro, ya fuese por el matiz del color, ya por su brillo. Esto sucedía porque “todo daño cerebral implica... una regresión al nivel del comportamiento y la actitud meramente concretos. Para el paciente solo existe lo que se le ofrece en la experiencia perceptiva. No existe, en el contenido de la experiencia en curso, diferenciación alguna entre los caracteres de la experiencia en lo que se refiere a su relevancia y significación... Los pacientes están de alguna forma desbordados y dominados por la experiencia concreta que se les impone con una fuerza compulsiva de la que no pueden emanciparse. Así, los pacientes son incapaces de concebir posibles cambios o modificaciones en el contenido de la experiencia, es decir, de concebir que este último pudiera ser diferente del que en concreto es” (Silver: 1975, 138).

[gestalten] sobre un fondo o a estructuras que gotean del fondo o de otras estructuras. Se trata pues, de investigar la dimensión profunda en relación con la superficie en la que se presenta:

“De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo⁸.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual” (Ortega: 1964, 24).

Entiendo que este es uno de los párrafos fundamentales a los que aplica la reducción fenomenológica, esa pieza virtual, reflexiva que la conciencia hace sobre sí misma o cualquiera de sus actos ; e. g. la [suspensión] de la percepción del poder ejecutivo.

Lo interesante es subsumir [las cosas⁹] como pura presencia que usa la realidad virtual; lo que aplica Ortega es una descripción de la superficie de la vivencia con una superficie en la que [las cosas] logran un aspecto virtual previo a los predicados de realidad.

“Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es solo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante” (Ortega: 1964, 44).

Estamos ante la teoría de la cultura desde una perspectiva fenomenológica de la percepción¹⁰ en la que se implican la visión bipolar entre la psicología fenomenológica de corte protogestaltista y la estructura de la conciencia pura husserliana. El estilo de Ortega al presentar una realidad vivida fluye a través de la forma en que se presenta esa realidad inmediata, diluida en la manera de presentarse las realidades mediadas¹¹, pasando de realidad física a realidad virtual vivida, siguiendo a Morón, fue quien de crear una afinidad natural para el método fenomenológico, compatibilizando su inclinación y capacidad plástica, legitimada en su estética de espectador y en la fuerza e impronta de sus descripciones [nos indica cómo debemos mirar].

“¿Con cuántos árboles se hace una selva?. ¿ Con cuántas casas una ciudad?. Según cantaba el labriego de Poitiers,La hauteur des maisonsempêche de voir la ville,

y el adagio germánico afirma que los árboles no dejan ver el bosque, Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse” (Ortega: 1964, 43).

En este punto es preciso encaminar de nuevo lo que nos ocupa, es decir, Ortega está dispuesto en un primer momento a publicar un escrito explicativo acerca de la técnica novelística de Pio Baroja. Sin embargo, como bien venimos analizando la publicación de Unamuno, lo sitúa en una nueva perspectiva. Así, al describir la mostración de lo que no se manifiesta ni puede manifestarse, saca a la luz el problema que Hoffmann deja sin resolver.

Por tanto, *“La puesta en práctica de la apertura de Ortega a las pequeñas realidades^{12”}* (Suances: 2006, 324) supone aplicar un método de conocimiento [fenomenológico] basado en la intuición y descripción de esencias [reducción fenomenológica] con abstracción de todo cuanto no sea

⁸ Escorzo:m. 1. Arte Representación de una figura perpendicular u oblicua al plano en que se pinta, acortando algunas de sus dimensiones según las reglas de la perspectiva (Diccionario Real Academia)

⁹ Entendido como antes de ser susceptibles de realidad o irrealidad

¹⁰ Entendida como aquella que representa la forma más primaria de conocer. No se trata pues, de una simple adición de sensaciones, sino un todo de mayor o menor grado de complejidad constituido por sensaciones y otros elementos subjetivos (cultura, experiencias, emociones, expectativas, motivaciones). En sentido básico, la percepción tiene como función informar y como telos alcanzar la mejor adaptación posible del ser humano al medio vital; siendo por tanto, la aprehensión de los objetos sensibles que integra nuestro “ mundo” a la vez que sirve de estímulo para nuestros sentidos.

¹¹ Referido a que el conocimiento se puede producir de forma inmediata, cuando el sujeto capta los datos que le proporcionan directamente los sentidos, la memoria o la imaginación. Para ser alcanzado de manera mediata es preciso que el sujeto elabore conceptos e ideas a partir de las percepciones previamente adquiridas.

¹² Entre ellas la realidad virtual. Uno de los tópicos de la historia de la filosofía es el concepto de realidad: para comprender el factor de impacto de la realidad virtual en tiempos de Ortega y en los actuales, entendida en esta nota como aquella que permite la representación de los objetos físicos mediante instrumentos electrónicos, simulando crear la sensación de estar en un topos y de poder interactuar con los objetos que la integran. Por tanto, desde esta explicación desde el lenguaje no formal, la realidad virtual es y no es [es algo que no existe realmente o físicamente, con posibilidad de ser real, si consiguen darse determinadas condiciones], comparable al concepto aristotélico de ser en potencia. Es un hecho que se trata de un fenómeno en el que se ha sumergido la vida cotidiana, siendo la realidad virtual, cualquier medio de representación de las cosas por medios de sistemas electrónicos, ilusionismo para un siglo con esperanzas fragmentadas. Así, los sujetos que participan simbólicamente en un mismo espacio virtual, permite simular ambientes que a posteriori serán trasladados a la común realidad. Ejemplo de ello son las simulaciones de intervenciones quirúrgicas, las simulaciones de edificios en construcción, etc. Por tanto, la realidad virtual, juega con la idea acto/ potencia permitiendo que aquello que no es real se mueva como si lo fuese.

directamente intuido; es decir, utilizado como herramienta introspectiva el análisis fenomenológico, el autor va mostrando, conduciendo impregnado de neokantismo, de racionalismo, creando una filosofía española [cultura], previo estudio del fenómeno de la sensibilidad, la importancia de la experiencia estética – influencia nietzscheana¹³- así como algunas de las polémicas objeto de esta investigación al contraponer *realidad ejecutiva y realidad virtual*, situando en mayor grado, la perspectiva fenomenológica en la *realidad virtual no ejecutiva*.

Metodología: El bosque es lo latente en cuanto tal

Cuando en 1907 empodera el uso de la palabra para con voluntad de sistema contraponer las tesis de Unamuno bajo el látigo del quehacer fenomenológico, crea y abre medios de intelección desde un medio social económicamente interpretado¹⁴ desde el que va a insistir en lo necesario de otra mirada, otra disciplina para diagnosticar la historia filosófica. De ahí que viva la filosofía¹⁵ como una necesidad vital de acciones que impliquen el desvelamiento de radicalidades ajenos al mero academicismo que enseña pero no aplica. Estas convicciones y su verdad -influencia de Scheler- significa limitar de manera ordenada la experiencia total de los fenómenos, liberándola de articulaciones (materialistas / espiritualistas) a priori¹⁶.

“Cuando se repite la frase “los árboles no nos dejan ver el bosque”, tal vez no se entiende su riguroso significado. Tal vez la burla que en ella se quiere hacer vuelva su aguijón contra quien la dice. Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos, y solo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque” (Ortega 1964: 45)

Situados en este binomio patente/ latente el conocimiento del medio que nos rodea necesita de la habilidad de los órganos de los sentidos para evolucionar la energía de los diferentes estímulos en impulsos nerviosos y de la capacidad del cerebro para transformar dichos impulsos en sensaciones, dando como resultado esa presencia sensorial que es el mundo patente (actitud natural) como cualidad que depende del sujeto, haciendo visible el tras mundo, lo latente, nudo relacional del punto de vista virtual, gracias a la apertura de salidas sensoriales¹⁷, *“por eso el empirismo y el sensualismo que se quedan en las superficies, empequeñecen y empobrecen el mundo”* (San Martín: 1998, 67). Con todo al ser el bosque lo latente en cuanto tal, esa invisibilidad se sigue ocupando de encender en nuestro interior la linterna de la que nos hablaba Heráclito, transitando de lo ejecutivo a lo virtual.

“Cuando una cosa tiene todo lo necesario para ser lo que es, aún le falta un don decisivo: la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes- “treinta thaler posibles no son menos que treinta thaler reales”- podrá ser filosóficamente exacta, pero contiene de todas suertes una ingenua confesión de los límites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas” (Ortega: 1964, 72).

A modo de adelanto estas consideraciones intempestivas, entendidas como preliminares hacia los que avanza la teoría de la cultura arriba parafraseada donde impresiones e interpretaciones existen en virtud –de lo estrictamente dado a la sensación y aquello que tiene una cualidad virtual, se incluye

13 *“Para Nietzsche, el intelecto racional tampoco puede lograr la verdad objetiva porque ninguna perspectiva puede ser independiente de cualquier interpretación. De ahí que toda la filosofía sea una confesión involuntaria y no una expresión aséptica de un sistema de pensamiento, y de ahí también que en los filósofos irracionales se cumpla el dicho de que la clase de filosofía que mantienen depende así de la clase de la clase de hombre que se es (Fichte). A su juicio, el único sistema auténtico es el que expresa nuestra individualidad”* (Suances y Villar: 2000; 23)

14 Superando así la Edad Moderna racionalista para quien investigar la naturaleza del conocimiento sensorial se relaciona directamente con la tecnología a propósito de la imagen óptica, siendo los procesos sensoriales (naturaleza corporal y mecánica) los que llevan a Descartes a mostrar su sospecha respecto de la veracidad-de nuestras percepciones sensoriales; vinculando la sensación con la imaginación.

15 *“Pensar que durante más de treinta años he tenido día a día que soportar en silencio... que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaran mi pensamiento porque “ no escribía más que metáforas”- decían ellos- [...] “ Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía”* (Ortega: La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)

16 Crítica a las ciencias del siglo XIX por su pretensión de erigirse cada una como ciencia universal.

17 *“No; ciertamente, el ser humano no ve las cosas tal y como son en sí mismas, tal y como son para él. Decía un viejo sofista griego, Protágoras de Abdera, que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son; y algo así, en verdad, parece ocurrir con la actividad perceptiva humana. Esta subjetividad o carácter relativo de la percepción posee, por lo demás, un profundo significado psicológico. Por de pronto, si penetrara en nuestra mente toda la información que, en forma de energía estimulante, llega constantemente a nuestros sentidos, viviríamos en un caos de impresiones carentes de significado. Las puertas sensoriales que nos ponen en comunicación con el medio ambiente, exterior o interior, no todas están siempre abiertas de par en par. Unas se abren y otras se cierran en función de lo que el organismo necesite hacer en ese instante. Un gato, vaya por caso, que olfatee un trozo de pescado y lo vea a su alcance, puede bloquear las vías auditivas aferentes, que, hasta aquel momento, han estado enviando señales al lóbulo temporal de su corteza. En términos quizá no muy exactos podría decirse que el gato está concentrado en su presa y su atención se desentiende de todo lo demás”* (Pinillos: 1998, 77)

sintéticamente como “herederos de la antigüedad¹⁸”, el desdoble de la cultura mediterránea producto de la herencia recibida. Así, la actualización de la cosa frente a la impresión presentada al añadir la visión mediante el concepto. Es decir, tomamos el concepto como realidad virtual útil gracias a la cual es posible que la filosofía busque, ocupe y desvele la cultura como momento de latencia, de seguridad, ratificada a través del concepto (sentido de las cosas).

Resultados: Los mediterráneos, que no pensamos claro, vemos claro¹⁹

El título que abre este apartado crítico y cierra este manifiesto filosófico del mundo virtual aplicado a *Meditaciones del Quijote* a la luz de la fenomenología, pretende ser un guiño- a modo de encrucijada propia-, a cada una de las generaciones de lectoras y lectores académicos que han tenido que *vérselas* con las distintas particiones que este encierra, girando el horizonte hermenéutico, intentando alejarlo o mejor dicho recuperando la parte no trivial que merece la recepción e interpretación de *Meditaciones del Quijote e Ideas sobre la novela*; se parte pues, de la realidad radical ejecutiva [su práctica].

La hipótesis de trabajo sigue las siguientes orientaciones:

- Visionar [ver] la realidad y su estructura organizativa está subordinado al medio atencional del sujeto [que conoce]
- La razón, actuando en ese medio atencional , desvela [ve] la realidad en sí

“Mi pensamiento -¡y no solo mi pensamiento!- tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos: yo no soy solo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón íbero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable. Toda la herencia y no sólo el haz de áureos reflejos que vierte el sol sobre la larga turquesa marina. Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ellas se levantan a la vez enérgicas meditaciones” (Ortega: 1964, 86).

El párrafo elegido nutre la buena marcha de lo que se pretende porque al argumentar que su pensamiento²⁰ y no solo su pensamiento tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar está describiendo su impronta filosófica formada por la integración y adaptación de las concepciones filosóficas de su *tiempo*²¹, excluyendo toda exclusión, incluyendo la filosofía española en la primera década del siglo XX a la vanguardia europea fenomenológica, divulgando así, su voluntad de *sincero*²² sistema, a modo de indignación contra una cultura que se ha separado de la vida. Por tanto, la sinceridad, ese fondo insobornable, susceptible de ser descrito fenomenológicamente, siendo esta una de las prácticas a aplicar tanto al constructivismo de sus mentores neokantianos como al empirismo crítico de Mach.

Siguiendo la claridad orteguiana, las enérgicas meditaciones implica dejar de pensar el tránsito de la vida común a la vida filosófica, en esto consiste la [puesta entre paréntesis] epojé, en el nacimiento del comienzo a filosofar, ese modo de ver, esa perspectiva que nos permite vivir vitalmente coetáneos, viviendo “*alertas a la marcha de la historia*²³”, bajo el abrigo del “yo auténtico” [fondo insobornable].

“Toda labor de cultura es una interpretación-esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da

18 “Aun cuando nos decidiésemos a tomar en serio esta tarea para ver en ella un privilegio distintivo, nos veríamos, sin embargo, constreñidos a preguntarnos si nuestro destino será eternamente ser los discípulos de la “antigüedad finiquitada”. Cualquiera que sea el momento, deberemos alguna vez tener el derecho de colocar gradualmente nuestro objetivo más lejos y más arriba; en cualquier tiempo deberíamos poder reconocernos el mérito de haber recreado en nosotros mismos el espíritu de la cultura romano-alejandrina- también en nuestra historia universal- de una manera tan fecunda y tan grandiosa, que nuestra más noble recompensa sería imponernos la tarea más gigantesca aun de aspirar más allá de este mundo alejandrino y de buscar nuestros modelos, con valerosa mirada, en el mundo primitivo, sublime, natural y humano de la Grecia antigua. Allí encontraremos igualmente “la realidad de una cultura esencialmente anti-histórica, de una cultura, a pesar de esto, o, mejor dicho, a causa de esto, inusitadamente rica y fecunda”. (Nietzsche: 1932, 128).

19 “Nos oculuseruditushabemus: lo que en el ver pertenece a la pura impresión es incomparablemente más enérgico en el mediterráneo. Por eso suele contentarse con ello: el placer de la visión, de recorrer, de palpar con la pupila la piel de las cosas, es el carácter diferencial de nuestro arte. No se le llame realismo porque no consiste en la acentuación de la res, de las cosas, sino de la apariencia de las cosas. Mejor fuera denominarlo *aparentismo, ilusionismo, impresionismo*” (1964: 72)

20 No recuerdo que escritor preguntado a propósito de la genialidad de Ortega dijo algo así como:

si hubiera sido francés, sería tan leído como lo fue Sartre, si hubiese sido inglés, sería otro Russell, pensador y divulgador. Sin embargo, solo era español.

21 Entendido como fase de desarrollo histórico a que ha llegado la humanidad. Este modo especial de configurar la vida tiene como actantes principales a la convivencia generacional desde la conciencia de vida como realidad radical, siendo menor el peso de la generación en sentido genealógico.

22 “Por eso Ortega deja el neokantismo y se vuelve a la fenomenología, a las cosas mismas, tal como son; por eso la sinceridad es tan importante:[...] “El sentido cósmico de la sinceridad como lo que podríamos llamar el órgano de la fenomenología: Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: *¡ Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo*” (San Martín: 1988, 97).

23 “Sin radicalismos retrógrados o revolucionarios. Más allá de esta definición negativa no puede decirse nada; la vida humana es como una rueda dentada que nunca debe encajar bien en la madre. En cuanto el ser humano se sienta satisfecho, se petrificará. “*Vivir a la altura de los tiempos*” es sentirnos siempre un poco disconformes con nuestra valva presente”(Morón: 1968, 322)

sus voces. La cultura-arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose está dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de la cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital” (Ortega: 1969: 87).

Continúa el musical martilleo, se va mostrando lo necesario de considerar la existencia de aquellas realidades que logran existencia al anexionar la perspectiva humana es esas realidades conectadas a la vida humana. Por ejemplo, en la metáfora, la vida como texto eterno es lo latente detrás del comentario que es la cultura, solo existe como vida en la miscelánea de cultura. Esta relación de dependencia entre las realidades latentes mostradas [vistas] en las cosas patentes es lo particular de la mundanidad, siendo el [ver] de la latencia en aquello en lo que se hace patente quien actualiza lo patente. Es en esta dimensión donde el profesional de la fenomenología sitúa los indicadores para ver en la latencia el sentido latente porque lo velado [latente] se desvela [ve] en el latir que da vida a lo latente, vemos claro pues, la voluntad “*latiente*” de lo latente, crítica de nuevo al positivismo y al sensualismo.

De nuevo la visión oblicua, el órgano de la profundidad, trata de expresar la experiencia afásica, aprehendiendo la idea de la vida como texto eterno, (re) construyendo la realidad de la vida como texto eterno, dilatada pues, la superficie en dicha profundidad. En palabras de San Martín, “*en la fenomenología la profundidad se da en las diversas Abschattungen, de las que tanto habla Husserl. No hay nada percibido cuyo modo de donación no sea alguna Abschattung. El modo de darse la realidad material es ese; porque además el escorzo puede provenir de diversos medios, la profundidad, el aire, el color, etc. El escorzo es parte constitutiva de la realidad. Por ello, puede decir Ortega que el mundo patente, la superficie, tiene dos valores, uno cuando lo tomamos con lo que es materialmente, el otro cuando lo vemos en su segunda realidad, en la realidad virtual” (San Martín: 1998, 114).*

Bibliografía

- Abellán, J.L.: *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1996
- Abellán, J.L. y Mallo, T.: *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid, 1991
- Álvarez, L.: *Hermenéutica y acción*. Valladolid, 1999
- Bauman, Z.: *Vida líquida*. Paidós Ibérica, 2006
- Niel, L.: *Actualidad y futuro de la fenomenología*. Arbor. CSIC. Vol.185. Nº 736, 2009.
- Bayón, J.: *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972
- Borel, J.P.: *Introducción a Ortega*, Madrid, Guadarrama, 1969
- Campos, A.: *Vivencia, vitalidad y vida. Teoría y método de la ejecutividad en Ortega*. Universidad Complutense, Madrid, 1988
- Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel, 1984
- Ferraz, A.: *Zubiri, el realismo radical*. Madrid, 1988
- García, R.: *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Siglo XXI, Madrid, 1997
- Gracia, D.: *Voluntad de verdad*. Barcelona, 1986
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*. Pre-textos, 2006
- Husserl, E.: *Investigaciones Lógicas, precedidas por Prolegómenos a la Lógica Pura*. Revista de Occidente, Madrid, 1976
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, 2002
- Kant, I.: *Crítica del Juicio*. Espasa Calpe, 2001
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975
- La Rubia, F.: *Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la postmodernidad*. Revista de Estudios orteguianos, 2004
- Lasaga, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1855). Vida y filosofía*. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003

- Mora, F.: *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*. Alianza, Madrid, 2007
- Millar D., *Diccionario básico de científicos*, Tecnos, Madrid, 1987
- Molinonuevo, J.: *Para leer a Ortega*. Alianza, Madrid, 2002
- Morón, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968
- Nietzsche, F.: *Consideraciones Intempestivas. Tomo II*. Aguilar, Madrid, 1932
- Orringer, N.: *La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger. La influencia de Georg Misch*. Revista de Estudios orteguianos, 2001
- Orringer, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*. CSIC, Madrid, 1984.
- Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*. El Arquero, Madrid, 1991
- Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. Revista de Occidente, 1975
- Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004
- Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*. Edición de Inman Fox. Castalia, Madrid, 1987
- Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas. Tomo VIII*. Revista de Occidente. Madrid, 1965
- Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas. 3 tomos*. Fundación José Ortega y Gasset. Madrid, 2004
- Ortega y Gasset, J.: *Obras*. Edición de Paulino Garagorri. Alianza, Madrid
- Pinillos, J.L.: *La mente humana*. Temas de Hoy. Madrid, 1998
- Pintor-Ramos, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 1983
- Renan, E.: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris, 1893
- Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*. FCE, Argentina, 2001
- San Martín, J.: *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*. Revista de Estudios orteguianos I, 2000
- San Martín, J.: *Ensayos sobre Ortega*. UNED, Madrid, 1994
- San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*. Tecnos, Madrid, 1998
- Sánchez, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tecnos, Madrid, 1992
- Silver, P.: *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Alianza Universidad, Madrid, 1978
- Suances, M.: *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Síntesis, 2006
- Suances M. y Villar A.: *El irracionalismo. Vol. I. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis, 2000



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Los resultados de la práctica filosófica en “consulta filosófica”:

Soledad Hernández Bermúdez*

Resumen:

Después de algunos años de experiencia y trabajo en la práctica filosófica, hemos encontrado la manera de evaluar no sólo los resultados de cada taller, sino los progresos que el grupo va realizando a lo largo del tiempo. Presentamos aquí nuestra práctica y nuestros resultados con gran satisfacción y humildad. Esperamos sirvan para comprobar lo necesario de este tipo de prácticas filosóficas, sus implicaciones pedagógicas y su utilidad.

Palabras clave: práctica filosófica, filosofía práctica, evaluación, herramientas del pensamiento, resultados.

¿Qué es la filosofía práctica? La práctica filosófica es una actividad en la que un filósofo se ofrece para acompañar a sus consultantes durante una reflexión dialogada, orientada a clarificar las preguntas, conflictos, retos o inquietudes existenciales de la persona. El filósofo asesor es una persona con formación filosófica, instruido en el diálogo lógico, ordenado, mayéutico... que proporciona a sus consultantes una ayuda humana efectiva consistente en aclarar ideas, reformular términos, aprender a pensar y en fin, conocerse a sí mismo a través de la palabra.

Nacimos en el año 2012 y somos una asociación desde el año 2015, con los siguientes fines:

La Asociación tiene como fines:

- Practicar la filosofía y sus métodos.
- Colaborar en la difusión y divulgación de la práctica filosófica
- Recoger sistemáticamente las experiencias de sus miembros.
- Exponer problemas sin solución.
- Buscar nuevos métodos de práctica filosófica.
- Compartir experiencias de práctica filosófica.

Consulta filosófica se dedica a acercar la filosofía a la calle con muy diversas actividades: consultas individuales, cursos de introducción y profundización de la práctica filosófica, filosofía para niños, filosofía para adolescentes y para adultos, talleres para padres y madres, filosofía para etapas maduras y vejez, filosofía dentro del campo social para ong's y asociaciones, paseos filosóficos, un programa de radio llamado “Filosofía en la Onda”, formamos parte del grupo que organiza la celebración del día Mundial de la Filosofía : Más Filosofía, realizamos filosofía y mediación, y orientación laboral, además de cine filosófico o filmosofía. En resumidas cuentas, todas aquellas actividades que desempeñamos nos sirven para investigación y análisis de la práctica filosófica y para poder compartir resultados.

Nuestra metodología es sencilla, en cada taller trabajamos un grupo de actitudes y herramientas filosóficas. Dentro de las actitudes podemos encontrar algunas como: la paciencia, la sorpresa, la ignorancia adquirida, la capacidad de distinción, la suspensión del juicio, la escucha activa, el sentido común, la disponibilidad, saber tomar distancia, ser humilde, responsable, riguroso y auténtico. Como herramientas del pensamiento trabajamos: definir, conceptualizar, ejemplificar, buscar contrarios o antinomias, sintetizar, explicar, analizar, argumentar, interpretar, aprender a identificar presupuestos, a problematizar, a criticar, o a preguntar.

Como objetivos, Consulta filosófica se los plantea dentro del trabajo de cuatro dimensiones del ser humano: emocional, social, existencial e intelectual.

Al trabajar la dimensión emocional, que sería aprender a sentir y pensar las emociones lo hacemos marcándonos los siguientes objetivos de aprendizaje:

- Aceptar las emociones.
- Aprender a analizar emociones.
- Aprender a manejar o servirse de las emociones.
- Aprender a distinguir emociones en uno mismo y en los otros.
- Aprender a comparar emociones.

Para poder trabajar la dimensión existencial, el hecho de aprender a ser uno mismo, los objetivos son los que siguen:

- Singularizar el pensamiento universal.
- Controlar reacciones propias.
- Tomar consciencia de sí mismo: ideas y comportamiento.
- Tomar distancia con uno mismo, con sus ideas y su forma de ser.
- Trabajar su manera de ser y su pensamiento.
- Ver sus propios límites, aceptarlos, verbalizarlos y trabajar sobre ellos.
- Interrogarse, descubrir el error y la incoherencia en sí mismo y reconocerlo.
- Expresar identidad personal por medio de juicios y elecciones y asumirla.

En cuanto a la dimensión intelectual, aquella en la que trabajamos aprender a pensar por nosotros mismos, los objetivos que nos marcamos son:

- Comprender las ideas de los otros y las suyas.
- Argumentar.
- Iniciarse en la lógica: relacionar conceptos, mostrar coherencia de las ideas y su legitimidad.
- Desarrollar el juicio.
- Formular preguntas y objeciones.
- Reformular una idea o modificarla.
- Analizar.
- Articular ideas, clarificarlas y estructurarlas.
- Utilizar instrumentos conceptuales y crearlos: error, mentira, verdad, absurdo, identidad, contrarios, categorías...
- Trabajar la relación entre el ejemplo y la idea.
- Verificar que se ha comprendido una idea.
- Proponer conceptos e hipótesis.

Para trabajar correctamente la dimensión social, esto es, ser, sentir y pensar con los otros nos marcamos los siguientes objetivos:

- Escuchar al otro, darle espacio, respetarlo y comprenderlo.
- Interesarse por el pensamiento del otro: descentrarse por medio de la reformulación, las preguntas y el diálogo.
- Asumir riesgos e integrarse en un grupo.
- Comprender, aceptar y aplicar las reglas de razonamiento y funcionamiento.
- Discutir las reglas de funcionamiento.
- Responsabilizarse: modificación del estatus de la persona frente al estatus del maestro y del grupo.
- Pensar con los otros en lugar de competir: aprendizaje de la confrontación de ideas y de la emulación.

Después de cinco años de trabajo hemos ido obteniendo resultados a través de la invención de test evaluativos que han sido mejorados con la práctica y la experiencia, para que ayudaran a obtener resultados cuantificables, y no sólo fueran un mero recopilatorio de impresiones in situ de padres, madres, adultos, niños... Según nos han ido expresando a lo largo del tiempo podemos ver mejoras en las diferentes dimensiones antes explicadas y en varios de sus objetivos. En cuanto a la adquisición de habilidades emocionales, hemos visto que expresan una mayor confianza en sí mismos, una mayor

confianza de los padres hacia ellos y un mayor respeto de ellos hacia los padres. Si observamos la adquisición de habilidades intelectuales podemos ver que existe una mejora considerable en la capacidad de aprender a aprender, tanto como en el aprendizaje de métodos de estudio. Si observamos la adquisición de habilidades existenciales podemos comprobar una mayor consciencia de sí mismos, un mayor nivel de auto-conocimiento y una mayor consciencia del entorno. Por último, en cuanto a la adquisición de habilidades sociales podemos ver una mayor y mejor comunicación con la familia tanto como una mejora en la elección de relaciones.

Todo esto podría ser traducido en porcentajes de utilización y manejo de actitudes y herramientas tal como sigue. Aunque debemos tener en cuenta que las cifras no tienen por qué ser exactas, debido a que hemos ido cambiando la estructura de nuestros test y la forma de evaluar, y debido a que nuestro trabajo modifica mucho la consciencia de la persona, con lo que es muy difícil medir, fuera de laboratorio, cómo utilizaba y en qué medida esa persona las herramientas y actitudes antes de llegar a nuestras manos. Pese a estos detalles nada desdeñables, las cifras pueden servirnos para comprobar la utilidad de la práctica filosófica.

- 73% Escucha Activa, frente a un 22,3% antes de nuestro trabajo.
- 57% Humildad, frente al 50% antes de nuestro trabajo.
- 52% Autenticidad, frente al 50 % antes de nuestro trabajo.
- 42% Disponibilidad, frente al 32% antes de nuestro trabajo.
- 94% Explicar, frente a un 12% antes de nuestro trabajo.
- 84% Definir, frente a un 25% antes de nuestro trabajo.
- 73% Argumentar, frente a un 23% antes de nuestro trabajo.
- 47% Analizar, frente a un 45% antes de nuestro trabajo.
- 47% Interpretar, frente a un 47% antes de nuestro trabajo.
- 47% Ejemplificar, frente a un 50% antes de nuestro trabajo.

Conviene recalcar también que muchas de estas herramientas del pensamiento se utilizaban de manera desmedida, sin excepción, incluso cuando se pedía el empleo de otra herramienta en muchas ocasiones. Esto explicaría el descenso en la utilización de la herramienta en cuestión después de, aproximadamente un mes, de nuestro trabajo. Un mejor manejo no implica siempre mayor utilización, sino una utilización adecuada de la misma y coherente con la demanda de la actividad y del entorno.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Implicaciones materiales de la filosofía: sobre los autómatas y la lógica

Víctor Aranda Utrero¹

Resumen

El propósito de la presente comunicación es defender que la Filosofía es un saber productivo, entendiendo por “productivo” lo mismo que entendía Aristóteles en un pasaje de la *Metafísica* donde afirmaba lo contrario. Para ello, argumentaremos: (1) que existen ciertas intuiciones filosóficas relacionadas con la idea de “autómata” cuyas consecuencias son indudablemente materiales (el *Ars Magna* de Llull); y (2) que el empleo de diferentes autómatas para la resolución de problemas de lógica formal no solo producirá beneficios prácticos, sino soluciones a problemas eminentemente filosóficos. En resumen, queremos determinar hasta qué punto la relación “Autómatas, lógica y Filosofía” resulta pertinente para la reivindicación del papel social de la Filosofía en unas jornadas como estas.

Palabras clave: autómatas, lógica, Filosofía, Llull, Jevons, piano lógico, máquinas de Turing.

Sobre la autoridad de los clásicos y la utilidad de la Filosofía

En la famosa Junta de Valladolid, conocida también como la controversia en torno a la legitimidad (o no) de la guerra como medio de expansión del cristianismo en América y a la inferioridad y barbarie (o no) de los Indios de América en comparación con el resto de civilizaciones, fray Bartolomé de las Casas recomendó “mandar a paseo a Aristóteles”. Discutiendo sobre la tercera clase de bárbaros que *el Filósofo* describe (ajenos a la razón y a las leyes, crueles y estúpidos), Bartolomé de las Casas replicaría con este argumento:

“Por tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y la caridad cristianas, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos, duros, crueles y rígidos como jumentos y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios. Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (San Mateo, 22)” (De Sepúlveda, Juan Ginés & De las Casas, Bartolomé, 1975: pp. 132-133).

Pues bien, no hay mejor ocasión, creo, que la conmemoración del Día Mundial de la Filosofía para volver a mandar a paseo al viejo Aristóteles, en este caso aprovechando un pasaje muy leído de su *Metafísica* donde asegura que la Filosofía, por principio, no es capaz de *producir* nada:

“Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres –ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo (...). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna” (Aristóteles, 2011: 982b 10-25, pp. 80-81).

De esta manera, la contraposición intencionada entre “afán de conocimiento”, por un lado, y “utilidad”, por otro, sugiere que Aristóteles está restringiendo el adjetivo “útil” a aquello que trae producto o provecho *práctico, material*: en principio, la pretensión de saber es también útil en tanto que despierta el interés y

¹ Becario FPU-MECD del Departamento de Lingüística General, Lenguas Modernas, Lógica y F^a de la Ciencia, T^a de la Literatura y Literatura Comparada. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco, Calle Francisco Tomás y Valiente, 1, 28049 Madrid. Despacho 311, módulo IV bis, + 91 497 68 22/23. Email de contacto: victor.aranda@uam.es

origina frutos de carácter personal e intelectual. Sin embargo, el objetivo de esta contribución consiste, dicho sintéticamente, en reivindicar la utilidad de la Filosofía en este sentido restringido, aristotélico. Expresado ahora con mayor precisión, defenderemos que históricamente hay en la Filosofía una serie de intuiciones que, desde el desarrollo de la lógica contemporánea (“formal”, “simbólica” o “matemática”, no discutiremos esto), habrían resultado ser un auténtico semillero de las más variadas aplicaciones prácticas y materiales. No en vano, la propia lógica de hoy día es quizás el ejemplo paradigmático de la conveniencia de, al menos de tarde en tarde, ser atrevidos y “mandar a paseo” a los clásicos. Paul Bernays (que fue asistente y colaborador de David Hilbert) ya era consciente en 1927 de que Kant se equivocaba en la opinión que manifestaba sobre la lógica cuando escribió su segunda introducción de la célebre *Crítica de la razón pura*², y había que hacerlo saber. Celebremos, pues, la pertinencia social y la relevancia de la Filosofía haciendo valer la locución latina atribuida al propio Aristóteles *Amicus Plato sed magis amica veritas*. (“Amigo es Platón, pero más amiga es la verdad”).

La heterogeneidad de la imagen del autómeta en la Filosofía

La historia de la Filosofía está pobladísima de mitos, metáforas e imágenes a partir de las cuales cierto pensador intenta transmitir figuradamente sus ideas sobre una cuestión determinada. Por enumerar alguno de ellos, es de sobra conocido que Platón es el pionero en esto: el exitoso mito de la caverna y la alegoría de la nave, en la *República*, o el mito del carro alado, en el *Fedro*, son varios de los más citados. Contemporáneamente, quizás solo Wittgenstein sea tan prolijo en el uso de metáforas e imágenes (en las *Investigaciones* hay numerosas comparaciones entre el lenguaje y ciertos juegos, herramientas o calles de una ciudad, así como sugerentes experimentos mentales). Ahora bien, para los propósitos que nos ocupan, bastará con analizar la presencia de la figura del *autómata* y sacar de ella ciertas intuiciones eminentemente prácticas. Es curioso que, de las dos acepciones que la RAE ofrece para el término “autómata”, encontremos en la ya mencionada Historia de la Filosofía imágenes construidas sobre ambos sentidos. Vayamos con el primero de ellos:

“Máquina que imita la figura y los movimientos de un ser animado”.

En la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, donde Descartes razona acerca de la imposibilidad de que quien esté dudando de hecho no exista, el filósofo de la Flèche se pregunta si su conocimiento se debe a los sentidos o más bien a su propio entendimiento:

“Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que son hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómetas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.” (Descartes, René, 1977, p. 29.)

La idea es, naturalmente, que el entendimiento nos permitiría discriminar entre lo que es el caso (que bajo los sombreros y las capas se esconde carne y hueso) y la situación hipotética: que sean *hombres artificiales*. Este concepto de “hombre artificial” (o sea, de autómeta en el primer sentido) se encuentra también en el prólogo que Hobbes escribe a su *Leviatán*, donde asegura que nuestro arte es capaz de imitar al de Dios en la medida en que habría fabricado, como obra magna, un vastísimo ingenio artificial: el propio Estado.

“Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? (...) Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el hombre. Pues es mediante el arte como se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado, en latín *civitas*, y que no es otra cosa que un hombre artificial.” (Hobbes, Thomas, 2006, p. 13.)

Como vemos, en este párrafo Hobbes introduce un nuevo significado del término “autómata”: además de definir al Estado como una creación que imitaría, en cierto modo, nuestra propia figura y movimientos, nos habla de una *máquina* que encuentra, dentro de sí misma, el principio de su actividad. Precisamente, argumentaremos que es esta segunda acepción la que contiene las aplicaciones prácticas, materiales, que la lógica habría sabido explotar. Así pues, y siempre según la RAE, “autómata” hace referencia también a aquel:

² “Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida”. (Kant, Immanuel, 2010: B XIII, p. 15.)

“Instrumento o aparato que encierra dentro de sí el mecanismo que le imprime determinados movimientos”.

Sin duda, el precursor de la construcción de esta clase de aparatos aplicados a las cuestiones filosóficas fue Ramón Llull. Decidido a elaborar la crítica definitiva contra el averroísmo cristiano, ideó una máquina, la *Ars Generalis Ultima*, cuyo funcionamiento y finalidad describiremos someramente³. Para empezar, él pensaba que todas las ramas del conocimiento se descomponían en una colección de las combinaciones de categorías más básicas, simples, que eran aceptadas acríticamente. Por tanto, podríamos saberlo todo de una determinada ciencia agotando todas esas posibles combinaciones, lo cual se visualiza muy bien a partir de un diagrama o un círculo que ponga en relación las conexiones entre términos (formando así diferentes figuras geométricas dentro de este círculo cuyos lados serían relaciones binarias entre tales términos.) Pues bien, la idea de Llull era representar al menos dos conjuntos de términos usando círculos concéntricos: bastará con hacer girar el interior para ir estableciendo conclusiones. A medida que se fueran sumando al aparato nuevos círculos concéntricos (esto es, nuevos conjuntos de términos), teniendo en cuenta que cada círculo suele estar coloreado, este pintoresco artilugio se vuelve intuitivo y fácil de comprender. La aparente polivalencia de su máquina sería aprovechada por Llull para diseñar diferentes modalidades de la misma, de las cuales contaremos cuatro. La primera de ellas, llamada A por la letra pintada en el medio del círculo interior, representa a Dios: en los círculos externos se sitúan sus dieciséis atributos, que combinatoriamente dan lugar a 240 posibles relaciones binarias entre ellos (“bondad y grandeza”, “bondad y eternidad”, etc.) La segunda modalidad, la S, representa al alma y usa cuatro colores para referirse a distintos estados de la misma, representados por cuadrados. De nuevo, toda conclusión se obtiene combinatoriamente girando los cuadrados y haciéndoles corresponder con cierto término del círculo exterior (que esta vez tiene que ver con las facultades del alma). Para no extendernos más en esto, solo apuntar que las otras figuras de Llull, la T y la V, como es obvio de mayor complejidad pero en esencia idénticas a las anteriores, se destinaron a, respectivamente, las “relaciones entre las cosas” y los siete pecados y virtudes capitales.

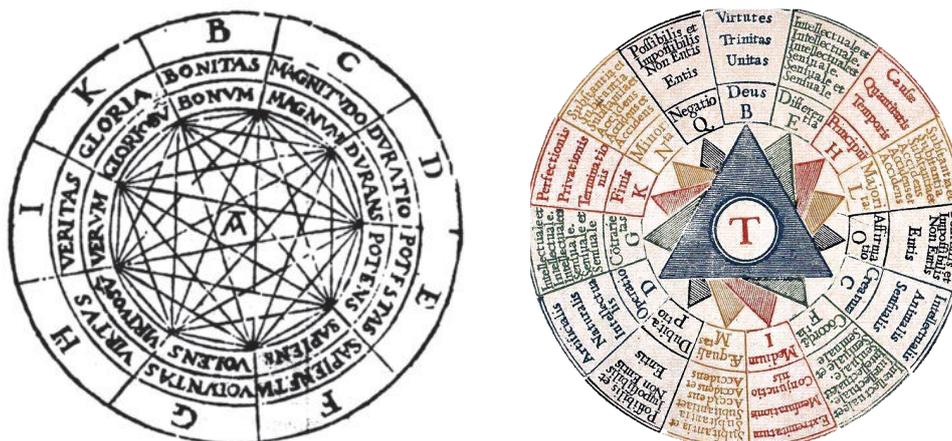


Figura 1: Dos modalidades de Ars Magna.

Adviértase, para cerrar esta sección, que hemos excluido intencionadamente tanto el ábaco como la rueda de Leibniz: nos interesan, en tanto la Filosofía no es sino *polemós*, debate, artefactos destinados a la evaluación de argumentos y no tanto a la realización de operaciones aritméticas. Esto es, y aprovechando la mención a Leibniz, analizar hasta qué punto tenía razón cuando vaticinaba que las disputas entre filósofos no serían en absoluto más enjundiosas que las que podía haber entre dos contables. Bastaría, según él, con que ambos echaran manos de tiza y pizarra y se pusieran manos a la obra: “calculemos”. Esta idea, germinalmente en un personaje tan extravagante como Llull en su época (cuyo relato vital es fascinante, o así lo parece por su alocada biografía) subyace al desarrollo de otras máquinas, más sofisticadas que el *Ars Magna*, durante la irrupción de la lógica moderna.

Los autómatas en la historia de la lógica contemporánea

“Cuenta el Deán Swift en sus viajes de Gulliver a países remotos, que los sabios de Laputa poseían una máquina con la que el más inepto podía discurrir sobre todas las Ciencias, en lo que se cree aludía con su habitual malicia a las obras de Aristóteles o del Canciller Bacon llamadas *Organum*” (Del Val, Juan Antonio, 1973, p. 330).

³ No obstante, cabría puntualizar aquí que, si entendemos por “máquinas lógicas” aquellas aplicables a la resolución de problemas de lógica formal, el *Ars Generalis Ultima* o *Ars Magna* todavía no lo sería. Habría que esperar, como veremos más abajo, a Jevons y Marquand, siendo Llull pues el precursor más inmediato.



Figura 2: La rueda de Leibniz.

Este fragmento pertenece a un breve ensayo de Ventura Reyes y Prósper titulado *Raciocinio a máquina* y publicado en 1891. Como señala Juan Antonio del Val, quien en 1973 editaría sus escritos lógicos, Reyes y Prósper fue el primero en España que se ocupó de la lógica contemporánea (entendiendo por “contemporánea” lógica posterior a Boole). Sirva también la conmemoración del día mundial de la filosofía como un homenaje a los personajes que, como Ventura Reyes y Prósper, se mantienen en un relativo anonimato a pesar de haber sido pioneros. Entrando ya en materia, en el pasaje citado se puede apreciar una popularización de la idea de Lull: su máquina estaba siendo satirizada⁴. No obstante, el propio Reyes y Prósper argumenta que esta caricaturización de Swift se convirtió, solo un siglo después, en una profecía cumplida. Pues, según él, desde finales del XIX la lógica poseería una serie de “aparatos” que simulan perfectamente el razonamiento del cerebro más capaz. Siguiendo el *Raciocinio a máquina*, explicaremos la estructura de los mismos.

El primer ejemplo de máquina lógica habría sido, en opinión de Ventura y Prósper, la de Stanley Jevons⁵. Se introducen en ella las premisas escritas como igualdades, la cual, “moliéndolas por decirlo así lo mismo que el trigo en el molino” (*Ibid.*, p. 331), arroja las conclusiones correspondientes. Su principal defecto era que se reducía a cuatro letras. De modo análogo, Ventura y Prósper considera que los diagramas de Venn tampoco podrían ir mucho más allá de la representación de cuatro clases, representadas como es sabido por tres círculos y el resultado de la unión, intersección, etc., entre ellos. En cambio, sí presta una mayor atención al mejoramiento de la máquina de Allan Marquand, que al principio solo permitía manejar ciertas variaciones silogísticas. Su perfeccionamiento se explica en parte por la intervención de un profesor con “grandes talentos mecánicos”, C. Rockivood.

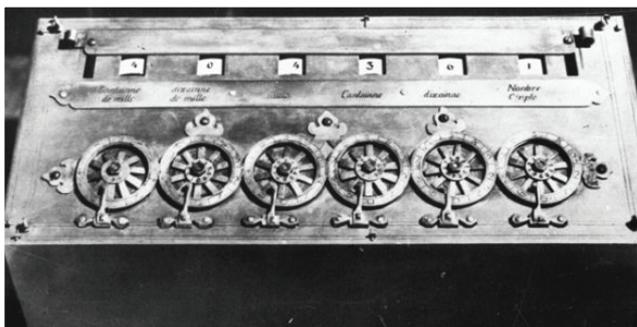


Figura 3: El demostrador de Stanhope.

“La máquina del Sr. Marquand es un artilugio de ideas mucho más claras que las de Jevons. La naturaleza del problema ha sido captada con mucha mayor maestría; en su solución se eligieron los medios más directos posibles. En las máquinas actualmente construidas solo se han utilizado cuatro letras, pero no habría mayor inconveniente en abarcar seis (...) No hay virtualmente otras teclas que las ocho correspondientes a las letras y a sus negaciones, pues las dos teclas utilizadas para borrar, etcétera, no deben contarse. Puede pulsarse simultáneamente un número cualquiera de letras, en cuyo caso las letras correspondientes son sumadas, o bien pueden ser pulsadas las letras sucesivamente, y entonces las correspondientes combinaciones son multiplicadas. Hay una especie de frontal diagramático, que muestra las combinaciones o productos lógicos,

⁴ De hecho, todo parece indicar que Swift estaba pensando en el *Ars Magna* cuando hablaba de tales sabios.

⁵ Contrasta con esta tesis la afirmación de Martin Gardner, quien sitúa el origen de las máquinas lógicas en el “demostrador” de Charles Stanhope. Sin embargo, no entraremos en este instrumento porque, en opinión del propio Gardner, “la tarea de traducir las premisas a la forma adecuada es tan fastidiosa que el dispositivo posee escaso valor si lo que se quiere es un método eficaz de manipulación de silogismos” (Gardner, Martin, 1985, p. 133).

como la máquina de Jevons, pero con la muy importante diferencia de que se aprovechan las dos dimensiones del plano para disponer las combinaciones de modo que se aprecie instantáneamente la sustancia del resultado. Para resolver un solo silogismo basta pulsar dos veces las teclas, de dos en dos. También es preciso en cada ocasión tirar de una cuerda, a fin de convertir en actual el enunciado pulsado en las teclas, que se encuentra en forma potencial" (Peirce, Charles, 1887, p. 65).

Para comprender tanto el funcionamiento como la motivación subyacente a dicha máquina de Jevons-Marquand (además de los comentarios sobre "el hardware" que Peirce apuntaba en la larga cita anterior), es igualmente importante hacer hincapié en su marcada inspiración booleana: el cálculo que se está manejando era interpretado conceptualmente y no proposicionalmente. Así, Ab (A o no B) significa "Todos los Aes son Bs" y no "Si A, entonces B". Se trata, pues, de relaciones entre clases. Naturalmente, y como sostiene Martin Gardner, dichas máquinas pueden dar cuenta fácilmente de silogismos en *barbara*: el punto está en que la potencia de las mismas es suficiente para resolver problemas de la lógica formal que involucren este tipo de silogismo más rápidamente que sin ellas. Sean, por ejemplo, las premisas $Ab = 0$ ("Todos los Aes son Bs") y $Bc = 0$ ("Todos los Bs son Cs"). Las combinaciones que aparecen en el frontal diagramático serían: ABC, aBC, abC y abc. Como vemos, la única relación entre A y C que no aparece figurada es Ac ("Todos los Aes son Cs"), que es justamente la conclusión tradicional de un silogismo en *barbara*.



Figura 4: El piano lógico Jevons-Marquand.

Leyendo con Gardner y su *Máquinas y diagramas lógicos*, resulta que la siguiente contribución al mejoramiento de este "piano de Jevons", como también se le conoce, hay que buscarla en Inglaterra. En efecto, el inglés Charles Macaulay recibirá una patente en 1913 para una máquina que, para el propio Gardner, indica que su inventor era consciente explícitamente de su aplicación para relaciones de consecuencia entre proposiciones. Por otro lado, y viajando ahora a Turín, encontramos la máquina de Pastore, quien, mediante un sistema de poleas y cuerdas, intentó "traducir" la estructura del silogismo a un conjunto de movimientos físicos. De esta manera, la validez o invalidez del argumento introducido vendría determinada por si se mueve o no el sistema de poleas. Finalmente, no será hasta 1949 cuando se produzca otra novedad significativa: máquinas lógicas de funcionamiento eléctrico. "En lo que yo he alcanzado a descubrir, la primera máquina lógica de funcionamiento eléctrico que llegara realmente a ser construida fue un ingenio para resolver silogismos ideado por Benjamin Burack (...). Desde que Burack exhibió por vez primera su máquina, se han construido tantos otros tipos de máquinas silogísticas eléctricas, muchas por estudiantes universitarios interesados por la lógica y la cibernética, que resultaría difícil tarea recoger detalles de tan siquiera una pequeña porción de ellas." (Gardner, Martin, 1985, p. 191). Ahora bien, su capacidad de procesamiento de relaciones lógicas parece limitarse a la silogística y al cálculo de clases o a las existentes entre ciertos enunciados. ¿Qué hay, pues, del cálculo de funciones? ¿Qué autómatas o ingenio mecánico es capaz de trabajar con funciones? La respuesta es, claro, la máquina de Turing, principal protagonista de nuestra última sección y auténtica intersección entre lógica y Filosofía.

La máquina de Turing como intersección entre lógica y Filosofía

En principio, una máquina de Turing es una idealización matemática, es decir, una *entidad matemática genuina*. Por eso, no se trata tanto de una computadora real, hecha de metal, silicio o plástico, como de un programa que representará una serie de instrucciones de manera totalmente unívoca. Sin embargo, cuando uno lee la descripción de una de ellas es habitual encontrarse con ciertos elementos indudablemente materiales: se necesita una cinta dividida en celdas que se prolongue indefinidamente en ambos sentidos de la cabeza lectora situada sobre la misma. Esta cabeza lectora es capaz de examinar el contenido de la celda sobre la que se encuentra y comportarse con arreglo a aquellas instrucciones que constituían la máquina de Turing propiamente dicha (desplazarse a izquierda o derecha y manipular los símbolos que aparecen en la cinta.) Para codificarlas, se usa un vocabulario básico cuyos elementos son el conjunto de los naturales y las letras d , i . Por lo tanto, una instrucción será un conjunto de cinco elementos (una 5-tupla) $\langle x_1, x_2, x_3, x_4, x_5 \rangle$, donde⁶:

1. x_1 y x_5 pertenecen al conjunto de los naturales.
2. x_2 y x_3 son 1 o 0.
3. x_4 es d o i .

Además, se tienen que cumplir otras condiciones adicionales: por ejemplo, que 0 y 1 sean los únicos números que pueden figurar en las celdas, que estas nunca estén vacías o que toda cinta contenga al menos una celda con el signo 1. De esta forma, $\langle 4, 0, 1, i, 5 \rangle$ es una instrucción válida. 4 sería el estado inicial de la máquina, que imprimirá en la celda sobre la que está colocada el número 1

6 Para un desarrollo más formal del concepto de "instrucción" y de la noción de "máquina de Turing", véase el libro de teoría de la computación de Enrique Alonso, en el que nos basamos (referencia en la bibliografía).

tras borrar el 0 (si ya es 1, entonces pasará sin más a x_4) y se moverá a la izquierda, llegando al estado final 5. De este modo, se tiene que una máquina de Turing consiste en un conjunto de tres elementos (3-tupla) $\langle I, i_0, i_n \rangle$, donde:

1. I es una colección finita de instrucciones.
2. i_0 es una instrucción, la inicial, cuyo primer elemento es 1.
3. i_n es una instrucción, la final o de *parada*, cuyo último elemento es 0.

Independientemente de si esta máquina es determinista o no lo es (para lo que habría que añadir una cuarta condición que impida que un mismo estado ejecute distintas rutinas alternativas), lo fundamental está en que las máquinas de Turing resultan enumerables de manera efectiva. Esto significa que es posible establecer un método (la *gödelización*, por ejemplo, pero no entraremos en ella) para asignar un código a una Máquina de Turing M , cualquiera que sea. Así pues, cada tabla de instrucciones se pondrá en relación con cierto número natural que tiene una descomposición factorial única en términos de potencias de primos. Los índices de cada potencia nos permitirán, entonces, decodificar la colección I de instrucciones. Como vemos, se puede obtener una función numérica solo a partir de la definición explícita de una máquina de Turing, función que además puede ser computada por otra máquina de Turing, que consideramos universal⁷. Por otro lado, debido a que las máquinas de Turing son enumerables, resulta que la clase de funciones que computa una máquina universal también lo será. Lo crucial es que las máquinas pueden tomarse como objetos de cómputo dentro de otras, aumentando de manera exponencial su complejidad.

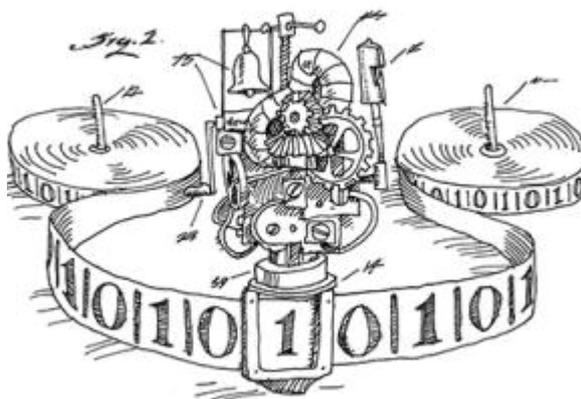


Figura 5: La máquina de Turing.

“Una máquina universal presenta, pues, la estructura básica de lo que hoy denominamos, aplicado a la práctica computacional, un sistema operativo. De hecho, es la noción de “sistema operativo” la que encuentra su fundamento teórico en la de máquina universal, quedando así claro que las máquinas de Turing, tal y como fueron ideadas por Turing y Post, no son herramientas de un solo uso, sino elementos matemáticos de aplicación teóricamente irrestricta.” (Alonso, Enrique, 1996, p.65.)

Ahora bien, y aunque parece que ya tenemos razones suficientes como para “mandar a paseo” a Aristóteles (pues desde las intuiciones filosóficas y teológicas de Llull hemos llegado a los fundamentos teóricos de nuestros ordenadores), ¿cómo conectar la máquina de Turing con problemas filosóficos sustantivos? Pues bien, más allá de la metáfora de la mente computacional, el propio Turing fue consciente desde el principio de la aplicación de su idealización matemática a uno de los problemas que ocuparía a la escuela de Hilbert durante la década de los veinte: el problema de la decisión. Sin entrar en muchos detalles, el problema de la decisión (planteado explícitamente por Behmann en 1922) tiene que ver con si existe o no un procedimiento que permita decidir, en un número finito de pasos, la pertenencia o no de cierta proposición formulada en términos lógicos a un sistema formal. Como es obvio, la solución de este problema requería una delimitación clara y precisa de la noción de algoritmo. Y, precisamente, las máquinas de Turing lograron capturar dicho sentido intuitivo de computabilidad, de donde puede deducirse la tesis Church-Turing:

Tesis Church-Turing: toda función numérica en un sentido informal es T-computable (es decir, puede ser computada por una máquina de Turing).

La idea es que la imposibilidad de resolver el problema de parada (o sea, de si existe una función que permita determinar, dado un determinado input, si la máquina de Turing alcanza o no su estado final arrojando un output) mostró que hay ciertas tareas acerca de funciones computables que no son ellas mismas automatizables⁸. Una de esas tareas sería el problema de la decisión para la lógica de primer orden, lo cual implica la quiebra total del ideal de Leibniz: nunca seremos capaces de resolver una disputa calculando. Así pues, parece ser que los autómatas también tienen sus límites, pero esto es algo que no debería extrañarnos. Pues, ¿qué es la filosofía sino un examen minucioso de las paredes de nuestro atrapamoscas? Esperamos al menos que estas introductorias y apresuradas líneas le sirvan al lector, como también deseaba Ventura Reyes y Prósper al acabar su ensayo *Raciocinio a máquina*, para despertar su curiosidad hacia una disciplina tan hermosa como la lógica.

⁷ Una máquina universal solo se distingue de una máquina de Turing en su tabla, ya que su aspecto es igual.

⁸ Dicho más técnicamente, que dentro del conjunto de funciones recursivamente enumerables habría ciertos subconjuntos de funciones no recursivamente enumerables (por ejemplo, la función antidiagonal dentro de una enumeración tipo Cantor.)

Conclusiones

- La Filosofía ha pretendido, desde Llull, automatizar el razonamiento mediante la construcción de ingenios mecánicos.
- De la construcción de los mismos se siguen dos conclusiones. Primero, la utilidad práctica, material, subyacente a las intuiciones filosóficas de Llull y Leibniz. Por otro lado, la aplicación de tales ingenios mecánicos a problemas de lógica formal.
- La aplicación de los autómatas a los problemas de lógica formal implica otras dos conclusiones. Primero, la aparición de complejísimas idealizaciones matemáticas (como la máquina de Turing) supone grandes implicaciones prácticas, materiales- los ordenadores contemporáneos. Segundo, revela los límites de esas intuiciones filosóficas de Llull y Leibniz.
- De todo ello se sigue que la relación “Autómatas, lógica y Filosofía” nos muestra que Aristóteles se equivocaba: la Filosofía es –y ha sido- un saber productivo.

Bibliografía

- Alonso, Enrique: *Teoría de la computación*, Ediciones de la UAM, 1966.
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011. (Traducción y presentación de Tomás Calvo Martínez.)
- Del Val, Juan Antonio: *Los escritos lógicos de Ventura Reyes y Prósper (1863 -1922)*, 1973, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2045486.pdf>
- Descartes, René: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977 (Notas, introducción y traducción por Vidal Peña.)
- De Sepúlveda, Ginés & De las Casas, Bartolomé: *Apología*, Madrid, Editora Nacional, 1975. (Traducción, introducción, notas e índices por Ángel Losada.)
- Gardner, Martin: *Máquinas y diagramas lógicos*, Madrid, Alianza, 1985. (Traducido por Louis Bou.)
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2006. (Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.)
- Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2010. (Traducción de Pedro Ribas.)
- Peirce, Charles: “Logical Machines”, *American Journal of Psychology*, nº 1, noviembre de 1887.
- Platón: *Fedro*, Madrid, Gredos, 2010. (Traducción, presentación y notas por Emilio Lledó.)
- Platón: *República*, Madrid, Akal, 2009. (Introducción, traducción y notas de Rosa Mª Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torrens y Fernando García Romero.)
- Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2010. (Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.)



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Zambra por María Zambrano

Victoria Mateos de Manuel (Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC)

Resumen

En este artículo, a modo de homenaje en el vigésimo quinto aniversario de la muerte de María Zambrano, se presentan algunas cuestiones de actualidad de la vida y obra de esta filósofa. En primer lugar, se rescatarán las reflexiones sobre la figura de Antígona y la paradoja del acto recordatorio en esta autora con la intención de resaltar la vigencia y relevancia para las actuales circunstancias de la filosofía de la biografía y corpus de María Zambrano. A continuación, se comentarán tres metáforas de esta filósofa –“a lágrima viva por la Gran Vía”, “la generación del toro” y “el pájaro burlón”–, las cuales se constituyen como cuaderno de experiencia o notas de apoyo sobre las virtudes éticas y paradojas en las relaciones discípulo-maestro y escritor-lector en la filosofía.

Palabras Clave:

Zambrano, exilio, Antígona, *erómeno*, *erastés*, hermenéutica

Ayeo. Antigonismo y destino

“Sois así. Rechazáis al inocente en su caída y luego os disputáis su tumba.”

María Zambrano (1966), *La tumba de Antígona*

Morimos de muchas maneras. Y todas ellas –menos una, que de tan descarnada resulta innumerable– aluden a un estado en que el cuerpo se encomienda a la renuncia, el abandono o la entrega. Entre tales modos de evanescencia, hay un morir que refiere a la desaparición de un cuerpo que, si bien prosigue biológicamente vivo, queda excluido del lugar primordial donde –siguiendo al Aristóteles de *Política*– la vida habría de acontecer: la comunidad, o ese otro dicho peripatético que advierte que “el hombre es un ser naturalmente sociable”. Tales variados modos de alejamiento de un sujeto respecto a la colectividad humana se aglutinan bajo el nombre de suicidio social, nomenclatura que refiere a un estado de excepción o limbo terráqueo del viviente respecto a lo comunitario.

Empero, hay cierta crudeza premonitoria en los nombres que hace más juicioso no invocar algunos de ellos con ofuscada insistencia. Por ello, en generoso intento de alejar las supersticiones y temores humanos, las musas susurraron a oídos de los hombres un placebo literario. Este habría de permitirles abordar lo temible sin siquiera llegar a mentarlo y así, por medio de la catarsis, inmunizarlo a través del género literario de lo trágico. “Antigonismo” –musitaron las musas–, y bajo tal topos encarnado, el cual se situó en paralelo a otras desmesuras como el quijotismo o el bovarismo, quedó sellado tal primigenio horror de la muerte que adviene por aislamiento y asfixia en lo comunitario.

Antígona, mitológica antagonista de la tragedia de Sófocles, era hermana de Ismene e hija de Yocasta y Edipo. Por desafiar las leyes de la ciudad fue castigada por Creonte, rey de Tebas, a ser enterrada viva. Por aquel entonces trágico tenía lugar la Guerra de los Siete Jefes, conflicto en el que los dos hermanos de Antígona peleaban en bandos enfrentados: Eteocles defendía Tebas, mientras que Polinices se alió con los extranjeros en contra de la ciudad. En enfrentamiento fratricida, a manos uno del otro, ambos hermanos murieron. Sin embargo, mientras Creonte decretó que Eteocles –perteneciente a los vencedores– había de ser enterrado con honores, el cadáver de Polinices fue condenado a descomponerse a la intemperie. Antígona se sublevó contra esta norma de la ciudad que castigaba a los amotinados a morir al desnudo, es decir, en ausencia de todo rito social que rubricase su muerte física y dejase constancia de que tales cuerpos, en algún momento de su existencia, formaron también

parte de la comunidad de humanos. Apelando a la razón de los dioses, bajo cuya inabarcable bóveda todo ser –sin siquiera excepción de las risueñas aves– queda enmantado, Antígona desafió la autoridad de la ciudad y decidió dar sepultura a su hermano Polinices. Por voluntad de enterrar *de iure* a los muertos, fue Antígona quien *de facto* acabó sepultada: Creonte la condenó a la prisión del destierro, al suicidio social, a la represalia que se ejerce contra las mujeres caídas¹, a ir muriendo lentamente hasta su ahorcamiento en el soliloquio de una incomunicada tumba.

En la tradición filosófica que recoge la tragedia de Antígona, María Zambrano escribió al respecto el que, en mi opinión, es uno de sus más bellos, originales y sabios textos, si es que acaso resulta probo apelar a razones estéticas cuando de una circunstancia vital como la de una heroína trágica como Antígona se trata. La inquietud *antagonista* de Zambrano comenzó a gestarse en París en 1946, año en que moría su madre y en el que también comenzó a percibir a su hermana Araceli, y más tarde también a sí misma, como arquetipo contemporáneo de existencia antigónica: ser que “habiendo nacido para el amor, fue consumido por la piedad.”² El antagonismo de Zambrano –como el vino, que adquiere cuerpo y sabor en el contradictorio proceso de irse agriando y corrompiendo– fue fermentando en su experiencia de la soledad y el exilio hasta 1966, año en que escribió *La tumba de Antígona* en su ermitaña morada de la aldea francesa La Pièce, donde vivió entre 1964 y 1973.

La tumba de Antígona es una breve obra teatral en la que Zambrano otorga espacio respirable a aquello que la teoría política, desde el lugar de enunciación de las retóricas del poder y el estado, asfixia en tanto que rehúye: aquellos soliloquios que los antagonistas desarrollan cuando ya nada les responde el mundo, cuando su vocabulario vital erra entre las imperantes normas que rigen la sintaxis social. Jalonando de puntos y comas tales silencios, María Zambrano otorgaba en *La tumba de Antígona* apertura escenográfica a lo obviado por la teoría política, creando con ello un espacio de enunciación para el interregno entre la muerte social y la muerte física de Antígona.

En sus análisis de este personaje trágico, Hegel o la más contemporánea Judith Butler atienden principalmente al fracaso del personaje en lo comunitario y se interesan por los límites de lo comunicable en Antígona respecto a su mundo circundante; es decir, la atención sobre el personaje recae en su incompatibilidad con las leyes humanas. Sin embargo, poco dicen estos autores de los límites de dicción que el personaje tiene consigo mismo, con su propia subjetividad como primer espacio que a todo cuerpo es circundante. Una vez desaparecido el personaje de lo comunitario, en su condena al destierro, poco refieren estos autores a la temporalidad humana que se gesta entre las piedras, a los tiempos de germinación de las tumbas, a la cadencia de los moribundos, la cual, medida entre el brazo del antagonismo social y el del físico, a sí misma trata, ante la inminencia de la muerte, de darse arrullo. Y es que, en los modos en que los cuerpos se relacionan con lo telúrico, en el vaivén entre destierro y entierro, aquello que media es tan sólo un afijo: el matiz que constituye la falta (des-) o lo que se quita, lo ausente o lo que se desplaza, como aquello que se superpone o es carga, que pesa, que otorga emplazamiento o localización (en-) por dejar una señal o marca.

María Zambrano, a diferencia de Antígona, no se suicidó ni tampoco fue enterrada viva. Por el contrario, murió desde la dilatada perspectiva vital de los ochenta y seis años y con protocolario rito social de paso, pues –como señala Ortega Muñoz (2006: 128)– fue “amortajada con el hábito de la Orden Tercera Franciscana”. Asimismo, lo hizo lejos de la intemperie a la que se somete a los sublevados: el cuerpo de María Zambrano, acompañado de un verso imperativo del *Cantar de los Cantares* –“*Surge amica mea et veni*”– se consume en reposada horizontalidad entre un limonero y un naranjo en el cementerio municipal de Vélez-Málaga, pueblo tebano y trágico que, como observé un agosto cualquiera, mientras saturaba sus calles de monumentalidades antigónicas, abandonaba sin flor alguna la tumba de su errática Antígona.

El 6 de febrero de 1991, discretamente, sin escenografía trágica alguna, moría María Zambrano. Y a discreción, como conviene al temple poético, lo hacía además sin mediar palabra, procurando no hacer ruido, ni siquiera aquel del estertor más disimulado: el lenguaje. Esta filósofa renunciaba en su último gesto terráqueo a la herramienta que en vida había otorgado profesión y nombre a sus sueños:

1 El imaginario de la mujer caída es una actualización decimonónica del mito de Antígona. A través de este se representaba el aislamiento al que se veían forzadas aquellas mujeres que no se atenían a las normas imperantes que la sociedad prescribía para su sexo. En la Inglaterra victoriana se denominaba “*fallen women*” a aquellas mujeres que se quedaban embarazadas fuera de la institución del matrimonio y entregaban a sus hijos en hospitales. Además, el tópico de la caída, si bien refería metafóricamente a la locura y la pérdida de “virtud” de una mujer, enunciaba también una caída literal, tratando de aleccionar con la representación de la muerte física del sujeto femenino, la muerte social de la mujer que osaba desafiar el orden heteropatriarcal. La cuestión de la caída aparecía ya en el personaje de Ofelia en la obra *Hamlet* de Shakespeare o el suicidio de la poetisa Safo en Lefkada, siendo ambos temas persistentes en la pintura del siglo XIX a través de autores como Moreau, Millais, Delacroix o Waterhouse. Asimismo, la cuestión del aislamiento social de la mujer autónoma fue otro tópico propio del siglo XIX a través del cual se trató de confinar a las mujeres al espacio privado y al ideal del ángel del hogar. En la Francia decimonónica se tildaba de “*femmes isolées*” a aquellas mujeres que no estaban casadas, relacionándose en el imaginario social la independencia a la prostitución y estigmatizándose con ello a toda aquella mujer que decidía no someterse a la tutela de un varón. La iconografía moralizante de la mujer caída comenzó a reescribirse en el año 1912, cuando las mujeres iniciaron su participación en la modalidad de salto de trampolín en los Juegos Olímpicos y desarrollaron técnicas deportivas para afrontar el abismo, convirtiendo con ello el imaginario asfixiante de la mujer obligada a caer, en la virtud atlética de la fémmina que aprende a saltar. Al respecto, la fotografía de Edward Steichen de la saltadora Katherine Rawls en 1934 es una de las más bellas reescrituras del estigma de la mujer caída, la *femme fatale* y la figura de Antígona. Para ello, es de gran ayuda acudir al concepto de areté en el contexto de los Juegos Olímpicos en el mundo griego. Véase al respecto Anzalone, A.; Sánchez Hidalgo, A. J. (2016) “La *areté agonal* desde la visión *viquiana* de la historia”, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología de Historia de las Ideas* 10, 11-28

2 Esta cita de *Delirio y destino* es recogida por Ortega Muñoz (2006: 87).

la jaula del verbo, peculiar caja de Pandora en la que quien escribe trata de contener y domeñar su personalísima amalgama de rayos, imprecaciones y estruendos.

Sus últimos textos datan de 1990 y son principalmente breves notas autobiográficas. En concreto, su último escrito data del 8 de noviembre y se titula *Para la Universidad Popular de Leganés en su campaña contra el analfabetismo*. En este texto, Zambrano va inclinando la balanza entre la palabra que mira y la palabra mirada hacia la segunda, doblegándose hacia el verbo contemplativo o la lectura. Se trata del doble papel del lector como “expectador” y espectador; es decir, aquel que mirando está también a la mira de algo, quien espera mientras contempla, quien precisamente por asistir a lo presente se encuentra también en lo inasible de lo que está por llegar o en el conocimiento de lo venidero.

“La lectura es siempre hermosa. Cuando se llega a ciertos años, como me ha pasado a mí, se vuelve indispensable y la única compañía y quizá la más eficaz para no autodevorarse por el recuerdo o por la vana esperanza.” (Zambrano 2013: 799)

El 6 de febrero de 1991, pues, moría sigilosamente esta filósofa y lo hacía abandonando la tentación en la cual toda aflicción pervive: desamarrando el furor de la tentación en la que todo Ulises colérico resiste —el mástil del verbo—. Sin mediar palabra, sin previo aviso, sin perceptible gesto, la filósofa sucumbía, convencida de que el mayor acto de señorío es el pudor de un intempestivo y silencioso abandono, como a quien le diese vergüenza, en medio del griterío, prorrumpir en la exclamación de lo obvio el ya suficientemente alocado discurrir del mundo. Ni un triste ayeo. María Zambrano calló allí donde de nada servía enunciar lo inevitable: que moría.³

Estríbillo. *Quién mató a Antígona*⁴

“A los claros de bosque no se va, como tampoco va a las aulas el buen estudiante a preguntar. Y así, aquel que distraídamente se salió un día de las aulas, acaba encontrándose por puro presentimiento recorriendo bosques de claro en claro tras el maestro que nunca se le dio a ver: El Único, el que pide ser seguido, y luego se esconde detrás de la claridad...”

María Zambrano (1977), *Claros del bosque*

Desde entonces han pasado ya veinticinco años y en 2016 se ha cumplido el vigésimo quinto aniversario de la muerte de María Zambrano. Esta temporalidad propia de sepelio de plata, de toque de campanas al cuarto, es quizá una distancia histórica aún escasa o, al menos, en tanto que próxima también imprudente para entonar un canto de madurez a esta filósofa y a sus sofocantes circunstancias; más aún cuando la voz que a ustedes aquí les tararea esta copla, a la muerte de Zambrano ni siquiera sabía de la existencia de una tal desviación erótica hacia el saber que dicese llamar filosofía.

La imprudencia de este canto tiene que ver, entonces, no con la excentricidad o rareza en elogiar a esta filósofa, sino con la —por ahora— irresoluble juventud de esta voz cantora. En estos años han tenido lugar numerosos homenajes a Zambrano y las oraciones aquí escritas quedan también insertas en tal tradición de sentido: son apenas algunas invocaciones más en la estela de las muy merecidas alabanzas a esta pensadora. Desde que Zambrano fuese galardonada con el Premio Príncipe de Asturias (1981) y el Cervantes (1988), se han ido sumando los elogios y actos institucionales de recuperación de su figura. Su nombre, inclusive, de tan repetido ha dejado de pertenecerle en unívoca propiedad a su autora. “María Zambrano” enuncia hoy en día, antes que un cuerpo y corpus filosóficos, un símbolo, una alegoría, un lugar común de la cultura e historia españolas, amén de una sinécdoque por cuyas entrañas puede uno pasear y quedar guarecido sin siquiera percatarse de la consigna de exilio que allí se custodia y pisa: bibliotecas, monumentos, plazas y calles quedan progresivamente inaugurados y reciben bautismo en el nombre de María Zambrano.

Son, por lo tanto, muchos, variados y nunca suficientes los homenajes que ha recibido y sigue recibiendo esta filósofa. Sin embargo, como la propia Zambrano señalaba en vida, hay siempre un matiz

³ Esa lucha entre mantenerse en el margen y tentación de lo decible o renunciar definitivamente a la palabra fue un rasgo en la escritura de Zambrano. Así lo recoge Jesús Moreno Sanz:

“Como el Platón de las Carta VII, o Virgilio, o Kafka, o tantos otros que se suscitan el temor de decir más de lo debido, o a destiempo, o por vanidad o afán de poder, Zambrano se inquieta con sus publicaciones. Tras el confin, el desierto la reclama. El 2 de julio de 1978 le escribe a E. Simons:

«Son elocuentes los signos de que publicar es una transgresión para algunas personas entre las que me cuento (...) quemar todos mis papeles, irme a un verdadero desierto (...), no lo sé. Y si creyendo saberlo, no encuentro modo, fuerza, capacidad ni quien me lleve —esto último sobre todo—, será mi destino, mi sentencia, quedarme en el confin.» (Zambrano 2013: 115)

⁴ Este título se trata de una reapropiación del rótulo que encabeza el documental estrenado en 2005 y dirigido por David Mauas *Quién mató a Walter Benjamin*, en el que al hilo de las circunstancias que rodearon el suicidio de Benjamin en Portbou en 1940 se exponen algunos aspectos de su filosofía. Similar es la intención de este escrito que al hilo de los 25 años de la muerte de Zambrano trata de aproximarse a algunos aspectos de actualidad en el pensamiento de esta filósofa. Además, existe cierta coincidencia temática en la relación vital de ambos autores con la frontera pirenaica, la cual ambos cruzaron a pie con mayor o menor fortuna. Sobre las avatares de los últimos días de Walter Benjamin hasta su suicidio el 26 de septiembre de 1940 véase Witte (1990: 225-227). Zambrano lo hizo en 1939 apeándose del coche con el que viajaba con su familia y acompañando a Antonio Machado, quien ya muy enfermo cruzaba a pie la frontera apoyándose en su madre (véase Ortega Muñoz 2006: 68-69).

adulterado en toda instancia laudatoria. Celebrar póstumamente es señal de una tierna torpeza, pues queriendo recuperar lo ya acabado no se hace más que indicar el lugar de una contradicción insalvable: que todo acto recordatorio, más que mostrar lo presente, lo que hace es revelar una inherente falta o ausencia.

Es en su obra de 1955 *El hombre y lo divino* donde Zambrano alude a esta paradoja de la inevitable naturaleza residual de lo evocado. A través de unas consideraciones sobre Trajano y la revitalización de lo trágico, Zambrano enunciaba la falta inherente a todo acto público de recuerdo, el cual si bien puede reconfortar al homenajeado y es rito de sesgo sentimental imprescindible para estructurar lo comunitario, por el contrario, no consigue revivir lo añorado.

“Los dioses que han cesado de presidir la vida de una cultura, los dioses destituidos al persistir en las creencias populares, no pueden ser ya los mismos; algo de su presencia y condición se ha volatilizado, de ellos debe quedar algo así como un residuo.” (Zambrano 2012: 234)

El recordatorio constata lo que tuvo lugar y está ya finalizado, el anhelo de lo irrecuperable, el terco pecado de los melancólicos. Recordar o rememorar es inevitablemente un acto, si bien bello y agradecido, también fallido y residual. Es la confesión de una pérdida, el ansia por traer a colación aquello que se rememora por encontrarse definitivamente faltante y extraviado. Recordar –sentar el precedente de un momento inaugural desde lo postrero– es en sí ya una falta: la pesadumbre que intenta trazar y poner nombre a una carencia, la cual algunos dicen llamar añoranza. El homenaje es, en definitiva, la escenografía nostálgica de la locución *excusatio non petita, accusatio manifesta*: la confirmación de una carencia, un no-lugar, un espacio inexistente.

El recuerdo, además, nos hace prestar atención a la extraña condición que sobrevuela a todo aquel autor que es elevado al rango o lugar común de lo popular, lo ilustre o lo clásico: que este, si bien sobrevolando ahora todos los espacios, por el contrario, no se encuentra en ninguno de ellos; o que la ubicuidad, más que revelar lo omnipresente, es el espacio donde lo mostrado se hace definitivamente esquivo e inasible; es decir, la ineludible opacidad que conlleva toda reiteración de sentidos, repetición en la cual el autor, a través de lo recurrente, no resulta sin embargo en ningún momento recurrido.

En este sentido, la reiteración laudatoria de la figura de María Zambrano, sin socavar en momento alguno su subyugante valía filosófica, si bien celebra su obra, sobre todo evidencia una ausencia, una falta, una queja o pesadumbre. ¿Cuáles son, pues, esos *no-lugares* que manifiesta homenajear a un clásico como lo es ya el nombre de María Zambrano? En mi opinión, no se trata de ninguna utopía distinta que la de aquellos dos espacios de penumbra aún sin resolver en la academia: el lugar de las mujeres en la historia de filosofía y la cuestión de sus exilios intelectuales.

De estas dos carencias y querencias que se resguardan en la invocación laudatoria a María Zambrano proviene mi necesidad de entonarles a ustedes este lamento que clama por saber *quién mató a Antígona*. Y de ahí también proviene esta propuesta de orden musical hacia la homenajeadora: una zambra por María Zambrano; es decir, la entonación de un canto que si bien es ya residual, resulta todavíaailable, pues una zambra no es otro eco distinto que aquel liviano soplo de Céfito que es solicitado para que pueda reverberar la voz y memoria gestual de los expulsados moriscos.

No obstante, este estribillo no queda exento de las contradicciones que implica todo homenaje. No se trata entonces de disimular o eliminar tales incoherencias, sino de rescatarlas en su imperfección y desde ella precisamente entonar esta zambra: tratando de actualizar esa falta, suspiro o pesadumbre que aún significan para la vida filosófica el cuerpo y corpus de María Zambrano. Para ello, propongo las subsiguientes tres metáforas vinculadas a la *res zambrana*: su cabeza que trasiega “a lágrima viva por la Gran Vía”, el cuerpo perteneciente a “la generación del toro” y el cierre de sus pies o “pájaros burlones”.

Cabeza: “A lágrima viva por la Gran Vía”

“Hacia un *Saber sobre el Alma* venía ya de España, fue el segundo ensayo publicado en la misma revista por Don José Ortega y Gasset, el que ocasionó mis llantos y lágrimas, y el que saliera de mi entrevista con él llorando a lágrima viva por la Gran Vía, diciéndome yo «no saber que Don José ha muerto» y lo que había muerto era mi total discipulado con él. Lo que yo creía expresión de la razón vital (ilegible) profundamente: «No hemos llegado todavía aquí y usted de un salto, se planta más allá» me dijo, publicándolo.

Pero en mí no estaba todavía claro que yo buscara otra razón, además de la vital. Por lo visto para él lo estuvo. Me acusó de no tener objetividad. Me dediqué por un tiempo a nada, mas sin perder la esperanza. Bajo la hermosa distinción «entre ideas y creencias» de Ortega, descubrí la esperanza, cosa que tuvo mucho éxito en algunos discípulos de Ortega. Laín Entralgo escribió *La Espera y la Esperanza* sin citarme una sola línea. Era ya el exilio, la suplantación. Para mí el exilio fecundo pues me dio libertad de pensar [...].”

María Zambrano (1987), *Para entender la obra de María Zambrano*

En la aventura de los desvelos filosóficos, toda tradición da comienzo con una relación amorosa: la que se da entre maestros y discípulos, la festiva y, a veces, incluso gargantuesca dialéctica que conlleva toda participación en un *Banquete*. A pesar de su disimulo en palabras severas, como el ángel descarado y amoroso de Caravaggio –quien se entrega gustoso a la calaverada pisoteando el rigor simbólico de las artes–, la filosofía suele alborear en el filo de una querencia, de un empeño erótico, de una lealtad en lo amatorio.

Amante y amado, *erastés* y *erómeno*, emergen como papeles intercambiables en los que el conocimiento se deja acceder, recorrer y atravesar de *eros*, *filia* o *agapē*. En la historia de la filosofía, el vínculo entre maestros y discípulos es un lugar no sólo recurrente sino principalmente ineludible, pues en él tiene lugar tanto el espacio de atracción como de resistencia que todo contexto iniciático requiere. La biografía de María Zambrano responde también a este lugar común de la filosofía y además del papel de su primer amor –su primo Miguel Pizarro, veinteañero licenciado en Filosofía a quien Zambrano conoció cuando tenía trece años–, la relación discipular con Ortega y Gasset tuvo un lugar central en el desarrollo de su pensamiento.

La suya con Ortega se trató de una relación contradictoria que, si bien se cimentó sobre la admiración y el respeto, se constituyó también como un aprendizaje alejado de lo armónico, sorteado de numerosos claroscuros. Fue a través de ese rasgo agónico en su interacción con Ortega cómo Zambrano desarrolló una deontología discipular que, en mi opinión, es un equilibrado centro de gravedad en el que sostenerse cuando se anda extraviado en las vicisitudes de una tesis y uno queda destinado a tomar el lugar de cuerpo amado en la vida filosófica. No fue una relación sencilla la que Zambrano tuvo con Ortega y sus variados quiotismos; controversia dialéctica que tuvo lugar, además, en una circunstancia en la que no sólo había una percepción excéntrica o sesgo desconfiado respecto a las filósofas, sino también sobre la filosofía misma, pues sus instituciones estaban aún por hacer o regenerándose en la España del primer tercio del siglo XX.

En algunos momentos de su formación y relación con el mundo universitario, como nos señala la propia cita de Zambrano de 1987, esta filósofa tuvo que afrontar cierto deje de desdén por parte del maestro, quien sintiéndose incomodado ante las piruetas intelectuales de su alumna –“«No hemos llegado todavía aquí y usted de un salto, se planta más allá» me dijo”–, prefirió tildar de ligeras las ideas de Zambrano sin advertir que ese sesgo de carácter, de ser peligro alguno, no era más que aquel del ágil riesgo que conlleva todo vulnerable modo de existencia a lo Aquiles: el de aquellos que por vivir con un talón al desnudo, no pueden más que hacerlo condenados a la forja de Hefesto, ese hogar de los caídos del Olimpo que andan, entre las vicisitudes del mundo, siempre renqueando.

Asimismo, como señala Zambrano en el párrafo mentado, esta filósofa se vio aquejada por el mal de la suplantación por parte de otros discípulos con los que compartía espacio académico, miedo que la perseguirá de por vida.⁵ Fue en tales circunstancias cuando comenzó su exilio, pues antes del físico tuvo lugar el intelectual. Su filosofía se fue enhebrando no sólo en la experiencia del margen patrio, en ese carácter de *res andariega* que fueron adquiriendo el cuerpo y corpus zambranianos, sino que germinó también en el lugar inmaterial de la excentricidad intelectual. Su exilio comenzó mucho antes de su destierro físico y se trató de un exilio académico, el cual se gestó en su distanciamiento respecto a Ortega entre 1927 y 1936 y la incomodidad que le provocaba el ambiente universitario de su momento.

No obstante, fueron precisamente esa excentricidad y dificultades con lo académico las que otorgaron a Zambrano la impronta de su escritura y quehacer filosóficos, dolorosa paradoja que ella misma reconoció al contemplar en el exilio una forma de creación que, si bien desoladora e indeseable, fue el alimento que nutrió su vocación creadora; o como Zambrano (2009: 66) señaló en “Amo el exilio”:

“Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio.”

A pesar del entorno opresivo, Zambrano sobrellevó tales circunstancias de exilio iniciático con, a mi entender, una insólita entereza. Fueron trabajos hercúleos que pergeño apoyándose, como narra Jesús Moreno Sanz (2013: 51), en la Ética de Spinoza, las *Enéadas* de Plotino y la sabia gracia de las vendedoras del mercado de San Miguel, quienes la alentaron, pese a las desmoralizadoras circunstancias académicas, a persistir en su terquedad amoratoria hacia el saber.⁶

⁵ El miedo al plagio fue un temor persistente en la biografía intelectual de Zambrano y ella misma da cuenta en diversas ocasiones no sólo de ese pánico que la acechaba sino de la materialización del mismo. Obsérvese al respecto este recuerdo de su época en Roma que recoge Ortega Muñoz (2006: 94) y el subsiguiente de *El hombre y lo divino* (1955: 90):

“Tengo ahí carpetas y carpetas llenas de estudios, esbozos... y no hay modo de que yo encuentre el mínimo sosiego y libertad de espíritu para terminarlo. ¡Qué curioso que no se den cuenta de que encierra algo absolutamente original, y, sobre todo, necesario, indispensable para el hombre de hoy. Tengo hasta la angustia (...) de que alguien avisado se aproveche de ello y lo desarrolle, como ya ha sucedido con otras cosas.”

“Lo que normalmente sucede con todos los vencidos, en cualquier historia de que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, más apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con tranquilidad de conciencia, tanto que bien puede no darse cuenta de lo que hace. Todos los vencidos son plagiados, en el sentido amplio de la palabra “plagio”, que puede llegar a ser hasta el desenvolvimiento, el desarrollo de un tema inicial; hasta el rapto de una figura representativa. La suerte de la razón del vencido es convertirse en semilla que germina en la tierra del vencedor. La semilla, toda semilla, ¿no está vencida cuando es enterrada? y cuando revive de entre los muertos, donde se la arrojó, es porque se ha vencido enteramente a sí misma.”

⁶ Jesús Moreno Sanz (2014: 51) da cuenta de varios momentos de desánimo de María Zambrano en su desarrollo filosófico. Él

Pero, además, a pesar de hallarse inmersa en tales zozobras académicas, Zambrano mantuvo siempre una firme lealtad y respeto hacia Ortega, para quien siguió reservando, tanto en las desavenencias iniciales como en el posterior destierro patrio, un sincero afecto. Zambrano le concedió el suficiente espacio a la figura del maestro para saberse deudora del mismo y, paralelamente, le reconoció una vulnerabilidad y contingencia insalvables que, lejos de destronarlo, fueron precisamente los rasgos que lo erigieron merecedor de su emplazamiento indispensable en la maestría. Se trata de una aplicación de la paradójica figura que aparece en *El hombre y lo divino* bajo el nombre de “reymendigo”: la contradictoria esencia en la que se construye el ser humano, quien si bien es capaz de rozar lo ilimitado, queda siempre por razón de escasas distancias excluido también de toda participación plena en lo divino. De la vida de lo sagrado sólo le queda ofrecido participar de sus migajas.

Zambrano no consideró la fragilidad y deslices del maestro como carencias dispuestas para un somero reproche, sino justamente como el valor y carácter irremplazables de toda imperfección constitutiva del ser humano; rasgos que sólo cuando comienzan a ser tenidos en cuenta, abren paso a un sincero respeto que nada tiene que ver con el modelo de la servidumbre esclava o idealizada hacia el preceptor. Y es que Zambrano entendió la extrañeza que conlleva todo proceso de inserción en una tradición, la contradicción que acarrea poder hacerse partícipe de la misma: verse obligado, para poder llegar a ser su merecedor epígono, a participar de su herencia y reconocerle su lugar de referencia ineludible, no precisamente refrendándola sino poniéndola en cuestión. Diríase que ello ocurre, inclusive, sólo cuando se traiciona la herencia; es decir, entregando la tradición de nuevo más que al otro lado –como señala su exactitud etimológica–, desde otro lado, a partir de un nuevo confín, mira o perspectiva. Diríase, además, que el alumno propiamente leal a la tradición es el hereje: aquel que lejos de ser acriticamente dócil o lacayo de los lugares comunes que le vienen impuestos, desarrolla su vocación de servicio a la tradición llevándole la contraria, poniéndola en duda, amándola no porque sea una entidad soberana en tanto que inapelable sino porque, en tanto que imperfecta y contingente, es tan rica, vasta e inabarcable que ha de ser, no por motivos de fuerza sino de prudencia, debidamente custodiada, recuperada y velada. Es decir, el *erómeno* trata de rescatar las carencias no para, soberbio y altivo, borrarlas, corregirlas o perfeccionarlas, sino para reconstituirlas y celebrarlas en su imperfección desde una mayor, más cuidada y oxigenada sensibilidad. En la conservación y recuperación de una tradición, como el caso de las primeras fotografías del siglo XIX en las que las imágenes contaban con innumerables imperfecciones técnicas, no se trata de despreciar tales máculas eliminándolas de la imagen, sino de custodiarlas aprendiendo a conservar y dar mejor sentido a las veladuras.

Por lo tanto, he aquí este primer eco zambraniano o zambra que quizá sea útil para náufragos de tesis: si en algún momento han de ejecutar un solemne acto de dandismo compungido y acudir al afligido pretexto de una Gran Vía –callejón y *flânerie* que no son otros distintos de las angosturas que, erráticas, trazan las lágrimas por un rostro– no se repriman y contrariense a gusto: primero al maestro y, a continuación, por razón del mismo. No teman, pues en todo drama peripatético a lo único que se renuncia es a la comodidad de lo que el discípulo quisiera creer ya hecho, determinado o cerrado para quedar él mismo de tales pecados exento: el inamovible trono en el que uno pretende creer aposentado al maestro, o como expresaba Zambrano, “diciéndome yo «no saber que Don José ha muerto»”. Aceptar la vulnerabilidad y contingencia del maestro implica, necesariamente, también reconocerse tales imperfecciones y flaquezas en tanto que discípulo.

Cuerpo: “La generación del toro”

“Porque había llegado la hora. La hora que ellos no querían ver. La hora que los jóvenes sí veíamos. Íbamos a ser la generación del toro, del sacrificado. Ellos no, ellos no se sentían sacrificados. Habían olvidado la noción de sacrificio, la historia sacrificial. Para ellos se diría que todo era espectáculo: estaban sentados, aunque no fueran a los toros, siempre en la barrera. A salvo, viendo.”

María Zambrano (1931), Carta a Emilio Prados⁷

Haciendo referencia al papel de la Generación del 27, en esa disyuntiva sobre los lugares eróticos en que un cuerpo ha de emplazarse cuando trata de tentar, arriesgarse y provocar un acto gnoseológico, aparece en Zambrano la metáfora dialéctica entre el toro y el tendido: imagen que alude a la contraposición entre el sacrificial ruedo y la contemplación distante al amparo de la barrera. Se trata de un hiato insalvable entre dos estilos generacionales de acontecer en la filosofía que, sin embargo, se hacen partícipes en el mismo emplazamiento: la pugna en el lugar de la maestría, la cual Zambrano emplaza sobre una *maestranza*, esa arquitectura taurina dispuesta para lo agónico y mortuorio.

Esta alusión tauromáquica se trata de una anomalía simbólica en la biografía de Zambrano, quien era flamenca pero no especialmente taurina, amén de amante de los animales en general y de la

los denomina “detenciones” y, en concreto, los apoyos literarios y personales aquí referidos son de 1927, año en que se produce la “primera detención en su vocación filosófica: profunda crisis ante la dificultad de la empresa y el desánimo que le provoca el ambiente general.”

⁷ Esta referencia aparece citada en Ortega Muñoz (2006: 51)

perfección de los gatos en particular, inclinación felina que ella misma señala en una entrevista recogida en el documental *La memoria fértil. María Zambrano, éxtasis de una palabra perdida*.⁸ Más allá de su rareza tópica, lo interesante en esta metáfora es que maestros y discípulos aparecen como antagonistas no en virtud de los cambios en la escenografía, sino en razón de su posición y comportamiento en tal espacio; es decir, *erómeno* y *erastés* comparten un mismo entorno pero se distancian en virtud de la circunstancia que conmina a cada uno a acudir a esa plaza y acontecer en lo público: la posibilidad misma de sobrevivir frente al privilegio de participar en tercera persona de un acto de supervivencia.

Los cambios de localización dan lugar, inevitablemente, a texturas diferenciadas de pensamiento, a densidades distintas en el saber, pues en la vida filosófica también tienen lugar los fueros y, en consecuencia, existen por ello los pensamientos nudos, los pensamientos insinuantes y los pensamientos aforados, siendo estos últimos los propios del decoro: aquello que uno sólo puede permitirse cuando le son otorgadas ciertas prerrogativas de vestimenta en lo filosófico. La presencia o ausencia de atavíos en las articulaciones entre mirada y vida filosóficas, la potestad que se tiene para participar de un sistema ponderado de distancias respecto a la inmediatez de lo vital, genera modos de cópula divergentes en el pensamiento.

Por un lado, en las filosofías de ruedo el peligro de lo inmediato funciona como un imperativo que dispone para el recrudescimiento estético, haciendo de lo honesto un recurso hiperbólico en la escritura en tanto que el allí desde el que se escribe es la supervivencia misma de quien filosofa: su posibilidad de arrojar y reconocerse como modo legítimo de existencia filosófica. El lugar del toro representa la posibilidad misma de escribir y reconocerse en la escritura: la lucha por la autoridad y la autoría del *erómeno*.

En comparación a ello, la contemplación distante es inevitablemente un fuero, vestido o prerrogativa estética, pues se configura desde el valor del confort y lo cortés, cojines políticos que permiten, si bien desvinculándose de las urgencias del mundo, hacerse partícipe de su premura con la distancia crítica, oreada y diplomática respecto a sus circunstancias. Es decir, al tendido le es permitido alcanzar a cavilar el presente sin el sofoco imperativo que tiene lugar en el ruedo. En la arena queda uno obligado a identificarse y disputar –traición–; en el tendido a diferir y salvaguardar –tradición–. Sin embargo, toro y tendido, si bien figuras dialécticas, nunca acaban por constituir su divergencia desde lo simétrico. Este es el gran drama de la dialéctica maestro-discípulo: que quien muere suele ser el toro, por eso el desapego frívolo o cinismo, cuando aparecen, no pueden quedar enunciados más que del lado del tendido. O como confiaba Rainer Maria Rilke al joven Franz Xaver Kappus en *Cartas a un joven poeta*: “Busque la profundidad de las cosas, hasta allí nunca logra descender la ironía...”

Con esta *taurografía* corrosiva, Zambrano daba cuenta del lugar del *erómeno* como sujeto de una vocación incondicional, cuando no de una disimulada inmolación, hacia el conocimiento. Aprender a dejarse amar en lo filosófico es inevitablemente acción sacrificial: la gratuidad de la entrega que se hace no porque haya nada que ganar, sino precisamente porque se sabe todo perdido. Este gesto de ofrecimiento o lealtad en lo filosófico no fue sólo una referencia literaria, sino que cobró tintes autobiográficos en las circunstancias vitales de María Zambrano. Habiéndose ya exiliado de España en 1936 junto al que fue su marido, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, quien había sido nombrado diplomático en la Embajada de España en Chile, decidió volver a España en 1937, cuando ya estaba todo perdido y precisamente por ello. Como señala Ortega Muñoz (2006: 62): “Preguntada a su llegada de por qué volvía cuando la guerra estaba perdida, contesta: «Por eso precisamente, por eso.»”

Pie y cierre. “El pájaro burlón”

“Cómo le agradezco y me alegra que haya “percibido” en una nota a pie de página, casi perdida. Nadie que yo sepa ha reparado en ello, para mí de lo más “inspirado” (...) de mi pensamiento. No sin una mijilla de ironía la he dejado así, asomando la cabeza como pájaro burlón o asomando su escamada aleta entre aguas.”

María Zambrano (1982), Carta sobre Leibniz del 28 de agosto a Ortega Muñoz

Además de la marginalidad patria y el ostracismo intelectual, existió aún una tercera condición de destierro en María Zambrano: el exilio como carácter taquigráfico o detalle de estilo en la escritura. Por los textos de Zambrano sobrevuela un temple esquivo, fragmentario, excéntrico, el cual rescata para el escrito el fuera de lugar propio de quien se sabe desterrado: el andariego pie de página.

⁸ Respecto a la flamencura de María Zambrano hay al menos dos anécdotas biográficas.

En primer lugar, contamos con el testimonio que ha tenido a bien compartir conmigo el catedrático José Miguel Marinas, a quien quedo muy agradecida por su generosidad. Según el testimonio oral que escuchó de boca de Carlos Gurméndez, quien habría sido invitado junto con otros estudiantes a la casa de Zambrano, éste comentaba que María Zambrano gustaba de compartir y escuchar en grupo sus “disquitos” de flamenco.

Seguidamente, hay un testimonio de la propia de Zambrano que recoge Ortega Muñoz, el cual refiere a las malagueñas de Juan Brevia como las canciones de arrullo de su infancia en Vélez:

“En la penumbra de sus recuerdos infantiles está también el cante hondo de Antonio Ortega –Juan Brevia– que solía actuar todas las noches en el próximo Bar Cantante de Chicano.

Posteriormente en 1933 o 34 escucha por la radio unos discos de Juan Brevia en los que se sienta identificada y su madre le dice que es normal pues «las malagueñas de Juan Brevia fueron tu nana.» (Ortega Muñoz 2006: 24)

El exilio textual remite en Zambrano, en primer lugar, a una metáfora hermenéutica. En la noción del texto como tipografía del exilio desaparece la pertenencia o tierra oriunda de las palabras. Su patria no es ya su significado dado, sino su perpetua apertura de sentido, su condena a permanecer en la incertidumbre que conlleva saberse en tránsito: ese allí ficticio y siempre por hacerse que recuerda que nunca podrá darse una coincidencia plena o identificación absoluta del texto consigo mismo; que el texto no alcanza a quedar resuelto en lo cerrado o concéntrico. El tiempo es el único aliado del hermeneuta y el texto, como si de una fotografía o instantánea se tratase, no es más que un estado de marasmo entre quien escribe y quien lee. Una vez exiliado, en la diáspora del anacronismo, el texto olvida su lugar de pertenencia, pues si bien nace en el autor, es no obstante en su condición de destierro hacia ese no-lugar o figura anónima del lector donde llega a cumplimiento.

“Falta ante todo al exiliado el mundo. De tal manera es así que no sólo se es exiliado por haber perdido la patria primero, sino por no hallarla en parte alguna.” (Zambrano 2014: 53)

“Pues de lo que huye el prometido al exilio, marcado ya por él desde antes, es un donde, de un lugar que sea el suyo.” (Zambrano 2004: 37-38)

Pero además, en María Zambrano el pie de página constituye una guarida de honradez intelectual. A través del pie de página, Zambrano juega con nosotros y como muestra la inicial cita epistolar de este párrafo, reclama la capacidad de sospecha y atención del cuerpo lector. Zambrano nos somete a sus lectores y *erómenos*, cual ritual hermético, a constantes pruebas iniciáticas, obligando a quien lee a ejercitarse en el valor más propiamente hermenéutico: la sutileza u obligación ante todo “pájaro burlón” de tener que permanecer a la escucha para atrapar los sentidos al vuelo. Es en esos aleteos de bufo pájaro o nereidas zambulléndose a orillas de la página, donde María Zambrano construye su escritura como un disimulado acto vandálico, ejercitándose en el arte de la desbandada.

Además, es precisamente atenuando su protagonismo el modo en que Zambrano, sin excluirlos del texto, salvaguarda de ojos obvios y codiciosos, de las miradas de zángano, sus broches más apetecidos: colocándolos como aparentes vasallos a los pies del escrito. Y así, con flecha propia de toda terrible pero apolínea distancia, dibujando rutas entre pares numéricos, esos vuelos escapados o “pájaros burlones” no sólo asaetean la completitud del cuerpo de texto, sino que, además, pareciendo tan sólo sus descartes o harapos constituyen, por el contrario, aquellos sagrarios donde Zambrano custodia “lo más inspirado de mi [sic] pensamiento”.

Es en esa tensión zambraniana entre cuerpo de texto y pie de página donde se confabula la paradoja de servidumbre o vocación de servicio en la filosofía. Se trata nuevamente de la idiosincrasia del rey-mendigo o la magnificencia que, cual escritura propia de traperero benjaminiano, nace en la penumbra de esos sótanos verbales donde se guarecen los desharrapados del corpus canónico de la filosofía. Y, sin embargo, es en esas grutas donde lo decisivo, velado en esos jirones que caen al pie de la página, permanece agradecido y custodiado.

En el silencio de tales burladeros se juega el oscuro exilio de la filosofía. Si desean más información, no tienen más que visitar la memoria gestual de tal corpus hermético y cuerpo olvidado. Acérquense a la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y una vez allí, ante el mostrador del bibliotecario, miren ligeramente hacia arriba y contemplan la minúscula diferencia que, en absoluto secreto, sella la zambra que tiene lugar entre el retrato de José Gaos y el de García Morente. No es nada más que un detalle de penumbra sobre el fotográfico negro sobre blanco: la sombra que dejaron para la historia de la filosofía los labios pintados de María Zambrano.

Bibliografía

Sófocles: *Antígona. Edipo Rey. Electra*, edición y traducción de Luis Gil, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969.

Zambrano, María: *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977.

La tumba de Antígona, versión de Alfredo Castellón, Madrid, SGAE, 1997.

Los bienaventurados, Madrid, Siruela, 2004.

Las palabras del regreso, Madrid, Cátedra, 2009.

– *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, edición a cargo de A. Hernand Lorenzo, Madrid, Horas y Horas, 2011.

– *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

– “Para entender la obra de María Zambrano”, en *Aurora: papeles del seminario María Zambrano*, 2012, pp. 92-93.

María Zambrano. Obras completas VI, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2013.

El exilio como patria, edición, introducción y notas de J. F. Ortega Muñoz, Barcelona, Anthropos, 2014.

Witte, Bernd: *Walter Benjamin. Una biografía*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Café para filosofar: Es posible pensar la muerte?

Alicia Rejano Molina¹

Resumen

La filosofía permite tomar conciencia de la dificultad de pensar la muerte en primera persona, aunque a lo largo de la historia del pensamiento muchos son los filósofos que se han ocupado de la pregunta sobre la muerte y sus implicaciones para el vivir, como cuestión fundamental del filosofar.

Palabras clave: Muerte, vivir, proceso, existencia, miedo, impermanencia, actitud, transitoriedad, negación, límite.

El significado, valor, sentido y propósito de una vida humana son cuestiones abordadas por la filosofía y son inquietudes que asaltan a una persona.

Cuando la persona, acompañada de la filosofía, encuentra que puede exponer sus preguntas de manera abierta se encuentra sorprendida por sus propias respuestas, por su propia capacidad de poner en marcha el pensamiento dirigido tanto a escenarios empíricos como a ámbitos metafísicos. Lo primero que surge es la toma de conciencia sobre los elementos imbricados en el pensar y las implicaciones de lo que se piensa.

El tema abordado en nuestro “café para filosofar” se enfocó bajo la intuición de, como como dijo Shakespeare en Hamlet², que sabemos que vamos a morir pero no podemos imaginarnos muertos. Por tanto formulamos la siguiente pregunta: ¿Es posible pensar la muerte?, en primera persona. La filosofía puede tematizar sobre cualquier cosa pero la muerte no es una cosa cualquiera. Si no hubiese muerte acaso no habría filosofía. Pensar la muerte es algo más que una simple idea de acabarse la vida, es que no es una idea, se trata del acto más radical. Epicteto³ indica la importancia de dedicarse a aprender a morir, ya que el hombre que trata de aprender a morir se enseña a vivir.

La muerte en los tiempos que transcurren se ha convertido en un tema casi tabú, aún formando parte de las preguntas existenciales que la mayoría de seres humanos nos hacemos. Nuestro lenguaje esconde a la muerte, así podemos escuchar expresiones como “ha desaparecido”, para evitar el impacto que nos causa la palabra “muerte”. Cada vez más las culturas y sociedades disponen de más recursos tecnológicos para retrasar la muerte. Todo lo que nos rodea barre y oculta la conciencia de que un día moriremos. Aunque nadie cometera la insensatez, por mucho que la ciencia alargue la vida, de pensar que hemos vencido el límite, pues siempre nos toparemos con él. Moriremos infaliblemente, es un suceso único y universal

Hay que recordar que la muerte no siempre fue vista con los mismos ojos a lo largo de la historia. Culturas como la japonesa donde el ritual suicida, “seppuku” era símbolo sin igual de honor. Los griegos practicaban la eugenesia buscando una mejor calidad de vida, a expensas de la muerte. Los dioses de otras culturas sólo admitían a los guerreros que morían en las primeras filas de combate. En las guerras se anhela morir en batalla para colmarse de gloria. Como se ve, la postura ante la muerte es, pues, un comportamiento sustentado en un tremendo componente aprendido y social.

El plano donde se desarrolla la muerte sigo siendo la existencia. Aboca a la persona a tomar conciencia de su finitud. La muerte decide cómo ha de ser vivida la vida, qué es lo importante y qué lo secundario o accesorio. La muerte despersonaliza la acción pues nos indica la impermanencia y transitoriedad de la vida y con ello de todos los acontecimientos que en ella se den y es por ello que, la conciencia de pensar en esta finitud nos pone en una apertura del corazón, hacia una forma auténtica de vivir.

1 Dirección postal: C/Rovellat, 4, 2º 4ª, Esplugues de Llobregat – 08950 – Barcelona
Tlfno: 677040514 ; Mail: rejano.alicia1@gmail.com

2 W. Shakespeare, “Hamlet”, ed. Alianza Editorial, Madrid 2009

3 Epicteto, “Manual de vida”, ediciones JG, Madrid 2010

“ Que brille, pues, con el esplendor de su alegría serena (la fiesta), para todos aquellos que saben vivirla sin olvidar que habrán de morir” expresa ⁴Jeanne Hersch.

Para los griegos es inmortal aquello o aquel que no sabe que va a morir, como las plantas o los animales.

Definición de muerte.

Puede morir una parte del organismo sin que ello origine la muerte del individuo. Ocasionalmente, durante el transcurso de ciertas enfermedades, una arteria puede quedar bloqueada lo que provoca la muerte de los tejidos de la parte afectada por carencia de oxígeno y elementos nutritivos; esta muerte localizada de los tejidos se llama necrosis o infarto. Los principales signos de la muerte son la suspensión de actividad del corazón y de la respiración, pérdida del tono muscular y falta de sensibilidad para estímulos dolorosos. Recientemente, dos prácticas médicas han vuelto a plantear el problema de la determinación del momento de la muerte. La posibilidad de mantener, mediante artificios mecánicos, la circulación de sangre oxigenada a través de un organismo irreparablemente dañado y el trasplante de órganos de cadáveres. La vida en su sentido biológico es carrera, carga y tiene principio y final. Es el horizonte que se ve como término. Vamos caminando por el tiempo, él tiempo final.

Si nuestra existencia tiene como base el movimiento continuo y el fugaz presente, como apunta el filósofo Arthur Schopenhauer⁵, no existe la quietud para nosotros, de hecho cuando adviene es la muerte. Para un ser con conciencia, la muerte es algo que le sucede a la persona y por tanto a la vida.

Pero nuestras pretensiones y tensiones se proyectan más allá de la cesación del vivir biológico. Puesto que somos más que vida biológica anhelamos vivir más y vivir siempre y eso es más que una simple intención. Se hace difícil por tanto pensar la muerte en primera persona por nuestra implicación. La muerte de un hombre, por ello, nos llena de desgarró y angustia y de protestas acalladas. La conciencia de la muerte es la conciencia del propio límite. La idea de tener que morir configura la vida humana. Por que es honda y dramática y caben tantas actitudes como hombres existen sobre la tierra. La muerte personal está más allá de lo biológico, y condiciona la vida entera, pues limita y determina las características esenciales de la vida humana. Se ubica en la vida entera, no en el comienzo o en el final. Es una posibilidad siempre presente sin la cual no podríamos valorar y comprender la existencia, nuestra existencia de hombres. Es una situación límite, una categoría hermenéutica de la vida humana.

Se ha tratado de elaborar una tipología de actitudes usuales como la muerte eludida, la muerte negada, buscada, apropiada, absurda, sin advertir que cada hombre decide con madurez o sin ella la actitud ante su muerte propia.

La llamada muerte eludida se trata de una actitud vital preliminar mientras el organismo está sano, se oculta la preocupación, pero a la hora de la hora no cabe eludir a la muerte. Por más inauténtico que sea un hombre se tiene que enfrentar con la muerte en la hora de la agonía. Tampoco cabe quitar gravedad a la muerte considerándola como un simple pasaje, en el momento en que se muere en radical soledad. Hasta en la muerte de los santos que mueren resignados y serenos aceptando las cosas tal y como son no deja de existir un tinte dramático, desolador.

Estamos preparados para morir?. Hay un criterio muy simple y radical o moriremos con amor, abiertos a los demás y seremos, puede que esperanzados o moriremos con odio, replegados sobre nosotros mismos, desesperados. Se ha dicho que es el supremo y final ejercicio de la libertad. No fuimos libres para nacer pero seremos libres para adoptar una actitud ante la muerte. La vida contiene el germen de la muerte. Es difícil para el hombre afrontar que tiene que morir, es difícil resignarse aún sabiendo que no puede escapar de su destino.

Vivimos tratando de aniquilar el sentimiento de muerte, aunque esta nos preocupe, con mil distracciones. Tratamos de alargar al máximo la vida. Vemos morir a los demás y por unos momentos esto nos hace temblar pero pasa pronto y volvemos a hacer todo lo posible por olvidarnos de nuestra condición de mortales, haciendo proyectos, planificando etc hay quien no se plantea una vocación algo que le llene en esta vida. Hay quienes quieren proyectarse y permanecer en todo en sus obras, en sus hijos, pero la verdadera inmortalidad es personal, lo demás es sólo “sombra de inmortalidad” en la expresión de Unamuno⁶.

No podemos resignarnos a subsumirnos en la nada. Y cada hombre es único en el momento de morir su propia muerte, que es singular e intransferible. Muerte que se prepara con autenticidad o que sorprende al que quería olvidarse de ella. Con la muerte concluye la historia personal y la vida adquiere su definitivo sentido.

⁴ Jean Hersch, “El nacimiento de Eva”, ed. Acantilado, Barcelona 2008

⁵ A. Schopenhauer, “El Amor las mujeres y la muerte”, ed. Edaf, Madrid 2009

⁶ Miguel de Unamuno, “El espejo de la muerte”, ed Alianza, Madrid 2009

La muerte como experiencia radical.

La muerte es la experiencia más radical que existe. Es un suceso único y universal, nadie puede morir por nosotros, no podemos retrasar ni cambiar el momento de la muerte, es también lo más individualizador e igualitario. Aunque morir no sea algo extraño, y sabemos que es un hecho, como dijo Montaigne que “no morimos porque estemos enfermos sino porque estamos vivos” sin embargo no es algo fácil de asumir, ni vivencial ni intelectualmente. La muerte afecta al hombre entero a la unidad de naturaleza y persona, pueden pues distinguirse un aspecto personal y otro natural.

Por su radicalidad, nos entrafia sensaciones y sentimientos de miedo, angustia y desamparo entre otros. Desde un punto de vista vivencial, la muerte es un proceso que no sabemos a ciencia cierta cuando está seriamente comenzando, dejando al margen que desde el día que nacemos estamos dentro del proceso de muerte, pero no somos conscientes de ese proceso hasta que se nos diagnostica una enfermedad de mal pronóstico. Entonces es cuando únicamente podemos acercarnos a lo que es “morirme”, hasta el momento que la consciencia lo permita. Y aún así, sólo podrá serlo en parte ya que cómo estar pendiente o tener conciencia de los cambios físicos y mentales, sufriendolos y además siendo ese observador que puede comunicar lo que le está ocurriendo, puede compartirlo y comprenderlo. Además ese “acercamiento” sólo podrá serlo en parte, ya que aunque hayamos tenido consciencia e incluso lucidez para comunicar lo que nos está ocurriendo, en forma de experiencia, en los momentos finales no nos será posible hacerlo. Por tanto, es difícil pensar ni explicar lo que es “morirme”, porque, a pesar del pronóstico, uno no sabe muy bien, o no puede pensar sobre los días que está viviendo como parte de un proceso; “el proceso de morir-se” más bien se piensa como días últimos de vida, de su vida. Así ocurre que la vida se le sigue poniendo por delante, para ser vivida de la manera que se deje vivir física, psíquica y espiritualmente. El escritor y crítico literario ⁷Anatole Broyard fallecido en el año 1990 de un cáncer de próstata, escribió en su último libro “Ebrio de enfermedad” un autotestimonio de esos “últimos días”, en él cita al psicoanalista británico D.W. Winnicott quien escribió “...qué estaba ocurriendo cuando morí, mi plegaria ha sido atendida, estaba vivo cuando morí”. Así es las personas queremos estar vivos cuando nos toque morir. Por eso es tan importante la calidad asistencial de esos “últimos días”, una buena parte de la dignidad de estar vivos cuando muramos dependerá de esa asistencia profesional y humana, de todos los que hayan de acompañarnos en el proceso. Anatole quiso escribir su libro para “cerciorarme de estar vivo cuando muera”.

Necesitamos tiempo para asimilar la muerte, pero nunca lo hay.

La muerte supone la experiencia más radical de toda nuestra vida. No se si la muerte duele, pero si se que cuando la muerte está acompañada previamente por el proceso de morirse, si es posible que este curse con dolor físico y sufrimiento psíquico, de ahí la razón de ser de las unidades de paliativos en los hospitales, que intentan además ofrecer un entorno digno a la persona. Actualmente existen fármacos que parecen eliminar el dolor, aunque a costa, dependiendo del grado, de inducir a la pérdida de lucidez mental incluso al adormecimiento total. Así pues, el proceso de morirse no es algo abstracto o una cosa es el camino que recorre una persona antes de su última expiración, un camino que puede ser desde un calvario hasta algo pedregoso, en todo caso es labor de todas las personas implicadas ayudar al sosten de la persona en cuerpo y alma para que alcance la serenidad y un estado propicio con el que ir soportando la trayectoria final.

Cuando el movimiento del vivir se detiene, a la persona, en proceso de morir, se le revela la persona la necesidad de dar sentido a la vida vivida y a la que le queda por vivir. Puede la persona encontrar sentido en el mero existir? .

La muerte vivida con una “expulsión de la existencia”. Una expulsión del mundo.

Quien ama la ilusión de la vida mundana y siente la muerte como una expulsión de ella, no soporta la falta de proyección hacia el futuro, entonces la angustia es brutal, porque además se añade la separación de las personas a quienes se ama . La psicología intentará contener todo el torrente emocional y la filosofía intentará ayudar con una mayor comprensión tanto de este acontecimiento que forma parte del proceso de la existencia, como de profundizar en una visión más amplia y profunda de si mismo a un nivel más filosófico o espiritual .

S. Kierkegard⁸, reconocido como padre del existencialismo, porque su centro filosófico fue la desesperación y angustia del individuo, al mismo tiempo su responsabilidad y libertad. El tema de interés de Kierkegard refiere a la angustia que aparece ante la libertad que implica elección. La angustia de la que damos constancia aquí, es todo lo contrario, pues es la angustia que se experimenta precisamente por la imposibilidad de elección, ante el hecho inevitable de la muerte, por lo que esta representa de expulsión de la vida, únicamente cuando no existe la posibilidad de que la vida pueda ser vivida con calidad vital, cuando la enfermedad ha ganado terreno y únicamente se siente dolor y sufrimiento , sólo entonces la expulsión puede ser paliada.

⁷ A. Broyard, “Ebrio de enfermedad”, ed. La rota, 2013, Segovia.

⁸ S. Kierkegard, “El concepto de angustia” Themata, Revista de filosofía, nº 15, 1995, pág 15-30

Pero aún así la persona se siente arrojada, independientemente del medio que utilice la muerte. La angustia proviene de ese hecho irrevocable que es la muerte. “Nuestra angustia” no proviene del hecho de que la prohibición implique el hecho de la libertad de elección, la angustia que abordamos es la que viene del insoportable reconocimiento del proceso existencial, del proceso natural de la vida y la muerte. El que sea “natural” no consuela, de la imposibilidad de conocimiento en la que nos vemos inmersos ante este hecho de tan honda magnitud. La comprensión de la angustia es la comprensión del ser humano.

El hombre toma conciencia de que su voluntad no tiene nada que ver en todo esto. Y se pregunta si es la muerte un tránsito o un final. Se pregunta por el sentido de su vida, de la existencia humana y ha de buscar qué significado tiene la vida y que es lo que trasciende?.

La muerte para los filósofos.

Para ⁹Platón, se debería pensar en una existencia infinita, “en cuanto no expuesta a ataques externos ni menesterosa de ayuda externa y, por ello, como “lo que es eternamente idéntico a sí mismo” en quietud eterna, “no sometido a generación ni a corrupción”, “sin cambio, sin tiempo, sin pluralidad y diversidad, cuyo conocimiento negativo es el motivo fundamental de la filosofía de Platón. Considera que filosofar es prepararse para morir, pero prepararse para morir no es otra cosa que pensar en la vida mortal en que vivimos. El saber que vas a morir es lo que hace que tu vida sea única e irrepetible. Todas las tareas y empeños que hacemos o ponemos en nuestra vida los utilizamos para resistir a la muerte. Es la conciencia de la muerte la que convierte a la vida en un asunto muy serio para cada uno. Para Platón la muerte es una liberación al igual que para Shopenhauer, salvando las diferencias y que para el primero existe un alma que no muere y para el segundo, que era ateo, la muerte es un descanso, una vuelta a un estado preexistente de Nada. La Nada es un descanso. Con el pensamiento de Shopenhauer reflexionamos como la muerte nos interpela, a vivir de una manera más auténtica, menos rutinaria y con menos necesidad de necesidades. Para ¹⁰Aristóteles el alma muere y es causa indirecta de la muerte del cuerpo. ¹¹Hegel nos habla de la angustia, pensar la muerte nos angustia, pero nos hace salir de la animalidad. Heidegger, el filósofo que se incorporó a las filas del nazismo en la segunda Guerra mundial, nos sorprende con un sentido calificativo de la vida; auténtica/inauténtica.

La vida auténtica es aquella que es vivida desde la consciencia de su finitud. Todos vamos a morir. En el plano físico de la existencia todos vamos a desaparecer de la vida. Sin embargo no tenemos integrado en nuestro presente, la muerte. Para Heidegger, la muerte es el objetivo de la vida, es reconfortante, porque invita a la expresión máxima de la existencia, en la que estamos en permanente inconclusión. Con ¹²Heidegger daremos el salto a la reflexión por el sentido de la vida que nos interpela a través de la conciencia de la muerte la vida es interpelada, uno cae en la cuenta de que no existe un “para siempre”. La muerte supone la total inmovilidad y el abandono del ego. La muerte representa la entrega de esa energía que necesitamos para vivir.

La conciencia de la muerte nos libera de toda la necesidad de reunir conocimiento o información, nos deja libre para sencillamente ser. “Todo ser en cuanto es tiende a perseverar en su ser” dice ¹³Spinoza en la tercera parte de su ‘ética’. Primer axioma de la antropología filosófica es que todo hombre en cuanto es tiende a ser en plenitud, aún sabiendo de su mortalidad. La muerte nos obliga a pensar, nos convierte en pensadores, sin embargo no sabemos por donde cogerla, no sabemos que pensar de ella, de su sentido y su significado. Espinoza nos invita a que no nos desanimemos, que este bloqueo no nos impida pensar en la vida, que es lo que debe hacer un hombre libre. Dice que la muerte nos ayuda a pensar, pero no sobre la muerte, sino sobre la vida.

¹⁴Epicuro, con su obra, carta a Meneceo, trata de convencernos de que no hay que tenerle miedo a la muerte si reflexionamos sobre ella. Afirma que los horrores infernales no son más que fábulas, porque nunca vamos a coexistir con la muerte, si estamos nosotros no está ella y al contrario. Según Epicuro, nos morimos pero nunca estamos muertos. Lo temible, dice, sería que coexistiéramos con la muerte y quedarse de algún modo presente, pero sabiendo que uno ya se ha ido del todo. ¹⁵Lucrecio, planteaba que si habíamos estado tanto tiempo sin ser, antes de nacer, si volviésemos al mismo sitio, si existiese, del que partimos. Lo constato en unos versos:

“Mira también los signos infinitos que han precedido a nuestro nacimiento

Y nada son para la vida nuestra.

Naturaleza en ellos nos ofrece

Como un espejo del futuro tiempo;

9 Platón, “Timeo” 27 d, ed. Gredos, Madrid 2011

10 Aristóteles, “Acerca del Alma”, ed Gredos, Madrid 2009

11 Hegel, “Pensar la muerte en Hegel” ed. Leviatan, Buenos Aires 2004

12 M. Heidegger, “Ser y Tiempo”, ed Trotta, Madrid 2003

13 B. Spinoza, “Ética demostrada según el orden geométrico” ed Trotta, Madrid 2009

14 Epicuro, “Carta a Meneceo” ed Universidad de Valencia, Valencia 2009

15 Lucrecio, “De la Naturaleza de las cosas”, ed Cátedra, Madrid 2007

Por último después de nuestra muerte
Hay algo aquí de horrible y enfadoso?
No es más seguro que un profundo sueño?

Heidegger, el filósofo que se incorporó a las filas del nazismo en la segunda Guerra mundial, nos sorprende con un sentido calificativo de la vida; auténtica/inauténtica.

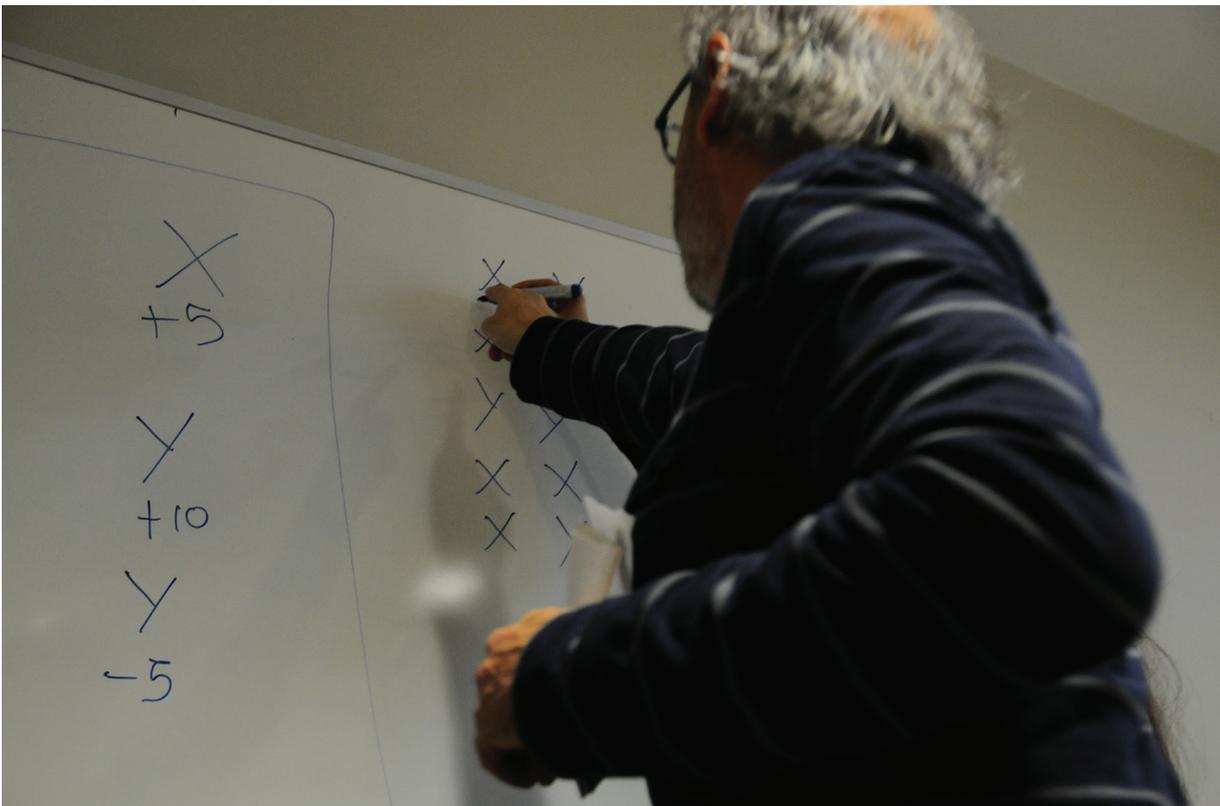
La vida auténtica es aquella que es vivida desde la consciencia de su finitud. Todos vamos a morir. En el plano físico de la existencia todos vamos a desaparecer de la vida. Sin embargo no tenemos integrado en nuestro presente, la muerte.

Dice ¹⁶Alexis Carrel que hasta la muerte sonríe cuando va asociada a alguna gran aventura, a la belleza del sacrificio o a la iluminación del alma que se sumerge en Dios.

Bibliografía.

- A. Shopenhauer, "El Amor las mujeres y la muerte", ed. Edaf, Madrid 2009
Miguel de Unamuno, "El espejo de la muerte", ed Alianza, Madrid 2009
A. Broyard, "Ebrio de enfermedad", ed. La rota, 2013, Segovia.
S. Kierkegard,"El concepto de angustis" Themata, Revista de filosofía, nº 15, 1995, pág 15-30
Platón, "Timeo" 27 d, ed. Gredos, Madrid 2011
Aristóteles, "Acerca del Alma", ed Gredos, Madrid 2009
Hegel, "Pensar la muerte en Hegel" ed. Leviatan, Buenos Aires 2004
M. Heidegger, "Ser y Tiempo", ed Trotta, Madrid 2003
B. Spinoza, "Ética demostrada según el orden geométrico" ed Trotta, Madrid 2009
Epicuro, "Carta a Meneceo" ed Universidad de Valencia, Valencia 2009
Lucrecio, "De la Naturaleza de las cosas", ed Cátedra, Madrid 2007
A. Carrell, " La incógnita del hombre" ed. Iberia, Barcelona 1987

16 A. Carrell, " La incógnita del hombre" ed. Iberia, Barcelona 1987



Fotografía: Sergio Andres Garcia

El problema de la libertad en prisión

Carmen Bengoechea Bernal¹

Resumen

La libertad es uno de los problemas más apasionantes y vitales que me interesan como filósofa, no hay día en que no dude cómo ejercerla y no hay duda que la valentía me empuja para que no haga otra cosa. Hace un lustro tuve la gran oportunidad de trabajar en una prisión y poder contemplar cómo la libertad, se hace un hueco en un lugar, donde la pena que cumplen cientos de personas es “la privación de la libertad”. Esa experiencia me cambió la mirada y me parecía necesario compartirla en estas jornadas. A continuación comentaré el desarrollo del taller que creé para celebrar el día Internacional de la Filosofía.

El Taller con el título “El problema de la libertad en prisión” se llevó a cabo en las II Jornadas de “Más Filosofía” en Madrid, el 17/11/2016, con una duración de 18:15 a 19:45 horas. La estructura de dicho taller fue la siguiente: A) Presentación de participantes y del taller. B) Experiencia de la aplicación del diálogo filosófico en prisión. C) Preguntas sobre la experiencia. D) Diálogo filosófico. E) Evaluación.

Experiencia de la aplicación del diálogo filosófico en prisión.

¿Cómo llega una filósofa a trabajar en una prisión?

El Servicio Público de Empleo me llamó para trabajar en un Programa de “Potenciación de actividades deportivas, ocupacionales y culturales” ya que mi perfil era adecuado para esa labor. Este Programa duraba 5 meses y se contrataron a 563 personas para realizar diversos programas de actuación en todo el Estado Español. Primero tuve que desplazarme a la Oficina de empleo para obtener detalles de la oferta y posteriormente, visité la prisión donde tenía que entregar toda la documentación que tuviera (formación, contratos, colaboraciones, etcétera.) y el responsable de recursos humanos decidiría entre las personas candidatas la que más se ajustará al puesto. Finalmente, fui seleccionada.

¿En qué prisión trabajé?

En la prisión Madrid V (Soto El Real). La prisión posee una estructura de módulos donde normalmente viven cerca de 100 personas. En ellos se encuentran las celdas, el comedor, la biblioteca, el taller ocupacional y el patio. Una de mis funciones era visitar y escuchar sus demandas sobre temas vinculados con los talleres ocupacionales (materiales y actividades), también estaba con ellos realizando actividades que estaban ya funcionando y tareas burocráticas. Cada semana visitaba cinco módulos, otros profesionales se encargaban del resto. Un educador responsable del Módulo de Respeto me propuso realizar una actividad y acepté dicha invitación con mucha ilusión. El proyecto consistió en realizar dos talleres: “Taller de Diálogo Filosófico” y “Taller de Empleo”. A continuación comentaré en qué se fundamenta un “Módulo de Respeto”.

Los Módulos de Respeto son aquellos que tienen como finalidad una convivencia y respeto máximo, donde la clave es la participación de las personas que viven en él. Para acceder a ellos, la persona debe comprometerse con las normas, los grupos de trabajo, las comisiones y asambleas. Las normas del Módulo hacen referencia a las diferentes áreas: la personal, el entorno, relaciones interpersonales y las actividades. En las asambleas (diarias y semanales) se tratan temas vinculados a informaciones

¹ kbengoechea@yahoo.es

generales; tareas; cumplimiento de normas,... Por otro lado, hay dos tipos de asambleas, una donde todas las personas participan mas un profesional, de forma diaria. Y la otra, es semanal, donde sólo se reúnen los responsables de los distintos "Grupos de Trabajo". Además, existen la "Comisión de Acogida", que da la bienvenida a las nuevas personas al Módulo de Respeto y la "Comisión de Convivencia" que se encarga de realizar labores de mediación cuando surgen dificultades de convivencia. Por último, en dicho módulo, se realizan evaluaciones diarias y semanales de las personas que conviven en dicho espacio, cuyo objetivo es comprobar que su proceso de integración es positivo.

¿Cuándo se llevó a cabo?

Desde el 17 de noviembre de 2011 hasta el 26 de enero de 2012. Horario: jueves de 9:30 horas a 11:00 horas.

¿En qué consistió dicho taller?

Vinculé el Arte con el diálogo filosófico. Empezamos con un texto de Bakunin que habla sobre la libertad; dibujo; música; creación de un poema dadáista y cine. El cine fue una actividad especial donde se invitó a un cineasta y a otra filósofa, dicha actividad se realizó con otras personas en el Centro de Educación de Personas Adultas que se ubica en el centro penitenciario.

¿Cuál fue la justificación de la combinación de los dos talleres?

Según el artículo 35.1 de la C.E., las personas tienen el deber y el derecho al trabajo, y para contribuir con dicho artículo de la Carta Magna, este taller combina los elementos básicos para tener un breve acercamiento al contexto laboral. El empleo es uno de los elementos necesarios para evitar la exclusión social y además contribuye a la construcción de una ciudadanía. Basándome en el artículo 25.2 de la Constitución Española considero que este taller favorece de forma coherente la consecución de dicho fin.

El diálogo filosófico es un tipo de diálogo caracterizado por la metacognición (pensar en lo que pensamos y en cómo lo pensamos) y la radicalidad (se profundiza en la problemática elegida por el grupo). A través de los otros descubrimos nuevas perspectivas, nuevos caminos que podemos aplicar a nuestra vida para tratar de mejorar nuestro proyecto vital y social.

En el diálogo filosófico se desarrolla el pensamiento crítico, creativo y cuidadoso. ¿Cómo? La facilitadora del taller promueve determinadas habilidades de pensamiento en los participantes, con el objetivo de provocar la reflexión, la consciencia y el cuestionamiento de todos los participantes, siempre fomentando el cuidado tanto en las formas como en el fondo de las opiniones expresadas. Un pensamiento ágil que dé lugar a ideas claras permite que nuestra comunicación sea más clara también y mejora, a su vez, nuestra acción. Por lo tanto, la práctica del diálogo filosófico es todo un ejercicio mental y de solidaridad que fomenta nuestra capacidad de pensar por nosotros mismos, de dialogar y de actuar.

La articulación de estos dos talleres permite a los participantes potenciar habilidades (sociales, comunicativas y de pensamiento complejo) necesarias para su incorporación al mundo laboral y de este modo contribuir a su inserción sociolaboral.

Aunque la experiencia fue breve, ¿puedo compartir algunas conclusiones?

Fueron pocas sesiones, pero muy intensas ya que el grupo estaba muy interesado en realizar una actividad novedosa. La monotonía en la prisión es demoledora para el estado de ánimo, así que este tipo de formato refrescaba su estancia. En ese sentido recibí comentarios sobre ello continuamente.

Respecto a la participación era muy elevada porque los temas que surgían eran significativos para ellos y se implicaban en el desarrollo del taller con mucho entusiasmo.

La escucha y el respeto era una constante, en ocasiones había temas que inquietaban mucho, sin embargo, no se perdían en ningún momento los acuerdos de una convivencia positiva.

Por último, resaltaban que se estaban esforzando cada vez en profundizar en sus reflexiones.

Preguntas sobre la experiencia.

Surgieron dos preguntas después de la exposición de la experiencia: ¿perfil de las personas que cumplían condena? ¿Cómo hacer atractiva la Filosofía en ese contexto?

Diálogo filosófico

Lectura compartida de un texto de Bakunin "Sobre la libertad". Posteriormente, comenté que se formulan preguntas que nos haya sugerido la lectura. Sin embargo, decidí por respeto a las personas que conocí y por el trabajo que realicé en la cárcel, que era un gesto de cariño compartir las preguntas que surgieron un 17/11/2011, casualmente el mismo día del taller, con un grupo distinto un lustro después. Las preguntas que formularon en prisión fueron las siguientes:

1. Entonces, aunque estemos presos, ¿somos libres?
2. ¿Mi libertad depende de los demás?
3. ¿La libertad es para todos iguales?
4. Cuando somos libres, ¿nos convertimos en presos?
5. Según el texto, ¿la libertad es posible o una utopía?
6. La libertad, ¿se alberga en tu mente?
7. ¿Qué es ser libre?
8. ¿Soy libre aunque tenga libertad?
9. ¿Es la libertad una necesidad social?
10. ¿Qué te convierte en libre?
11. ¿Qué entendemos los seres humanos por libertad?

Dedicamos un tiempo para elegir la pregunta y a continuación se inicia el diálogo filosófico. La pregunta seleccionada fue "¿Qué es ser libre?".

El grupo puso en práctica algunas habilidades de pensamiento como definir el concepto de "libertad"; describir tipos de libertad; distinguir condiciones y límites de la libertad; identificar algunos rasgos de la libertad y establecer relaciones con otros conceptos.

El límite temporal nos obligó a finalizar el diálogo filosófico, aunque deseamos continuarlo...

Evaluación

Al grupo les hice dos preguntas para evaluar el desarrollo del taller, por un lado, ¿qué te llevas hoy? Y, por último, ¿qué cambiarías?

Respecto a la primera cuestión se comentó: "Me llevo comodidad". "Inquietud". "Curiosidad". "Movimiento". "Compartir". "Camino posible".

Y la última sugerencia fue: "Más tiempo".

Pensar y descolonizar a través del arte

Olga Blázquez Sánchez¹

Se puede pensar más allá de la academia, de los papers, de los congresos, de las conferencias internacionales y de las notas bibliográficas. Ese era mi presupuesto al poner en marcha el taller “Pensar y Descolonizar a Través del Arte”, que tuvo lugar el 17 de noviembre de 2016 en el Centro Cultural La Corrala. Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid, con motivo de las jornadas de celebración del Día Mundial de la Filosofía. El taller se planteaba como una actividad diseñada para personas a partir de 15 años. En la práctica, la totalidad de los/as participantes fueron adolescentes de primer curso de bachillerato procedentes de dos institutos de la Comunidad de Madrid. Al presentarnos, comprobé que nuestras intenciones no andaban totalmente desencaminadas. Si yo había expresando mi deseo de pensar más allá de la academia, ellos/as manifestaron su deseo de estudiar más allá de las aulas. Aunque expresados de formas diferentes, nuestros anhelos confluían en algún punto: la idea amplia de descolonizar.

Después de las presentaciones y de alguna dinámica de desinhibición, nos pusimos manos a la obra. Sobre cuatro cartulinas de diferentes colores (naranja, verde, azul y amarillo) se podían leer cuatro conceptos diferentes: colonizar el saber, descolonizar el saber, desmonumentalizar y epistemologías del sur. Estos conceptos han sido desarrollados y discutidos fundamentalmente por diversos/as autores/as decoloniales (Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Sirin Adlbi Sibai, etc) y puestos en práctica por diversos colectivos del sur global. En nuestro caso, lo que pretendíamos es trabajar con estos conceptos decoloniales a partir de prácticas decoloniales, es decir, dando protagonismo a la práctica artística y al juego como metodologías, separándonos de la centralidad de las formas de la academia normativa. Los/as participantes se dividieron en grupos, en función del concepto que más les llamaba la atención. No eran necesariamente grupos equilibrados: uno de ellos constaba de dos personas mientras en otro podía haber diez. El objetivo no era crear grupos homogéneos, sino que estos se formaran en función del interés y la curiosidad de cada persona. La siguiente consigna consistía en escribir sobre cada cartulina todo aquello que los/as participantes pensaran que tenía que ver con el concepto que habían elegido. Algunas palabras afloraron en las cartulinas, aunque, en general, hubo poco debate. Las ideas rápidamente se agotaron y el silencio se hizo en la sala. Era el momento de ir un paso más allá: se propuso a cada grupo que, en lugar de escribir ideas, intentaran representar cada concepto a través de una instalación, empleando para ello todos los objetos que tuvieran a su alcance (sillas, bolígrafos, ropa, cuerpos...). De repente, el bullicio volvió a habitar el espacio, había debate porque había discrepancia a la hora de cómo representar cada concepto. Había actividad, movimiento, pensamiento.

Una vez las instalaciones estuvieron listas, hicimos un periplo para contemplarlas y comentarlas una a una. Habíamos creado un museo conceptual. Las ideas se habían materializado y parecía mucho más fácil hablar de ellas. Quizás esto se debiera, precisamente, a que habíamos manoseado cada idea, las habíamos construido, las habíamos tocado. El primer grupo se había encargado del concepto de descolonizar el saber. Su instalación consistía en un montón de sillas descolocadas y puestas boca abajo. Sobre las patas, que apuntaba hacia el techo, había estuches, mochilas y sudaderas colgando. Desde el público, entonces, comenzaron a surgir interpretaciones de la obra que teníamos delante. El material de aula aparecía de forma sorprendente, colocado de una forma inusual. Lo que habían hecho los/as compañeros/as, efectivamente, era descolonizar un concepto, descolonizar una silla, despojándola de su uso normativo (sentarse) para desvelar su significado-otro, su uso-otro. La silla y su realidad como perchero para colgar cosas.

El segundo grupo, por su parte, trabajó el concepto de desmonumentalizar. Su instalación consistía en una cartulina azul sobre la que reposaban un barquito de papel y un rotulador dispuesto verticalmente. La instalación, como se desveló después, representaba el mar, un barco y un faro. El barco, según nos explicaron los/as integrantes del grupo, no podía dejar de monumentalizar el faro, porque lo necesitaba como guía para orientarse. De este modo, se puede reflexionar también sobre la aparente necesidad de monumentalizar la academia. Ese lugar sin el cual parece que no podemos navegar, pensar, producir conocimiento. La pregunta entonces, sería la siguiente, ¿es necesario para el barco que siempre exista un faro para navegar? Desde el público surgió otra interpretación interesante

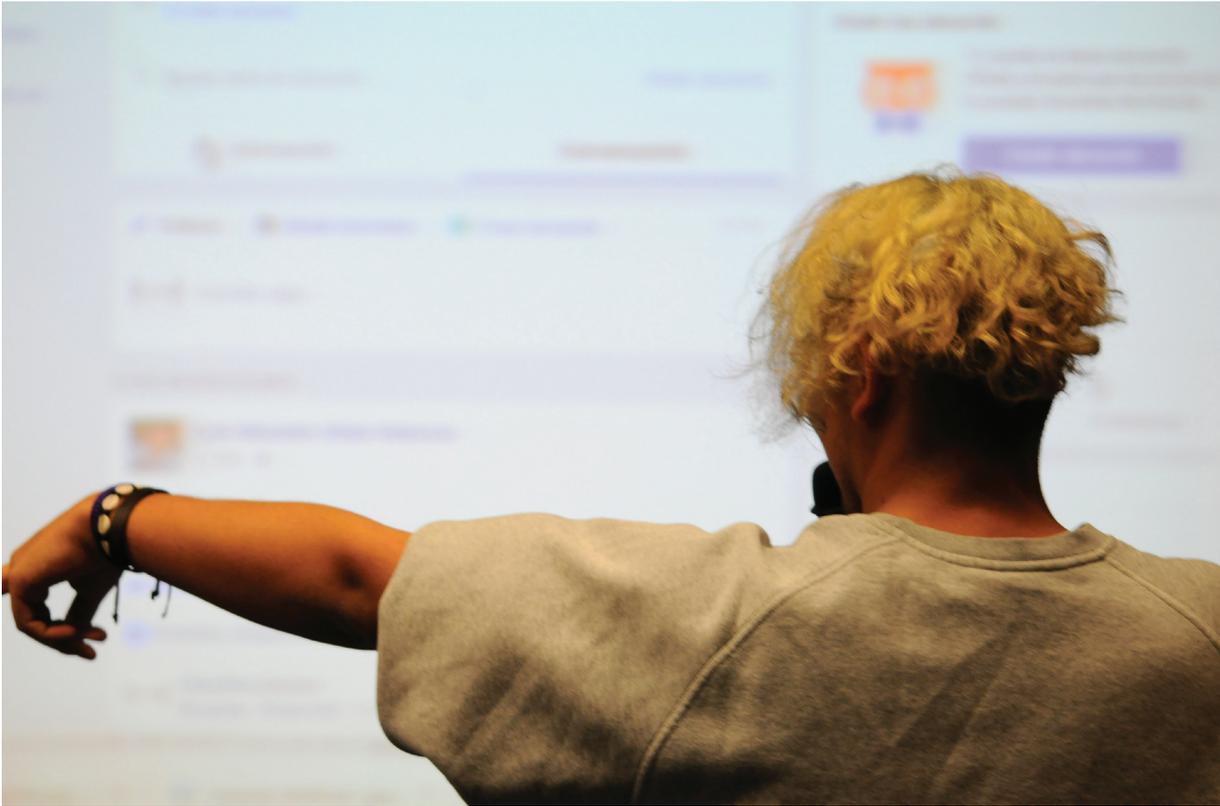
¹ Plaza Luca de Tena, 9, 6ºF, 28045 Madrid – olgablaquez@gmail.com

a partir de esta instalación: el barco, tal y como aparecía representado, había sido desmonumentalizado al ser construido con papel. El papel, como material mundano, corriente, habitual, desmonumentalizaba la idea general que tenemos de barco.

El tercer grupo, a partir del concepto de colonizar el saber, había situado cinco sillas en círculo. Sobre cada una de las sillas, que representaban los cinco continentes, reposaban algunos objetos en cantidades variables. Mientras una de las sillas acaparaba la mayor parte de los objetos (del saber, del conocimiento), otras sillas apenas contaban con dos o tres lapiceros. A partir de esta instalación surgió el debate sobre si lo que ocurría realmente era que ciertos lugares no tenían desarrollo epistemológico, o, por el contrario, sí lo tenían pero no gozaban de reconocimiento epistemológico. Se articuló, así, la idea de eurocentrismo y su rol en la definición de saber.

Finalmente, el cuarto grupo desarrolló a través de su instalación, el concepto de epistemologías del sur. Varias personas dándose la mano y formando un corro, rodeaban a otra persona que, sentada en una silla y mirando una brújula que apuntaba al sur, ocupaba el centro del espacio. La persona del centro representaba el saber hegemónico y miraba hacia el sur, pero sin tenerlo en cuenta. Las personas del corro representaban epistemologías-otras que, a pesar de estar presentes, eran ignoradas. Además, su unión a través de las manos, mostraba el límite del conocimiento, según nos explicaron.

La práctica artística sirvió como herramienta metodológica para entrar de lleno al juego de pensar. Pensar, de este modo, dejó de situarse sólo en la cabeza, sólo en la razón. El cuerpo entero se vio involucrado en el proceso colectivo y afectivo de crear conocimiento. Cabe mencionar, a modo de cierre, que el espacio en el que se desarrolló el taller era un aula, pero diáfana, de modo que pudiéramos sentarnos en el suelo y distribuirnos según nuestras necesidades. Asimismo, creo que es interesante subrayar el hecho de poder desarrollar prácticas artísticas a partir de materiales escolares (libros de texto, sillas, pupitres...) para, precisamente, desacralizarlos, desmonumentalizarlos y descolonizarlos. Que el espacio que se habita cotidianamente no se convierta en el límite del conocimiento, sino sólo en una posibilidad del mismo, sin negar el amplio espectro de alternativas.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Programa de radio especial “Filosofía en la onda”: Sobre la no profundidad filosófica y otros posibles mitos acerca de la filosofía

Soledad Hernández Bermúdez*

Resumen:

Nuestro programa de radio “Filosofía en la Onda” se traslada, como cada año, para cubrir el cierre del evento de Más Filosofía, y aprovecha para dialogar sobre las críticas que se le hacen a la práctica filosófica, tema que resulta estar de actualidad tanto en filosofía práctica, como aplicada o académica. Pareciera como si la filosofía en general no pudiera ser divertida, como si estuviera reñida con la diversión. Además se critica a algunas prácticas filosóficas su supuesta pérdida de profundidad... En filosofía en la Onda dialogamos sobre estos problemas con el público haciendo así una vez más un programa en directo.

Palabras clave: Filosofía práctica, profundidad, diversión, complicación, Filosofía en la Onda.

En nuestra práctica filosófica a lo largo de los años hemos ido encontrando y valorando diferentes críticas que se han revelado como mitos sobre la filosofía y que pretendemos aquí exponer y criticar en profundidad. Tres críticas básicas podrían conformar los mitos que envuelven a la filosofía y en concreto a la práctica filosófica:

1. La filosofía (práctica) resulta sólo apta para mentes privilegiadas, un embrollo mental para el que no toda mente resulta preparada, del que no todo el mundo es capaz, tarea apta sólo para eruditos.
2. Si nos dedicamos a filosofar seriamente, profesionalmente, entonces no podemos divertirnos. No se puede filosofar con una sonrisa y mediante bromas.
3. La filosofía (práctica) en su ánimo de llevar la filosofía a la calle, en su ánimo de hacerla accesible a todos, acaba perdiendo profundidad (filosófica).

En nuestra práctica filosófica durante este año nos hemos encontrado con estas observaciones críticas y nos han hecho pensar mucho. Es bueno siempre poner en duda nuestro propio trabajo, pensar sobre él, evaluarlo, intentando así aprender cada día más y fomentar nuestra propia seguridad sobre el trabajo que desempeñamos cada día. Por ello este año hemos realizado varias encuestas evaluativas con el ánimo de observar estas tres críticas, entre otras, y comprobar su veracidad y vigencia.

Pero para evaluar nuestro trabajo, se hace necesario conocer previamente el entorno y las características donde éste se realiza. En la actualidad, sobre todo lo vemos dentro de los ámbitos escolares, pero también muchísimo fuera de ellos... En la actualidad, a la gente le cuesta pensar. Y eso se refleja en cómo nos expresamos verbalmente y por escrito. No mantenemos estructuras oracionales correctas, omitimos sujetos, no concordamos correctamente sujeto y verbo en género y sobre todo en número, no sabemos definir satisfactoriamente, desconocemos muchos conceptos debido a nuestra falta de lectura...y un muy largo, demasiado largo “etcétera” de problemas que no ayudan precisamente a la buena comunicación, sino que fomentan la incompreensión, los malos entendidos, los sobreentendidos, fomentan la presuposición, la opinión...

Los filósofos siempre nos hemos servido del lenguaje como herramienta principal para la comunicación de ideas complejas, hemos empleado el lenguaje como una herramienta básica en nuestras teorías... No parece que se pueda hacer un trabajo filosófico si no se emplea con corrección el lenguaje, por más simple que sea la idea... Pero recordemos que los niños no emplean con corrección muchas veces su lenguaje, pero aún así pueden pensar sobre ideas muy complejas. Un

filósofo inteligente sería entonces aquel que supiera expresar una misma idea de forma complicada y literaria, para que le entiendan los eruditos, tanto como de forma simple, para que le entienda el hombre y la mujer de la calle, el inculto que no ha podido estudiar, al que le hace falta ampliar sus conocimientos, el niño que no conoce aún conceptos complejos... Muchos filósofos hablan sólo para filósofos eruditos, muchos filósofos hablan sólo consigo mismos, para el cuello de su propia camisa. Esto no es lo que desde nuestro programa de radio "Filosofía en la Onda" o desde nuestra asociación "Consulta Filosófica" pretendemos.

Hoy en día competimos con muchas cosas que llaman la atención, los profesores lo sabemos bien. Para poder hacer que los niños o que cualquier persona fijen su atención en la práctica filosófica, enciendan su radio para escucharnos y aprender las herramientas del pensamiento en lugar de encender la televisión, debemos volvernos atractivos, debemos evitar la somnolencia que provocan los discursos largos y carentes de sentido para la gente de a pie, que sólo hablan de sempiternos filósofos y no se ocupan de problemas actuales, de interés general. Para conseguir llegar a todo el mundo debemos hacer dos cosas: olvidarnos al menos de momento, de lo que decían los grandes filósofos y pensar en qué decir nosotros mismos, y hacerlo de forma amena y divertida, con ironía socrática, mediante bromas, gestos... utilizando todas las herramientas de las que seamos capaces, para lograr nuestro cometido: filosofar con todos, filosofar entre todos.

Pareciera que nuestra tarea, si dejamos de mentar lo que otros filósofos renombrados pensaban sobre el tema, deja de ser profunda... Nada más lejos: nuestro trabajo filosófico adquiere una nueva profundidad, atreviéndose a tratar temas actuales, insertos en un contexto actual determinado... y para el que hay que pensar nuevas soluciones, soluciones actuales, que sean viables teniendo en cuenta nuestras costumbres, nuestras necesidades, nuestras formas de ser, soluciones que nos tengan en cuenta a nosotros mismos. Esto requiere de un trabajo filosófico honrado y profundo, donde no todo vale y hay que saber elegir, hay que aprender a ponerse nuevas normas... donde nunca dejamos de trabajar y conocer cosas nuevas.

Nosotros pretendemos divulgar la filosofía: ayudando a que se le pierda el miedo, ayudando a que se vea y reconozca su enorme utilidad para la vida diaria... Nosotros no podemos hablarle sólo al cuello de nuestra camisa. En las clases que impartimos a primero de bachillerato, esta misma semana y la pasada hemos tenido problemas de comprensión, no sólo de expresión, sino de comprensión de textos como: *¿Qué es Ilustración?* De Immanuel Kant o el fragmento de Aristóteles sobre potencia y acto que hay en su *Metafísica*... Para llegar a filosofar con profundidad debemos aprender primero a utilizar las herramientas del pensamiento: definir, conceptualizar, argumentar con un "porque...", problematizar con un "pero", poner ejemplos, saber pedirlos, aprender a reconocer falacias, argumentos de autoridad... y un largo etcétera que quizás no son propiamente y en sí mismos: filosofía... pero que son sus comienzos, sus fundadas y sólidas bases... Que conforman la razón común. Esto es lo que hacemos tanto en clase como fuera de ella, tanto en la radio como en los diálogos filosóficos dentro de un café. Enseñamos así a dejarse llevar hacia los lugares comunes: qué, quién, cómo, dónde, cuándo, por qué, para qué... Y es entonces cuando filosofamos con calidad y no sólo en cantidad... Es entonces cuando llevamos la filosofía a la calle y la hacemos apta para todos los públicos... y no más ególatra, blasfema, elitista, aburrida e inalcanzable, como se la ha hecho hasta ahora en muchos sectores.

Con la pretensión de descubrir en esta ocasión lo que podríamos calificar como mitos sobre la filosofía, es que decidimos trasladar nuestro programa de radio en directo a Más Filosofía. La filosofía no está refida con la diversión. Nosotros cada martes de 16:30 a 17:30 nos entretenemos, nos divertimos, hacemos reír... Y filosofamos, a la vez. La filosofía más simple, aquella hecha en la calle o por niños, aquella filosofía entendida como producción de todos y todas puede ser muy profunda. La infinidad de ideas simples que nos ofrecen los niños del centro de logopedia en el que trabajamos, las más de las veces son de una profundidad increíble. Como cuando descubrimos por qué la mamá de X (niño con autismo) estaba tan enfadada. Descubrimos que no era porque x hiciera tonterías, sino porque escondía la tristeza de que x estuviera enfermo, y el hecho de no poder aceptar esta enfermedad fácilmente... Oímos asombrados decir a X: "a mi mamá le cuesta entender, porque se preocupa mucho, ella está enfadada y triste porque yo no soy como los demás niños" Esto es de lo más profundo que hemos trabajado con niños con autismo, x-frágil, asperger, down, mutismo... que hablaban, que se han acercado a dialogar con nosotros sin miedo, y con muchas ganas, y para quienes la actividad ha resultado muy divertida.

La filosofía que hacemos así, es divertida, es de una profundidad asombrosa y está al alcance de todos. Lo descubrimos cada día que hacemos ejercicios y talleres de práctica filosófica... Siempre nos llega gente incrédula, que dice que ellos no son tan listos, o no tienen "tanta cabeza" como para ponerse a pensar así... y acaban dialogando con nosotros sobre temas tan escurridizos y complejos como: transformismo, amor, muerte, ayuda social, enfermedad mental, libertad diaria... y un largo etcétera. Todos pueden filosofar. Cuando llegan a nosotros tienen ya una filosofía de vida, quizás poco elaborada, pero al cabo de un tiempo descubrimos en cada persona un universo complejo de pensamientos, de consciencia. Esto nos ayuda a ver cuán importante es la filosofía, qué necesaria es la consciencia, qué importante es atreverse a pensar y a conocerse a sí mismo a través de este pensamiento.

Bibliografía

Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.

Kant, Immanuel: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Conócete a ti mismo. Taller de práctica filosófica

Soledad Hernández Bermúdez*

Resumen

Trataremos de relatar aquí el desarrollo de nuestro taller titulado “Conócete a ti mismo”, nuestros objetivos, la metodología empleada, y los resultados del mismo.

Palabras clave: autoconocimiento, conocerse, filosofía práctica, herramientas del pensamiento, Consulta Filosófica.

El taller de práctica filosófica titulado “Conócete a ti mismo” se realizó el viernes 19 de noviembre por la tarde en una de las salas del edificio La Corrala, dentro del programa de actividades de la celebración del día mundial de la filosofía: Más Filosofía. Asistieron al taller 12 personas de muy diversas edades y género, chicos y chicas de unos 19 años y adultos sobre todo de sexo femenino de unos 45 años aproximadamente, aunque también encontramos gente que superaba esta edad.

El trabajo desempeñado fue sencillo... En una primera etapa pedíamos responder a la pregunta “¿Quién soy yo?” de manera individual y a partir de un argumento. Al acabar con esta pequeña tarea, solicitamos que el trabajo hecho se le pasase al compañero de la izquierda y éste debería buscar para dicho argumento un concepto que resumiera dicho argumento, definiendo a la persona, para posteriormente devolvérselo a su dueño. Fuimos preguntando uno por uno a cada participante, puesto que al ser pocos, nos los podíamos permitir, si estaban o no de acuerdo con el concepto que se había puesto a su argumento. Así conseguimos trabajar con dos herramientas del pensamiento: argumentar y conceptualizar, cumpliendo con parte de nuestros objetivos: enseñar a utilizar las herramientas del pensamiento de forma correcta. En esta primera etapa del taller nos marcamos como objetivos trabajar ciertas competencias como son: definir, conceptualizar, argumentar y problematizar, y enseñamos también ciertas actitudes como son: la sorpresa, la tranquilidad, la suspensión del juicio y el rigor. Con todo ello podríamos decir que logramos que el aprendizaje transversal fuera el conocimiento de sí mismo y de los demás.

Nuestra metodología es siempre eminentemente práctica, trabajamos cuatro dimensiones del ser humano: existencial, intelectual, emocional y social. En cada una de ellas nos marcamos varios objetivos a cumplir y nos ocupamos en cada sesión o taller de llevarlos a cabo. Utilizamos el llamado diálogo neo-socrático, con una didáctica nada dogmática, caracterizada por enseñar a filosofar a través de la indagación grupal, mediante preguntas, respuestas y evaluación tanto de las primeras como de las segundas. Nuestro propósito es enseñar a pensar y filosofar a través del uso del pensamiento crítico o “Critical thinking” anglosajón, fortaleciendo la capacidad de argumentar y adquiriendo unos conocimientos básicos de lógica informal y capacidad crítica.

Los materiales que empleamos para ello generalmente son muy diversos, cualquier tipo de material puede ser empleado como excusa para comenzar a pensar o continuar pensando... En este caso, en la segunda parte de nuestro taller utilizamos un cuento del libro “Aplicate el cuento” de Jaume Soler y Mercè Conangla titulado “¿Quién eres?”. La historia de una mujer que es juzgada por un tribunal celestial y no atina a responder a la pregunta de quién es pese a sus constantes esfuerzos por responder nos ayudó a ver lo complejo de la descripción de sí mismo, a entender que no somos sólo lo que hacemos o lo que nos gusta, o lo que profesamos, pensamos, o mostramos...

Los participantes parecieron en todo momento divertirse, entender el proceso socrático de nuestro trabajo, y atender con facilidad a las tareas solicitadas. Al finalizar el taller, tal y como lo hacemos siempre durante los últimos minutos, realizamos una evaluación del trabajo realizado para comprobar posibles vivencias, visiones y críticas. Todos expresaron sus pareceres: el trabajo realizado ayuda a conocerse a sí mismo aunque conocerse a sí mismo aún así resulta una tarea difícil, que requiere de una consciencia sobre aquello que se dice, piensa, sobre cómo se actúa...

Sobre la magia de dialogar

Eva Puig

Hace unos días volvía de Madrid donde fui a dar un taller sobre “filosofía y meditación” en las jornadas de Másfilosofía celebradas este año. Se trata de unas jornadas organizadas por un grupo de intrépidos filósofos para celebrar el día mundial de la filosofía y en las cuales se dan todo tipo de talleres, conferencias y mesas redondas sobre los temas más variados, eso sí, relacionados con ese arte (más que ciencia) extraño que es el del filósofo. Siempre con la clara voluntad de sacar a esa vieja señora estrambótica de la Academia y acercarla al ciudadano de a pie, hacerla un poco más urbana, un poco más chic, o será freak. Filosofía práctica diferenciándose del coach que vende métodos para todo.

De todo ese tumulto de sensaciones y experiencias lo que más me quedó es el placer de dialogar. Literalmente la magia del dialogar. La filosofía es, en su esencia, diálogo. Interior y exterior. No debate entre personas para convencer o machacar a un contrincante al que ni siquiera queremos escuchar (aunque lo pretendamos y disimulemos). No monólogo autista y narcisista. Diálogo vulnerable y vulnerador, diálogo como apertura, diálogo con su tiempo, diálogo como fin en sí mismo y no como medio, diálogo donde se crean espacios de humanidad y se tienden puentes donde cruzar las almas.

Para dialogar hay que ser vulnerable, que no débil. Para ser vulnerable hay que ser fuerte: vulnerable en tanto que uno está dispuesto a cambiar de opinión, vulnerable porque dialogar va a implicar compartir tus puntos de vista sabiendo que no tienes la verdad absoluta y exponerlos a mirada ajena y estar dispuesto a ampliar horizontes. Los temas que tratábamos no son temas de la ciencia, son temas sobre los que siempre habrá algo que decir, sobre los que no habrá nunca una verdad cerrada y universal. La verdad del diálogo se encuentra en ese ampliar horizontes, en ser capaz de ampliar la perspectiva sobre cualquier cosa (una piedra, un beso, el amor, la libertad, el silencio...). Verdaderamente revolucionario en un mundo que busca la eficacia y los resultados.

Los resultados del verdadero diálogo no se encuentran en las conclusiones (aunque estas no dejen de ser interesantes), sino en el mismo acto de dialogar. El resultado del diálogo es la comunicación entre las personas, ese tender puentes de escucha y vulnerabilidad. Se dialoga con las palabras, sí, pero también se dialoga con el cuerpo, con las manos, con la mirada. Ahí se produce la magia de ese acto tan sencillo pero tan revolucionario y tan necesario! La creación de espacios donde cada quien es espejo del otro y nos ayuda a conocernos mejor. Tal vez dialogar sea un acto de amor profundo, no de mera racionalidad.

Y las horas pasan en un tiempo distinto. El tiempo del diálogo. En una sociedad con prisas y ajetreada, abrir espacios de diálogo significa abrir espacios para la lentitud. Se saborean palabras, ideas...y el tiempo parece tener otra calidad, otra plasticidad. Y en ese tiempo sin tiempo aparece, a menudo, la risa. El humor. Diálogo como juego y diálogo como humor. Porque pensar es divertido, jugar con las propias ideas es divertido, pasarse la pelota dialéctica es divertido, ver la realidad con otras gafas es divertido.

Gracias Madrid y a todo el equipo y participantes de Másfilosofía, porque me hicisteis recordar una parte de mi vida que es esencial, y porque en vuestro dialogar, ahora serio, ahora loco, hicisteis vuestra pequeña gran revolución en un mundo que gira y gira y que nos arrastra a todos en sus giros que a menudo no llevan a ninguna parte. Nos vemos el año que viene! Vuela alto, piensa libre.



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Poesofía: poemas para la reflexión

Miriam Fernández Ávila



Biodata

Miriam Fernández Ávila nació en Málaga el 3 de junio de 1979. Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Málaga, cursó el máster oficial en Enseñanza del español como lengua extranjera en la misma universidad, donde fue profesora de ELE y Tutora de Cultura Española, para los programas de la Dickinson College y Butler University, entre 2006 y 2009. Ha ejercido su labor docente de idiomas y otras áreas en diferentes contextos educativos, empresariales e institucionales desde el año 2000. Cabe destacar su labor como profesora de ELE para el INJUVE, la Universidad de Alcalá, Nanjing University (China), Universidad de Oporto y Universidad Alfonso X El Sabio (Madrid) y en instituciones de Francia, Haití y República Dominicana, de 2002 a 2015. Cuenta con otras especializaciones: Mediación, Cooperación e Inmigración, Género, Gestión Cultural, RRII, Comunicación (radio, TV y periódico), etc, en las que ha trabajado. Actualmente es subdirectora de un periódico, escribe una biografía y coordina proyectos de Gestión Cultural. Cree tanto en la multiculturalidad como en la disciplinabilidad y, rodeada de amigos/as filósofos/as sigue escribiendo poesía, pasión que comenzó con la edad de ocho años, al tiempo que compone canciones.

Filo+Sofía=MásFilosofía

(escrita el 10 de octubre para Encuentro Mundial de Filosofía organizado por MásFilosofía)

Fue cuando Filo
se enamoró de Sofía
que
surgieron chispas de ingenio,
de reflexión y agonía.
Dialogarían cada instante
sobre el mundo en que vivían
y engendrarían a sofistas,
presocráticos, atomistas
Platón, Aristóteles, Kant,
Descartes les seguirían
Lógica fue la alcahueta,
de ellos elucubraría:
Si Filo se une a Sofía
amor y sabiduría

por siempre pervivirían.
"Yo soy yo y mi circunstancia"
se repite muchas veces
cuando a tiempos acontecen
hechos que no se merecen.
"Solo sé que no nada sé"
confesarán los humildes
que se mueren por saber
y a sus hechos ponen tildes.
¡Qué fácil crear palabras!
¡Difícil, si son ideas!
No es igual quien filosofa
que el que aun filosofea
Si sin filosofar vives
tienes los ojos cerrados,
ni siquiera abrirlos pides.
Cuando en el mundo te adentras
de Filo y de Sofía
no puedes abandonar
"lo último que uno sabe
es por donde comenzar"

Miedo ("Silencio")

(22/04/1998)

Sueña el silencio por veces
con abrir su eterna boca
y piensa:
"El amor no lo merece.
Es una ocurrencia loca"

Frialdad ("Fuego que hiela")

(11/04/1995)

En lo más oculto de un volcán oscuro,
en el más hondo pesar de alguien muy suyo,
existe un fuego frío, uno que hiela,
que quizá es la fuerza que más pueda
a la especie humana dominar.
Fuego es amor de madrugada,
fuego es amor en la mirada,
pero fuego es también eterno egoísmo,
es prometer entregar y no dar nada.
Es fuego el que calienta en una helada
y es helado fuego el que te enfría,
con el que te das cuenta cada día
que mentira es aquello en que creías.
Fuego es el ardor, el sentimiento,
y el fuego que hiela es el momento
en el que ves tu vida congelada,
de la que quizá ya no esperas nada
pero que con esperanza descongelas.
Y el momento aquel no dura nada,
es una llama frágil en la lluvia,
pero que si la escondes o la guardas
podría convertirse en una vida
llena de temores, angustiada,
así que dale paso a la riada
y deja atrás palabras prometidas.
¡Qué frío cuando ya no existe fuego!

¡Qué fuego tan inútil sin el frío!
Piensas: “no me calienta, ya no es mío”,
pero será tuyo en tu existencia,
pues siempre queda algo en la conciencia
que te hace recordar lo que ha existido:
un amor, tal vez una experiencia,
quizá crueldad, alguna dolencia.
Personas que en verdad no serán nada,
sino mentirosos que cautivan
a personas que se creen siempre prohibidas
pero que (lo) dan todo por miradas.
Existe tanto fuego que hiela en esta vida,
tanta entrega de amor sin recibir nada,
que mejor es no tocar aunque digan: “no quema”.
El fuego puede jugarte una mala pasada,
si el hielo se toca un tiempo se vuelve hoguera.

Empatía (“Volátil volador”)

13/05/1996

Yo tengo un silencio preso
absorto de los temores
y palabras en la boca
picoteando dolores.
El sol inunda mi casa,
la noche cubre mi cuerpo,
el ayer y el hoy se casan,
¡no existe noción del tiempo!
Nadie comprende mi pena,
no encuentran ningún sentido,
que sufra por esa tanto
si yo nunca lo he vivido.
Pero me acerco a mirarla,
la observo por la ventana,
lenta retiro aquel paño
que hará que pueda mirarla.
Llueve siempre y nunca truena,
días felices, siempre pena,
y mientras la mariposa
sigue bailando bajo la lluvia,
dejando caer sus alas,
su miradita se nubla.
Y mientras la mariposa
sigue bailando bajo la lluvia,
cansada de un largo viaje,
sintiendo cómo se inunda.
En ese momento piensa
cuando era larva en la hierba,
soñaba ser mariposa
durante la primavera,
y en la primavera llueve
existiendo la tristeza.
Me acuesto de noche
y miro, continúa la primavera,
y estaba la mariposa
llena de hierbas cubierta.

Indiferencia (“¿Una tapa de duda?”)
(24/03/1996)

No me apetece la duda
del orador que me abruma
No me apetece la duda
de curiosos que desnudan
con palabras mi figura
No me apetece la duda
Yo soy yo, solo soy una
¿Hambrientos os apetezco?
Comedme, tengo vacuna:
la ignorancia es lo que ofrezco
Cobardes de habladoría.
no ansío su voz conocer
seguro me dormiría
No me apetece la duda,
Segura estoy, no me cambien
ignorantes sin querer
¡Que hablen los que no saben
por si aprenden a saber!

Olvido
(1997)

Inhóspita la sala del olvido
no guarda rincón que te albergue
y en la del sentimiento se sumerge
el cuadro que me pinta el olvidoArte

Pasión
(17/10/2002)

Y en el malestar
de mis ansias desnudas
corro a los ladridos
de mi alma rota
y no quiero verte
me giro y
te miro
feroces pupilas, válvula que explota

Duda
(2010)

Somos tan nimios
que sanamos de alivio
o andamos muriendo
¿Soñamos vivir creciendo
en lirios de un mundo tibio?
¿Desvanecer floreciendo?
SENTIMIENTO pas toujours
ça veut dire TIERNO
y Ciencia, ¿es siempre conocimiento?
¿Puede una química interna
unir a dos seres de forma eterna?

Soledad

(18/03/1996)

¡Qué vida tan triste
la del que vive solo
para estar solo!
La del que se alía
con la soledad por siempre,
su gran tesoro.
La del que se guarda siempre
tristeza, alegría y oro.
¿Qué felicidad da eso,
ser feliz para sí solo?
¿Quién compartirá sus besos?
¿Quién consolará sus lloros?

Desamor

(15/03/2010)

La manzana podrida
de tus besos
come, agusanada
de tales excesos,
que no sabe a nada,
y no sabe nada
de con quien tropiezo

Monotonía

(15/10/2014)

Luto y Lutta se han casado
pero andan descompasados.
Si Luto se compadece
llega Lutta y aparece.
Luto no tiene consuelo,
Lutta se siente en el cielo.
Y mientras él no la escucha
sigue ella con su lucha.

Fe

(10/06/2010)

¡Sacúdeme de tierra la añoranza
y riégame de risas venideras,
que yo ya desentierro la esperanza
y planto mi presente de quimeras!

Pasión

(27/05/1998)

Derramados tus besos
entre aroma desnudo
nada el ansia confusa
a buscarte perdida,
y la ayuda el aliento,
en suspiros te encuentro
y aunamos heridas

del Amor en tormento,
turbado por momentos,
que lejos, perdidas,
deja nuestras vidas
¡huérfanas a tiempos!

Entrega (“Aliento”)
(23/01/1998)

Los suspiros soplan por mi boca rosa,
te ayudan viajero de pasión, ¡respira!,
mi boca mojada de amor que suspira
para alegrar su alma, pues la mía goza.
Mirada brillante de unidos contentos
funde los sentidos, los aviva a ratos.
Mientras él me ansía, yo me entrego y me ato
y tú me delatas, ¡oh espontáneo aliento!

Soledad
(29/01/1998)

Si su dolor es sed
de infructífero amor:
dale tú de beber
fuente, río, manantial,
dale tú de comer
naranja, almendro, olivar.
Vuélvele la calor
que es muy tierna la edad
y tú huye de una vez
despiadada soledad

Entre poder y querer
(14/02/1998)

No me preguntes
por el porqué de la existencia:
no lo puedo comprender.
No me preguntes
por el porqué de mi dolencia:
No te quiero responder

Vejez (Senectusía)
(14/05/1998)

¿Cuántas veces pensarías
de pequeñita en crecer?
¿Cuántas veces pensarías
teniendo hoy sed del ayer
y bebes de él cada día
deseando renacer.
¡Hoy es siempre todavía!

Viejita cara
es tu lienzo,
hay pintado
un cuadro en vida,
ríos cruzados,
horas queridas,
días ahogados
en la huida.
¡Corre niña,
han pasado
algunos días!

Abandono (“La casa abandonada”)
(22/08/1995)

Cien años después del hecho
sus flores estaban secas,
bañada en polvo su silla
y estropeada su rueca.
Cien años después del hecho
nadie se acercó al lugar,
inhabitado, sombrío
con olorcillo a humedad.
Cien años después del hecho,
de lo que habían prometido
jamás se vio su derecho,
solo un corazón herido.
Cien años después del hecho
sus puertas seguían abiertas
y el cantar de un pajarillo
a los vecinos despierta.
Cien años después del hecho
el poblado sigue vivo,
siguen jugando los niños,
siguen los presos cautivos.
Cien años después del hecho
a pesar de ya estar muerta
su mecedora se mueve
y baila crujiente y suelta.
Cien años después del hecho
una melodía suena,
son las nanas de la muerte
que sonaban solo a pena.
Cien años después del hecho
sigue llamando a la puerta
para observar a la anciana,
para ver si sigue muerta.
Cien años después del hecho
continúa la mecedora
bailando al son de la muerte:
la casa nunca está sola



Fotografía: Sergio Andres Garcia



Fotografía: Sergio Andres Garcia

Preguntando a los y las organizadoras

Nos hemos preguntado una serie de puntos entre las personas de la organización de las jornadas de Más Filosofía y aquí tenéis las repuestas.

- 1) Dime tu nombre y... ¿De dónde vienes y a dónde vas? Qué has estudiado, a qué te dedicas (si estás en alguna entidad, nómbrala), qué quieres conseguir con la filosofía.
- 2) Filósofo o filósofa favorita
- 3) Frase, película, cuadro... (elemento artístico) con la que te sientes identificado
- 4) En pocas palabras: Por qué la Filosofía. (debe estar en un nivel académico? o no? cómo crees que debe existir?)
- 5) Con qué situación ó aplicación de Filosofía sueñas

Luis Maria Cifuentes Pérez.

1) Luis Maria Cifuentes Pérez. Catedrático de Filosofía. Presidente de la SEPFI (Sociedad Española de Profesores de Filosofía). Activo y jubilado

2) Carlos Marx

3) EL jardín de las delicias de EL Bosco

4) Debe ser académica y mundana. Filosofía en las aulas y en la sociedad de múltiples formas. Reflexión sosegada, crítica argumentada y solidaridad con los seres humanos. Derechos Humanos y filosofía como código intercultural laico.

5) Una sociedad que desde la filosofía sea capaz de respetar el medio ambiente, las diferencias culturales entre los seres humanos y otro modelo económico y social que sea justo



Ana Isabel García Vázquez.

1) Licenciada en Filosofía y DEA en Innovación Docente. Formadora y animadora de prácticas filosóficas y Consultora filosófica.

Quiero que las personas recuperen la dimensión filosófica en sus vidas, para que puedan desarrollar sus proyectos individuales y grupales de manera más crítica y creativa.

2) Sócrates

3) El dormitorio en Arlés de Vincent van Gogh

4) ¿Por qué Filosofía? ya te estás respondiendo...ahora toca hacer Filosofía sobre la Filosofía...piensa en por qué te respondes al cuestionártelo...

5) Sueño con un proceso constante en el que preguntarse por qué Filosofía se siga dando y siga teniendo sentido cuestionarse esto, porque cuando no se dé este proceso será porque ya no nos planteemos desde su radicalidad la realidad y esto sólo puede suceder porque nos hayamos convertido en unos animales o porque hayamos llegado a la condición de dioses...en ambos casos la vida se tornará poco arriesgada, más aburrida...



Mercedes García Márquez

1) Mi nombre es Mercedes García Márquez. Estudié Filosofía en la Complutense en el siglo pasado y en el presente siglo me he dedicado a practicarla conmigo y con los demás.

2) Spinoza...siempre está en mi corazón.

3) Mi última "identificación" fue con un escritor canadiense que se llama Robertson Davies. Un hombre curtido en el término medio, en la normalidad, que le gusta mirar a lo extraordinario.

4) Todo me conduce a la filosofía, haga lo que haga todo me conduce a ella, de vez en cuando me voy a la música y al cuerpo (el canto y el yoga) para descansar de las palabras, pero siempre termino en la filosofía. Así que me lo tomo como mi destino...

5) Ya no sueño, esté donde esté o hago filosofía: o la comparto o la escribo.



Darío Barboza Martínez

1) Soy Darío Barboza, estudié mi licenciatura en Ciencias Políticas y luego me especialicé en América Latina y en Filosofía. Ahora me encuentro realizando mis estudios de doctorado en Filosofía en la UCM sobre la Teoría del Reconocimiento. Dirijo una revista de pensamiento. Que es la que estáis leyendo.

2) Depende las preguntas que me quiera contestar. Entre estos señalar a Louis Althusser tanto por las problemáticas que plantea como por su forma de trabajar.

3) Solaris (Солярис) de Andréi Tarkovski

4) Me parece importante que la Filosofía se encuentre como asignatura. Pero además ésta debe encontrarse en el resto de las asignaturas para que los estudiantes entiendan el porqué de lo que estudian, sus fundamentos y como se adquirieron los conocimientos, así como la posibilidad de error que pueden portar.

5) La Filosofía como herramienta al alcance de nuestras manos. El que pensar y discutir sobre las distintas facetas de nuestra realidad tenga cabida en ella, no para establecer una profesión, sino para establecer una forma de vida, en el que se discutan las cosas, se las interrogue y, porque no, se las transforme. No está todo dicho, no se trata de enmudecer y ver el espectáculo, sino que nos debemos aventurar a reunirnos alrededor de un objeto que nos preocupe y examinarlo, darlo la vuelta o voltearlo. Para eso estás las ideas, para manipularlas y hacerlas ir más allá.



Esperanza Rodríguez Guillén

1) Mi nombre es Esperanza Rodríguez Guillén y estudio filosofía en la UCM, soy profesora de filosofía en el IES Margarita Salas de Majadahonda (Madrid). Presido la Plataforma en defensa de la filosofía de Madrid y la comisión de Educación de la Red Española de Filosofía.

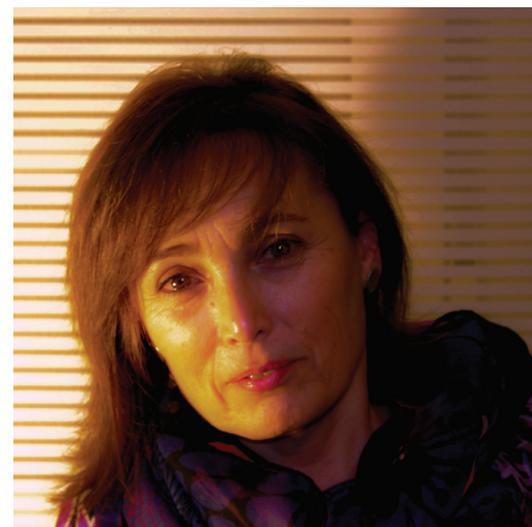
Considero que la filosofía es una actividad, un modo de vida; filosofar no es solo entender o explicar, es transformar. Me gusta tener la utopía como horizonte y por eso estoy en la Plataforma y en la Ref y por esa razón enseño filosofía.

2) No puedo quedarme solo con un nombre pero sí con un tema, el tiempo, tal vez por eso nombraré a H. Bergson. Admiro a Lou Andreas Salome y entiendo las calabazas que dio a Nietzsche con el que yo mantengo una peculiar relación de amor/odio

3) La Sibila de Delfos, de la Capilla Sixtina.

4) La filosofía no tiene una utilidad inmediata, no sirve como otras cosas para algo en particular, no es un "útil" y esa es su ventaja. Su ausencia de utilidad le da alas para criticar, denunciar y enfrentarse a lo absurdo y a la estupidez.

5) Quiero seguir descubriendo lo que la imagen y el cine puede ofrecer a la filosofía y disfrutar con ello.



Francisco Torres Escobar

1) Me llamo Francisco Torres Escobar, aunque más familiarmente me llaman Paco. Nacido en Jaén, donde me crié. Estudié Filosofía en la Universidad de Granada, y ése fue el principio de una formación filosófica que, hasta hoy, no ha cesado: máster de Filosofía Teórica y Práctica por la UNED; formación en FpN en el Centro de Filosofía para Niños (España); formación en Práctica Filosófica con el Instituto de Práctica Filosófica; formación en Asesoramiento Filosófico con Mónica Cavallé... Y, actualmente, trabajo como profesor de Filosofía en Secundaria en la Región de Murcia.

Me gusta implicarme y ser activo en aquello que creo, y así acabé formando parte como vocal de la Junta directiva del Centro de Filosofía para Niños (España) y soy administrador de su web (www.filosofiaparaninos.org). Soy socio fundador del naciente Centro de Filosofía para Niños en Andalucía. Y también colaboro con la revista Pensar juntos de Filosofía para Niños. ¿Que qué quiero conseguir con la Filosofía? Podría decir cosas estupendas como despertar el espíritu crítico, ayudar a la emancipación del ser humano, a su liberación, y cosas por el estilo... Sin embargo, como todas esas cosas ya se saben y se tienen por ciertas y seguras, voy a resaltar otra cosa que me gustaría conseguir con la Filosofía y que no es tan clara para todo el mundo: mostrar su carácter lúdico y divertido. Me lo paso como un niño cuando me pongo a pensar, a jugar con los argumentos, a desentrañar una idea, ¡o a montarla como un puzzle!

2) Me gusta mucho la filosofía francesa de la diferencia, el postestructuralismo y, en particular, Gilles Deleuze. Fue todo un reto alcanzar a comprender su filosofía, enormemente creativa, llena de conceptos plásticos y dinámicos que constantemente se escapan a su aprehensión, y cargada de una potencia vital poderosísima. Y hermosa, por qué no decirlo también.

3) Me gusta mucho el cine, las series y la literatura. Recomendaría dos películas que me vienen ahora a la mente: The man from Earth, de Richard Schenkman (2007) y "Donnie Darko", de Richard Kelly (2001); dos series: "Black Mirror" de Charlie Brooker y "Serial Experiments LAIN" de Ryutaro Nakamura; y dos novelas: Las partículas elementales de Michel Houellebecq y Memorias del subsuelo de Fiodor M. Dostoiévski.

4) Creo que la Filosofía debe desarrollarse tanto a un nivel académico como a un nivel cotidiano: la Filosofía no es más que una forma de ejercer nuestro pensamiento y que nos ayuda a comprendernos en nuestra realidad y a actuar en ella, y esto requiere una investigación formal e histórica como un ejercicio diario. Es algo que nos pertenece hasta tal punto o, quizá a la inversa, es algo a lo que cada uno de nosotros y nosotras pertenecemos hasta tal punto, que debemos dejar de intentar justificar el porqué de la necesidad de su presencia, y devolver la pregunta a aquellos que la niegan: ¿por qué habría que negar la Filosofía?

5) Me gusta mucho mi trabajo como profesor de Filosofía. Así que si a día de hoy tengo algún sueño es el de conseguir que la Filosofía se asiente en el currículo educativo a todos los niveles, desde Infantil y Primaria hasta Secundaria e incluso en los estudios universitarios. Pero creo que también hay mucho que trabajar sobre su currículo: pues aunque son fundamentales los conocimientos de historia de la Filosofía, también es de gran importancia la práctica libre del pensamiento. Desde mi corta pero intensa experiencia docente, no tengo duda alguna de que los adolescentes disfrutan mucho jugando a pensar, expresando sus opiniones, escuchándose entre ellos y aprendiendo unos de otros de manera colaborativa. Les encanta que se les pongan retos, que se les presenten las cosas desde puntos de vista que ellos no se habían planteado, que se les retuerzan sus argumentos, que se les enseñe a interpretar una obra de arte o un cortometraje... Sin embargo, los asfixiantes currículos oficiales dejan poco espacio para poder hacer todo esto y dedicarle el tiempo que merece. Así que creo que la solución no estaría en reducir los actuales contenidos, que son bastante completos y de gran importancia, sino en ampliar la presencia y temporalización de asignaturas filosóficas a lo largo de todo el sistema educativo. Quizá me gustaría crear una escuela que se preocupe realmente por la formación de las personas, y que no quede sólo como una línea escrita en papel mojado cuando sólo se preocupa por los resultados y las estadísticas... ¿Alguna vez te han preguntado qué quieres aprender?



Enrique P. Mesa García

Mi nombre es Enrique P. Mesa García. Estudié, es un decir, Filosofía, otro decir, en uno de esos centros de saber, y ya aquí no hago el chiste por tercera vez pero podría con más razón, que es la universidad española y, en concreto en mi caso, la UAM. Tengo un premio extraordinario de licenciatura, se lo dieron a todos los que se presentaron creo, y soy doctor en Filosofía, un día contaré mi lectura de tesis: fue muy divertida, pero procuro ocultarlo cuando quiero conseguir algo. Por último, en la actualidad soy profesor de secundaria en un instituto de Madrid y presidente de la *Asociación de Profesores de Filosofía de Madrid (APFM)*.

No busco nada con la Filosofía. Bueno, un mundo donde los sujetos construyan racionalmente su realidad. Pero vamos, que no he dicho nada.

Ah, y que tengo un sueldo como profesor de Filosofía.

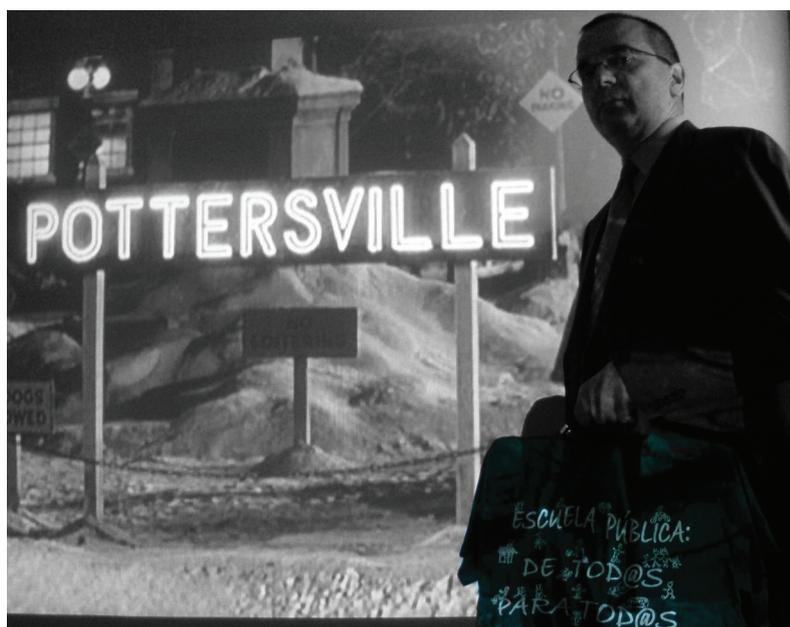
Mi filósofo favorito es sin duda Kant: es mi héroe ¿Por qué? Igual porque me educué viendo películas del oeste. Y ellas te enseñaban que había que construir un mundo justo.

Sin duda, el mayor movimiento artístico y cultural, al menos desde el Renacimiento italiano, ha sido el cine clásico americano y, dentro de él, las películas del oeste -en intelectual: el western (¿lo he escrito bien?)-. Podría citar muchas de ellas, pero por precisar cualquiera de John Ford. Y por precisar más, *El hombre que mató a Liberty Valance*.

¿Por qué la Filosofía? Porque no enseña a pensar sino que enseña a pensar de cierta manera: crítica y autónoma. Porque sin Filosofía no hay sujetos, solo individuos. Pero que tampoco he dicho nada.

Sueño con un mundo en que todo esta lucha y la mía propia, y escasa, no sea necesaria. Un mundo en que este cuestionario sobre porque todos sean filósofos.

Y volvemos a las películas del oeste. Un mundo donde podamos abandonar para siempre el lugar, como en *Raíces Profundas*, porque ya hemos cumplido nuestra tarea y todos son sujetos emancipados. Menos, quizás, nosotros mismos -curiosamente, esta última idea es también filosofía-.



Concha Roldán

1) Me llamo Concha Roldán. Estudié Filosofía en la UCM (1975-1980) y en Alemania (1984-87), pero fue mi profesor de bachillerato, D. Ramón Méndez, quien despertó mi interés al trasmitirnos la historia de la filosofía como una apasionante aventura del saber y enseñarnos que las cuestiones filosóficas no son otra cosa que la sabiduría que alimenta el entramado nuestra propia vida individual o colectiva, con ciertas dosis de utopía: conocer para transformar y mejorar la realidad. Actualmente dirijo el Instituto de Filosofía del CSIC; soy vicepresidenta de GENET (Red de Estudios de Género), presido la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (SeL), la Asociación española de Ética y Filosofía Política (AEEFP) y la Comisión de investigación de la Red española de Filosofía (REF).

2) ¿Mi filósofo@ predilecto? El Leibniz que elogia la filosofía de Anne F. Conway, el Condorcet que defiende la igualdad siguiendo la estela de Olympe de Gouges y Marie de Gournay, la Mary Wollstonecraft que va más allá del contrato social y de la educación de Emilio de Rousseau, y tantas y tantos defensores de la libertad de pensamiento y la acción esperanzada y transformadora: John Stuart Mill, Simone de Beauvoir, Karl Marx, Alexandra Kollontai, Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Flora Tristán, Clara Campoamor, María Zambrano... y, por qué no, todo profesor o profesora que los revive cada día en las aulas.

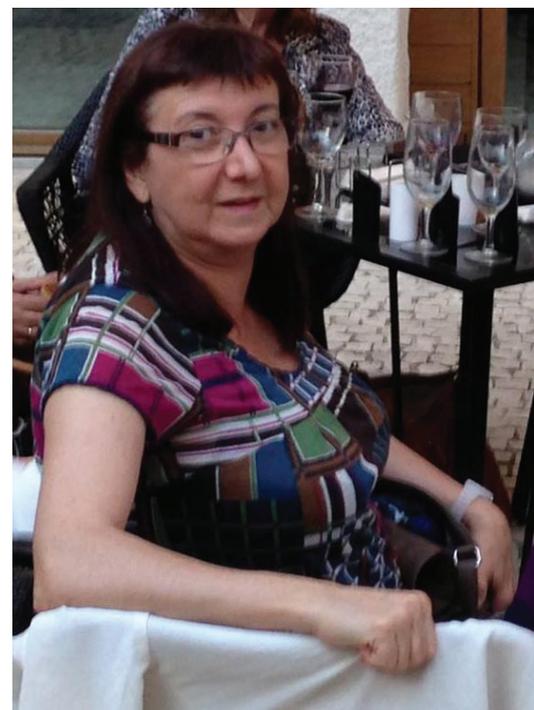
3) Un elemento artístico: El “pentimento” de los cuadros al óleo que con el paso del tiempo permite adivinar un motivo original muy distinto del que el autor terminó pintando...

Las vidrieras de Marc Chagall en una pequeña iglesia gótica (St. Stephanskirche) de Mainz (Alemania), situada en un montículo que se divisa desde diversas partes de la ciudad, pero a la que se accede con cierta dificultad y con un reducido horario de visita... impresionantes, con la sugerencia de la sencillez, y... ¡del color azul de la filosofía!

¿Una película? No, tres : Les parapluies de Cherbourg (1964, Jacques Demy), Rain man (1988, Barry Levinson) y Te doy mis ojos (2003, Iciar Bollain). Y en música, según el momento, las Sonatas de Paganini, “Cuadros para una exposición” de Mussorgsky o “Finlandia” de Sibelius, aunque no le gustara a Adorno...Carmina Burana...Serrat...

4) La Filosofía debe estar sin duda en las aulas, pero también fuera de ellas, para evitar que se anquile o se termine identificando con una determinada ideología...“Todo fluye”, decía Heráclito... también el pensamiento crítico...

5) Sueño con una filosofía que no le resulte extraña o inalcanzable al conjunto de la sociedad, que deje de ser calificada como “eso que hacen/hacemos un montón de bichos raros”... Con una filosofía que se enseñe en las escuelas, en los institutos, en las universidades y se muestre en instituciones culturales, en cafés, en tertulias... algo no muy diferente de lo que hemos intentado hacer distintos profesionales de la filosofía en esta primera celebración conjunta del Día Mundial de la Filosofía (19 noviembre 2015) y que espero sigamos celebrando. Theoria cum praxi. Pensar y actuar “con”...



Myriam García Rodríguez

1) Mi nombre es Myriam García Rodríguez y soy doctora en Filosofía por la Universidad de Oviedo, donde realizo labores de investigación y docencia de postgrado. Además, imparto clase de filosofía en educación secundaria y bachillerato. Actualmente presido el Centro de Filosofía para Niños del Principado de Asturias (Asociación Filonenos), donde también ejerzo como formadora de formadores en el método de Filosofía para Niños. Para mí la filosofía es la mejor pedagogía.

2) *“Toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica”* (Alfred North Whitehead). Platón es mi elección. No siempre estoy de acuerdo con lo que dijo, pero no es la coincidencia de opiniones lo que me atrae de él. Es nuestro “padre” intelectual: el comienzo de una forma de inquirir y de una defensa del diálogo que llega hasta hoy y se renueva con cada uno de nosotros.

3) *La vida*, de Pablo Picasso. La pintura nos envuelve en una atmósfera azul dominante y profundo que transmite la angustia del ser humano ante la certeza de la muerte, la vida y su miseria.

4) Una educación sin filosofía supone, sin duda, un empobrecimiento humano y un estancamiento en la educación decimonónica, centrada más en la instrucción de fuerza productiva que en la formación de ciudadanos críticos. Al echarla de las aulas, lo que estamos consiguiendo es volver a esa “minoría de edad” de la que hablaba Kant en *¿Qué es la Ilustración?* La filosofía, tanto por los temas que plantea como por el método que utiliza, que es el diálogo socrático, nos enseña a pensar mejor, a entender los asuntos o problemas más inmediatos de la vida cotidiana, y a tomar buenas decisiones al respecto, basadas en la razón y en la ética. *¡Sapere aude!*

5) Sueño con una filosofía apropiada por todos los ciudadanos, no tanto como una disciplina o un saber, sino como una práctica, e incluso como un modo de vida. Ese es el proyecto de Asociación Filonenos: aplicar la filosofía dentro y fuera del aula como el cultivo de un arte de vivir asociado a los problemas de la vida cotidiana.



Soledad Hernández Bermúdez

1) Me llamo Soledad Hernández Bermúdez y soy filósofa práctica. Me licencié y estudié el doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Soy directora y empresaria de "Consulta Filosófica". Realizo cafés filosóficos, ciclos de cine, cuentacuentos filosóficos... talleres de práctica filosófica para todas las edades. Trabajo la práctica filosófica con adolescentes y adultos con diversas discapacidades mentales. Dirijo y conduzco el programa de radio de práctica filosófica "Filosofía en la Onda" en la emisora "Radio Ritmo".

En estos momentos, además, soy profesora de francés en un instituto de Pozuelo, en Madrid, y me gustaría poder seguir trabajando allí, enseñando a filosofar, tal como lo hago por toda la comunidad. Mi meta, la meta de Consulta Filosófica, es llevar las herramientas del pensamiento allá a donde vaya y enseñarlas, haciéndolas accesibles a todos, para ayudar a pensar mejor y de manera más productiva.

2) Mmmmm, ¿tengo que elegir?... de acuerdo, me posicionaré... Mi filósofa favorita es Elisabeth Anscombe, aunque también me gusta mucho Simone Weil... En cuanto a filósofos, puedo decir que me atrae Albert Camus, y el actual y polémico Oscar Brenifier.

3) "El beso" de Klimt, por su ambigüedad entre la vida, el deseo, la ternura... junto a la muerte y su frialdad... o la "Novia del viento" de Kokoschka, quizás por los mismos motivos.

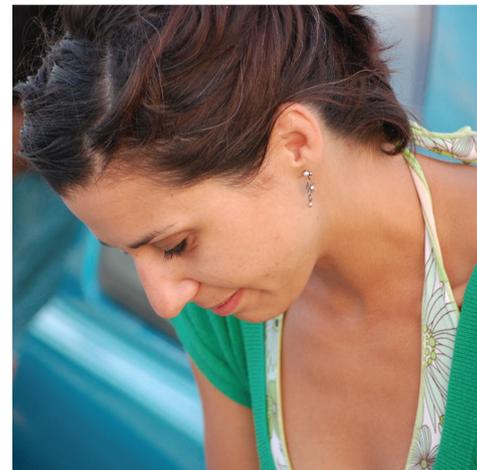
Si tuviera que nombrar un poema, diría que es "No te salves" de Benedetti, pues pienso que no debemos salvarnos, que debemos vivirlo todo, incluso vivir temerariamente....

4) "¿Por qué filosofía?" La pregunta sería: "¿por qué no?"

Si no hay filosofía, no hay posibilidad de aprender a utilizar las herramientas del pensamiento. Si no hay filosofía, no hay posibilidad de pensar adecuadamente, con corrección, con seguridad lógica o a consciencias de su falta... Si no hay filosofía, hay posibilidad de engaño, de falta de compromiso con la verdad, de falta de compromiso con uno mismo... Si no hay filosofía, no hay conocimiento de sí posible... Si no hay filosofía, sólo hay vida inconsciente o muerte elegida...

La filosofía debe estar en la calle, al alcance de todos... Debemos hacer que la gente pierda el miedo a la filosofía, que la entiendan como una mejora en las habilidades de pensamiento y no como algo sólo propio de eruditos y grandes mentes...

5) Sueño con que la filosofía se entienda como necesaria en todos los colegios, en todos los institutos, en todas las guarderías, en todas las calles... Sueño con poder ofrecer un espacio donde se practiquen de muy diversas maneras todas las habilidades del pensamiento... Un espacio donde importe más cómo discurrir que los resultados... donde importe más aprender a pensar que haber memorizado, un lugar donde importe el camino, y no la meta... Un lugar filosófico abierto a todos los públicos... Lo llamaría Filoteca.



Daniel Grilo Bartolomé

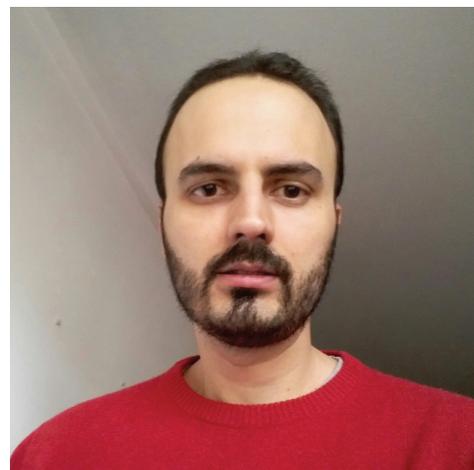
1) Arquitecto y Máster en formación del profesorado de educación secundaria en la especialidad de matemáticas. Fomentar la actitud filosófica que ayude a construir nuestra educación.

2) A. Schopenhauer (1788-1860) y F. N. Nietzsche (1844-1900) me han proporcionado lecturas importantes en su momento: críticas, apasionantes, creadoras, profundas e intempestivas. Hay muchos autores y muchas lecturas por descubrir y esto es lo que más me apasiona, más allá de caer en algún tipo de favoritismo. Lo más importante es la lectura en la que estás o la próxima lectura en la que te vas a embarcar, incluso si es una vieja lectura retomada, se volverá novedosa ante la nueva experiencia adquirida, todo crece en la medida en que deviene.

3) Con el cine de Andrei Tarkovsky (1932-1986), obra corta consistente fundamentalmente en siete largometrajes (1962-1986), obras de autor comprometidas con el cine entendido como arte. En ellas busca lo propio del cine frente a otras artes, alejándose de intenciones ideológicas, históricas, narrativas o incluso de un tema específico, y se acerca a las sensaciones, emociones, deseos y sueños, que constituyen la vida interior y anímica de los personajes, que es relatada a través de secuencias sublimes que «fijan y esculpen el tiempo» (idea fundamental para comprender su cine) involucrando al espectador en su visionado. Su cine es fruto de una gran reflexión profundamente subjetiva a la vez que filosófica y donde nada ha sido abandonado al azar, y en cierta manera invita a ser descubierta a través de una observación paciente. No obstante, el objetivo primero de sus creaciones es el de configurar vivencias cinematográficas, adquiriendo dicha calificación en tanto que se aproximan a ese sentido artístico y poético tan personal.

4) La filosofía es una obra enorme que pertenece a todos. Que exista un ámbito académico que trate de constituir un estudio riguroso sobre ella con mayor o menor acierto, no debería desalentar en ningún caso a que cualquier persona pueda acercarse a ella, es importante que se favorezca un interés vivo desde instituciones y organizaciones afines. Debería estar presente en todas sus formas (estudio, investigación y práctica) desplegando todas sus virtudes: en las escuelas, institutos, universidades, pero también en talleres y cafés de filosofía, cursos, divulgación y debates abiertos.

5) Con aquella que es inherente a la propia práctica filosófica y que proporciona a las personas educación sobre su capacidad crítica y reflexiva, lo que puede traducirse en ampliar el conocimiento sobre ellos mismos y la realidad, permitiéndoles emprender nuevos caminos, obrar nuevas cosas, construir mundos más habitables: civilización frente a barbarie. Esta búsqueda es un asunto difícilísimo, pero la filosofía afortunadamente nos previene, orienta y ayuda a desarrollar nuestro entendimiento, su ausencia, por el contrario nos convierte en seres más pasivos, con menor autonomía de pensamiento y con una capacidad mucho mayor de absorción de las opiniones que nos vierten desde tantos lugares. Para discutir sobre las cuestiones importantes para los seres humanos la filosofía debe estar presente.



Ainhoa Rodriguez Muguruza

1) Estudio Filosofía en la Universidad del País Vasco aunque, actualmente, estudio en la Universidad de Regina, Canadá, como parte de un programa de intercambio. A más de 9000km de la Península, llevo una doble vida: por la mañana filósofa y por las tardes Filosofer una plataforma online de productos filosóficos que quiere hacer de la Filosofía algo más que una asignatura a la que cogerle manía. Y es que, ¿que somos los filósofos si no? Amamos el pensamiento y, claro, ese amor no se puede quedar sólo entre nosotros: por eso llega Filosofer, una manera de darle alas a las humanidades. La Filosofía es la única base para un mundo por y para todos, un mundo sin barreras ni límite, un mundo tan infinito como nosotros.

2) Y tú, ¿a quién quieres más? ¿A papá o a mamá? Aun así, aunque adores a papá y a mamá, sé rebelde y descubre la Filosofía: rompe con los moldes clásicos, con la academia y busca en cada autor algo que ni él mismo quería encontrar. Si tuviera que elegir un trampoín para ello, sería Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Simone de Beauvoir, Judith Butler o Martha Nussbaum.

3) Mira a través de la ventana, mira la inmensidad a tus pies: lo infinito que tu vista recorre, la magnanimidad del cielo, lo impasible de la naturaleza, como tu mirada se pierde en lo que no puede percibir, pero que existe más allá de tí, más allá de tu propia existencia. En ese vacío, en lo sublime, en lo inconmensurable de tu ser con el mundo es donde identifico el arte, el lugar donde me identifico contigo. Allí es el único sitio - ¿momento? - en el que puedes encontrarme.

4) La Filosofía es pensamiento y el pensamiento está en todos lados: La Filosofía aporta los instrumentos necesarios para el razonamiento crítico, presenta todas las verdades - porque verdad verdadera, ninguna, para qué nos vamos a engañar... - que nos creemos y nos da las herramientas necesarias para discutirlos. La Filosofía nos hace libres y nos desata de las diferentes cadenas que nos oprimen y que nos dejan vulneables ante el dogmatismo. Nosotros somos los agentes de nuestro pensamiento, aprendamos a utilizarlo.

5) La Filosofía sólo puede ser si es libre y sólo será libre si aquellos que la ejercen lo hacen desde la libertad, desde la ausencia de ideales dominantes, desde la libertad de expresión y de palabra. La Filosofía sólo es posible en un mundo libre de cadenas, libre de etiquetas que nos clasifican y que nos limitan. Un mundo libre de dolor, un mundo libre de violencia, un mundo libre de venganza. La Filosofía sólo puede ser - y será - en un mundo de libertad, te solidaridad, de empatía y de igualdad donde todos y cada uno de nosotros podamos decidir qué o quién queremos ser.



Dosinda Maceiras Ameijeiras

1. Me llamo Dosinda Maceiras Ameijeiras aunque para mi familia, amistades, compañeras, compañeros y alumnado soy Sandy.

Estudié Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Posteriormente, realicé estudios de Máster en Filosofía Teórica y Práctica en la especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo en la UNED. Tengo pendiente acabar la tesis que empecé en el Programa de Doctorado en Filosofía en la UNED.

Formo parte del Cuerpo de Profesorado de Enseñanza Secundaria desde el año 2008.

La primera oportunidad de iniciar mi carrera profesional y comprender el sentido de lo que implica educar como profesora vino de la mano del Colegio Plurilingüe Santa Teresa de Jesús (Carmelitas-Vedruna) en Ourense durante 8 años.

Actualmente, cursos mis estudios de doctorado sobre Ciencias de la Educación y Comportamiento en la Universidad de Vigo.

Aspiro a que la acción filosófica sea la piedra de toque con la que poder reconciliar la perspectiva de las Ciencias, las Humanidades y las Artes.

2. Simone de Beauvoir

3.

- *“Lo más escandaloso que tiene el escándalo es la costumbre”* de Simone de Beauvoir
- *All about Eve* de J.L. Mankiewicz
- *Ceci n'est pas une pipe* de René Magritte

4. Sí, debe estar en un nivel académico porque es una de las herramientas más valiosas con las que cuenta la práctica docente para trabajar de manera democrática preguntas que nos asombren al situarnos ante la fragilidad del ser humano. Así, la acción filosófica actúa como puente entre la didáctica filosófica y su normalización en la vida diaria.

5. Sueño con que se desvanezca el ostracismo al que tantas veces se condena a la Filosofía.





Fotografía: Sergio Andres Garcia

La Corrala

C/ Carlos Arniches, 3,
Metro: Lavapiés

Café Atelier

C/ Embajadores, 26,
Metro: Lavapiés

El Ateneo

C/ Prado, 21,
Metro: Sol, Antón Martín

CM Teresa de Jesús

Av/Séneca 12,
Metro: Moncloa

CM Antonio de Nebrija

Av/Séneca 8,
Metro: Moncloa

2ª EDICIÓN

YO VUELO ALTO, PIENSO LIBRE



17, 18 Y 19 NOVIEMBRE
MADRID 2016

CELEBRA CON NOSOTROS EL DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA

ORGANIZAN Y COLABORAN:



INSCRÍBETE A TRAVÉS DE NUESTRA WEB:
WWW.MASFILOSOFIA.COM

Para acceder a las actividades es preferible que te inscribas. Si no lo haces, puede que llegues y el aforo esté completo... ¡No te la juegues!

+ FILOSOFÍA

Darío Adolfo Barboza Martínez, Nerea Blanco Maraón, Mercedes García Márquez, Myriam García Rodríguez, Ana Isabel García Vázquez, Daniel Grilo Bartolomé, Soledad Hernández Bermúdez, Sandy Maceiras Ameijeiras, Enrique Mesa García, Esperanza Rodríguez Guillén, Ainhoa Rodríguez Muguruza, Concha Roldán Panadero, Jorge Sánchez-Manjavacas, Manuel Santés Olivares, Francisco Torres Escobar

Mañana

JUEVES 17

Seminario 1	*Pensar y descolonizar a través del arte*	10:15-11:45 Ólga Blázquez José Manuel Viejo
	Pensamiento en danza	12:15-13:15 Ibils Albizu
Seminario 2	*La Filosofía del aburrimiento*	10:15-11:45 Fernando Mayordomo
	Taller Cine-filo	12:15-13:45 Filosofers
Seminario 3	*Filosofía experimental: pensar y experimentar el desacuerdo*	10:15-11:45 María G. Navarro
	Filosofando macanudamente	12:15-13:45 María Luz Rodríguez
Sala multiusos	*Poesofía: de la sabiduría en verso o filosofía rimada*	10:15-11:15 Miriam Fernández
	Destripando a los cerditos	12:15-14:00 Fernando Mayordomo
Salón de Actos	*Gym filosófico*	10:15-11:45 Nerea Blanco Ignasi Poveda
	La Filosofía en diálogo multidisciplinar con la ciencia, la historia, la cultura, la literatura, el arte y la política	12:15-14:00 Concha Roldán IFS-CSIC

Tarde

Seminario 1	*Consulta filosófica*	16:15-18:00 Mercedes García
	Radicalización y Antiradicalización: Filosofía aplicada y la vida buena	18:15-19:45 Martín Eylich
Seminario 2	*Manitas: viaje creativo por el espacio*	16:15-18:00 Adolfo Damián López María Luz Rodríguez
	El problema de la libertad en prisión	18:15-19:45 Carmen Bengochea
Seminario 3	*My generation*	16:15-18:00 Darío Barboza Daniel Grilo
	El nacimiento del cine desde el punto de vista de la muerte de Dios	18:15-19:45 Roberto Menéndez
Sala multiusos	*Filosofía, ni más ni menos*	16:15-18:00 Ana Isabel García
	Pensar en movimiento: analogías desde el cuerpo	18:15-19:45 Azucena Crespo
Salón de Actos	*¿Se deben eliminar los libros de texto en Filosofía?*	16:15-18:00 Luis Cifuentes, Enrique Mesa Soledad Hernández Ediciones Bruño
	Problemas y dificultades de la profesionalización de la Filosofía	18:15-19:45 Ana Isabel García Nerea Blanco Ismael Crespo

Mañana

VIERNES 18

Seminario 1	*Juegos filosóficos*	10:15-11:45 Francisco Torres
	Los filósofos que no amaban a los poetas	12:15-14:00 Carmen González
Seminario 2	*Pensamiento cooperativo*	10:15-11:15 Myriam García Roberto García
	Filosofía y superhéroes: dilemas morales	11:30-12:45 Myriam García
	La idea de belleza. Arte feo y Filosofía	13:00-14:00 Myriam García
Seminario 3	*Taller Cine-filo*	10:15-11:45 Filosofers
	Personaliza tu perfil público: reflexividad y exterioridad	12:15-14:00 Roberto Menéndez
Sala multiusos	*Argumentación y el misterio de la caja*	10:15-11:45 Ana Isabel García
	Cuñadología	12:15-14:00 Ismael Crespo
Salón de Actos	*FilMosofía: Pensar en 35mm*	10:15-11:45 David Alejandro Gen
	Gym filosófico	12:15-14:00 Nerea Blanco Ignasi Poveda

Tarde

Seminario 1	*Consulta filosófica*	16:15-18:00 Mercedes García
	Meditación y Filosofía. Pensando el silencio y silenciando el pensamiento	18:15-19:45 Eva Puig
Seminario 2	*Conócete a ti mismo*	17:00-18:00 Soledad Hernández
	Pensar antes de actuar o primun vivere deinde filosofare	18:15-19:45 Ana de Miguel, Mónica Alvaro María Ávila
Seminario 3	*Autómatas, lógica y Filosofía*	17:00-18:00 Victor Aranda
	¿Por qué lo llaman competencia cuando quieren decir envidia?	18:15-19:45 Sandy Maceiras
Sala multiusos	*Paneles de pensamiento comunitario para la resolución de conflictos*	16:15-18:00 Luis Prieto
	Consulta filosófica	18:15-19:45 Ana Isabel García
Salón de Actos	*Patriarcado académico y neoliberalismo sexual*	16:30-18:00 Esperanza Rodríguez, Concha Roldán Ana de Miguel, Laura Nuño Modera: Manuel Santés
	Filosofía y el presente. El presente de la Filosofía	18:15-19:45 Adrián Santamaría

Mañana

SÁBADO 19

Seminario 1	*Vida y Filosofía. Actualidad de María Zambrano*	10:15-12:15 Alba Milagro Roberto Menéndez Victoria Matesos
	La importancia de la lectura y de la escritura según Marcel Proust	12:15-13:00 David Nava
Seminario 2	*¿Por qué es difícil escuchar a los demás?*	10:15-12:15 Laurence Bouchet
Seminario 3	*Seminario de Prácticas Filosóficas*	10:00-13:00 Ana Sanz Mercedes García
Sala multiusos	*El autocomienzo o la cura del alma*	10:00-13:00 Nacho Bañeras
Salón de Actos	*La Consulta filosófica individual*	10:15-11:15 Soledad Hernández
	Filosofando en la onda	11:15-12:00 Soledad Hernández
	Y tú, ¿qué piensas? Recital de filosofía visual	12:00-13:00 Wonder Ponder
	Clausura	13:00-13:45 Más Filosofía

Actividades en otros espacios

Ateneo	*¿Debe haber Filosofía en la Educación Secundaria?*	Jueves 17, 19:00-21:00 Enrique Mesa, Esperanza Rodríguez Manuel Santés, MEC y AMPA
	¿Tiene futuro la Filosofía en la Universidad?	Viernes 18, 19:00-20:30 IFS-CSIC, UCM y UAM
Colegios Mayores Teresa de Jesús	*Café filosófico*	Viernes 18, 19:00-21:00 Ana Sanz
Colegios Antonio de Nebrija	*Café filosófico*	Viernes 18, 19:00-21:00 Mercedes García
Café Atelier	*¿Qué es la muerte?*	Jueves 17, 21:00-23:00 Alicia Rejano
	Cuerpo y Filosofía	Viernes 18, 21:00-23:00 Michele Boto Francisca Hernández

Zona stands:

Filosofers
Ediciones de la Torre Editorial Octaedro

Todas las salas de seminarios, la Sala multiusos y el Salón de Actos están en:

La Corrala C/ Carlos Arniches, 3

Clasificación de actividades:

- taller
- mesa redonda
- show
- ponencia
- charla coloquio
- café filosófico

Directorio de talleres

Manitas: viaje creativo por el espacio (taller)

Adolfo Damián López Vila y María Luz Rodríguez Domínguez

Descripción: En esta actividad los asistentes son partícipes de un viaje no visual por el espacio de lo corpóreo. Por medio del solo uso de sus manos, se verán sumergidos en una nueva visión del espacio y sus formas. Siguiendo la lectura de un cuento original de los autores del taller, basado en las doctrinas cosmogónicas de los filósofos presocráticos, los participantes irán moldeando la figura del mundo. Seguido de un diálogo acerca de las ideas del relato, la sensibilidad de la alteridad y la conceptualización del espacio corpóreo.

Meditación y Filosofía. Pensando el silencio y silenciando el pensamiento (taller)

Eva Puig

Descripción: Diálogo sobre la experiencia de 45 minutos de meditación Anapana (escuela Vipasana). ¿Se puede silenciar la mente? ¿Qué es la mente? ¿Qué es el silencio?

Paneles de pensamiento comunitario para la resolución de conflictos (taller)

Luis Prieto

Descripción: Presentación de una herramienta metodológica, en la línea de filosofía para niños, que nos puede ayudar a conocer el pensamiento del grupo sobre una temática determinada de todos los miembros de la comunidad, en las que se deba producir un proceso de “cambio” o mudanza. La herramienta se presenta como instrumento que posibilita la cooperación y la armonización de sensibilidades y análisis de cada uno de los miembros de esa comunidad. El educador o, en su caso, la persona que coordina el proceso de cambio, podrá tener en el proceso una visión general de todas las tendencias y las posibles consecuencias de esa armonización que posibilita el cambio.

Conócete a ti mismo (taller)

Soledad Hernández

Descripción: Taller de diálogo filosófico grupal construido con el ánimo de ayudarnos a conocernos a nosotros mismos cada vez un poco más.

Pensar en movimiento: analogías desde el cuerpo (taller)

Azucena Crespo

Descripción

Abordaremos la construcción de analogías a partir del movimiento expresivo de nuestro cuerpo. El cuerpo como recreación, como ocasión de disfrute para zambullirnos en una pluralidad de significados y surcar la creatividad colectiva, que va y viene de la historia narrable a la coreografía.

Filosofía, ni más ni menos (taller)

Ana Isabel García Vázquez

Descripción: Filosofaremos a través de propuestas en las que se trabajará el diálogo filosófico, la argumentación y la toma de conciencia de los propios procesos y limitantes de nuestro pensamiento.

My Generation (taller)

Darío Barboza y Daniel Grilo

Descripción: Se trabajará sobre el concepto de “generación” a partir de la lectura de textos, el visionado de imágenes y series televisivas y la propia experiencia de los participantes. Se discutirán las diferentes posibilidades que ofrece el concepto, en su relación y dependencia o no con lo biológico. El objetivo, aparte de construir el concepto de generación, será el de descubrir todo aquello que caracteriza nuestra generación frente a generaciones pasadas. Se utilizará el material de forma didáctica, sirviendo de ayuda para formular preguntas y como lugar sobre el que poder empezar a pensar.

“I’m just talking about my generation; this is my generation, baby; People try to put us down; just because we get around; things they do look awful cold; yeah, I hope I die before I get old” (The Who, 1965)

El problema de la libertad en prisión (taller)

Carmen Bengoechea Bernal

Descripción: Breve introducción de la experiencia de un taller de diálogo filosófico en una prisión y, posteriormente, el grupo dialogará sobre el problema de la libertad.

El autonocimiento o la cura del alma (taller)

Nacho Bañeras

Descripción: La actividad que presentamos quiere recuperar la tradición de la filosofía como cura del alma y utilizar la dramatización que permite el autoconocimiento. Los objetivos son: hacer un proceso práctico de autoconocimiento. Concretar las creencias que articulan la propia cosmovisión. Vivenciar el proceso para transgredirlas a través de lo corporal, lo compartido y el propio trayecto. Visualizar otra forma de hacer filosófico.

Seminario de Prácticas Filosóficas (taller)

Mercedes García Márquez y Ana Sanz Fuentes

Descripción: Es un taller para presentar la Práctica Filosófica. A partir del diálogo, se buscará ejercitar una forma de pensamiento clara, rigurosa y crítica. Además, se trabajarán algunas de las actitudes necesarias para dialogar y filosofar en comunidad como pueden ser la paciencia, la suspensión del juicio, el coraje o la empatía.

¿Por qué es difícil escuchar a los demás? (taller)

Laurence Bouchet

Descripción: Abordaremos esta cuestión en un taller de práctica filosófica en el que nos detendremos en las dificultades que tenemos para pensar. Sólo nos hacemos conscientes de nuestro pensamiento cuando lo ponemos en juego y en común. La práctica filosófica apuesta por el diálogo con el otro como medio para hacerse consciente de uno mismo. Durante este taller los participantes serán invitados a partir de la interpretación de un cuento filosófico, a proponer argumentos y a intentar escuchar a los demás.

La idea de belleza. Arte feo y filosofía (taller)

Myriam García Rodríguez

Descripción: En la comprensión del mundo, siempre han existido formas híbridas de intersección entre la filosofía y otras expresiones culturales. A través del arte, la literatura o el cine, la filosofía se alimenta y nutre para transmitir los significados y sentidos que nos ayudan a entender nuestra realidad, mientras que las obras artísticas a menudo contienen o están influenciadas por las tendencias filosóficas del momento. el arte contemporáneo: cualquiera que se acerque a visitar el Museo Reina Sofía de Madrid se quedará rápidamente conmovido por la belleza de obras como “Llegada de la pesca”, de Joaquín Sorolla (1889) o “Retrato de Mercedes Llorach”, de Ramón Casas (1901). Sin embargo, pronto se encontrará en salas donde los cuadros colgados en las paredes le parecerán seguramente de mal gusto y carentes de toda belleza. Las creaciones de Manuel Millares, Antonio Saura o Antoni Tàpies son firmes candidatas a recibir el cariñoso apelativo de “arte feo”. Pero, si son feas ¿por qué se exponen allí sus obras?

Filosofía y superhéroes: dilemas morales (taller)

Myriam García Rodríguez

Descripción. A través de personajes como Superman, Batman o Spiderman, se tratarían temas filosóficos ligados a ellos: el bien, la justicia o la identidad. A través de la metodología de FpN se fomentará el desarrollo de habilidades del pensamiento como la argumentación, la autocorrección, la formulación de hipótesis y la escucha, entre otras, todo esto a través de una temática que resulta atractiva para los jóvenes.

Los filósofos que no amaban a los poetas (taller)

Carmen González

Descripción: La actividad propuesta tratará de llamar la atención acerca de las complejas relaciones entre filosofía y poesía. Se destacará especialmente los puntos de contacto sutiles entre una y otra, especialmente en lo que concierne a la capacidad de producir una "experiencia aumentada".

Pensamiento cooperativo (taller)

Myriam García y Roberto García

Descripción: A través de dinámicas de grupo abordar el tema de las ciencias naturales como fuente de metáforas éticas. La evolución darwiniana establece una competencia entre individuos y especies por sobrevivir, basada en un mecanismo ciego y cruel. Pero la naturaleza también nos ofrece estrategias de innovación colaborativa, como alternativa para subsistir.

Taller Cine-filo (taller)

Filosoferos

Descripción: Descubre una manera interesante y divertida de acercarte a la Filosofía a través del cine. Risas, descubrimientos, afirmaciones y negaciones. Arte y pensamiento desarrollado por y para todos.

Argumentación y el misterio de la caja (taller)

Ana Isabel García Vázquez

Descripción. A través de una elección llena de misterio, el grupo se adentrará de una manera lúdica en el mundo de la argumentación y ejercitará su capacidad de pensar más allá de los límites personales.

Juegos filosóficos (taller)

Francisco Torres Escobar

Descripción. Para muchas personas, la Filosofía es una disciplina abstracta, árida y compleja, separada de la vida y de la cotidianidad. Sin embargo, el pensamiento es quizá la actividad que más ejercitamos en nuestra vida. Entrenar el pensamiento para fortalecerlo y hacerlo más consistente y razonable es una tarea que debemos aprender y cuidar. ¿Y podemos hacer Filosofía jugando? El juego es, en la infancia y la edad adulta, la mejor forma de aprender en comunidad. Y si la Filosofía es hacer pensamiento, ¿por qué no aprender a pensar jugando!

Destripando a los cerditos (taller)

Fernando Mayordomo

Descripción: Los cuentos infantiles forman parte de nuestra conciencia moral. En este taller trataremos de destripar el cuento de los tres cerditos y todas las posibles lecturas que esconden sus entrañas.

Filosofando macanudamente (taller)

María Luz Rodríguez Domínguez

Descripción: Los "Macanudos" son una serie de historietas del autor Liniers (pseudónimo de Ricardo Siri), en los que podemos descubrir una colección de distintos universos construidos alrededor de sus personajes: Enriqueta, su gato Fellini y su oso de peluche Madariaga; el pequeño Martín y su monstruoso y encantador amigo invisible Olga; el misterioso hombre de negro; los duendes mágicos;

unos pingüinos aburridos en la Antártida... y muchos más personajes que expresan, a través de estas tiras de cómic, un mundo infantil, creativo, reflexivo y emocional de gran alcance, y que nos servirán para adentrarnos en la filosofía que puede esconderse tras el lenguaje visual de la historieta gráfica y de humor.

Pensamiento en danza (taller)

Ibis Albizu

Descripción. El objetivo general de la actividad es servir de punto de encuentro entre los profesionales y estudiantes del Conservatorio de danza y los de filosofía. La propuesta, de carácter interdisciplinar, busca indagar en la relación que existe entre la danza y la filosofía, animando a los participantes a preguntarse por la relación que la práctica que llevan a cabo a diario tiene con el pensamiento puro.

Consulta filosófica individual: una experiencia de cuestionamiento socrático (taller)

Mercedes García Márquez

Descripción: Se ofrece la posibilidad de realizar una consulta filosófica individual a aquellas personas que quieran tener la experiencia de profundizar en su forma de abordar una cuestión que les interese o les preocupe. El filósofo práctico acompaña, cuestiona y ayuda en el proceso de pensamiento.

En esta sesión, se realizará una consulta filosófica individual delante de un grupo de espectadores, que observarán el proceso de consulta y valorarán los procedimientos aplicados en la misma al final de la sesión.

La filosofía del aburrimiento (taller)

Fernando Mayordomo

Descripción: Taller práctico en el que a través de un pequeño cuento zen sobre el aburrimiento, iremos desgranando las posibles vías para una filosofía que tenga en cuenta el aburrimiento como parte del proceso del pensar.

Pensar y descolonizar a través del arte (taller)

Olga Blázquez Sánchez y José Manuel Viejo

Descripción: Taller participativo en el que poner en práctica diferentes modos de expresar conocimiento más allá de la palabra, reflexionar sobre los lenguajes artísticos como medios para producir y expresar saberes y explorar las capacidades artísticas del grupo para generar conocimientos locales y decoloniales.

El taller se desarrollará en tres partes: Presentación y debate sobre el arte y su validez para articular discursos, conocimiento y saberes. Poner en práctica a través de una dinámica grupal, las herramientas artísticas presentadas durante el taller para generar saber. Conclusión, evaluación y cierre.

Filmosofía: Pensar en 35mm (charla-coloquio)

David Alejandro Gen

Descripción: El realizador audiovisual David Alejandro Gen -licenciado en Filosofía y letras- nos ofrecerá un interesante repaso de algunas de las películas más filosóficas a lo largo de la historia del séptimo arte. Largometrajes que abordan en sus contenidos numerosos temas universales que la filosofía también ha tratado desde sus orígenes. El cine se convierte por méritos propios en un vehículo ya no solo cultural sino intelectual de primer orden: Atrévete a "filmosofar".

El nacimiento del cine desde el punto de vista de la muerte de Dios (charla-coloquio)

Roberto Menéndez

Descripción: Se trata de una charla sobre el nacimiento del cine desde un punto de vista filosófico poniendo en relación el nacimiento de la cultura del ocio y el espectáculo (representada por el cine) y la cultura moral cristiana (ejemplificada en la frase de Nietzsche "Dios ha muerto").

La importancia de la lectura y de la escritura según Marcel Proust (conferencia)

David Nava Gutiérrez. Doctorando en Filosofía por la UCM

Descripción. En esta ponencia vamos a hablar de la importancia que tienen la lectura y la escritura en nuestras vidas, pero no como siempre nos han dicho que es. Lo haremos a través de las palabras de Marcel Proust. El mensaje de este autor es muy diferente al que siempre hemos escuchado. Leer y escribir no sólo contribuyen al desarrollo de la creatividad y de la imaginación sino que consiguen situarnos en una dimensión diferente, fuera del tiempo. O como dice Proust:

«La lectura nos enseña a apreciar más el valor de la vida, valor de la vida que no hemos sabido estimar y del que sólo por el libro nos damos cuenta de lo grande que era»

La Consulta filosófica individual (conferencia)

Soledad Hernández

Descripción. Conferencia sobre las experiencias, los resultados y las nuevas metas de la asociación Consulta Filosófica.

¿Por qué le llaman competencia cuando quieren decir envidia? (conferencia)

Sandy Maceiras

Descripción: Se trata de traer a la arena filosófica circunstancias conductuales humanas y sus consecuencias aplicadas a emociones tales como la envidia y el desprecio disfrazadas de obediencia y empatía.

Autómatas, lógica y Filosofía (conferencia)

Víctor Aranda

Descripción: La figura del autómatas es un tópico recurrente en la filosofía desde el siglo XVII que, a partir de la famosa máquina de Turing, se convirtió en una metáfora de lo que podía ser el funcionamiento de la mente. La lógica actual permite comprender sus entresijos haciendo uso de lenguajes formales: quizás las limitaciones que nos muestra la lógica lo sean también de la metáfora computacional.

Radicalización y Antiradicalización: Filosofía aplicada y la vida buena (conferencia)

Martín Eyrich

Descripción. Esta ponencia pretende establecer una comprensión del problema de radicalización y anti-radicalización a partir de la Filosofía del Mundo Antiguo y también indicar cómo se podría convertir esa comprensión en acción para prevenir, mediar y superar la radicalización.

Vida y Filosofía. Actualidad de María Zambrano (conferencia)

Alba Milagro, Roberto Menéndez y Victoria Mateos

Descripción: Coincidiendo con el 25 aniversario de la muerte de María Zambrano nos gustaría homenajear su figura acercándonos a las coordenadas de su vida y filosofía para, desde ahí, abrir un camino de reflexión sobre el quehacer filosófico español en nuestros días.

Personaliza tu perfil público: reflexividad y exterioridad (conferencia)

Roberto Menéndez

Descripción. Se trata de comprender como el sujeto se comprende a sí mismo a partir de la identificación con otros. El caso paradigmático es el de Don Quijote, en donde la lectura de libros lleva a Alonso Quijano a querer ser un caballero andante. A partir de este ejemplo, veremos como también en el cine, en los videojuegos y en las redes sociales están operando formas de reflexividad que determinan aquello que somos.

Filosofía experimental: pensar y experimentar el desacuerdo (conferencia)

María G. Navarro

Descripción: La investigación sobre nuestras intuiciones compartidas es fundamental para entender los procesos sociales y políticos en los que estamos inmersos. Esta sesión se centra en la experiencia y el análisis colaborativo de nuestras intuiciones acerca de qué es un desacuerdo. En esta sesión comprobaremos que no es tan fácil pensar los desacuerdos o teorizar sobre ellos, y que merece la pena saber más acerca de esta experiencia fundamental.

¿Tiene futuro la Filosofía en la Universidad? (mesa redonda)

Ponentes: Concha Roldán (CSIC-IFS); Fernando Muñoz (UCM); Luis Alegre (UCM); Rafael Orden (UCM); Félix Duque (UAM); Ramón Rodríguez (UCM).

Moderador: Enrique P. Mesa

Descripción: Mesa redonda en la cual se debatirá sobre si la Universidad realmente hace y sirve a la Filosofía o sólo es una fuente de doxografía e intereses personales.

¿Debe haber Filosofía en la Educación Secundaria? (mesa redonda)

Enrique Mesa, Esperanza Rodríguez, Manuel Sanlés, MEC y AMPA

Descripción: Mesa redonda donde se debatirá si la presencia de la Filosofía debe ser necesaria para la Educación Secundaria o, tal y como contempla la LOMCE, debe considerarse como algo residual.

Pensar antes de actuar o primum vivere, deinde filosofare (mesa redonda)

Ana de Miguel Álvarez, Laura Nuño Gómez, Mónica Alario Gavilán, y María Ávila Bravo-Villasante

Descripción: Pese a ser una tradición con más de dos siglos y medios de historia y pese a los esfuerzos de grandes teóricas por divulgar su importancia, la teoría crítica feminista sigue siendo una teoría marginal, invisible, incluso para la propia Academia. Y, sin embargo, como ha sabido ver Txetxu Ausín, la teoría crítica feminista se ha convertido en un auténtico referente en cuestiones éticas y morales. En efecto, el feminismo, en tanto teoría crítica, propone horizontes regulativos más justos para todos y para todas, pone sobre la mesa asuntos fundamentales como la sostenibilidad de la vida, la ecología, el poder, la violencia, la mercantilización de los cuerpos y la vida íntima....

El objetivo fundamental del espacio es reflexionar sobre la importancia que tiene la filosofía feminista en la mayor parte de debates éticos y morales. Y todo ello lo haremos sin perder de vista la genealogía feminista, como nos recuerda Ana de Miguel Álvarez haciendo suyas las palabras de Newton: «si he logrado ver más lejos, ha sido porque he subido a hombros de gigantes». Gigantes y gigantas, en su – nuestro- caso.

Filosofía y el presente. El presente de la filosofía (mesa redonda)

Adrián Santamaría Pérez "Lapicero Blanco"

Descripción: La actividad consistirá en dos mesas redondas en las que participarán tanto estudiantes y profesores de Filosofía, como profesionales provenientes de otros ámbitos (Enfermería, Musicología, Política...) que introducen el pensamiento filosófico como principio o como herramienta de sus investigaciones.

Se trata, pues, de intervenciones cortas de los cuatro ponentes de cada mesa, cuyo objeto será el de explorar y presentar los caminos y vías, así como los posibles nuevos papeles de la Filosofía, en otras disciplinas. Se prevé un turno de intervenciones abiertas al final de las ponencias.

Patriarcado académico y neoliberalismo sexual (mesa redonda)

Ponentes: Esperanza Rodríguez (REF); Concha Roldán (REF); Laura Nuño (URJC); Ana de Miguel (URJC).

Moderador: Manuel Sanlés (SEPM)

Descripción: Se busca hacer una reflexión sobre el feminismo como integrante sustancial de los denominados estudios de género y su papel en el sistema educativo (Secundaria, Universidad, Investigación). Así mismo se reflexionará sobre la necesidad de seguir trabajando desde la crítica que marca la filosofía de género.

Problemas y dificultades de la profesionalización de la Filosofía (mesa redonda)

Ana Isabel García Vázquez, Nerea Blanco, Ismael Crespo, Ignasi Poveda y Ernesto Castro

Descripción: Un grupo de filósofas y filósofos reflexionarán sobre las dificultades y los problemas que tienen para hacer de la Filosofía una profesión, no necesariamente vinculada a la docencia o a la investigación. Estos impedimentos van desde cuestiones sociales y culturales a otras inherentes a la manera de entender la Filosofía y lo que es esencial. Por otro lado, este espacio pretende abrir un debate necesario en nuestro país sobre si podemos aportar de manera profesional otra cosa los filósofos y filósofas y acerca de los requerimientos de creencias y legales necesarios para ello.

¿Se deben eliminar los libros de texto? (mesa redonda)

Ponentes: Luis Cifuentes; Enrique P. Mesa García; Soledad Hernández; César Prestel.

Modera: Francisca Hernández Borque

Descripción: Mesa redonda compuesta por: Luis Cifuentes, Soledad Hernández Bermúdez, César Prestel y Enrique P. Mesa donde se discutirá si los libros de texto son necesarios o deben eliminarse en las materias de la especialidad de Filosofía.

La filosofía en diálogo multidisciplinar con la ciencia, la historia, la cultura, la literatura, el arte y la política (mesa redonda)

Investigadores del IFS-CSIC: Roberto R. Aramayo; Ana Romero; Agustín Serrano de Haro; María Jesús Santesmases; Concha Roldán; Manuel Cruz (UB); Nuria Sánchez Madrid (UCM).

Dinamizarán desde el público: Facundo Martín; Txetxu Ausín; María Navarro; Mario Toboso; Lola S. Almendro; Miguel Ángel Rego; Victoria Mateos.

Modera: Antolín Sánchez Cuervo (IFS-CSIC)

Descripción: La interdisciplinariedad, como integración de conocimientos pertenecientes a disciplinas distintas, constituye un fenómeno en auge dentro de las Humanidades y las Ciencias Sociales desde el último tercio del siglo XX. Da cuenta de ello el desarrollo de ámbitos de investigación transfronterizos, tales como la historia social, la geografía política, la sociolingüística, la epistemología histórica, los estudios feministas, los estudios culturales o la bioética. La fragmentación del saber especializado y el descrédito del conocimiento experto, sugieren la integración de diferentes perspectivas y comunidades de conocimiento, ya sean disciplinares o abiertas, sobre temas de estudio comunes, lo cual supone un reto notable para la propia filosofía. Lo que se plantea es el desafío de una nueva forma de trabajar, al que las comunidades académicas apenas empiezan a acostumbrarse.

Sin perder de vista este horizonte, el Instituto de Filosofía del CSIC cultiva la relación de la filosofía con las ciencias, la historia o la política, intentando acercar a la sociedad reflexiones plurales y complejas que superen el hiato de las dos culturas (científica y humanística) preconizadas por Snow.

Así, con motivo de la celebración del Día Mundial de la Filosofía 2016, nos proponemos continuar con la discusión generada en la mesa del año pasado ("Por qué filosofía, para qué filosofía", DMF 2015) en una Jornadas de puertas abiertas, en la que reflexionar -con todas/os las interesadas/os que así lo deseen- sobre la proliferación de proyectos de investigación con declarada vocación abierta e interdisciplinar, ahondando en las posibles ventajas de tender puentes entre viejas parcelas del conocimiento y, por otro lado, reflexionando sobre los riesgos del eclecticismo y de la apelación a lo 'interdisciplinar' como una mera etiqueta de moda. Más bien al contrario, el esfuerzo multidisciplinar, aliado con enfoques que intentan superar la compartimentación del pensamiento y de la práctica investigadora en marcos discursivos establecidos (sobre ideas tales como cultura, lengua, nación, clase, etnia, raza, género, edad, capacidad, etc.), aspira a comprender los fenómenos desde una perspectiva más amplia y esclarecedora.

Café filosófico

Mercedes García Márquez y Ana Sanz Fuentes

Descripción: En el Café filosófico abordaremos de manera ordenada y pautada la discusión sobre alguna cuestión de interés para los participantes. Se trata de hacer la experiencia de pensar juntos, profundizando en la comprensión de los problemas que surjan y haciéndonos conscientes del modo en que articulamos ese pensamiento común, sus dificultades y su riqueza.

Cuerpo y Filosofía (café filosófico)

Michele Botto y Francisca Hernández

Descripción: Se trata de celebrar un café filosófico. Coordinado por Michele Botto. El moderador planteará el tema “Cuerpo y filosofía” y solicitará las intervenciones y aportaciones de los asistentes. Todo esto en un ambiente relajado, tomando un refresco o un café.

¿Qué es la muerte? (café filosófico)

Alicia Rejano

Descripción: El objetivo es promover la conciencia individual sobre el significado de la cuestión. Al final se recogerán las aportaciones en una propuesta de respuesta.

Poesofía: de la sabiduría en verso o filosofía rimada (show)

Miriam Fernández Ávila

Descripción: Poesías expuestas en paneles y declamación de algunos de ellos. Presenta la poesía Filo+Sofía=MásFilosofía, el resto han sido escogidos y “retitulados” para invitar a la reflexión al lector o lectora sobre temas importantes.

Gym filosófico (show)

Nerea Blanco e Ignasi Poveda

Descripción: Actividad lúdica y artística. Los protagonistas son los propios asistentes. Quienes permitirán dar vida a la filosofía y a los filósofos. Y decir más es... desvelar la sorpresa. Atrévete a descubrir otra manera de hacer filosofía.

Programa de Radio – Filosofía en la Onda (show)

Soledad Hernández

Descripción: Programa de radio especial de “Filosofía en la Onda” realizado en directo con todos aquellos que deseen acudir y/o participar. Este año el tema será muy filosófico y tendremos diferentes sesiones dentro del programa.

Y tú, ¿qué piensas? Recital de poesía visual (show)

Wonder Ponder

Descripción: Recital de filosofía visual basado en una selección de escenas de los títulos de libros de Wonder Ponder interpretación del texto que acompaña las imágenes, mostrando las posibilidades para el diálogo y para la reflexión de cada imagen y el disfrute de la pregunta como género literario.

Cuñadología (show)

Ismael Crespo

Descripción. El filósofo ultrarracionalista Ismael C. Amine va a hacer una exposición con video y todo tipo de imágenes traídas de lo más profundo de Internet y lo más profundo de la Meseta. Dicha exposición va a consistir en el estudio de España como ente grotesco, conjunto de mitos superpuestos, como sitio donde el cuñado habita y se relaciona con Dios de distintas maneras, ahora Dios puede ser la prensa, la cultura de masas, el cochazo, el pisito, hacerle un bombo a la buenorra del instituto o pertenecer a la pútrida clase media. Además, se expondrá la teoría dualista de la Meseta, donde compiten dos mentalidades, a saber: la mentalidad del Sufrir y Rezar, y la mentalidad del Empleo y Gol. Un verdadero despliegue de Filosofía Ultrarracionalista, donde se combinará teoría, ironía, humor y tecnología punta como “el video” o “la fotografía.



NORMAS DE PUBLICACIÓN

La finalidad de Revista Tehura es abrir un espacio para la publicación de trabajos de investigación en las diversas disciplinas del saber.

El formato de los originales, que se pueden enviar en castellano, portugués, inglés y francés, es el siguiente:

- Artículos: en torno a 20 páginas a doble espacio. La primera página debe contener, por este orden: título, nombre del autor, Resumen de unas 8 líneas, y hasta 6 Palabras clave.

- Mención metodológica y resultados de los talleres y actividades con ocasión de las Jornadas con ocasión del Día Mundial de la Filosofía (Más Filosofía). Se pueden agregar fotografías del desarrollo de la actividad.

- Propuestas gráficas: variable según el proyecto. Dos modalidades: proyecto monográfico o ilustración de artículos.

En la primera página de Artículos y de Menciones de Talleres y Actividades, junto con el nombre y apellido(s) del autor, se ha de indicar a pie de página, mediante llamada de asterisco: la dirección postal (profesional o particular), y el e-mail.

Referencias bibliográficas: al final del artículo, deben comenzar por el apellido del autor, para ordenarlas alfabéticamente:

- Libro: Laclau, Ernesto: Política e ideología en la teoría marxista, Madrid, Siglo XXI, 1978.

- Capítulo de libro: Campos, Victor: "Universo y tempo", en: M. Carpentier y G. Sarlo (eds.): Nuevo siglo, Madrid, Virus, 1999, pp. 61-85.

- Artículo: Altamirano, Carlos: "Conceptos de Sociología", Punto de Vista (Buenos Aires), nº 8, Diciembre 1983, pp. 61-83.

Derechos de autor: el autor que envía su artículo a la Revista Tehura se compromete a autorizar su publicación. A los autores corresponde tanto la responsabilidad de las opiniones expresadas en sus trabajos como los derechos de autor sobre los mismos.

Procedimiento: los autores recibirán un acuse de recibo de los originales enviados, que serán objeto de un informe de idoneidad de su publicación o no por parte del Consejo Editorial de Tehura, tal decisión será comunicada a los autores.

Las jornadas del Día Mundial de la Filosofía son el esfuerzo más directo para llevar a la calle a una disciplina que implica el pensamiento y la reflexión, pero que también es una praxis humana que nos obliga a atender la realidad de nuestro tiempo. La filosofía no tiene por qué estar reñida o divorciada del mundo de la vida cotidiana, de la socialidad y la vida práctica del ciudadano de a pie. De hecho, esto último es parte de la tan ganada fama pública de la filosofía como una disciplina exigente y especializada reservada para unos cuantos ociosos que no tienen oficio ni beneficio mayor dentro de una sociedad del negocio, del mercado como vorágine, de la individualidad competitiva que se adapta sin el menor reparo a las condiciones que el mundo de la vida actual impone de modo inexorable. La filosofía no encaja bien dentro de estos parámetros, al menos que se convierta en agente o representante de ventas de la sociedad global del mercado. Es por eso que produce incomodidad. Además, suele ser una especie de acicate crítico para el poder. Pero también la filosofía sirve para que incautos en ratos de ocio, lo cual es todo un lujo en el mundo actual, se atrevan a cuestionar sus certezas, duden y caigan en la cuenta de que algo no anda bien, lo cual es un primer paso para que después puedan cuestionar el estado de las cosas.

