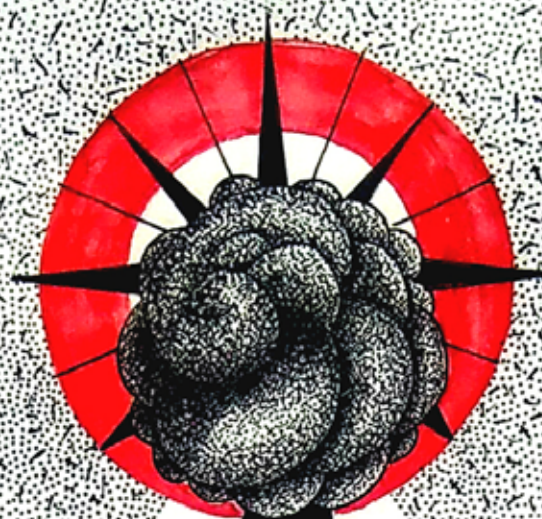




Tehura



n° 10 REVISTA DE CULTURA, PENSAMIENTO Y SABERES

Revista Tehura: número 10, 2017. 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, Guillermo Flores Miller y David Nava Gutiérrez.

Diseño: Gerardo Weiss

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

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/>

Ilustraciones interiores, de portada y contraportada: ilustraciones Miguel Portel de Medrano

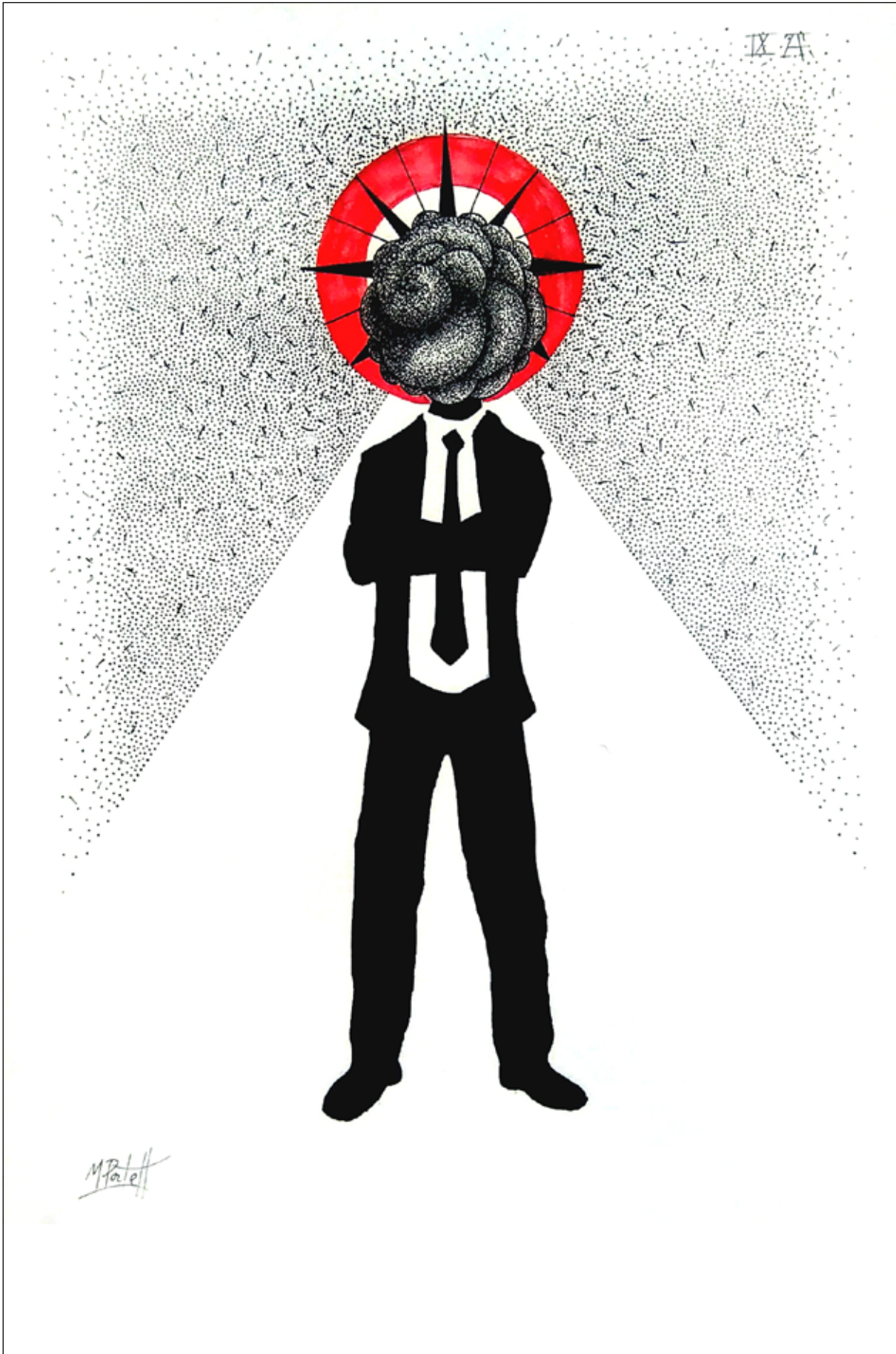
SUMARIO / SUMMARY

Editorial

Theoria cum Praxi: tendiendo puentes filosóficos para una sociedad compleja	5
Concha Roldán	

Artículos

¿Qué hacen las/os jóvenes filósofas/os ahora? La filosofía en diálogo interdisciplinar	9
What are junior philosophers doing? Philosophy in interdisciplinary dialogue	
Lola S. Almendros, Francisco Blanco Brotons, Concha Roldán et alía	
Francisco Blanco Brotons, Lola S. Almendros, Sara Serrano Martínez, Konstantinos Argyriou, Mónica Garcés Palacios, Alejandro Sánchez Berrocal, Marta Velasco Martín, Miguel Ángel Rego Robles, Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto, Elena Pérez Elena, Laura Lozano Marín y Beltrán Jiménez Villar.	
El naufragio de la medusa. Una alegoría sobre el estoicismo en tiempos de capitalismo flexible	23
'The Raft of the Meduse'. An allegory of stoicism in times of flexible capitalism	
Victoria Mateos de Manuel	
Ciudadanía, estado de excepción y reconocimiento	35
Citizenship, state of exception and recognition	
Guillermo Flores	
Las humanidades en tiempos del Informe PISA	51
The humanities in the PISA Report era	
Abel Otero Ordóñez	
La razón populista de Ernesto Laclau: una guía para su lectura.	63
On Populist Reason of Ernesto Laclau: a guide for your reading.	
Darío Adolfo Barboza Martínez	
Repensar la actualidad política desde Hannah Arendt: Una conversación con Cristina Sánchez	75
Reconsidering current politics through the views of Hannah Arendt: A conversation with Cristina Sánchez	
Alejandro Gago Martín	
Los signos de la vida. Entre Deleuze y Buda	85
The signs of life. Between Deleuze and Buddha	
David Nava Gutiérrez	
¿Filosofía de los molinos de viento? Don Quijote, filosofía y neurociencias	93
Philosophy of windmills? Don Quixote, philosophy and neuroscience	
Valentin Ionescu	
Taller filosófico: La filosofía como herramienta para el autodescubrimiento	103
Philosophical workshop: Philosophy as a tool for self-discovery	
Javier Correa Román	
Las redes sociales desde Platón -Una concepción del nuevo yo-	111
To be or not to be, digital disorder	
Jorge Arturo Gallegos Ramírez	
Huida de la caverna, o de cómo aprender a tomar decisiones a partir de la historia de la filosofía	117
Escape from the cave, or how to learn to make decisions from the history of philosophy	
Miguel Ángel Bueno Espinosa	
Los filósofos que no amaban a las mujeres	128
Philosophers who didn't love women	
Mónica Alario Gavilán y María Ávila Bravo-Villasante	
Lectura de textos filosóficos por el día mundial de la filosofía	136
Philosophical texts Reading due to the World Day of Philosophy	
Alba París Miquel y Francisco Javier Rivera Cortés	
Características y problemas del método socrático en su implantación en el aula	140
Characteristics and problems of the Socratic method (in its implementation in the classroom)	
Soledad Hernández Bermúdez	
Razonamiento libre	144
Free-thinking	
Eduardo Valcárcel Fernández	
Cuando bajas al infierno y te encuentras en el camino con la filosofía práctica	147
When you go down to hell and find yourself on the road with practical philosophy	
Javier Benito Palacios	
Propuesta gráfica	
Fragmentación / Fragmentation	150
Miguel Portell de Medrano	



Theoria cum Praxi: tendiendo puentes filosóficos para una sociedad compleja

Concha Roldán, Instituto de Filosofía del CSIC

Por tercer año consecutivo la *Revista Tehura* colabora con Más Filosofía publicando varias de las actividades que se presentaron en las Jornadas celebradas los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2017 en La Corrala de Madrid¹

Más Filosofía surge en 2015 promovida por un colectivo de personas e instituciones implicadas en la filosofía desde distintos ámbitos: filosofía práctica, profesores de secundaria y universidades, investigadores, diseñadores, escritores,... con la intención fundamental de recuperar para la Filosofía otros espacios que los meramente académicos, en los que presentar a la sociedad una Filosofía renovada y que sale al encuentro del ciudadano. Con otras palabras, quiere transmitir que la filosofía que se debería enseñar en las escuelas y universidades no es ajena a la Vida, que las investigaciones teóricas que llevan a cabo filósofos y filósofas no son sino la otra cara de la moneda de las problemas y preocupaciones –científicos, éticos, políticos, ...- de la propia Sociedad. Más aún, pretende poner de manifiesto la utilidad que los saberes filosóficos tienen para que la ciudadanía desarrolle su capacidad crítica para comprender y juzgar la realidad, y consecuentemente, para tomar mejores decisiones y generar un diálogo social y político que mejore nuestra vida en común, sin que los avances tecnológicos y las comunicaciones por internet y redes sociales reduzcan nuestra creatividad ni la pluralidad y complejidad humanista de nuestra cultura. .

Esta voluntad de la Filosofía de bajar de su torre de marfil y salir a la calle no es con todo nueva. Desde sus orígenes la Filosofía había mostrado su relación con la sociedad, demandando la función y el valor públicos de un saber en apariencia abstracto. Un desiderátum del que el movimiento ilustrado hizo bandera en los orígenes de la modernidad, bajo el lema *Theoria cum praxi* acuñado por Gottlieb Wilhelm Leibniz y difundido por Immanuel Kant, Mary Wollstonecraft o Emilie de Châtelet, y que a partir del siglo pasado –siglo XX- se planteó de manera más pragmática, preguntando por el sentido y la utilidad de la enseñanza de ese ‘saber por excelencia’ que llamamos Filosofía.

Sin embargo, y a pesar de sus demostradas bondades para desarrollar en los seres humanos tanto sus capacidades de abstracción como las habilidades prácticas, la Filosofía ha ido desapareciendo de los planes de estudio de la enseñanza secundaria -LOGSE, 1990; LOCE, 2002; LOE, 2006; hasta llegar a la nueva Ley de educación, la LOMCE en 2013-, y se ha ido reduciendo paulatinamente a la mínima expresión en las Universidades y los Centros de Investigación. Nadie parece discutir la utilidad de las Matemáticas en los planes de estudio, cuando múltiples estudios demuestran que aquellos planes de estudio que promueven la Filosofía –y no sólo la Lógica, sino también la Ética y la Historia de la Filosofía- contribuyen a desarrollar y afianzar en los estudiantes también las capacidades de abstracción, mucho más que las Matemáticas. Unas convicciones que, sin intención de banalizar, tuvieron su desencadenante en los Estados Unidos de América, y que han ido influenciando poco a poco a través del llamado ‘efecto globalización’ tanto en países europeos como iberoamericanos, de la mano de una crisis socio-económica, política y cultural que afecta sobre todo al occidente euro-atlántico, que no solo ha puesto en cuestión la hegemonía mundial de occidente, sino que también ha desembocado en lo que en otros lugares he denominado como ‘adelgazamiento y deformación’ de nuestros propios conceptos ético-políticos²

Con todo, la Filosofía se resiste a ser relegada en las aulas de los institutos y universidades, e incluso está teniendo una notable promoción en nuestra sociedad española en los últimos tiempos, como inevitablemente se han hecho eco los medios de comunicación. ¡Ojalá que nuestros políticos recapaciten y apoyen una vuelta sensata y razonable de los saberes filosóficos a los planes de estudio y por ende a nuestra sociedad! Lo que la política occidental contemporánea –y España e Iberoamérica no son en esto excepción- necesita es de gobiernos cultos y expertos que no hagan de la educación un campo de experimentación que utilice a nuestros hijos como ‘conejillos de indias’; gobiernos que ‘sepan’

¹ <http://masfilosofia.com/wp-content/uploads/2018/10/triptico2017-web.pdf>

² ‘The Thinning and Deformation of Ethical and Political Concepts in the Era of Globalisation’, in *Philosophy of Globalisation*, Concha Roldán, Daniel Braurr and Johannes Rohbeck eds., Walter de Gruyter, Berlin, 2018, pp. 109-122.

conjugar los saberes de las ciencias y las humanidades, y contribuyan a superar la 'teoría de las dos culturas', haciendo a las ciencias inseparables de la educación filosófica y ética de la ciudadanía...

En este movimiento de lo que me gusta calificar de 'activismo filosófico' han jugado un papel muy importante algunas asociaciones, como la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM) y la Asociación española de Ética y Filosofía política (AEEFP), creadas ambas en 1979, o la Red española de Filosofía, que nace en 2013, bajo la coordinación del entonces Decano de la Universidad de Murcia, con la intención de tender puentes entre la enseñanza secundaria, la universitaria y la investigación de la Filosofía, que modestamente represento desde la Dirección del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y de generar una sana crítica hacia las agencias de evaluación (ANECA, ANEP y CNEAI) y de investigación (AEI), que con el control de los ámbitos de la investigación y docencia universitaria (sexenios, proyectos de investigación, acreditaciones, títulos de grado, máster y doctorad, etc.) están dando al traste con la autonomía universitaria y con el propio sentido de la enseñanza de la Filosofía.

En este ámbito de la lucha por la defensa y difusión de la filosofía crece y se va renovando en sus ediciones anuales desde 2015 Más Filosofía, apoyada en su quehacer por el Instituto de Filosofía del CSIC; las Universidades madrileñas –UAM, UCM, UNED, URJC, UC3M, UAH- y algunas universidades del ámbito nacional, que este es el signo Más Filosofía frente a otras ediciones similares en Barcelona o Donosti; algunas asociaciones como la REF o la SEPM; diseñadores como FILOSOFERS y movimientos mucho más prácticos como Filosofía para Niños –Filoneros- o Consultoría Filosófica. Celebrándose siempre una semana después del tercer jueves de noviembre designado por la UNESCO en 2002 para conmemorar el Día Mundial de la Filosofía. Con lo que en 2018 las Jornadas de Más Filosofía tendrán lugar los días 22, 23 y 24 de noviembre, y esperamos poder contar también con la participación de *Tehura* –a cuyo director, Dario Barboza, agradecemos cordialmente el apoyo- para poder publicar las actividades que allí se realicen.

En este número 10 que aquí presentamos y cuya lectura recomendamos vivamente, podemos encontrar la pluralidad de filosofías teóricas y prácticas de las que he venido hablando, pues la Filosofía se dice de muchas maneras y de muchas maneras quiere responder a las diversas realidades de nuestro presente, a la complejidad de preguntas que se hacen nuestras sociedades. Así junto a las aportaciones de jóvenes filósofas y filósofos (SIJI-IFS-CSIC) que se plantean el discurso filosófico en diálogo interdisciplinar, nos encontramos con reflexiones políticas –sobre el capitalismo o el populismo, o pensadoras como Hannah Arendt-, de política académica –como el informe PISA- o sobre las redes sociales, apuestas estéticas –como *El naufragio de la Medusa*- o talleres filosóficos, entre los que cada vez aparecen de manera más pujante aquellos que se plantean la invisibilidad y ausencia de las mujeres filósofas de las historias de la filosofía, y que hace pie en el arraigado prejuicio de que las mujeres son inferiores en muchos aspectos, entre ellos el de las capacidades de abstracción necesarias para el estudio de las matemáticas o la filosofía, cuando en realidad es su exclusión del desempeño de tareas profesionales y políticas en la vida pública lo que las relegó a cumplimiento de tareas domésticas, aspectos que fueron tematizados y argumentados, por muchos filósofos varones, como muy bien recoge en este número el texto de Mónica Alario y María Ávila Bravo-Villasante: *Los hombres que no amaban a las mujeres*. Difícilmente podremos reflexionar sobre un mundo en común, si dejamos fuera a la mitad de la humanidad y a todas y todos aquellos que por una u otra razón no encajan en los anquilosados cajones de sastre de unas convicciones ético-sociales periclitadas. No se puede meter vino nuevo en odres viejos. ¡Piensa libre, vuela alto! Disfruta con la lectura y sigue pidiendo ¡Más Filosofía!



ORGANIZA



COLABORA



MÁS FILOSOFÍA

CELEBRACIÓN
DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA
MADRID

23,24 Y 25 NOVIEMBRE

LA CORRALA
C/ CARLOS ARNICHES, 3

VUELO ALTO, PIENSO LIBRE

DESCUBRE TODAS LAS ACTIVIDADES
DEL DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA

WWW.MASFILOSOFIA.COM

II



M. P. P.

¿Qué hacen las/os jóvenes filósofas/os ahora? La filosofía en diálogo interdisciplinar

What are junior philosophers doing? Philosophy in interdisciplinary dialogue

Lola S. Almendros (IFS-CSIC), Francisco Blanco Brotons (IFS-CSIC), Concha Roldán (IFS-CSIC) et alia*

Resumen

Con la celebración de las jornadas por el Día Mundial de la Filosofía se pretende acercar la filosofía a la ciudadanía, pero también hacerla partícipe. El halo de complejidad y los recelos al desarrollo de pensamiento crítico hacen que pase desapercibido que la filosofía es un punto de convergencia entre disciplinas y prácticas de lo más variado y de maneras muy sorprendentes. Este carácter creativo es una herramienta muy útil para socavar las imposiciones veladas del empeño instrumentalista y utilitarista en condenar el estudio de lo humano y lo social. De ello la importancia de hacer filosofía en y con los espacios públicos. El asombroso despliegue que la ciencia y la tecnología han tenido en las últimas décadas promete un bienestar general que no acaba de llegar. El progreso de nuestras sociedades es indisoluble de la reflexión crítica y plural, pero también de un hacer que muchas veces se ve paralizado en lo teórico. Este artículo colectivo recoge diferentes modos en que los investigadores e investigadoras jóvenes del IFS-CSIC han llegado a la filosofía, la comprenden y desarrollan. Se exponen, en definitiva, distintas visiones, prácticas y herramientas para la construcción social de dicha reflexión.

Palabras clave: filosofía, diálogo, investigadoras/es jóvenes, sociedad

Abstract

The celebration of World Philosophy Journals aims to bring philosophy closer to citizens, but also to involve them. The halo of complexity and doubts about the development of critical thinking are making unnoticed that philosophy is a point of convergence between disciplines and practices in the most varied and surprising ways. This creative character is a very useful tool to undermine the veiled impositions of the instrumentalist and utilitarian effort to condemn the study of the human and the social. Hence, the importance of making philosophy in and with public spaces. The great development of science and technology in recent decades promises a general well-being that has not just arrived. The progress of our societies is inseparable from critical and plural reflection, but also from practices, which are often paralyzed from the theoretical field. This collective article presents different ways in which the junior researchers of IFS-CSIC reach, understand and develop the philosophy. In short, it presents different visions, practices and tools for the social construction of such reflection.

Keywords: philosophy, dialogue, junior researchers, society

* Email de contacto: siji.csic@gmail.com

Introducción

Lola S. Almendros, IFS-CSIC; Francisco Blanco Brotons, IFS-CSIC, y Concha Roldán, IFS-CSIC

En esta ocasión, el Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC decidió dar voz a los jóvenes, organizando la actividad ¿Qué hacen las/os jóvenes filósofas/os ahora? junto con el Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) del IFS y el grupo de becarios y becarias JAE de Introducción a la Investigación. El propósito de la actividad ha sido la creación de un espacio de exposición y diálogo que reflejase la riqueza de modos de entender y hacer filosofía de los investigadores e investigadoras más jóvenes. La mesa redonda también contó con la intervención de algunos representantes de otros institutos del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, y todos de diversas procedencias nacionales e internacionales (Grecia, Brasil y Colombia). En las comunicaciones se puso de relieve la pluralidad de formas de llegar, comprender y desarrollar la filosofía, con el fin de despertar las inquietudes de los estudiantes asistentes al evento, quienes también participaron activamente en el diálogo.

La mesa redonda fue diseñada por los actuales coordinadores del SIJI –Lola S. Almendros y Francisco Blanco Brotons- según el modelo de este Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores, que fue impulsado por Concha Roldán a comienzos de este también joven siglo XXI en el Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC, con la intención de convertirse en un foro de discusión e intercambio intelectual para que aquellas/os becarias/os y contratadas/os que llegaban a investigar con nosotros pudieran presentar sus trabajos en curso, sus iniciativas y creaciones y someterlas a la crítica de un público especialista o, cuando menos, interesado, pues el SIJI tuvo desde siempre sus puertas abiertas para quienes quisieran participar en él. A pesar de su cobertura institucional, la vocación del SIJI ha sido siempre trascender los cauces académicos, con un talante multidisciplinar que evitara los cómodos asientos del pensamiento conservador y buscara, por el contrario nuevos derroteros en los que adentrarse desde perspectivas innovadoras y arriesgadas. En este sentido, los temas escogidos para tratar y discutir en los cursos que anualmente organiza el SIJI son claro ejemplo de este espíritu crítico; por mencionar algunos: *El gran debate de la globalización*, *Sujeto.com*, *Interdiscipliniedad o Filosofías desde la resistencia*, que se impartirá mensualmente a partir del 23 de enero de 2018 (<http://ifs.csic.es/es/events/upcoming>) y a cuya asistencia os invitamos.

Ciertamente, el valor de una institución se mide también por el entusiasmo y dedicación de sus jóvenes, y también por dejarse contagiar de sus planteamientos innovadores y renovadores., que a lo largo de más de una década ha dejado tras de sí importantes resultados. Por mencionar algunos de los más importantes, el SIJI se encargó de organizar el XLVIII Congreso de Filosofía Joven: Filosofías Subterráneas (4-6 de mayo de 2011 en San Sebastián) y ha publicado ya algunos de sus resultados en sendos volúmenes patrocinados por la Editorial Plaza y Valdés: *Claves actuales de pensamiento* (2010: Col. Theoria cum Praxi –en coedición con el CSIC, eds. María G. Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez Cuervo) y *Justicia ¿para todos? Perspectivas filosóficas* (2016: Col. Moral, Ciencia y Sociedad; eds. David Rodríguez Arias, Jordi Maiso y Catherin Heeney).

Ahora agradecemos a la revista *Tehura* la oportunidad de publicar este artículo colectivo con las aportaciones de los participantes en esa mesa redonda presentada en las Jornadas de Más Filosofía (#MasFilosofía), organizadas los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2017 para conmemorar por tercer año consecutivo el Día Mundial de la Filosofía, proclamado por la UNESCO en París el 19 de Octubre de 2005.

Los temas tratados fueron diversos, en sintonía con la heterogeneidad de la formación –algunos acaban de concluir la licenciatura y otros ya culminan sus tesis doctorales- y los intereses de los participantes. Francisco Blanco abordó la diversidad interna de la filosofía, así como su importancia para la convivencia de ciudadanos libres. Lola S. Almendros relató su aproximación a la filosofía desde los estudios CTS y, en especial, desde el tratamiento de la privacidad en las redes sociales. Marta Velasco y Laura Lozano problematizaron la ausencia o el silenciamiento de las mujeres en la historia, la ciencia y la filosofía. Sara Serrano nos llevó a reflexionar sobre la diversidad funcional y el modo como esta se piensa desde la filosofía. Elena Pérez presentó la necesidad de repensar la enseñanza de la filosofía a los jóvenes miembros de nuestra sociedad. Miguel Ángel Rego nos expuso su personal intersección entre biología, arte y filosofía. La interdiscipliniedad fue un tema transversal a toda la mesa redonda, resaltado especialmente por Alejandro Sánchez. Mónica Garcés reflexionó sobre la relación entre filosofía e historia. Jéssica Stefanuto, por su parte, propuso una relación entre música, psicología y arte y su valor en el desarrollo de las personas. La relación entre filosofía y psicología también fue puesta de manifiesto por Konstantinos Argyriou, mientras que Beltrán Jiménez incidió en la relación entre la educación, la ética y la política. Todos estos temas fueron abordados desde las experiencias personales y expectativas de futuro de los participantes de la mesa redonda, de cuyas palabras se hacen cargo cada una/o de ellas/os a continuación.

Muchos caminos conducen a la filosofía

Francisco Blanco Brotons, IFS-CSIC

Muchos caminos conducen a la filosofía y desde ella se pueden abordar otros tantos. La filosofía misma parece un cruce de caminos que nos permite enfrentar con una perspectiva más amplia nuestro propio camino. En una sociedad en la que por razones de eficiencia se nos parece imponer la especialización estricta y obcecada en un único y limitado saber, en un único camino que por el que avanzar en la vida, la filosofía una vez más parece ser una molesta disonancia.

Los participantes en la mesa organizada por el Instituto de Filosofía del CSIC en La Corrala visibilizan esta realidad interdisciplinar de la filosofía. Aquí cada cual viene de caminos intelectuales dispares y se plantean problemas y perspectivas muy diversas. Cada cual viene de culturas y territorios diversos. Todo ello forma parte de la experiencia de la filosofía. A ella se puede llegar desde la biología, el arte, la arquitectura, la psicología o la historia, como muestra la procedencia de los *filósofos* participantes en nuestro coloquio. Y esto también significa que en el mundo actual, el terreno de la filosofía ofrece opciones reales al igual que todas esas otras disciplinas.

En mi caso, comencé por la arquitectura. Pero desde ya ese comienzo me interesó el pensamiento crítico que la filosofía ayuda a impulsar. Tras muchos años estudiando arquitectura y algunos trabajando dentro de ese ámbito profesional, decidí centrarme en la filosofía, en particular en la filosofía política, ámbito en el que desarrollo en la actualidad un doctorado en el Instituto de Filosofía del CSIC.

¿Por qué este cambio? Porque la filosofía tenía mucho que ayudarme en mis posibilidades de ser un ciudadano libre, y esta posibilidad me parecía un camino digno de ser seguido. Según Hannah Arendt, “el sentido de la política es la libertad”. Quiero matizar aquí esta afirmación, pues es evidente que no todo lo que llamamos “política” tiene por sentido la libertad. Es difícil ver que ese juego de amiguismos, presiones, intereses electoralistas, etc., al que vemos jugar todos los días a nuestros políticos tenga por sentido la libertad. Creo que la frase de Arendt se vuelve cierta si consideramos una forma bastante peculiar de política, esto es, cuando ésta es atravesada de filosofía: la política adquiriría su sentido de libertad cuando es impregnada de filosofía. La buena política es filosófica, pues *el sentido de la filosofía es la libertad*. Quiero con esto reafirmar el potencial liberador, transformador o revolucionario de la filosofía: la filosofía se empeña, aún con fuertes vientos en contra, de cultivar contextos de reflexividad: espacios donde todos nosotros podamos cuestionarnos sobre el sentido del orden establecido, ponerlo a prueba y abrir la posibilidad de su resignificación. La filosofía, en su potencial liberador, me parece que está estructuralmente abierta a la pluralidad de las personas, pues son sus diferentes formas de ver y de pensar de las que se alimenta la filosofía y la que permite abrir ese espacio de libertad. No es casualidad que esta mesa de debate sea tan diversa.

Siendo la filosofía como es y haciendo lo que hace, no es sorprendente que siempre haya sido tan molesta para los grupos dominantes. A Sócrates lo condenaron a muerte. Hoy en día, nuestros políticos neoliberales intentan erradicar la filosofía de los planes de estudio (ya no matan, ¡algo hemos mejorado!). En aras de la eficiencia y del enriquecimiento, se fomenta la idea de que la filosofía no vale para nada o que no tiene “salidas”. Siete años después de haber cambiado la arquitectura, esa profesión supuestamente tan lucrativa y con tantas “salidas”, por la filosofía, no me arrepiento lo más mínimo. También se puede vivir de la filosofía, aunque para ello tendremos que haber cuestionado nuestras prioridades. No es un camino mejor ni peor que la arquitectura o que otra de las profesiones socialmente más valoradas hoy en día, pero debemos insistir que aún en nuestro mundo neoliberal sigue siendo un destino abierto para muchas procedencias, desde el cual, a su vez, se puede ir en muchas direcciones.

Los interrogantes de un mundo on/off-line

Lola S. Almendros, IFS-CSIC

Hay muchos modos de entender y hacer filosofía. Esta riqueza convive con una validez y utilidad constantemente puestas en cuestión. El tiempo de la información no parece compatible con el tiempo de la reflexión. Los que elegimos el camino escarpado del interrogar avanzamos a destiempo, escudriñando melodías marcadas por un diapasón que acelera sin perder el ritmo, pero falto de sentido. Al borde de la cadencia resiste la polifonía de poderes, valores, intereses y saberes que conforman la realidad. A pesar de las notas de humanistas, ilustrados, socialistas, liberales, comunistas... la música no es armónica. Lo que pudo ser y no fue, lo que podría ser y no es, lo que podrá ser, no ser o dejar de ser... Todo ello viene boyante de preguntas posiblemente sin respuesta, pero de las que es difícil escapar. Suene como suene nuestro tiempo, comprenderlo y cambiarlo requiere escucha. A mí me chirría.

La filosofía es una tarea incesante, pues consiste en aprender a hacer preguntas. Elegir la filosofía es elegir una forma de vida. Cuando te sientes interpelado por el sinsentido que te rodea y configura,

que mueve el mundo y a la vez lo destruye a cada instante sin que el giro cese, la filosofía ya te ha atrapado. Posiblemente la elección de este atrapar(se) es la única libre que nos queda. No hace falta estudiar filosofía para verte en medio de barullos filosóficos. Poco dicen hoy los títulos y sin embargo mucho hay por decir y, sobre todo, por cambiar. No creo que la filosofía pueda ser terapia para el mundo, pero es una de las mejores maneras de proyectar nuevos mundos que llegarán o no, serán como se pensó o como se quiso, o que no se querrán ni pensar. Lo importante es el camino y, les guste o no a esos poderes, valores, intereses y saberes, la filosofía es una herramienta para abrir sendas. Y no es porque bajo el sobrenombre de *filósofo* esté la verdad, lo bueno, lo correcto... o lo que hubieran de significar estas grandilocuencias, sino porque incordia.

Hay quien elige la historia, otros se centran en la lógica y los lenguajes. Algunos buscan (en las) esencias. Unos van a lo político y vuelven desde el arte, otros toman la misma vía en sentido contrario. También los hay que se detienen en los discursos que conforman lo uno y lo otro, unas veces atendiendo al género, otras a las diferencias de clase o a la diversidad funcional... Muchos siguen la ruta ética, hilándola con la política o tratando de deshilar la madeja entre lo tecnológico, lo científico y lo biológico... Muchas veces son algunas las que hacen todas estas cosas, además de las muchas más que, por ser *algúnAs*, ya les toca... Hay aproximaciones para todos los gustos, pero entre los objetivos de unos y otros, entre los diálogos y discusiones, hay siempre, aunque sea al margen, un rasgo común. Entre todas las visiones que conforman esa cosa compleja, a veces incomprensible, a veces aburrida, a veces incluso maravillosa, todos los embarcados en las aguas revueltas de las preguntas no buscan otra cosa que el análisis.

Mi manera de entender y hacer filosofía suele encuadrarse en los Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, también (des)conocidos como Estudios Sociales de Ciencia y Tecnología. Esto suele significar que soy demasiado socióloga para los filósofos y demasiado filósofa para los sociólogos. En resumen, y por suerte, que incordio. Mis intereses "a la científica" hacen que comprenda la filosofía como una tarea de detección de problemas. Esto me obliga a borrar líneas entre disciplinas. Solo así se pueden (d)escribir las tangentes. Puede que no sea el mejor método. Siempre en la asíntota de un preguntar que no cesa, las soluciones se posponen. El camino del interrogar no promete respuestas, pero quizá sí una mejor dirección al indagar. En esta andadura me he topado con un obstáculo que me ha obligado a detenerme.

En los últimos años, (el uso de) las redes sociales ha(n) transformado las relaciones sociales. Hay cambios evidentes: ahora escribimos más que hablamos y tenemos más fotos (y menos polvorientas) que aquellas que las abuelas recopilaban en álbumes. Detrás de este nuevo paradigma social hay una estructura web cuyo soporte son empresas que... Y esta es la piedra en el camino: ¿cómo puede salir adelante una empresa simplemente haciendo funcionar un súper-álbum audiovisual, interactivo e internacional? La respuesta no parece estar solo en el marketing y la publicidad. Y aquí es donde aparece la cuestión que me entusiasma (y desespera): ¿qué tipo de poder es este y qué modelos de resistencia requiere?, ¿cómo se rentabilizan nuestros datos y qué consecuencias sociales y políticas tiene este cambio en la idea de la intimidad? Mi investigación aborda estos interrogantes desde tres frentes. Lo hago así no solo porque los corsés de las disciplinas no me sientan bien sino porque los problemas siempre trascienden toda disciplina, catálogo, clasificación, o cualquier otra estratagema que queramos usar para simplificar lo que nos atormenta.

El problema de la privacidad en las redes sociales no es otro que el problema de la libertad en la sociedad neoliberal de la información, en el imperio de la transparencia que camufla la opacidad de los modos de sometimiento. Sean las mejores, las más justas o las más apropiadas, las leyes rigen nuestra vida. La primera parte de mi análisis aborda el vacío legal entre la definición europea de derechos civiles y la afiliación (mediante un contrato mercantil) al conglomerado (tecno)social ideado y gestionado por empresas al otro lado del Atlántico. Esta es la posta sencilla. Al fin y al cabo, nos gusten más o menos, tenemos la suerte de tener derechos bien definidos. Otra cosa es que se cumplan y, lo más importante, cómo los podemos ejercer en ciber-entornos, sobre todo considerando su importante componente social.

En mi estudio lo social toma el relevo de lo jurídico, y lo hace en un doble sentido. Aprovechando las virtudes del imperativo de cuantificar todo en que nos ha ensimismado el desarrollo computacional, atiendo a los datos que ofrecen las encuestas que el Eurostat y la FECYT hacen sobre percepción social de la tecnología. Pero también me dirijo a los efectos de las redes sociales en nuestras sociedades siguiendo la estela de cambios que supone la exacerbación de la comunicación como modo de relación. Lo fundamental aquí es su mercantilización. Trato de averiguar qué sucede cuando en una relación social de emisores y receptores nos hemos convertido en productores y consumidores de información. Una información que es mercancía al tiempo que estructura un sistema económico en transición. El *big data* ha refinado el neoliberalismo. Celebramos la libertad porque la coacción se ha hecho sutil.

Mi deambular en busca del sentido velado de nuestra circunstancia y posibilidades de estar y actuar en los tecnomundos también se dirige a lo político. Las redes sociales son espacios de comunicación y relación: de relación mediante comunicación. Cabría esperar que también fuesen espacios de acción. El actuar online es incuestionable, pues ya es rutina, pero ¿qué sucede con el actuar político? ¿El uso es tan extensivo que se ha banalizado? Si cuesta creer que las redes sociales sean verdaderas innovaciones sociales, ¿cómo podrían servir para innovar en lo político? Y lo más importante: ¿tienen los movimientos sociales libertad, efectividad y trascendencia online y offline?

Están en un bar un joven filósofo y un científico

Sara Serrano Martínez, IFS-CSIC

Hoy, los jóvenes filósofos –porque, para responder precisa y descriptivamente, el filósofo, haga lo que haga, es hoy ‘filósofo’, y no ‘filósofa’, ni ‘filósofe’—trabajan. Lo interesante sería explicar esta afirmación: extenderla, desarrollarla, justificarla. Pero, para responder precisa y descriptivamente, es mejor quedarse con la indeterminación: hoy los jóvenes filósofos trabajan. También hacen cosas.

Yo, que estudié filosofía, y quise estudiar filosofía, quise ser filósofo. Y en gran parte quise ser filósofo porque quería no ser científico. Las lecturas de David Hume, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Michel Foucault y Gilles Deleuze me habían creado una fuerte aversión respecto a esa figura –autoritaria, cómplice y presuntuosa—del científico. Yo es que prefería ser autor, y preferiblemente un autor que critique el concepto de ‘autor’.

Esa es una de las cosas que puede hacer hoy un joven filósofo: analizar la ciencia contemporánea, haciendo explícita su inextricable dimensión institucional, profesional, económica y política, incluso cuando es mera ‘teoría’, ‘experimentación’ o ‘práctica de laboratorio’. Esto puede hacerse desde muchas perspectivas filosóficas, que a su vez son también subdisciplinas de la filosofía: la bioética, la filosofía política, la filosofía de la ciencia, la estética, o la historia de la ciencia. Yo opté por esta última, al titularme como joven filósofo. Así, inicié una investigación histórica, que aún está en curso, acerca del modo en que médicos y psicólogos gestionaron el suicidio en una época determinada del siglo XX. Esta investigación, como la misma historia de la ciencia, es un ejercicio filosófico porque analiza conceptos y sus relaciones con el poder: descubre, señala, critica y denuncia. Su particularidad es dirigirse al pasado.

Por otra parte, al ser becaria JAE Intro 2017 en el Instituto de Filosofía del CSIC, he trabajado en el departamento de Ciencia, Tecnología y Sociedad, acerca de un cambio de paradigma respecto al fenómeno conocido como ‘discapacidad’: cambio introducido alrededor del nuevo concepto de ‘diversidad funcional’, que procede de, y es reivindicado por, activistas españoles, y conlleva, entre otras cosas, pensar fuera del eje capacidad/discapacidad. En mi trabajo de investigación, más concretamente, me he centrado en el ‘consentimiento informado’ como herramienta para regular la participación de los ciudadanos en tratamientos médicos e investigación biomédica en el Estado español, y en el hecho que, frecuentemente, se niega a ciertas personas hacer uso de esa herramienta, porque se afirma que son incapaces de hacerlo. Así, en primer lugar he analizado cómo el concepto de ‘capacidad’ está en el núcleo del planteamiento mismo del ‘consentimiento informado’, y cómo ciertos profesionales tienen siempre el poder de juzgar quién posee, o no, una ‘capacidad’. En segundo lugar, he ideado una manera de pensar lo que es ‘consentir’ sin utilizar los conceptos capacidad/discapacidad. Utilizando esta manera de pensar, finalmente, he propuesto modos prácticos de hacer uso del ‘consentimiento informado’ en España, con el objetivo de que nadie sufra abusos ni discriminaciones en el ámbito clínico o de la investigación biomédica.

Hoy, los jóvenes filósofos sirven para algo. Pero también, quizás, los jóvenes filósofos se preguntan para qué, y a quién, sirven. Quizás saben que hay una frase de Michel Foucault que es muy bonita, pero también muy perversa, y que muchos jóvenes filósofos, y científicos, la compran demasiado felizmente:

“No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”¹

De la psicología a la filosofía: una experiencia “griega”

Konstantinos Argyriou, IFS-CSIC

En Atenas hay tres edificios, que están el uno al lado del otro, y de los que los griegos estamos muy orgullosos: la Academia, la Universidad Nacional y la Biblioteca de Atenas. Sin embargo, paseando por fuera en el día-a-día, solo nos quedamos en lo bonitas que son sus fachadas: no nos atrevemos a “entrar” y explorarlos por dentro. Creo que eso se debe a nuestro miedo contra “lo desconocido” que se encuentra, metafóricamente hablando, en su interior. Es el mismo miedo con el que me enfrentaba al principio a la Filosofía: noción anticuada, ajena, obsoleta.

Entré en una Facultad irregular: un “Programa de Psicología” particular, creado por una alianza de sectores de Filosofía, Pedagogía y Psicología en la Universidad de Atenas. Dicho Programa, compuesto también por asignaturas de Filosofía, se independizó en 2013 para dar paso a una Facultad de Psicología propia, lejos del “legado” filosófico que los psicólogos tanto quisieron echar de sus *currícula*. Les parecía que, al hablar de la psique humana, la Filosofía o/y la Pedagogía poco tenían que aportar, en comparación con la Psicología pura. Compartía la misma idea y la apoyaba a toda costa: cuanto más “científica” una ciencia, mejor, pensaba.

1 Foucault, Michel: La arqueología del saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 29.

No obstante, cuando se me ofreció la oportunidad de cursar un Erasmus en la Universidad de Barcelona, en una Facultad de Filosofía (dado que los antiguos convenios seguían válidos los primeros años de la transición), de repente la Filosofía me sirvió como herramienta para conseguir la meta de ir a otro país. Aunque fuese un significativo vacío para mí, ganó progresivamente una importancia. Los demás estudiantes internacionales tampoco entendían muy bien cómo era posible que un estudiante de Psicología se hubiera “trasladado” a la Filosofía. Sin embargo, fue entonces cuando descubrí qué es lo que investiga la Filosofía, y precisamente cuando me di cuenta de que es ella, más que la Psicología, la que permite reflexiones contundentes respecto al psiquismo, los procesos intrapersonales, los motivos.

Con este salto a cuestras decidí realizar un máster en Madrid, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, titulado “Psicoanálisis y Teoría de la Cultura”. El psicoanálisis, mucho más enfocado en la interpretación y la investigación cuantitativa que en la estadística o las etiquetas diagnósticas, de algún modo se ha “forcluido” de la Psicología y se acoge últimamente por la Filosofía. Junto con el feminismo, son dos herramientas teóricas muy estrechamente vinculadas con la Filosofía, que me han permitido una liberación intelectual y personal indudablemente enriquecedora. Hoy no me arrepiento de mi “traslado” irregular.

Resumiendo, un diálogo inter- y multi-disciplinar fructífero se posibilita sólo gracias a la reflexión filosófica. Es ella la que abren las puertas a la diversidad, mediante la escucha atenta y crítica, la observación y anticipación del contra-argumento, la interpretación a través de varios ángulos y el intercambio constante de dudas. Cuando los demás discursos científicos intentan consolidarse mediante la difusión de sus planteamientos, la Filosofía toma sus distancias y observa en el lugar del metadiscurso. La intersubjetividad es una herramienta imprescindible para llevar a cabo esta tarea. El poder de la Filosofía arranca tanto en la aceptación de discursos que la Psicología “cienciocentrista” rechaza actualmente y cada vez más como arbitrarios, como en la posibilidad de observar con diferentes ojos. Eso ofrece una enorme sensación de emancipación y una clave para entrar (literal y virtualmente) en esos tres espacios tan fundamentales para el pensamiento humano: la Academia, la Universidad y la Biblioteca.

Filosofía e Historia, una relación bien avenida

Mónica Garcés Palacios, IH-CSIC

El presente artículo es fruto de la actividad *¿Qué hacen los jóvenes filósofos ahora?*, organizada por el Instituto de Filosofía del CSIC dentro del evento Día Mundial de la Filosofía 2017. Por tanto, teniendo en cuenta que durante estas jornadas uno de los aspectos que más se puso en valor fue la necesidad de la interdisciplinariedad entre las ciencias humanas y sociales, a continuación reflexionaremos sobre el estrecho vínculo que une a la Filosofía y la Historia; dos campos de conocimiento que, aunque en un primer momento pueda no parecerlo, tienen mucho en común.

Tanto es así que, para evitar perdernos en un océano de puntos en común, a continuación me centraré simplemente en aquellos que, como joven historiadora interesada por la Filosofía, llaman imperiosamente mi atención; siendo éstos: los objetivos comunes de ambas áreas, las capacidades que desarrollan los estudiantes e interesados por dichas disciplinas y, finalmente, el grado de importancia que adquiere la Filosofía en el estudio de la Historia y a la inversa.

En primer lugar, considero que un aspecto interesante que une la Filosofía y la Historia es el objetivo final que tiene el estudio ambas. Un objetivo común que no es otro que el de entender sin mediaciones externas el funcionamiento del mundo que nos ha tocado vivir. Siendo pues, éste conocimiento, un saber imprescindible para el progreso personal y, por ende, para el colectivo.

En colación con ello, nos encontramos con el segundo elemento que refleja el nexo existente entre estas materias: el de las capacidades o competencias que estimulan su estudio. En efecto, el estudio de ambas disciplinas, en su anhelo por comprender lo que sucede a su alrededor, favorece y estimula el desarrollo de capacidades o competencias similares que nos permiten: reflexionar de manera racional sobre lo que ha sucedido o sucede, analizar de manera crítica y emitir un juicio propio, relacionar y pensar las realidades sociales del presente y del pasado y, por supuesto, percibir la complejidad social y la diversidad cultural y, con ello, fomentar valores propios de la ética, disposición al diálogo y una tolerancia crítica hacia las posiciones derivadas de otros sistemas de valores.

Finalmente, el tercer y último aspecto que me gustaría destacar como elemento que constata esta correlación entre Historia y Filosofía es, sin lugar a dudas, la necesidad del estudio de la una para la comprensión de la otra. La interdisciplinariedad es un requisito *sine qua non* para obtener una visión global y, tanto es así, que en los nuevos planes de estudio las universidades introducen asignaturas (obligatorias y optativas) de otras disciplinas con el objetivo de tender puentes de unión que comuniquen diversas áreas.²

² Ejemplo de ello es la Universidad de Zaragoza. En el Grado de Historia que oferta esta universidad, el alumnado recibe

Toda esta situación podría ser ejemplificada perfectamente con el estudio de la figura de Karl Marx. Así, no se pueden entender las teorías socio-políticas o económicas ni los conceptos de proletariado o lucha de clases de este filósofo alemán sin tener en cuenta el contexto histórico del personaje, un momento donde la Revolución Industrial propició el crecimiento urbano y el trabajo en las fábricas empeorando, al mismo tiempo, la calidad de vida en las grandes urbes y las condiciones laborales de los obreros. De la misma forma, tampoco se podría pensar algunos acontecimientos históricos, como por la Revolución rusa, sin conocer las teorías filosóficas de éste alemán considerado como padre del socialismo científico, del comunismo moderno, del marxismo y del materialismo histórico.

Por todo ello hablamos de la trascendencia de la Filosofía en la Historia y viceversa pues, si su estudio se produce de forma aislada lo único que se obtendrá es un conocimiento parcial, parco e imposible de comprender en su totalidad. De modo que, como conclusión, además de acentuar la importancia del diálogo y colaboración entre las distintas ciencias en general, considerando el marco en el que se contextualiza este artículo, no puedo dejar de destacar la importancia del estudio de la Filosofía en particular. La importancia de su estudio no sólo para aquellos apasionados por la Filosofía, sino también para los interesados por la Historia o, en definitiva, para todo aquel que sienta curiosidad por entender sin mediaciones externas el mundo que le ha tocado vivir.

Filosofía y diálogo interdisciplinar

Alejandro Sánchez Berrocal, IFS-CSIC

La idea de subtítular el presente artículo sobre la actividad «¿Qué hacen las/os filósofas/os jóvenes hoy?», celebrada en *La Corrala* el día 23 de noviembre a propósito de las Jornadas de Más Filosofía, con el rótulo «La filosofía en diálogo interdisciplinar» es ya, de algún modo, tomar partido por una cierta idea de la naturaleza misma de la filosofía. De esta manera, lo que se recuerda, aunque sea implícitamente, es que no hay *una* filosofía, ni mucho menos *la* filosofía, sino que esta «se dice de muchas maneras». Por ello Gramsci decía que «no existe, de hecho, la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas»³. En nuestro caso, se ha tomado partido *por* una filosofía e, inevitablemente, *contra* otras filosofías, como puedan serlo especialmente aquellas que se consideren «exentas» tanto de su tiempo presente (histórico, político y científico) como de las aportaciones y problemas que generan otras disciplinas (física, biología, antropología, historia, artes, etc...), a las que cree observar desde una perspectiva «privilegiada» capaz de «sobrevolarlas» sin tomar jamás contacto con ellas.

Lejos de confirmar esa idea inexacta de la filosofía como disciplina «ensimismada», acaso tan difundida por las personas ajenas a ella como por algunos «profesionales de la filosofía», lo que tuvimos ocasión de poner de relieve en las *Jornadas* fue una concepción de la filosofía «inmersa» de muchas y diversas maneras en las realidades teóricas y prácticas que conforman nuestro presente. Y es que, a nuestro juicio, este carácter «interdisciplinar» es uno de los rasgos fundamentales que hacen de la filosofía lo que es. ¿No es así como surge este peculiar tipo de saber hace 25 siglos? Basta recordar el modo en que Platón y Aristóteles iniciaban sus obras, a través de un método que, antes de nada, «ponía sobre la mesa» las diferentes teorías, alternativas y creencias sobre una determinada cuestión para, *ipso facto*, intervenir críticamente en ellas, partiendo de sus contradicciones y equívocos, hasta dar lugar a una noción más clara y menos distorsionada. A veces esto, sobre todo en los *Diálogos*, no era posible, pero en el transcurso de los mismos al menos habían desaparecido ciertos malentendidos y confusiones sobre un tema. Lo que no es poco.

Diálogo interdisciplinar, pues, como parte de la esencia misma de toda filosofía que se precie. Un diálogo que no excluye sino que, muchas veces, incorpora la «polémica» como parte necesaria del mismo, por lo que tiene de enfrentamiento entre diferentes propuestas en ocasiones contrarias entre sí. Si la filosofía nunca «monologa», como sostenemos, ¿quiénes son sus interlocutores? Todo un conjunto de «saberes positivos» como las matemáticas, la biología, la historia, la antropología, la ciencia política, etc... La lista podría alargarse tanto como amplio sea el cúmulo de disciplinas que existen actualmente. Unas disciplinas que, por su propia naturaleza, no necesariamente «están al tanto» de los saberes filosóficos sino que actúan como «de espaldas» a ellos. A modo de ejemplo, podría decirse que la historia, pongamos por caso, saca determinadas consecuencias teóricas sobre qué es eso de la condición humana; la psicología nos ofrece una determinada idea de lo que es la existencia; a su vez, la antropología establece un conjunto de doctrinas sobre esta cuestión... El filósofo se hace cargo de tales o cuales aportaciones y diagnostica que, frecuentemente, hay un desajuste, incluso cierta incoherencia, entre las diferentes teorías propuestas, por lo que, habiéndolas recorrido, «toma una cierta distancia» gracias a la cual se propone ordenar y sistematizar tales ideas mostrando sus inconsistencias y atreviéndose a «remendar» tales «desgarros» o contradicciones de

formación en Filosofía bien de manera directa (a través de la asignatura obligatoria de Pensamiento Social en primero de carrera o mediante la optativa ofertada en cuarto titulada Historia de las Ideas Políticas), bien de manera indirecta en, prácticamente, la totalidad de las asignaturas. http://titulaciones.unizar.es/historia/cuadro_asignaturas.html

³ Gramsci, Antonio: *Quaderni del carcere* [Quaderno 11, §12]. Edición digital: <http://www.nilalienum.com/Gramsci/Q11.html> (última consulta: 10/12/2017). La traducción es propia.

lo real. Así sucede con ideas (procedentes de disciplinas muy diversas) como Vida, Mundo, Humano, Dios, Naturaleza, Libertad, Estado, Justicia, Soberanía, Guerra y un largo etcétera.

Según esta idea de filosofía que tuvimos ocasión de ver ejercida y explicada en las Jornadas, filosofía, insistimos, inmersa y ocupada en los problemas del presente así como en los saberes que lo constituyen, lo que podemos concluir es que el título de la actividad, «La filosofía *en* diálogo interdisciplinar», no es una etiqueta casual ni ajena a la esencia misma de la filosofía, porque esta no debe estar *en* otro lugar que no sea el diálogo interdisciplinar. Cabría decir, por tanto, que, entre otras cosas, «La filosofía es diálogo interdisciplinar». Un diálogo necesario para ambas partes, acaso no esté de más recordarlo, porque las disciplinas científicas, los saberes políticos, etc., estarían de algún modo «ciegos» sin la necesaria depuración y esclarecimiento de sus conceptos, actividad notoriamente filosófica (sin que la filosofía se reduzca exclusivamente a eso) que intenta hacer de la realidad un lugar más a salvo de la confusión y deformación de algunas ideas efectivas en nuestro presente.

¿Qué hacen las jóvenes filósofas ahora?

Marta Velasco Martín, IFS-CSIC

Quiero comenzar esta comunicación sumándome a mis colegas y tratando de responder a la pregunta con la que los organizadores de esta mesa, Lola S. Almendros y Francisco Blanco Brotons, nos han reunido hoy aquí: ¿qué hacen los jóvenes filósofos ahora? Y voy a hacerlo lanzando otra pregunta: ¿qué hacen las jóvenes filósofas ahora? Así, invité a reflexionar sobre si el concepto “jóvenes filósofos” contiene a las mujeres filósofas o si, por el contrario, seguimos sin formar parte de nuestra cultura. Esta reflexión tiene que ver directamente con mi trabajo, como mostraré más adelante. Querría que pensáramos también sobre la filosofía y su utilidad en la vida. La Filosofía “nos ayuda a formarnos un conocimiento reflexivo de cuanto nos rodea” y “nos aporta un método para afrontar los problemas y conflictos que nos encontramos en el día a día⁴”. Nos ayuda, en definitiva, a formarnos una visión más completa de nuestro mundo, a pensar sobre el lugar en el que vivimos, pero no sólo en el espacio físico que ocupamos, sino también en el o los lugares políticos que habitamos, los ideológicos, económicos, sociales y profesionales. La filosofía nos ayuda definir lo que no nos gusta y lo que queremos cambiar y a pensar en cómo. Nos ayuda a proyectar otros mundos posibles en los que quepamos todas las personas.

Mi acercamiento a los estudios filosóficos procede de mi etapa de formación como bióloga. Durante mis estudios universitarios pude responder a algunas de las preguntas que me habían impulsado a formarme en esta disciplina científica que parece que estudia la vida, pero sobre todo pude hacerme otras muchas. Preguntas que tenían que ver con el conocimiento que aparecía en los libros que estudiaba sobre botánica, zoología, ecología, genética y fisiología animal y vegetal: ¿cómo, cuándo, dónde se genera la información? ¿Qué conocimiento ha sido seleccionado para ser contado y cual no? ¿Quién aparecen en los libros de texto y en los artículos científicos como productores de conocimiento y quienes en las aulas, en los laboratorios, en el campo?

La búsqueda de respuestas me impulsó a seguir estudiando y así me aproximé a los estudios filosóficos, a través de los estudios feministas en el Máster de Estudios Interdisciplinares de Género de la Universidad Autónoma de Madrid. Entre otros, conocí los feminismos filosóficos que se interrogan sobre cómo han sido pensadas y conceptualizadas las mujeres y sobre su situación en la sociedad. Desde entonces trabajo desde una perspectiva feminista, una herramienta conceptual y metodológica básica para mi trabajo que me ayuda a recuperar las aportaciones de mujeres que dedicaron su vida al desarrollo de la genética y, a través de la reflexión sobre su ausencia de las historias de las ciencias, a cuestionar el conocimiento científico desde un punto de vista epistemológico y ontológico⁵.

Una buena forma de contar una investigación es a través de las fuentes que la hacen posible. Los materiales que utilizo yo están formados por documentos escritos preservados en los archivos, pero no solo. El uso de otras fuentes muestra precisamente el papel que tiene la filosofía para cambiar nuestra mirada sobre lo que nos rodea y para considerar “lo otro” como posible. Para ampliar el conocimiento hegemónico es necesario trabajar con los archivos de otra manera e incluir en ellos otros materiales. Las fotografías son claves para mi investigación. La imagen de la figura 1 muestra el departamento de genética de la Universidad de Leningrado y fue tomada en el invierno de 1926-1927. Entre los diez genetistas que lo constituían aparecen dos mujeres, sentadas a ambos lados del que fue el jefe del departamento, Iuri Filipchenko. A la izquierda está Natasha Sivertzeva-Dobzhansky, una genetista que forma parte de la historia de la genética como esposa de Theodosius Dobzhansky, que aparece en la imagen detrás de Filipchenko (figura 1). Esta fotografía permite situar a Natasha Dobzhansky como una genetista del grupo de investigación de Filipchenko en el invierno de 1926-1927.

4 Dossier de Más Filosofía 2017: <http://masfilosofia.com/>

5 Parte de la investigación que he realizado ha sido publicada en: Velasco-Martín, Marta. 2016. Mujeres genetistas: una aproximación histórica. *Dilemata*, 22 (2016) 231-243; Velasco-Martín, Marta. 2017. Moscas y redes: María Monclús y la genética de poblaciones en España. *Arenal*, 24 (2): 349-378. Velasco-Martín, Marta. 2017. Naming *Drosophila*: between entomology and genetics. *Journal of the History of Biology*, en revision.



Figura 1. Departamento de genética de la Universidad de Leningrado, invierno de 1926-1927. Fuente: Konashev, Mikhail B. 1994. "From the archives: Dobzhansky in Kiev and Leningrad", en Adams, Mark B. (ed.): *The evolution of Theodosius Dobzhansky*. New Jersey, Princeton University Press, pp. 63-83, p. 74



Figura 2: María Monclús, segunda en la primera fila por la izquierda, en el XII Congreso Internacional de Genética, Tokio, 1968. Cortesía de la familia Prevosti Monclús

La fotografía del departamento de genética ruso recuerda también a la de la figura 2 tomada casi cuarenta años después en el XII Congreso de Genética celebrado en Tokio. Las mujeres, cuatro, también aparecen sentadas. La segunda empezando por la derecha es María Monclús, genetista catalana cuyo trabajo apenas se conoce y que comparte con Natasha Dobzhansky, aunque no el contexto histórico político y social en el que desarrolló su carrera investigadora, sí su reconocimiento como esposa, en el caso de Monclús del genetista español Antonio Prevosti. La fotografía muestra a María Monclús junto a sus colegas genetistas.

Otras fuentes que utilizo en mis investigaciones y que he mencionado más arriba son los trabajos originales que publicaron las genetistas a las que investigo y aquellos en los que colaboraron aunque no aparezcan como autoras⁶. Los instrumentos y sus cuadernos de laboratorio, cuando se conservan, son materiales que contienen mucha información y que permiten ver una parte del proceso de producción del conocimiento que no suele incluirse en las publicaciones. Fechas, nombres y descripciones de lugares de trabajo- laboratorios, bosques, estaciones experimentales, hogares-, dibujos de los objetos de estudio- en este caso moscas *Drosophila*-, medidas tabuladas y otras grafías permiten reconstruir las prácticas y los modos de trabajo y situar en ellas a María Monclús, a Natasha Dobzhansky, a otras mujeres que trabajaron como genetistas y como técnicas de laboratorio y bibliotecarias y a otros agentes de la producción de conocimiento: viajes, relaciones personales y profesionales, instrumentos, destrezas, moscas, plátanos y familias. Los dibujos de los cuerpos de las moscas recogidos en los cuadernos de María Monclús y de otras mujeres y hombres que se dedicaron como ella a la genética de *Drosophila* muestran su forma de estudiar el mundo, troceado y fragmentado en sus partes. Una forma de entenderlo y de mostrarlo que nos informa sobre la nuestra⁷.

A través de las fuentes que utilizo para mi tesis doctoral espero haber podido responder a la pregunta con la que comencé esta comunicación, qué hace una joven que estudia moscas y mujeres genetistas de la primera mitad del siglo XX en el Instituto de Filosofía del CSIC.

Transparencia vs. Opacidad

Miguel Ángel Rego Robles, IFS-CSIC

Thomas Metzinger, en su libro *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity* (2003), introduce la fenomenología de la transparencia en relación a nuestro comportamiento humano. Para Metzinger, la transparencia es una forma especial de oscuridad. De hecho, en nuestra percepción señalaría lo no accesible a la experiencia consciente o lo que él define como "los instrumentos de representación" (Metzinger, 2003, Pg. 169) o el entramado biológico que se pone en funcionamiento en nuestra interrelación con el mundo. Es en esta apreciación neurofilosófica en la que baso mi proyecto artístico *Post-Contingent Coherence* (2006) (<http://www.miguelangelrego.com/Post-Contingent-Coherence/>).

⁶ Véanse: Sivertzev-Dobzhansky, N. P y Dobzhansky, T. G. 1933. Deficiency and duplications for the gene bobbed in *Drosophila melanogaster*. *Genetics*, 18: 173-192. Monclús, María. 1953. Variación geográfica de los peines tarsales de los machos de *D. subobscura*. *Genética Ibérica*, V (3-4): 101-114.

⁷ Véase por ejemplo el cuaderno de María Monclús: "SISTEMATICA, Dubtoses (1957-1979)". ES CAT UB 297744, Fondo Antonio Prevosti, Universidad de Barcelona.



Rego Robles, Miguel Ángel (2016). Post-Contingent Coherence. Still Frame.

En esta pieza audiovisual, una pianista toca el Nocturno Op.55, No.1 en Fa Menor de Frédéric Chopin. La pianista sufre una enfermedad poco común llamada anosognosia, dolencia que suele producirse por un daño en el lóbulo derecho del cerebro. Además, estas perturbaciones pueden causar parálisis lateral izquierda en el cuerpo.

Al tener anosognosia, la persona acaba negando otro tipo de patologías que también sufre. Por tanto, si padece parálisis lateral izquierda y anosognosia al mismo tiempo, a través de esta última patología, el paciente niega la parálisis. Es más, existen experimentos en los que pacientes anosognósicos supuestamente señalan al médico con su mano izquierda cuando, realmente, no lo están haciendo pues sufren parálisis lateral. Sin embargo, precisamente porque tiene anosognosia, niegan esa parálisis y creen estar haciéndolo (Ramachandran, 1995). A otros pacientes se les pide que se aten los zapatos y, en ocasiones, lo intentan durante varios minutos con la mano derecha sin alcanzar resultado (Ramachandran, 2004). En casos más extraños hacen uso de la mano derecha para mover la izquierda (Ramachandran, 2010).

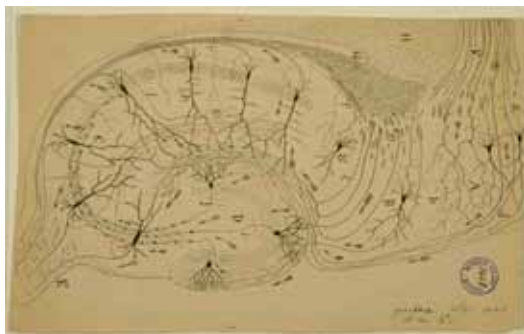
Lo que me interesa mostrar en este video no es la enfermedad en sí, sino el hecho de que cualquier persona puede ser considerada como anosognósica a cierto nivel, ya que en situaciones concretas negamos parte de la realidad para poder afrontarla; sobre todo en situaciones fatídicas. Gracias a los estudios empíricos en neurociencia, se sabe que esto se produce, en parte, por la activación de patrones en el sistema vestibular. En esta obra existen dos realidades que interactúan al mismo tiempo, una en tercera persona y otra en primera, y no es que una sea más veraz que la otra, sino que son distintas visiones que se solapan en el tiempo y el espacio.

Parte de mi investigación doctoral se centra en analizar, desde mi perspectiva como artista, las imágenes científicas de Santiago Ramón y Cajal, considerado como precursor de la neurociencia moderna por su aportación científica del estudio de la neurona como entidad individual. En mi tesis doctoral me acerco a estas imágenes desde la epistemología visual. Analizo cuestiones relacionadas con la técnica usada. Por ejemplo, saber si las realizó con el procedimiento litográfico que acortaba los tiempos de producción y abarataba su coste, una técnica que usó en la primera parte de su carrera para difundir su conocimiento de una forma rápida; o utilizó el grabado calcográfico propio de los manuales más costosos y lentos en su producción. También analizo la forma de la representación, como el uso del color negro, que fue distintivo en su obra. Esto tiene una explicación: las neuronas son imperceptibles y es necesario teñirlas con procedimientos químicos para verlas. Cajal modificó la técnica de tinción de Camilo Golgi para teñir de negro las neuronas y diferenciar su individualidad. Con este color las representó en el papel indicando implícitamente que hacía uso de esta técnica.

Asimismo, investigo la circulación de esas imágenes y su repercusión a la hora de generar conocimiento, la interrelación entre conocimiento generado por dichas imágenes y los cambios en la neurociencia aplicada, y la vida material desde la perspectiva de la cultura visual, la historia de la ciencia y la crítica del arte.

En mi último proyecto artístico aúno la teoría neurofilosófica de Metzinger y la obra gráfica de Ramón y Cajal. En *Soliloquium* (2017) parto de una serie escultórica de piezas de cristal que son interpretaciones en tres dimensiones de los dibujos de Cajal <http://www.miguelangelreg.com/Soliloquium/>. Con esta serie hablo de una forma retórica de la invisibilidad de las células nerviosas que sólo son visibles gracias a los procedimientos químicos que aplicaron personas como Cajal para exponerlas como objeto de estudio. A su vez, hablo de la transparencia metzingeriana en la comprensión de nuestros comportamientos mediados, de cierta forma, por el sistema nervioso.

Esta cita de la autobiografía de Santiago Ramón y Cajal resume mis pretensiones como investigador doctoral, como artista plástico y, en parte, a lo que aspiraba Cajal con el estudio de las neuronas. Según Cajal, "el jardín de la neurología brinda al investigador espectáculos cautivadores y emociones artísticas incomparables. En él hallaron, al fin, mis instintos estéticos plena satisfacción. ¡Como el entomólogo a caza de mariposas de vistosos matices, mi atención perseguía, en el vergel de la substancia gris, células de formas delicadas y elegantes, las misteriosas *mariposas del alma*, cuyo batir de alas quién sabe si esclarecerá algún día el secreto de la vida mental!" (Ramón y Cajal, 1917, pg. 156).



Esquema de la estructura y conexiones del asta de Amón (1893). Santiago Ramón y Cajal Herederos de D. S. R. y Cajal



Rego Robles, Miguel Ángel (2017). Soliloquium Boceto 3D de escultura de vidrio

Caminos hasta y desde la Filosofía.

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto, IFS-CSIC

Mi elección por la Filosofía no fue directa ni pronta. Como primera formación, yo, desde niña, estudié música en un conservatorio. Después del colegio y con la habilitación en piano, yo fui a la universidad estudiar Psicología. A mí me interesaban muchísimo las cuestiones humanas, la historia de los hechos humanos y también el arte. Intenté, durante el grado en Psicología, agregar al estudio también las cuestiones artísticas y musicales a los problemas humanos y sociales. Mientras esto, trabajaba como maestra de piano. La Filosofía fue llegando despacio. Empecé, todavía en el curso de Psicología, a estudiar un autor más cercano de la Filosofía y que tenía una propuesta investigativa acerca de una Sociología y una Filosofía de la música, sin separar las cuestiones del individuo y de la sociedad: Theodor W. Adorno. En este camino, dediqué la maestría para pensar cuestiones de la formación artística y musical en tiempos en los cuales los artículos culturales suelen ser mediados por la lógica de la mercancía y sus hechizos. El estudio de la música y la Filosofía de la música posibilitaron una mayor profundización de estas cuestiones y una mejor comprensión de este tema, una vez que la música tiene características muy peculiares, como tener una "aparición" efímera y tener sus hechizos encantadores. Ahora, haciendo mi investigación del doctorado, estoy más cerca de la Filosofía, pero todavía tengo preocupaciones con la formación de las personas y sus subjetividades, más específicamente con las condiciones, tanto sociales como psíquicas, que son un impedimento para una formación que sea humanizadora y que posibilitemos convivir democráticamente - lo que incluye pensar la formación artística y musical en sus mediaciones técnicas y sociológicas-. Trabajando con estas cuestiones y con estos problemas yo encontré en el concepto de resentimiento una posibilidad de mejor comprensión de uno de estos factores que impiden o dificultan el desarrollo humano y de la apertura a lo que aparece como una experiencia nueva o distinta. La Filosofía aparece, entonces, para mí, como un campo de saberes que me permite profundizar teórica y históricamente estas cuestiones así como plantear nuevas preguntas y proponer algunas posibles soluciones, permitiendo también la articulación de saberes como Música, Psicología, Psicoanálisis y Educación. En Brasil, donde vivo, soy profesora en el curso de Psicología de una Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras. Estoy ahora, como parte de mi doctorado, haciendo una estancia de investigación en Madrid junto al Instituto de Filosofía del CSIC, una experiencia muy rica e interesante que me está permitiendo trabajar con la Filosofía con más proximidad y dedicación.

La necesidad de un nuevo giro copernicano en la enseñanza de la filosofía: la filosofía y la ética pensadas para lxs adolescentes

Elena Pérez Elena, IFS-CSIC

¿Está yendo la educación española por el buen camino? ¿están sacando lxs alumnxs lo mejor de sí mismxs? En España, a día de hoy, somos muchxs lxs que creemos que la reforma del sistema educativo no es una opción a largo plazo, sino una realidad que urge de una reforma consensuada (con cabeza y corazón) inmediata. El estudiantado es, al fin y al cabo, el principal sufridor del continuo vaivén de modificaciones en la ley de educación atendiendo al cambio de gobierno oportuno que, independientemente del color, perpetúa un sistema determinado. Un sistema en el que no se escuchan sus voces, ni sus pasiones y que pocas veces se puede (o se quiere) apostar por la educación en igualdad de oportunidades e inclusiva, porque eso, requiere más recursos y más tiempo. Recursos y tiempo, algo clave en educación y que no se llega a traducir en nuestras aulas: se ha terminado por entender al alumnado como número, como cifra a la que evaluar a través de exámenes teóricos

en los que deben plasmar por escrito todo lo que han sido capaces de memorizar, que no aprender. Matemáticas y economía son asignaturas que se fomentan en la oferta académica por encima de otras como filosofía y ética, música o dibujo, que tienden a relegarse a actividades extraescolares cuando el poder adquisitivo de la familia lo permite.

Esta dinámica de primar las ciencias naturales por encima de las ciencias humanas y sociales en la escuela (y también dentro del mundo laboral) se corresponde con los intereses del sistema capitalista en el que vivimos, que necesita que las personas seamos útiles, productivas, que generemos el mayor beneficio y la menor pérdida y, por ello, materias como la filosofía o la ética quedan relegadas a un segundo plano y de manera muy teórica, a través, por ejemplo, de disertaciones filosóficas aprendidas de memoria en segundo de bachillerato. La filosofía y la ética, asignaturas que favorecen el pensamiento crítico, que nos dan las herramientas para crear, sustentar y defender nuestras opiniones a través de argumentos fundamentados, son entendidas por el sistema educativo como asignaturas de segunda, necesarias pero prescindibles. Asignaturas que nos permiten acercarnos al pensamiento de filósofos y filósofas que se han cuestionado el mundo, su orden, la vida, desde múltiples perspectivas, desde múltiples contextos y de los que podemos no sólo aprender de manera teórica sino también aplicar este conocimiento en nuestro día a día, en la cotidianidad.

Nos pasamos el día enfrentándonos a situaciones fáciles y complejas, teniendo que tomar constantemente decisiones para resolver conflictos y, pese a ello, aún no somos conscientes de la importancia que tienen la filosofía y la ética en estas acciones u omisiones que realizamos porque seguimos sin concebirlas en su dimensión práctica. Parece, a simple vista, que estudiar filosofía es estudiar a los clásicos (totalmente necesarios para tener una base) y que estudiar ética es aprender una serie de valores y normas de un libro de texto, cuando es mucho más. La filosofía se está traduciendo de manera muy práctica en el mundo de la academia y esto no se traslada a las aulas de instituto: no se habla de filosofías del género, de filosofía de la paz, de filosofía de las religiones, tampoco se ve la practicidad de la ética más allá de algún pequeño debate en el aula, sin hacer mención de las éticas aplicadas como podrían ser bioética, ética de las organizaciones o ética periodística. No hay tiempo ni espacio, el calendario académico no da tregua, es el que manda.

En un mundo tan interconectado y multicultural necesitamos que la educación sea de calidad y sin la filosofía y la ética ésta se queda coja: los estudiantes crecen sin aprender a desarrollar herramientas sociales y críticas dentro de la escuela o si lo hacen es dentro de un currículum muy encorsetado. Porque a través de ellas se conseguiría que muchas personas, muchas conciencias, pasaran de ser espectadoras que contemplan el mundo y que no actúan por el miedo al qué dirán, por el miedo a equivocarse o por falta de empatía, a personas activas, que a través de sus acciones, a través de un proceso de concienciación del mundo y de las personas que habitamos en él, se convertirían en sujetos que han recuperado parte de la agencia que se les arrebató, directa o indirectamente, a través del no fomento de estas materias. El cambio hacia una sociedad educada en valores tiene que venir desde la estructura y en su base está la educación. Por lo menos, sabemos por dónde empezar.

Ausencia y esencia de las mujeres en la historia de la filosofía y la literatura

Laura Lozano Marín, ILLA-CSIC

A la hora de estudiar y abordar las historias de la filosofía, de la literatura y, prácticamente, las historias de cualquier actividad científica, cultural e intelectual, suele llamar poderosamente la atención la gran ausencia de figuras femeninas.

Se debe partir de la idea de que al igual que la historia y la propia cultura, la crítica, así como el canon, ha tenido una clara sustentación androcéntrica y misógina que expulsa a las mujeres a los márgenes y legitima ciertos valores y temas concretos frente a otros. El canon se sustenta con convenciones, valores e intereses y, por tanto, como explica Iris M. Zavala (2003: 3): «lo canonizado no es un hecho ni biológico ni transhistórico sino una construcción discursiva contingente, y resultado de prácticas discursivas sobredeterminadas».

Cabe entonces preguntarse qué palabra ha legitimado la cultura y a quién se le ha permitido hablar. Como se puede comprobar, el canon –ya sea filosófico o literario– siempre ha estado formado casi exclusivamente por hombres, quedando las voces femeninas y sus aportaciones ausentes de la historia literaria y filosófica a excepción de unas pocas que se hicieron oír, por circunstancias e intereses de distinta índole: políticos, religiosos o de clase. El problema radicaba en que la mujer llevase a cabo una actividad intelectual que no estaba confinada al ámbito privado al que ella pertenecía; por lo que cualquier intento por parte de la mujer de adentrarse en el ámbito público era considerado una transgresión, algo antinatural, alejado del fin primordial femenino que era la maternidad y el cuidado del hogar.

Así, en las últimas décadas, gracias, en gran medida, a los estudios de género y a la teoría feminista, se ha producido un amplio rescate y visibilización de la esencia de todas esas mujeres que quedaban ausentes en las historias de cualquier rama de conocimiento; como, entre otras muchas, la filósofa María Zambrano, las políticas Margarita Nelken y Clara Campoamor, la pintora surrealista Maruja Mallo y la escritora y feminista María Lejárraga.

Pero además de rescatar del olvido a estas mujeres, los estudios feministas y de género se han encargado de proyectar una mirada crítica sobre los mecanismos de transmisión cultural, científica y teórica. Un ejemplo de ello sería el *feminismo filosófico* que plantea Celia Amorós y con el que reflexiona sobre conceptos claves de nuestra historia del pensamiento y las ideas:

“Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente –si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece– por varones y para varones, la tarea de deconstrucción– no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica– es todavía ingente.” (Amorós, 2000: 10)

Sin embargo, a pesar de estos avances, las historias de las mujeres filósofas y literatas han quedado recluidas, en la mayoría de los casos, en los ámbitos de las investigadoras que se dedican a los estudios de género y feministas, teniendo así poca o ninguna repercusión en las historias “oficiales” que se han ido escribiendo en los últimos años y, de hecho, tampoco se han tenido en cuenta a la hora de realizar los temarios y programas de la enseñanza secundaria y universitaria, quedando las investigaciones sobre mujeres, de nuevo, en un segundo plano. Y si se tiene en cuenta que la educación es uno de los vehículos más importantes para conseguir transformar y mejorar los patrones establecidos, se descubre que aún queda mucho por hacer y que se debe trabajar hasta lograr una verdadera “reconstrucción” histórica para que esas esencias de mujeres puedan convertirse en presencias totales en las historias y en los cánones.

Educación, ética y política

Beltrán Jiménez Villar, IFS-CSIC

La filosofía es una de las columnas que sostiene mi vida, más que por el mucho tiempo que le dedico, por la pasión que me despierta. Pero antes de llegar a la facultad no había leído ningún libro de filosofía y sabía poco más que lo que aprendemos en el instituto. Creo que como la mayoría de las estudiantes y los estudiantes en la actualidad, hasta poco antes de elegir titulación universitaria, pocas certezas tenía. No obstante, algunas ideas que había formado durante la adolescencia y ser consciente de cuáles eran mis verdaderas preocupaciones, me llevaron a estudiar esta disciplina, una de las mejores decisiones que he tomado.

Fue al pasar del colegio al instituto cuando empecé a preguntarme qué profesión quería desempeñar en el futuro. Desde un principio tuve pocas dudas, ya que la influencia que había recibido de mi madre y de mi padre era muy fuerte: sería profesor. Ahora bien, respondida esta primera pregunta, me quedaba otra quizá igual de importante: ¿de qué? Aunque algunas asignaturas se me daban mejor que otras, todas me gustaban y me costaba mucho elegir entre ellas, así que pensé que una buena opción serían las ciencias, concretamente, las matemáticas o la física. Durante algunos años mantuve esta idea, pero en la asignatura de *Educación para la ciudadanía* se abrió una puerta para mí. No fui consciente de lo que significó hasta años después, pero por primera vez hablamos en el instituto de los temas que me interesaban, de los problemas en los que pensaba en mi tiempo libre: los derechos humanos, el machismo, la democracia, la inmigración, la pobreza, etc. Esto era así porque tuve la suerte de crecer en un ambiente donde la política se vivía con mucha intensidad y donde aprendí la importancia de debatir sobre ideas y valores. Posteriormente las asignaturas de *Ética* y *Filosofía* de primero y de segundo de bachillerato siguieron siendo para mí una ventana abierta al mundo.

Finalmente, llegado el momento de decidir qué grado estudiar, a pesar de tener supuestamente decidido que quería ser profesor de matemáticas o de física, un problema no dejaba de estar presente. Por profundo que fuera el interés que tenía por estas disciplinas, si dedicaba mi vida a ellas, de alguna forma mi existencia se partiría en dos: por un lado, mi trabajo, y por otro, los temas que para mí eran los más importantes: la ética y la política. Así, de forma inesperada, después de estudiar el bachillerato de ciencias, decidí intentar ser profesor de filosofía para que mi vida fuera coherente y pudiera estudiar, pensar y hablar de lo que para mí es vital.

Después de haber acabado la carrera y un máster de filosofía contemporánea, puedo decir que en aquel momento no podía ni imaginar el enorme tesoro que descubriría. La riqueza de la filosofía es ingente y, además de encontrar un lugar donde satisfacer mis inquietudes, estas mismas fueron desbordadas. El único problema con el que me encontré durante los estudios fue la cantidad de compañeras y compañeros que tuvieron que dejar de estudiar por causas económicas y que fueron abandonados por los poderes públicos.

Y después de este corto camino, mi ilusión es la misma, por lo que espero poder convertirme en profesor de filosofía. Para ello, intentaré en primer lugar obtener un contrato predoctoral para hacer la tesis doctoral en historia de la filosofía. Si este camino no fuera posible, o si al final del mismo decido que la vida universitaria no es para mí, trabajar en un instituto sería mi objetivo.

Sin duda la filosofía no es una disciplina a la que se acuda para ganar mucho dinero, e incluso hay quien afirma, de forma elogiosa, que no “sirve” para nada. La filosofía revoluciona nuestra mirada.



Figura 1. Théodore Géricault (1819), *Escena de un naufragio*, Museo del Louvre.



Figura 2. Detalle de *Escena de un naufragio* en que aparece el anciano que sostiene un cadáver y que, en vez de dirigirse hacia el bergantín, mira en dirección al público.

El naufragio de la medusa. Una alegoría sobre el estoicismo en tiempos de capitalismo flexible

‘The Raft of the Meduse’. An allegory of stoicism in times of flexible capitalism.

Victoria Mateos de Manuel*

Resumen

Este texto plantea una hipótesis hermenéutica sobre el cuadro de Géricault *El naufragio de la Medusa* de 1819. Desarrollo una interpretación en términos de una filosofía del arte en la cual la figura del anciano que sostiene un cadáver funciona como alegoría del estoicismo y la balsa como metáfora del capitalismo flexible. Para ello, el texto se estructura en tres partes. En primer lugar, aporto una contextualización histórica del cuadro y –contra la tesis del canibalismo de Rose-Marie y Rainer Hagen– interpreto la gestualidad del anciano como símbolo de la filosofía del Sileno propia del estoicismo de Séneca. En segundo término, explico la noción de capitalismo flexible a través de Sennett, Lipovetsky, Nietzsche y Bermann, aplicándola a la escenografía de *El naufragio de la Medusa*. En último término, recupero la noción de razón desvalida con la que Zambrano interpreta el estoicismo, para plantear una revalorización de esta posición ética como modo de heroísmo trágico en el contexto del capitalismo flexible.

Palabras clave

Naufragio, Géricault, capitalismo flexible, ligereza, estoicismo, Zambrano

Abstract

This text presents an hermeneutical hypothesis on Géricault’s painting *The raft of the Medusa* (1819). Within the framework of Philosophy of Art I develop an interpretation of the painting, in which the figure of the elderly man who holds a cadaver works as an allegory of stoicism and the raft as a metaphor of flexible capitalism. The text is structured in three parts. Firstly, I contextualize the painting historically and, against Rose-Marie and Rainer Hagen’s thesis on cannibalism, I interpret the gesture of the old man as a symbol of the Silenus’ philosophy proper to Seneca’s stoicism. Secondly, I explain the meaning of the term “flexible capitalism” following Sennett, Lipovetsky, Nietzsche and Bermann, and I apply this meaning to the picture. Lastly, I recover Zambrano’s concept of stoic “defenseless reason” in order to propose a revaluation of stoical ethics as a way of tragic heroism in the context of flexible capitalism.

Key words: sinking, Géricault, flexible capitalism, lightness, stoicism, Zambrano

Contexto histórico

En 1819, el pintor francés Jean-Louis André Théodore Géricault (1791-1824), con apenas 27 años, presentaba en el Salón parisino una obra monumental de carácter histórico: *Escena de un naufragio*. No tenía ninguna voluntad política con su lienzo; por el contrario, buscaba simplemente consolidar su fama y reputación como artista. Por ello, fue grande su decepción y triste su sorpresa al enterarse de Luis XVIII no adquirió el cuadro, expectativa fallida que Géricault puso en esta obra. Es más, *Escena de un naufragio*, obra para la cual se había encerrado 18 meses en un taller cerca de un hospital, no

* Instituto de Filosofía del CSIC y UCM: victoria.mateos@cchs.csic.es, victoriamateos@ucm.es.

recibió apenas felicitaciones del público y, contra lo previsto, el lienzo generó una gran polémica. Tal y como señalan Rose-Marie y Rainer Hagen (2016: 555), *Escena de un naufragio* quedó teñida por el escándalo y Géricault fue acusado de “haber calumniado a todo el Ministerio de la Marina” con su obra. Ciertamente, es curioso que el pintor, cuando tomó la determinación de llevar a cabo esta obra de arte, no calibrase las consecuencias de su propuesta estética y tuviese puesta una esperanza ingenua en su éxito, pues el contenido del cuadro, a pesar del título aséptico que le concedió, aludía a uno de los episodios más bochornosos e inquietantes de la historia francesa.

En septiembre de 1816, apenas tres años antes de la presentación pública del cuadro, había tenido lugar el naufragio de la fragata real *Medusa*, la cual había partido el 17 de junio de 1816 para navegar hasta San Luis en Senegal con el objetivo “de tomar posesión de la colonia de África occidental que Inglaterra había restituido a Francia” (Rose-Marie Hagen/ Rainer Hagen 2016: 552). Se consideraba a esta fragata un adalid de la técnica y la velocidad, y lo que nunca se hubiese concebido antes de su partida era la historia funesta que tuvo la embarcación y sus cuatrocientos pasajeros en tal viaje. La fragata debía ir acompañada de tres navíos pertenecientes a la escuadra real, pero la *Medusa* decidió adelantarse y acometer en solitario el viaje.

Los males sociales que asedian en tierra firme a los hombres se tradujeron en las funestas situaciones que se dieron en alta mar y hubo una serie de circunstancias que propiciaron la pesadilla que se vivió a bordo. De todo ello hemos tenido noticias a través del relato que dejaron dos de los diez supervivientes de tal desgracia: Henri Savigny, el cirujano que viajaba en la fragata, y el cartógrafo Alexandre Corréard, quienes en 1817 publicaron un texto con sus vivencias en el naufragio (véase Corréard/ Savigny 2005).

En primer lugar, el capitán del barco Hugues Du Roy había conseguido su puesto por su lealtad a la monarquía y no por tener unos altos conocimientos y experiencia en la marinería. Debido a sus errores de navegación y su soberbia, la fragata encalló en el banco de Arguin, situado entre las Islas Canarias y Cabo Verde, naufragando el 2 de julio en un día que tenía, sin embargo, un tiempo óptimo y una visibilidad máxima. En segundo lugar, la fragata no contaba con barcos de salvamento para todos los pasajeros a bordo. 147 personas se quedaron sin sitio en los botes, los cuales fueron ocupados por los cargos en la cúspide de la cadena de mando: el gobernador, el capitán y los altos oficiales. Esos 147 pasajeros se vieron obligados a construir una frágil balsa de 8 x 15 metros con tablones, trozos de mástil y cuerdas, la cual fue inicialmente remolcada por los botes de salvamento. Dos miserables horas duró tal acto de solidaridad: los botes cortaron las cuerdas y abandonaron la balsa de la *Medusa* a su suerte.

Entonces comenzó la ley del más fuerte y los más bajos instintos de supervivencia hicieron acto de aparición. Las pocas reservas de agua que tenían los naufragos se cayeron el primer día por la borda y tan sólo contaron, a partir de entonces, con algunas barricas de vino. Asimismo, a la falta de víveres se unió la pugna por ocupar el lugar central del barco, pues la balsa estaba construida de manera tan precaria que sus bordes se encontraban constantemente batallando con el oleaje e inundados por el agua. Los pocos oficiales y funcionarios que no habían ocupado los botes de salvamento, armados, amenazaron al resto de naufragos y la primera noche acabaron con la vida de 65 personas para defender su posición en el centro de la balsa y, además, tener menos personas con las que compartir el poco vino que quedaba. Al cabo de una semana sólo quedaban 28 supervivientes, la mayoría de ellos heridos o locos, y muchos de ellos fueron tirados por la borda. Y si la pesadilla parecía ya suficientemente terrorífica, todavía aumentaron las angustias que se vivieron a bordo: comenzó el canibalismo entre los pocos tripulantes que quedaban en la barca como último medio de supervivencia ante la falta de alimentos.

La sobrecogedora historia de la *Medusa* tuvo una gran repercusión en la prensa de la época y, tres años más tarde, documentándose en el relato de Savigny y Corréard y en otros materiales del suceso, Géricault pintaba *El naufragio de la Medusa*. En este óleo de gran tamaño (491 x 716 cm), Géricault trataba de plasmar –con cierto idealismo y un toque estilizado– el momento en que la balsa de la *Medusa* vislumbra en el horizonte al bergantín *Argus* enviado en su rescate.

Un personaje inquietante

El naufragio de la Medusa representa una composición de cuerpos vivos y muertos ocupando el espacio de la precaria balsa. Todos, esperanzados y dando la espalda a los espectadores del cuadro, tienen el rostro girado hacia una figura ínfima que sobrevuela el fondo del cuadro cuando, alentados, atisban el bergantín *Argus*. Todos menos los cuerpos muertos que yacen sobre la balsa y un personaje inquietante que rompe esta escenografía grupal del cuadro, generando un fuerte contraste en la composición del lienzo. Se trata de un hombre mayor, con cabello y barba blanca, que, cubierto por una túnica roja –símbolo en la historia del arte para señalar al Mesías y a los mártires– y sosteniendo un cuerpo yaciente, se sitúa en el primer plano del cuadro en la esquina izquierda. El anciano, consciente, replegado sobre sí mismo, dando la espalda a la esperanza, se cierra ante la posibilidad del acontecimiento, de lo inesperado, del imprevisto. Los demás naufragos, por el contrario, olvidan temporalmente el horror en el que se hallan al dejarse llevar por el anhelo de ser quizá vislumbrados por un barco.

Si bien el cuadro pertenece al movimiento romántico, a través del anciano de la *Medusa* Géricault consigue un efecto óptico que se inaugura en el Barroco, el cual es explicado por Foucault (2006: 13-25) en el primer capítulo de *Las palabras y las cosas* refiriéndose al cuadro de Velázquez *Las Meninas*: obligar al espectador a abandonar el lugar del público para convertirlo en protagonista de la obra, es decir, la creación de una cuarta pared imaginaria. El anciano, apesadumbrado, nos observa y nos posiciona a nosotros en la balsa haciéndonos compartir la mirada de los supervivientes de espaldas, quienes –ansiosos y expectantes– se mueven con frenesí para tratar de ser vistos y rescatados por el bergantín *Argus*. Géricault no nos distancia de la tragedia sino que, a través de la composición del cuadro, nos hace náufragos de la balsa. Compartimos la angustia, el egoísmo, la ciega esperanza, la locura, la inhumanidad y la barbarie de aquellos que se encuentran naufragando y luchamos también, sin ética alguna, por la supervivencia. No nos limitamos a mirar simplemente el naufragio, sino que Géricault nos hace participar a nosotros, espectadores del cuadro, de la mirada de los náufragos, actualizando la tragedia por la supervivencia en el presente mismo de los espectadores.



Figura 3. Henry Fuseli (1809), *Ugolino*, The British Museum, Londres.

La tesis que sostienen Rose-Marie y Rainer Hagen es que esta figura del anciano, al sostener un cuerpo muerto, es un símbolo del canibalismo que tuvo lugar en el barco, motivo muy poco representado en la cultura occidental.

“El canibalismo es un tabú que apenas aparece en la pintura occidental; sin embargo, Géricault alude a ello a través de la figura clásica del padre que sujeta a un joven con el brazo. En aquella época, esta figura recordaba a las conocidas representaciones del conde Ugolino. Los enemigos del conde lo habían encerrado sin ningún alimento en una torre con sus hijos y sus nietos. Los hijos murieron y el conde intentó mantenerse en vida comiendo su carne, por lo menos eso se puede entender en el canto XXXIII de *El infierno* de Dante: «Dos días después de su muerte todavía los seguía llamando [...] pero al final el hambre fue más fuerte que el dolor.» (Hagen 2016: 553)



Figura 4. Miguel Ángel (1498-99), *Pietà*, Basílica de San Pedro, Ciudad del Vaticano.

Frente a la opinión de los Hagen, me gustaría plantear otra hipótesis acerca de este personaje y su significado. Fijémonos en su gestualidad. Es cierto que Rose-Marie y Rainer Hagen tienen razón cuando relacionan a este personaje con la tragedia del conde Ugolino. Como contemplamos en el dibujo de Fuseli, ambos comparten una compostura parecida: el personaje principal, más anciano que el cadáver y sentado, sostiene sobre sus brazos un cuerpo yacente, detalle que aparece indicado a través de la caída del brazo del joven, el cual señala que es un peso muerto. Sin embargo, hay dos detalles de su gestualidad que nos permiten realizar otra interpretación de este personaje y entenderlo como símbolo de la moral estoica en medio de la tragedia por la supervivencia.

En primer lugar, el anciano comparte la gestualidad corporal de *La Piedad* de Miguel Ángel: sentado, soporta y custodia el peso muerto de un cadáver. Tal acto de sostén puede entenderse –tal y como plantean los Hagen– como una alusión al egoísmo antropófago: el anciano, ante la incertidumbre, se limita a salvaguardar su alimento para los próximos días, con el fin de asegurarse su supervivencia en la catástrofe. Por el contrario, hay otra posible mirada sobre su acto: el anciano, en medio de la violencia de la situación, expresa su misericordia hacia el sinsentido que está teniendo lugar en el barco y, como *La Piedad*, sostiene en brazos a su hijo –en este caso, a un cuerpo joven– compadeciéndose y expresando su condolencia ante el absurdo y la inhumanidad del comportamiento humano en una situación de supervivencia, donde, pudiendo sobrevivir todos los naufragos si existiese un mínimo de conciencia colectiva y coordinación de voluntades, tan sólo prevalece el egoísmo, la ley del más fuerte y acaban falleciendo la mayoría. El anciano, en mi opinión, más que el canibalismo que tuvo lugar en el barco, representa la resistencia de un último resquicio de humanidad en medio de la tragedia por la supervivencia.



Figura 5. Alberto Durero (1512), *Melancolía I*, Galería Nacional de Arte, Karlsruhe.

Esta interpretación biempensante del gesto del anciano como acto de compasión y no de egoísmo se apoya, además, en la posición que ocupa el personaje en el cuadro. Lejos del lugar privilegiado que supone el centro de la balsa, el anciano subsiste en una esquina de la misma, es decir, en uno de sus resquicios más incómodos: allí donde el agua comienza a adentrarse. El anciano, por lo tanto, no ocupa una posición de poder en la balsa: es un personaje secundario que no participa ni de la actitud mostrada por el resto de supervivientes ni de su situación privilegiada en la barca –si es que, acaso, alguna de las posiciones en la desdichada barca puede ser entendida como afortunada–.

Piedad, compasión, misericordia. Estos son algunos rasgos que nos sirven para determinar la actitud del anciano. Éste no tiende la muerte a un lado, sino que la sostiene, aceptando “la muerte como si fuera también la vida, deslizándose en ella mansamente y sin quejarse” (Zambrano 1992: 19). Pero, además, nos encontramos con un nuevo calificativo: pesar, resignación, tristeza. El anciano no soporta el cuerpo con las dos manos, sino sólo con una. Con la otra el personaje se sostiene la cabeza, gesto que en la historia del arte –obsérvese el grabado *Melancolía* de Durero (1512) o el retrato de Jovellanos de Goya (hacia 1798)– sirve para expresar la melancolía. La piedad del anciano no se trata de una piedad serena, como en el caso de Miguel Ángel, sino de una piedad melancólica, cargada de dolor en la entereza, como el ángel del grabado de Durero, el cual –como señala Panofsky (1995: 307)– con

un hogar apostado de “los instrumentos de trabajo creador”, sin embargo, cavila “tristemente con la sensación de no llegar a nada”, mirando “al reino de lo invisible”.

El anciano expresa una compasión sufriente y acepta con resignación tanto la muerte como el dolor. Se trata de la filosofía del Sileno que recoge Schopenhauer en el siglo XIX y que, inicialmente, planteaba Séneca en *Consolación a Marcia*:

“Si, pues, la felicidad más grande es no nacer, considera como la segunda ser libertado pronto de la vida para entrar en la plenitud del ser” (en Zambrano 1992: 62).

El estoico se reconoce condenado desde que ha nacido y, por tanto, ante la inevitabilidad de la muerte y su irremediable coincidencia con la vida, decide tomar esta segunda de otra manera: como un préstamo temporal del que hay que hacer uso con dignidad y desprendimiento, sin llegar nunca a rogar o arrodillarse por él –como, por el contrario, sí harían los ansiosos supervivientes del cuadro–, pues es no sólo infructuoso sino, además, imposible aferrarse a la vida. El sabio estoico vive desprendido, sin poseer nada, con la conciencia de que incluso la propia vida le ha sido dada de prestado; por ello, no se aferra a ella. Tal moral propia de un cierto carácter aristocrático y también, quizás, déspota frente a la vida es el expresado por Séneca en el texto *De la tranquilidad del ánimo*:¹

“Lo primero, pues, a que se ha de quitar la estimación es a la vida, contándola entre las demás cosas serviles. Dice Cicerón que aborrecemos a los gladiadores que en pelea procuran salvar la vida, y, al contrario, favorecemos a los que la desprecian. Entiendo, pues, que lo mismo nos sucede a nosotros, siendo muchas veces causa de morir el esperar tímidamente a la muerte.” (en Zambrano 1992: 72)

Nafragio y capitalismo flexible

Con esta interpretación alternativa del anciano como alegoría de la actitud estoica, el cuadro de Géricault nos permite abrir una perspectiva hermenéutica y no ya necesariamente histórica sobre esta imagen. No se trata tanto de una indagación contextual propia de la historia del arte, como de una propuesta perteneciente a la filosofía del arte, en la cual nos apoyamos en la iconología del personaje para dar lugar a una reflexión filosófica. Es decir, lo que me interesa del cuadro no es tanto la historia de la *Medusa* en sí misma, sino la historia y representación de tal balsa en tanto que alegoría del mundo actual y de las posibles actitudes que pueden tomarse al respecto. Propongo interpretar el cuadro y actualizar su sentido al entender la balsa de la *Medusa* como una alegoría de lo que Richard Sennett denominó en su libro *La corrosión del carácter* “capitalismo flexible”, modo de vida que excede la mera estructura económica en el que –según el autor– se encuentra inserta la sociedad contemporánea:

“En la actualidad, la expresión «capitalismo flexible» describe un sistema que es algo más que una mera variación sobre un viejo tema. El acento se pone en la flexibilidad y se atacan las formas rígidas de la burocracia y los males de la rutina ciega. A los trabajadores se les pide un comportamiento ágil; se les pide también –con muy poca antelación– que estén abiertos al cambio, que asuman un riesgo tras otro, que dependan cada vez menos de los reglamentos y los procedimientos formales. [...]”

¿Cómo decidimos lo que es de valor duradero en nosotros en una sociedad impaciente y centrada en lo inmediato? ¿Cómo perseguir metas a largo plazo en una economía entregada al corto plazo? ¿Cómo sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización?” (Sennett 2000: 9-10)

El naufragio de la *Medusa* puede entenderse como una gran metáfora del capitalismo flexible. Nos encontramos ante un contexto en el que, en primer lugar, ha desaparecido la visión a largo plazo. Los personajes de la balsa están sumergidos en la precariedad y tienen una sola preocupación: lo inmediato, el presente, lo urgente, el frenesí de la supervivencia, el próximo paso. No existe la posibilidad de escribir una biografía porque ha desaparecido toda posibilidad de relato o narración lineal. La noción de historia se ha atrofiado y no hay ya una continuidad entre causas y efectos: la vida parece rígida por el azar o la fatalidad, y una acción determinada no nos garantiza unas consecuencias previsibles. Por ejemplo, en la actualidad estudiar una carrera no avala que vayamos a trabajar en esa especialización; casarse no implica que el matrimonio vaya a durar toda una vida. La vida, en definitiva, como la existencia a bordo

¹ Una visión menos agraciada y encomiable de la vida de Séneca y de su coherencia con la moral estoica que él mismo propugnaba la encontramos en el ameno texto de Jean Brun en su libro *El estoicismo*:

“Exiliado en Córcega durante ocho años, escribió una *Consolación a Polibio*, quien acababa de perder a su hermano. Pero esta obra no era más que un pretexto para adular a un favorito del emperador con el objeto de lograr que lo llamaran. En el año 49 Séneca fue llamado a la corte de Claudio, y Agripina, la segunda mujer de este emperador, le confió la educación de su hijo Nerón. Ciertamente que Nerón no debía de ser un alumno dócil, pero cuando se convirtió en emperador, Séneca trató de conservar su simpatía: ¿no escribió él la carta que Nerón leyó ante el Senado para justificar la muerte de su madre? Sin embargo, Séneca cayó finalmente en desgracia; implicado en la conjuración de Píson, murió por orden de Nerón abriéndose las venas.” (Brun 1977: 24-25)

de la balsa de la *Medusa*, se ha convertido en una “experiencia a la deriva” (Sennett 2000: 29), pues vamos tomando una serie de decisiones que parecen no poder quedar concatenadas con los siguientes pasos al existir una desconexión entre causas y efectos.

Asimismo, toda noción propia de seguridad, la cual es relativa al carácter de repetición de lo cotidiano, ha desaparecido. No existe ningún asidero que aporte firmeza, pues no hay rutina; se trata de sobrevivir e improvisar. La vida tiene lugar a sobresaltos, a tropicónes, teñida por un permanente estado de alarma. La inseguridad y la incertidumbre han intoxicado el cotidiano y no se sabe lo que ocurrirá mañana. Por ello, no hay ni posibilidad de narración lineal de la propia vida ni tampoco de una perspectiva a medio o largo plazo que nos permita otorgar un sesgo teleológico a la existencia. El cotidiano se encuentra en permanente estado de excepción: lleno de imprevistos, preocupado al extremo por salvar los obstáculos de lo inminente para poder sobrevivir, salvando las innumerables contingencias que van apareciendo a cada paso del camino. Lo urgente, ante el estado de excepción y permanente peligro en el que se encuentran los supervivientes de la balsa, ha pasado a quedar identificado con lo fundamental, importante, imprescindible y determinante para la existencia. Vivir pasa a entenderse como permanecer al acecho, pues, como los supervivientes de la barca que pelean por ocupar el centro de la misma, la vida está siempre a punto de caer por la borda, de *desbordarse*. En consecuencia, los verbos “vivir” y “sobrevivir” acaban identificados y parecen sinónimos.

Acerca de esta preeminencia en la sociedad actual de la moral superviviente, se hace necesario realizar una puntualización: la idea de riesgo no aparece por primera vez en el mundo contemporáneo sino que, por el contrario, la hallamos ya como rasgo fundamental de la cultura clásica, en la cual aparece la idea de que es en la circunstancia extrema donde el protagonista pone a prueba su carácter o, como se dice popularmente, muestra la pasta de la que está hecho.

La idea de que el riesgo es aquello que conforma el carácter del héroe proviene inicialmente de la narrativa épica con Homero. En ella, a diferencia de la novela contemporánea en la que prima la descripción, la acción es el rasgo fundamental del contenido de la escritura y tienen lugar grandes aventuras, pruebas determinantes, peligros y una existencia al límite antes de poder, como Ulises, regresar al hogar –metáfora que expresa el reencuentro con uno mismo–. Una justa temeridad –la noción aristotélica de la prudencia como juicio moral en situación– era necesaria en la narrativa épica para desarrollar el carácter, por lo que los riesgos, conflictos y vaivenes a los que era sometido el héroe por los dioses tenían un fin moral en el relato de su biografía: conformar su carácter, conocerse a sí mismo, conseguir que el héroe llegase a domeñar sus vicios e inseguridades.

Asimismo, la noción de peligro era un rasgo fundamental en la concepción del filósofo en la cultura clásica grecolatina: el pensador pone a prueba la seriedad, honestidad y rigor de su planteamiento filosófico en la antesala de muerte al no plegarse a los dispositivos de poder y mantener su compromiso con la verdad. Esto se muestra en los suicidios de Sócrates o Séneca, o las condenas a muerte de Cicerón o Boecio.

Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el riesgo en la cultura griega y en el mundo actual, y ésta estriba precisamente en la ausencia de relato: el protagonista contemporáneo se ve también ininterrumpidamente sometido a diversos peligros, pero no llega a ningún sitio, no hay vuelta al hogar, su vida permanece a la deriva. El Ulises contemporáneo no puede cerrar ciclos porque no hay hogar que le espere, no hay paraíso que ponga fin a los peligros, no hay descanso a las turbaciones, no se llega a ningún lado. Por ello, los riesgos comienzan a carecer de un sentido simbólico, ya que no pueden ser insertos dentro de un relato biográfico. Los peligros ya no son pruebas de carácter, sino simplemente han de ser ininterrumpidamente sorteados para garantizar la supervivencia. El riesgo ha perdido su sentido teleológico, pues no lleva ya al héroe a ningún otro lugar distinto de aquel en que ya se encuentra: su máxima aspiración en la vida ha pasado a ser garantizarse un incómodo puesto en esa trágica y precaria balsa que se mece a la deriva.

Por lo tanto, en la aparición del peligro no se trata ya de salir al encuentro de una posibilidad para el propio desarrollo, sino tan sólo de resistir. Con ello, la razón de ser del peligro que tenía lugar en la narrativa épica clásica desaparece por completo: el premio o recompensa por superar el peligro se vuelve inútil, pierde su sentido, pues se trata tan solo de conservar una vida que ni siquiera merece la pena ser vivida. Además, paradójicamente, el riesgo pierde su condición trepidante y acaba por convertirse en hastío, pues el peligro cotidiano y continuo no provoca ya una cierta adrenalina o atracción por lo desconocido, sino un completo desgaste del individuo. El sistema del capitalismo flexible, el cual se apoya sobre la incertidumbre constante, debilita a los sujetos, pues los obliga a “vivir en un continuo estado de vulnerabilidad” (Sennett 2000: 86). El capitalismo flexible lleva al abandono de sí mismo ante la falta de probabilidad de un destino soñado, pues ha desaparecido la perspectiva de encontrar un camino que nos lleve de vuelta al hogar; el mundo permanece eternamente extraño, amenazante, inhóspito. Por ello, no es de extrañar que uno de los grandes males de la sociedad contemporánea sea el suicidio, siendo la segunda causa de muerte entre los jóvenes europeos y la primera causa externa de muerte en España (véase García 2017).

Hay aún una subsiguiente característica del capitalismo flexible que se observa en la alegoría presente en *El naufragio de la Medusa*. La falta de miras a medio y largo plazo de los supervivientes de la balsa lleva a una destrucción de los vínculos fuertes entre ellos, los cuales se tornan lábiles, cambiantes

y meramente utilitarios; o como expresa nuevamente Sennett (2000: 23-24): “el lema «nada a largo plazo» significa moverse continuamente, no comprometerse y no sacrificarse”. También, refiriéndose al sociólogo Mark Granovetter, Sennett habla de “la fuerza de los vínculos débiles”, considerándose que en el contexto del capitalismo flexible “las formas fugaces de asociación son más útiles que las conexiones a largo plazo”. Con ello, desaparece la noción de compromiso, “la lealtad institucional [se convierte en] una trampa” y se fomenta una cultura del “desapego y la cooperación superficial” frente a la voluntad de servicio y la fidelidad como valores no sólo loables sino, además, deseables para un óptimo funcionamiento y engranaje comunitarios.

Esto es precisamente lo que ocurre en la *Medusa*: los vínculos entre individuos se generan en torno a una necesidad inmediata de los sujetos y, una vez que no son ya eficaces o útiles, se desechan, son literalmente arrojados por la borda. En la preeminencia de vínculos comunitarios débiles se observa, además, una devaluación progresiva de la vida humana: el individuo, cuando no resulta funcional o lucrativo para la organización, es rechazado, expulsado y objetualizado en la articulación del grupo. En la sociedad actual esto acontece, por ejemplo, si atendemos a la segregación de los ancianos del núcleo familiar, quienes –tras una vida de esfuerzo– son desplazados hacia las residencias, donde, si bien ya no realizan un trabajo, siguen siendo productivos para la sociedad al convertirse en potenciales clientes o generadores de empleo que permiten hacer rentable la anterior red de cuidados gratuita propia del espacio reproductivo. También se observa este fenómeno en la prolongación de la etapa de formación en la infancia y juventud, generándose toda una red de empleo en torno al trabajo educativo con un sistema cada vez más complejo y exigente de institutos, centros de formación profesional y universidades. Una vez deslocalizadas las industrias de Occidente, la enseñanza se convierte en un nuevo tipo de fábrica que genera un producto inmaterial (la educación), de la cual el obrero es el profesor y los consumidores de ese bien son los niños y jóvenes, por los cuales pelea la constante publicidad de los sistemas formativos. Es decir, los sectores improductivos de la sociedad o bien son expulsados –por ejemplo, parados sin prestación de empleo– o bien son reabsorbidos como objetos, instrumentalmente, al ser convertidos en potenciales clientes o útiles consumidores de la estructura económica. Por ende, los vínculos, lejos del compromiso, se generan en base a la utilidad, la temporalidad y la despersonalización.

Esta fragilidad de los vínculos comienza a ser teorizada con la obra de Marshall Bermann de 1988 *All that is solid melts into the air*, en la cual se localiza en la modernidad industrial del siglo XIX el inicio de tal ruptura de valores en la sociedad occidental. Concretamente, el título de la obra de Bermann hace alusión al primer párrafo “Burgueses y proletarios” de *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, en el cual se encontraría –por primera vez en la historia– esa conciencia de evanescencia y volatilidad que nace con las revoluciones industriales: “Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma” (Marx/Engels 1972: 462).²

Asimismo, sobre esta fragilidad de los vínculos en la sociedad contemporánea no sólo han teorizado Bermann y Sennett, sino también posteriormente, en 2015, Lipovetsky en una obra esclarecedora en la cual el autor da cuenta del actual culto o valor en alza de la ligereza. En *De la ligereza*, aludiendo a la modernidad de tipo líquido que también señalaba Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida*, obra de 1999, Lipovetsky habla de la actual volatilidad presente en las relaciones y los compromisos, y de la inestabilidad como rasgo fundamental de la sociedad contemporánea, la cual parece arrojada al movimiento constante, al cambio perpetuo, a una sempiterna errancia en la que el individuo ha de permanecer flexible, dinámico y móvil. La permanencia, la quietud, la parada, la estabilidad, la no-acción –tal y como nos recuerda el reflexivo anciano de la balsa de la *Medusa* en contraposición al ágil movimiento de brazos que ejecutan el resto de supervivientes de la balsa– se convierte en un sinónimo de rigidez, de vejez y de fracaso.

De esta dicotomía de valores entre una quietud trágica y una ligereza afortunada, Lipovetsky (2016: 12-14) señala la trampa o contradicción de este sistema de valores en que lo ligero queda encumbrado:

“Liberados de los lazos religiosos, familiares, ideológicos, los individuos «desatados», desligados, emancipados, funcionan como átomos en estado de flotación social. No sin efectos paradójicos.

En este contexto ya no esperamos un «país abundante en leche y miel», ya no soñamos con revoluciones ni con liberaciones: soñamos con la ligereza. [...]

Por otra parte, civilización de lo ligero significa todo menos vivir ligeramente. Pues si las

² No obstante, es de suyo recalcar que esta manida aseveración del primer párrafo “Burgueses y proletarios” de *El Manifiesto Comunista* tiene ciertos vaivenes en su traducción. “Alles Ständische und Stehende verdampft” ha sido traducido al castellano por “Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma” y al inglés como “All that is solid melts into the air” (Todo lo que es sólido se desvanece), frase que da título al libro de 1988 de Bermann. Sin embargo, *ständisch* no es sinónimo de *ständig*. *Ständig* quiere decir continuo, permanente, ordinario y proviene del participio pasado del verbo *stehen* (*stehen-stand-gestanden*). Por el contrario, *ständisch* no deriva exactamente del verbo *stehen*, sino del sustantivo *der Stand* que refiere a estamento, nivel o clase social, lo cual implicaría una nueva lectura de esta manida sentencia del manifiesto que ha sido pasado por alto tanto en lectores ingleses como castellanos. En comparación a ello, la traducción francesa del Manifiesto si ha hecho una lectura más respetuosa del texto en alemán: “Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumer” (Todo elemento de jerarquía social y de estabilidad de una casta se esfuma).

normas sociales aligeran su peso, la vida en cuanto tal se presenta más pesada. Paro, precariedad, inestabilidad de las parejas, sobrecarga en el empleo del tiempo, riesgos sanitarios..., hasta el extremo de que hay que preguntarse quién en nuestros días no siente la pesadez de la vida.”

Si bien Nietzsche no estaría de acuerdo con estas derivas que ha tomado el concepto de ligereza en la sociedad actual, la contraposición entre pesantez y ligereza, tal y como es presentada por Lipovetsky, tiene su origen en la estética nietzscheana, concretamente en el capítulo “La canción del baile” de *Así habló Zaratustra*, obra que Nietzsche escribió estando ya en el límite de la cordura entre 1883 y 1885.

Siguiendo un tópico que aparecía en *Sueño de una noche de verano* de William Shakespeare, autor de quien Nietzsche fue lector, Nietzsche nos presenta una situación similar a la que se produce en la obra del inglés cuando Titania baila con su séquito de hadas y Oberón irrumpe en escena. Zaratustra camina con sus discípulos por el bosque al atardecer cuando, de repente, en un claro, encuentra a unas muchachas que, alegres, bailan en corro. Ellas, al darse cuenta de que Zaratustra las observa, cesan de bailar, ante lo cual Zaratustra las conmina a seguir con sus danzas diciéndoles:

“¡No dejéis de bailar, encantadoras muchachas! No ha llegado a vosotras, con mirada malvada, ningún aguafiestas, ningún enemigo de muchachas.

Abogado de Dios soy yo ante el diablo: mas éste es el espíritu de la pesadez. ¿Cómo habría yo de ser, oh ligeras, hostil a bailes divinos? ¿O a pies de muchachas de hermosos tobillos? [...]

Y con lágrimas en los ojos debe pedirnos un baile; y yo mismo quiero cantar una canción para su baile:

Una canción de baile y de mofa contra el espíritu de la pesadez, mi supremo y más poderoso diablo, del que ellos dicen que es ‘el señor del mundo’.” (Nietzsche 1981: 162-163)

En este fragmento, a través de la metáfora, Nietzsche contrapone dos ideales de vida. Por un lado, nos encontramos el espíritu de la pesadez, reflejo de la cualidad del pensamiento, el cual –cargante, macizo, quieto, soporífero, afligido, severo y fastidioso– es incapaz de participar de las bondades del baile. La danza, por el contrario, ejemplifica el espíritu de la ligereza; es decir, aquello que es liviano, alegre y grácil, gustoso de ser vivido. En Nietzsche lo ligero se identifica con lo gozoso de la existencia. La pesadez, por el contrario, es una aguafiestas. Ser ligero es fuente de halago. Resultar pesado, por el contrario, se trata de un agravio. Con ello, Nietzsche está invirtiendo los valores propios anteriores al mundo contemporáneo en que, como señala Lipovetsky (2016: 8), “lo pesado evocaba lo respetable, lo serio, la riqueza; lo ligero, la baratija, la falta de valor.”

Asimismo, en el pensamiento nietzscheano, y siguiendo el vitalismo propio de la modernidad de fin de siglo, la ligereza era identificada con la emoción, los instintos y las pasiones; mientras que la pesantez era entendida como cualidad propia de la razón y del ejercicio del pensamiento. Esta injuria de la tarea intelectual como símbolo de gravedad y fastidio provenía, a su vez, de una crítica que Schopenhauer realizó en 1851 en su texto “Über die Universitätsphilosophie” y que Nietzsche va a recoger en su tercera intempestiva *Schopenhauer como educador* de 1874, en la cual hablará críticamente del pensamiento ejercido hasta entonces como actividad propia de comodonas y deshonestas “filosofías de escuela” y “filosofía de catedráticos”.³ Es decir, en la exaltación de la vida propia del vitalismo, pensar equivale a morir, pues lleva a la inacción, a la quietud, a la inoperancia y es, por ello, símbolo de un rechazo a la existencia. Pensar es una actitud que renuncia a la vida, que resulta carente de vitalidad, falta de fuerza e impulso vitales. La razón se vuelve, por lo tanto, incompatible con el soñado carácter ligero que ha de cobrar una existencia feliz tal y como propone el capitalismo flexible.

Reparación a una razón desvalida

En estos términos en que se nos presenta la dicotomía entre ligereza y pesantez en la sociedad contemporánea, el personaje del anciano en el cuadro de Géricault no puede ser interpretado más que como un aguafiestas o un absoluto perdedor en la existencia. Frente a la actitud esperanzada y proactiva del resto de supervivientes, quienes ansiosos se mueven y gesticulan enérgicamente para tratar de ser rescatados por una tabla de salvación trascendente –en este caso, el bergantín *Argus*–,

³ “¡Cuánto no nos faltará en Alemania de esta valerosa visibilidad de una vida filosófica! Muy lentamente se liberan aquí los cuerpos, cuando los espíritus parecen haberse emancipado hace ya un tiempo. [...] Kant se aferró a la universidad, se sometió a los gobiernos, conservó la apariencia de una fe religiosa, soportó vivir entre colegas y estudiantes. Nada más natural, pues, que su ejemplo produjera ante todo catedráticos de universidad y una filosofía de catedráticos. Schopenhauer tiene poco en común con la casta de los sabios, se aparta, aspira a mantenerse independiente de la sociedad y del Estado –éste es su ejemplo, el modelo que ofrece–, por partir de lo más externo. [...] Pues bien, lo que quería decir es que en Alemania la filosofía tiene que aprender con decisión creciente a dejar de ser «ciencia pura». Y ése es precisamente el ejemplo del hombre Schopenhauer.” (Nietzsche 2009: 40-41)

el anciano permanece, por el contrario, inmóvil, resignado, pensativo, desinteresado de los vaivenes de la existencia, sobreviviendo de espaldas al mundo. Los ligeros, inconscientes, confían en un principio extrínseco que los salve de su calamitosa existencia: se encuentran a la espera de un barco o tabla de salvación. El pesado anciano, resignado, se sostiene cabizbajo apoyado tan solo sobre sus propios pensamientos, pues no puede ignorar que tan sólo sobrevivieron unos pocos en la calamidad y desgracia debido a la falta de empatía y solidaridad entre todos los miembros de la balsa y que, por tanto, no hay principio trascendente que los salve más allá de la propia racionalidad humana, la cual resulta inoperante ante el acecho de las desbordantes pasiones.⁴

Esta desazón del anciano entre la melancolía de lo que podría y debería ser el mundo y, por el contrario, lo que el mundo de hecho es, es el símbolo de lo que María Zambrano (1992: 22) denominó para referirse a la actitud estoica como “razón desvalida”. Lo más doloroso que hay para el ser humano es haber descubierto la razón para tener luego que vivir en un mundo desbordado de pasiones, de sinrazón. La razón desvalida del estoicismo se corresponde con la trágica enseñanza de la salida de la caverna en el mito platónico. Una vez abiertos los ojos al conocimiento, expulsados de la sombría cueva, se descubre una consecuencia dolorosa, una realidad inesperada que nos ciega de nuevo: no hay un paraíso esperándonos, la apertura al conocimiento no produce felicidad y, por tanto, al visionario no le queda más remedio que retornar a la caverna a mostrar lo aprendido y convivir nuevamente con un mundo que ahora reconoce como contenedor de falsas apariencias. El descubrimiento de la razón no conlleva un paraíso físico, no consigue generar otro mundo, no conlleva el privilegio de articular un nuevo espacio, no inventa un soñado elíseo y el visionario, con razón mas sin hogar posible, exiliado, no tiene más remedio que volver a la distopía de la caverna. Platón, canalla y embaucador que engañó miserablemente a los que en la filosofía buscábamos una promesa de paraíso, trata de disimular tal conciencia de fracaso del visionario aportándole una tarea, una excusa para su retorno: enseñar lo aprendido. La tragedia es que el visionario ha de volver a la caverna porque fuera de ella no hay ningún espacio habitable: la razón carece de hogar, ha de convivir siempre como una extranjera en medio de desbordantes pasiones.

El estoicismo es, pues, la conciencia del fracaso de la razón o de los límites del despliegue de la filosofía en el mundo. Es decir, el estoicismo es el reconocimiento de una razón que, ante los quehaceres del mundo, con los que obligadamente ha de convivir, se sabe desamparada, huérfana, desvalida, siempre desplazada, nunca protagonista. En definitiva, una razón a la que, sin embargo, siempre se le quita la razón.

“Debía ser terriblemente amargo haber descubierto el orden, la figura de los últimos elementos de la realidad, haberla hecho transparente, encontrado su medida, su razón, para vivir en un mundo donde el absurdo y el delirio eran la realidad diaria. [...] Era el retorno al mundo del rencor y de la venganza, al mundo del delirio y del capricho, pero viéndolo ya instaurado, victorioso sin restricción alguna: totalitario.” (Zambrano 1992: 22)

El estoicismo es, por tanto, en último término, si consideramos su “fondo último”, una aceptación de tener que estar en el mundo retirado al mismo tiempo del mundo, desubicado, puesto al margen; en definitiva, una “resignación” (Zambrano 1992: 23): la aceptación de que la razón, si bien es obligada a compartir el lugar de la vida, no puede nunca desplegarse del todo en ella, no alcanza nunca a tener plenamente lugar, no consigue acontecer gozosa entre las leyes del mundo. Se trata de la conciencia de que la filosofía o el lugar del pensamiento va sólo a poder darse si se participa parcialmente en el mundo, tal y como es el caso del anciano de la *Medusa* quien, obligado a encontrar su lugar en el capitalismo flexible que le ofrece la balsa, muestra también, sin embargo, su disconformidad, incluso a expensas de poner en riesgo su vida al resistir en la inoperancia y no luchar por ocupar el lugar más cómodo que supone el centro de la barca, o por ser visto por ese principio de esperanza extrínseco que supone creer que una tabla de salvación se avistará en el horizonte para salvarlos. Así lo expresa Zambrano en dos citas desoladoras, pero realistas y acertadas, sobre la figura de Séneca y el papel trágico del estoicismo:

“Séneca es un sabio a la defensiva porque es un hombre plantado en la zona más amarga de la historia, cuando la esperanza reciente ha desaparecido; esa hora en que ser hombre es estar solo y tener responsabilidad.” (Zambrano 1992: 31)

“Soportar la vida. Conllevarla dignamente. La dignidad es el único resquicio para el estoico, lo más parecido a la libertad personal, pero más conmovedor a nuestros ojos, porque no tiene horizonte alguno; dignidad a la desesperada.” (Zambrano 1992: 47)

El anciano de la balsa de la *Medusa* es un símbolo de resistencia estoica en el capitalismo flexible. No nos muestra, sin embargo, un heroísmo fácil o atractivo. Es, como bien señala Zambrano, una razón desvalida, solitaria, incómoda. Es difícil hacer de su actitud un gusto mayoritario, porque la suya no es una moral dulce, calma, anestesiante. El anciano estoico duele porque apela a nuestra

⁴ Bien es cierto que la escuela estoica griega no era atea, sino que consideraba que el mundo era expresión de la voluntad de Dios; es decir, que existía un principio ordenador trascendente de la realidad. En este sentido, no es que la razón tratase de dar sentido a un mundo que, en sí, carece del mismo, sino que la razón es expresión del orden y el estoicismo es, por tanto, una filosofía que se desarrolla en tanto que materialismo y racionalismo ético (véase Brun 1977: 36)

responsabilidad, pues nos habla de la posibilidad de elegir, incluso cuando nuestra vida ha quedado arrojada a esa temible balsa a la deriva que es el capitalismo flexible. Y es que tal razón desvalida es una razón histórica, que antepone la mirada hacia el espectador –señal del compromiso con la tradición y el tiempo– a la mera supervivencia desgajada de todo posible relato biográfico u histórico. En este sentido, la única esperanza de la razón desvalida es un esperanza histórica, a largo plazo, que lejos de quedar consumida en lo inminente –la supervivencia inmediata– trata de articularse en un noción de futuro: qué ejemplo o herencia ética se deja a las generaciones venideras en el horror de lo sucedido. El tiempo de la razón desvalida no es el de la propia vida; por el contrario, excede a la propia existencia para actualizarse en la figura del espectador anónimo que, desde la distancia histórica, nos contempla.

Si queremos encontrar soluciones al capitalismo flexible, de nada nos sirve limitarnos a acusar a aquellos culpables que nos arrojaron a la barca y nos obligaron a sobrevivir en las peores circunstancias. Sí, hubo negligencias imperdonables por parte del capitán, y el gobernador y los altos cargos, egoístas, se quedaron con los botes salvavidas. Sí, todo eso tuvo lugar y de ello son responsables, pero estando ya sobre la balsa de la *Medusa*, con la terrible excusa de la supervivencia, ninguno de nosotros fue mejor que el capitán Hugues Du Roy, que el gobernador o que los altos oficiales. Lamentablemente, sus acciones inmorales previas al naufragio no justifican el porqué de nuestro salvaje posterior comportamiento a bordo. Condenados al capitalismo flexible, ya estamos navegando a la deriva sobre esta nueva y contemporánea balsa de la *Medusa*. ¿Y si esta vez nos organizamos para procurar sobrevivir cuerdos a la adversidad y regresar a tierra no sólo 10 sino los 147 náufragos condenados?

Bibliografía

Berman, Marshall: *All that Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, New York, Penguin Books, 1988.

Brun, Jean: *El estoicismo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.

Corréard, Alexandre/ Savigny, J. –B. Henry: *Le Naufrage de la Méduse par deux rescapés*, París, Éditions Cartouche, 2005.

Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

García, Albert: “El suicidio, principal causa de muerte entre los adolescentes europeos”, *El País*, 17 mayo 2017, recuperado de https://elpais.com/elpais/2017/05/16/mamas_papas/1494923228_973484.html

Hagen, Rose-Marie/ Hagen, Rainer: *Los secretos de las obras de arte. 100 obras maestras en detalle*, China, Taschen, 2016.

Lipovetsky, Gilles: *De la ligereza*, Barcelona, Anagrama, 2016.

Marx, Karl /Engels, Friedrich: “Kommunistisches Manifest”, en *Werke. Band 4*, Berlin, (Karl) Dietz Verlag, 1972, pp. 459- 493.

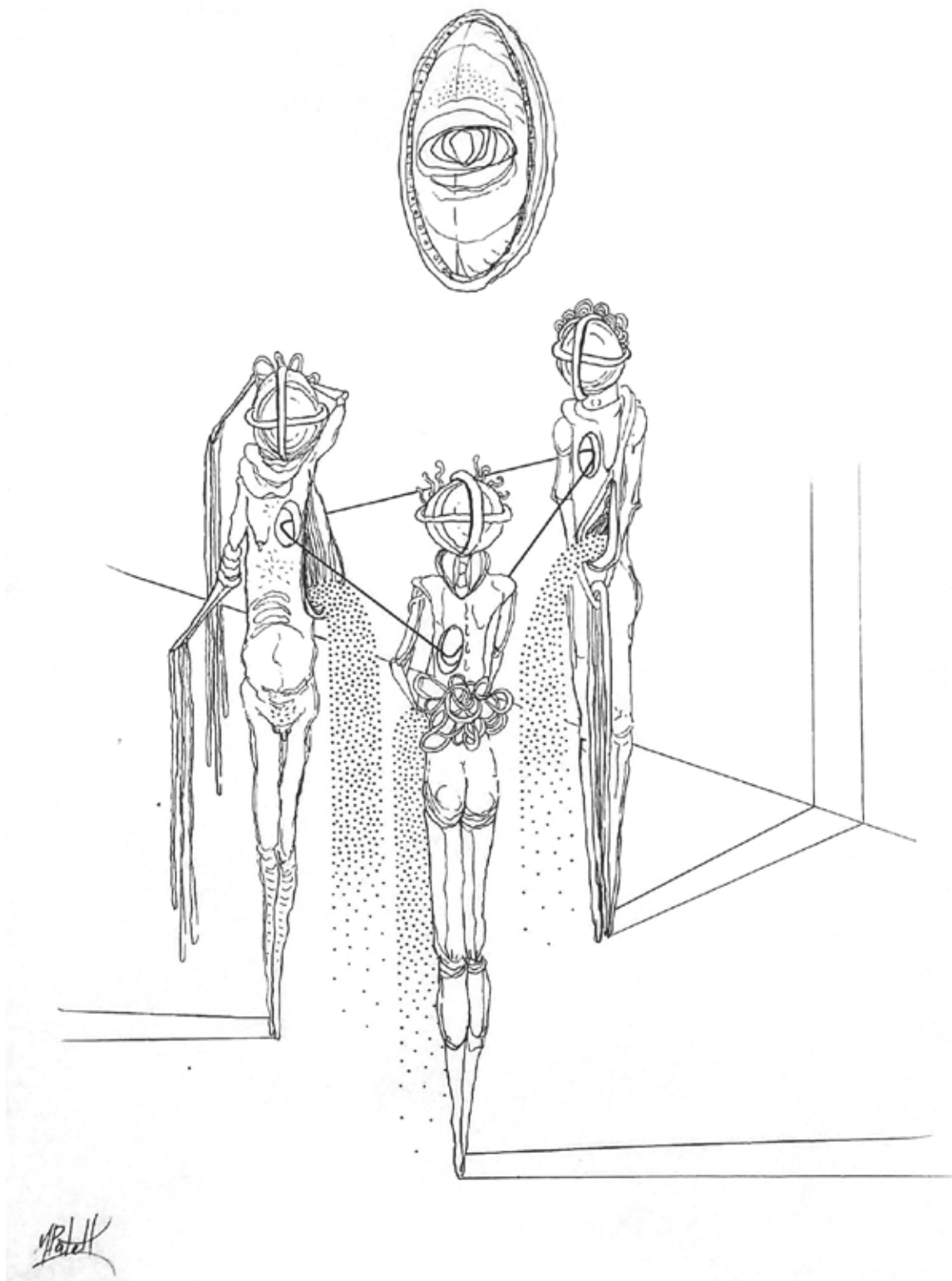
Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 1981.

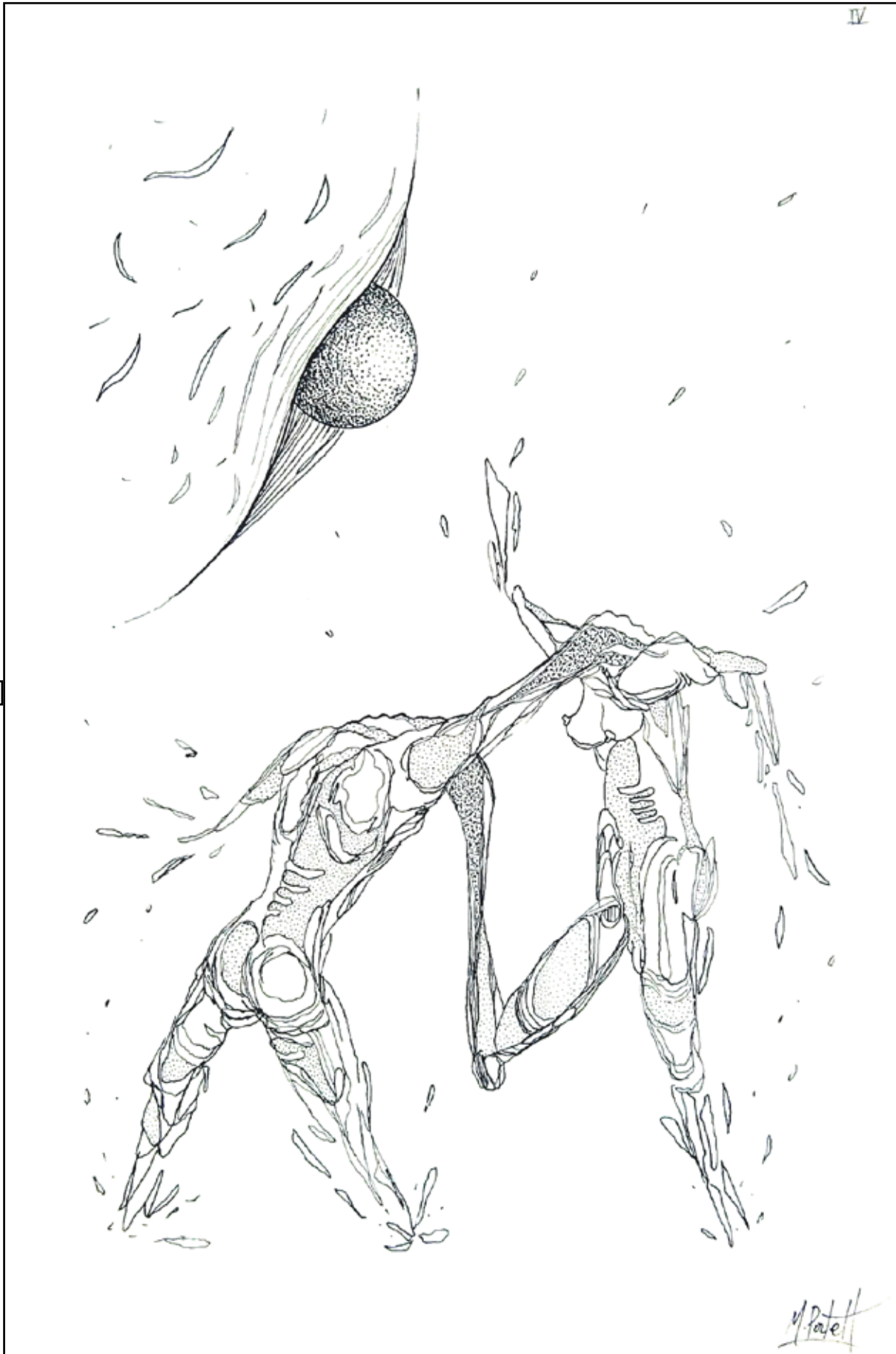
Nietzsche, Friedrich: *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Panofsky, Erwin: *Vida y arte de Alberto Durero*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Sennett, Richard: *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Zambrano, María: *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992.





Ciudadanía, estado de excepción y reconocimiento

Citizenship, state of exception and recognition

Guillermo Flores*

Resumen

En este texto se explica cómo la categoría política de ciudadanía se ha vaciado tanto de forma como de contenido, dados los avances del biopoder que reduce al ciudadano a una condición en la que pierde derechos y, en cambio, lo que prevalece es un poder soberano que limita la condición del individuo a una vida insegura y menguada en su libertad bajo una idea de la política y del derecho en la que se ejerce la violencia con la justificación de la seguridad de la población. Por otra parte, la noción de enemigo bajo las características específicas de la biopolítica es sustituida por la de *homo sacer*, aunque la relación entre estas dos nociones permanece como una de las implicaciones del «estado de excepción». Además, se aborda críticamente la teoría del reconocimiento de Honneth mostrando algunos de sus déficits teóricos como explicación política y social de este fenómeno.

Palabras clave: ciudadanía, estado de excepción, soberanía, biopoder, reconocimiento.

Abstract

This text explains how the political category of citizenship has been emptied of both form and content, given the advances of biopower that reduces the citizen to a condition in which he loses rights and, instead, what prevails is a sovereign power that limits the condition of the individual to an insecure and diminished life in its freedom; under an idea of politics and of the law in which violence is exercised with the justification of the security of the population. On the other hand, the notion of enemy under the specific characteristics of biopolitics is replaced by *homo sacer*, although the relationship between these two notions remains as one of the implications of “state of exception”. In addition, the Honneth recognition theory is critically addressed by showing some of its theoretical deficits as a political and social explanation of this phenomenon.

Keywords: citizenship, state of exception, sovereignty, biopower, recognition.

Ciudadanía y biopolítica

Este texto pretende explicar que la categoría de ciudadanía, la cual es una categoría de la modernidad política, no logra responder a las exigencias de las condiciones que la realidad del mundo actual impone por hallarse ante una forma de organización de poder que lo impide. Así también este texto intenta explicar cómo el mundo actual se halla en la encrucijada en la que el uso del poder lleva a situaciones en las que la vida social se vuelve más insegura y hasta peligrosa, además de obstaculizar las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía. Por ejemplo, cuando se habla de la sociedad del riesgo

* Universidad Autónoma de Tamaulipas, México; guiflores07@hotmail.com

o del peligro no sólo nos enfrentamos a lo que Beck explicaba, sino a una cancelación de la ciudadanía y de lo político.¹ Abundando en estas nuevas condiciones de una sociedad del riesgo, no es casualidad que el discurso ideológico neoliberal de la psicología social acuda a la noción de resiliencia como algo virtuoso y deseable en los individuos,² despolitizando lo político, y empleando una jerga ideológica de empresa que le resta importancia a los problemas de la sociedad que afectan las condiciones comunes de vida, y para lo cual reduce tales problemas sociales a un problema del individuo. El individuo resiliente necesita aprender a administrar su inexorable condición de incertidumbre y riesgo y enfrentarla con las armas del *wishful thinking*, lo que implica la construcción del individuo acrítico, irreflexivo, disciplinado y emprendedor, el cual es ciego respecto a la política y, en cambio, disfruta del poder pastoral.³ Es decir, el individuo resiliente no es de ningún modo un ciudadano preocupado de los problemas comunes tratando de comprenderlos desde una perspectiva política, más bien su actitud es negadora de la política, con lo cual se niega como sujeto político, como ciudadano. Las condiciones del mundo actual son condiciones cambiantes, contingentes, pero que también contienen algunas características que pueden ser explicadas a través de algunas categorías políticas. A continuación, me interesa abordar varias categorías que pueden ayudar a comprender el panorama actual del desamparo del ciudadano frente a su realidad. Para ello recorro a las categorías de la biopolítica, en específico a las de soberanía, estado de excepción, enemigo político, *homo sacer* y también a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Además, usaré en algunos momentos el caso de la situación actual de México para analizar el fenómeno de la pérdida de ciudadanía y el estado de excepción.

En el mundo globalizado neoliberal contemporáneo la noción del biopoder nos indica que los actuales poderes no sólo administran la vida sino también la muerte. La cuestión de la seguridad de los ciudadanos era bajo la noción clásica de la filosofía política una tarea fundamental del Estado de derecho.⁴ Ahora, la seguridad de la vida de la población es un tema de la biopolítica. Agamben nos indica como Foucault detectó este proceso y fue en dirección a una bio-política entendida como «la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder».⁵ Es así que ante este proceso creciente de la biopolítica y la bioseguridad el concepto de ciudadanía actualmente está en crisis, producto del avance de la biopolítica a través del ejercicio de una gubernamentalidad que lo despoja de contenido, y también de un derecho que se ejerce como excepción soberana del biopoder y que desplaza a las categorías clásicas de ciudadanía, derechos humanos y Estado de derecho. El Estado de derecho moderno ya no constituye el verdadero poder, sino que en su lugar hay un biopoder que abarca a la economía, la tecnología, y también a la misma política, que es desplazada por la biopolítica. El poder del biopoder es difuso y se cuela por todo espacio de vida. Y aunque se habla de un espacio de vida (*Lebensraum*), tal espacio de vida es también el espacio de muerte (*Todesraum*).⁶ Por lo cual hay que tratar de comprender que las condiciones del biopoder, también significan la construcción del espacio de muerte que está presente en la sociedad del siglo XXI. Bajo esa tónica de la biopolítica del espacio de vida y espacio de muerte, Foucault lanza tres preguntas sobre el uso del biopoder: «¿Cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objeto esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?».⁷ Y aunque Foucault en este fragmento está pensando en el racismo, me parece que estas preguntas respecto al biopoder también se hacen extensibles al problema de la inseguridad en las sociedades actuales, en las cuales la seguridad de los ciudadanos queda sumamente desprotegida. Es decir, los ciudadanos paradójicamente adquieren la condición de seres despojados de derechos. A continuación, abordaré la biopolítica del estado de excepción que, en lugar de garantizar las libertades de los ciudadanos, niega tanto en los hechos como en las leyes que el conjunto de ciudadanos sea el soberano político, sino que se entroniza a un biopoder que reduce las libertades y tampoco resuelve los serios problemas de inseguridad del ciudadano.

1 Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

2 Evans, Brad y Julian Reid: *Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro*, México, FCE, 2016.

3 Foucault, Michel: *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 139 y ss.

4 Como muestra sólo hace falta un botón: la primera teoría moderna del Estado, la de Hobbes, tiene como base el derecho natural de la autoconservación de la vida, de ahí la necesidad de que se preserve la seguridad de los individuos a través de un contrato con un soberano que les protegerá bajo leyes generales para todos los contratantes, y de este modo se construye un *dios mortal* llamado Estado. Vid. Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza editorial, 2ª ed., 2009, p. 119 y ss.

5 Agamben, Giorgio: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 151. Hoy en día existe una abundante literatura sobre la biopolítica. Algunos textos sobre el tema son: Esposito, Roberto: *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006; Esposito, Roberto: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006; Ojakangas, Mika: «Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault», en *Foucault Studies*, n° 2, vol. 1, mayo 2005, pp. 5-28.

6 Traverso, Enzo: *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, México, FCE, 2012, p. 228.

7 Foucault, Michel: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 230. Vid. también: Foucault, Michel: «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 163-194.

El estado de excepción y la soberanía

Bajo el biopoder la soberanía se ha trasladado y ya no descansa —bajo el modelo clásico de la política— en el pueblo como el conjunto de ciudadanos, sino que la soberanía se halla en quien la ejerce bajo estado de excepción (*Ausnahmezustand*). Giorgio Agamben explica que «el significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción como estructura original en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión emerge con claridad en el *military order* emanado del presidente de los Estados Unidos el 13 de noviembre de 2001, que autoriza la «*indefinite detention*» y el proceso por parte de «*military commissions*» de los no-ciudadanos sospechosos de estar implicados en actividades terroristas». ⁸ Estamos hablando de que Agamben nos indica que estas condiciones son bastante recientes, pues estamos apenas en el comienzo del siglo XXI. No hay porque negar que todas estas condiciones son inéditas. Aunque la teoría que sostiene dicho modelo de soberanía tiene algo menos de un siglo, me refiero a la filosofía jurídica de Carl Schmitt. La característica central del estado de excepción es que solamente puede ser decretado por el soberano que hace uso de un poder excepcional: «el estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite». ⁹ De este modo, el estado de excepción no reconoce los derechos del ciudadano, los vacía de contenido al trasladar la política a una biopolítica de una situación de riesgo permanente.

Siguiendo la definición de Carl Schmitt de la soberanía, es el ejercicio del poder el que nos indica cómo y quien ejerce la soberanía y de qué manera: «es soberano quien decide el estado de excepción». ¹⁰ Pues «todo orden deriva de una decisión». ¹¹ Y quien ejerce esa decisión es el soberano. Los argumentos de Schmitt son claros en el sentido del ejercicio del poder del soberano en cuanto decisión sobre la seguridad, dado que: «[...] la soberanía, y por ello el Estado mismo, estriba en decidir este conflicto, o sea en determinar de forma definitiva qué constituye la seguridad y el orden públicos, cuándo se ven perturbados, etc.». ¹² Lo que significa que el Estado «en su condición de unidad política determinante, concentra una competencia aterradora; la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas». ¹³ Esto llevado al ámbito interno se torna en algo tal vez aún más aterrador: «El Estado como unidad política, mientras exista como tal, está capacitado para determinar por sí mismo también al «enemigo interior»». ¹⁴ La noción de estado de excepción de Schmitt encaja perfectamente en la noción tradicional de los regímenes totalitarios. Pero en el mundo actual dicho estado de excepción también está presente en las democracias y la biopolítica instrumentada por regímenes de corte liberal.

La soberanía bajo la biopolítica ayuda a comprender que el estado de excepción posee un significado último, en el sentido de la disposición de las vidas. Achille Mbembe en su importante artículo *Necropolitics* aborda la biopolítica en relación con el tema de la soberanía. ¹⁵ Mbembe entiende la soberanía ejercida bajo el «necropoder» como: «*the generalized instrumentalization of human existence and the material destruction of human bodies and populations*». ¹⁶ Y añade: «such figures of sovereignty are far from a piece of prodigious insanity or an expression of a rupture between the impulses and interests of the body and those of the mind. Indeed, they, like the death camps, are what constitute the *nomos* of the political space in which we still live». ¹⁷ Es así que la soberanía, según Mbembe, bajo la necropolítica implica el poder de decidir quién muere y quién vive. La soberanía es, de este modo, una soberanía sobre los cuerpos y las vidas, pero, sobre todo, de la muerte y el terror. La desconexión entre cuerpo y mente implica que el proyecto ilustrado de la razón sucumba frente a un poder del y sobre el *bíos* que es soberano bajo el ejercicio de la aniquilación de la vida.

Ahora es necesario preguntarse respecto a la relación entre soberanía, violencia y derecho: ¿Cómo la soberanía y la violencia se relacionan con el estado de excepción? ¿Es el derecho violencia legal y legítima, aunque sea bajo el estado de excepción? Sobre la relación entre violencia y derecho Walter Benjamin establece que la violencia está relacionada con el derecho y con la justicia. ¹⁸ Esta distinción es central para explicar el estado de excepción y la soberanía entendida bajo estas condiciones del derecho. Benjamin señala que el derecho contiene fines y medios. En cambio, la violencia no contiene fines, es, más bien, un medio. Este medio, es decir la violencia, es un medio para la consecución de un fin que puede ser justo o injusto. Es por ello que, en todo caso, se requiere un criterio que apele a los medios con independencia de los fines que se persiguen. ¹⁹ Por ejemplo, el darwinismo social sería una

8 Agamben, Giorgio: *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editores, 2005, pp. 26-27. Vid. también para una explicación del estado de excepción: Hannah, Matthew G.: «Spaces of Exception and Unexceptionability», en Deborah Cowen and Emily Gilbert (eds.), *War, Citizenship, Territory*, Nueva York, Routledge, 2008, pp. 57-73.

9 Agamben, Giorgio: *Estado de excepción, op. cit.*, p. 28.

10 Schmitt, Carl: «Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía», en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, selección de Héctor Orestes Aguilar, FCE, México, 2001, p. 23.

11 *Idem.*

12 *Idem.*

13 *Ibid.*, p. 75.

14 *Idem.*

15 Mbembe, Achille: «Necropolitics», en *Public Culture* n° 15, vol. 1, 2003, pp. 11-40.

16 *Ibid.*, p. 14.

17 *Idem.*

18 Benjamin, Walter: «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 23-58.

19 Benjamin, Walter: «Para una crítica de la violencia», *op. cit.*, p. 23.

forma de querer explicar cómo la naturaleza justifica la utilización de la violencia para que se imponga un fin.²⁰ Este ejemplo puede aplicarse a todo lo relacionado con los usos de la biopolítica, como el racismo, la eugenesia, las limpiezas étnicas, el intervencionismo humanitario, los flujos migratorios, el tráfico y trata de personas, la especulación financiera con los precios futuros de granos y alimentos, las guerras por recursos naturales, la destrucción de la naturaleza, etc.

Por su parte Derrida, abundando en este mismo sentido se refiere al concepto de ley y su relación con la legalidad y con la ilegalidad. Ello nos lleva al problema de la violencia legal y la violencia ilegal. Derrida nos dice que quien detenta el monopolio de la ley a través del derecho es quien establece qué es lo violento. Aquí se podría ver cierto sentido de soberanía en el sentido de Schmitt, puesto que lo que establece la ley como lo violento es lo que está fuera de la misma ley y que es impuesta por el Estado.²¹ El mejor ejemplo del Estado actuando violentamente para conservar la legitimidad que le otorga el derecho, según Derrida, se observa en la policía. De aquí se concluye la relación que existe entre derecho y violencia: «[...] la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho».²² Derrida afirma que a lo que teme más el Estado entendido como derecho es a la violencia fundadora porque esta es «capaz de justificar, legitimar o de transformar relaciones de derecho, y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho».²³ Derrida añade tres aspectos centrales de su texto: 1) la cuestión del derecho y la distinción entre las dos formas de violencia de las que nos hablaba Benjamin: la violencia fundadora y la violencia conservadora. Y es que la violencia conservadora no es sino la representación de la violencia fundadora que es siempre pura violencia. La violencia fundadora es la que se encarga de instituir y establecer el derecho. 2) Por su parte, la violencia conservadora es la que mantiene y asegura la permanencia del derecho. Las dos formas de violencia del derecho (fundadora y conservadora) tienen una tradición mítica griega que se opone, según Benjamin, a la violencia de Dios que en lugar de fundar el derecho lo destruye. 3) Hay una distinción entre justicia (*Gerechtigkeit*) y poder (*Macht*). La justicia es el principio de toda fundación divina de fines y; el poder es el principio de toda posición mítica de derecho.²⁴ Este último punto, el del poder como la base del derecho mítico, es sumamente importante porque implica la relación vida-muerte, *bíos-zoe* y, de este modo, un derecho mítico que puede constituirse como el fundamento de la soberanía del biopoder que ejerce la violencia como modelo de derecho. Y también porque el derecho bajo una soberanía biopolítica no tendría que apelar a la justicia, sino a su empresa mítica de la violencia en la defensa de la vida de la población como biopolítica, y también como estrategia de gubernamentalidad. De este modo, la excepción del estado de excepción no se distingue de una normalidad del derecho, es decir, que cuando el derecho se desliga por completo de la justicia, lo que queda es un derecho que puede ser el derecho de un soberano, entendiendo por soberano no sólo lo que entiende Hobbes sino también Schmitt, como aquel que determina el estado de excepción. Por ello, siempre el paso más próximo que tiene el soberano en su ejercicio de poder y del ejercicio de la violencia es el derecho mítico. Si hay violencia del derecho mítico se considera que es una actuación dentro de los márgenes del derecho mítico del soberano, y, de este modo, el estado de excepción se normaliza, ya que no hay relación entre derecho y justicia, sino que la relación es entre derecho y violencia, y entre poder, violencia y derecho.

La soberanía bajo la biopolítica implica la decisión del biopoder al margen de la ciudadanía. Y no sólo eso: la soberanía no es tal como se entendía bajo la concepción moderna del «pueblo» como conjunto de ciudadanos. Véase como ejemplo el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno».²⁵ El principio postulado por la constitución parece derivarse plenamente del constitucionalismo moderno, aunque tal soberanía del pueblo, entendiendo por pueblo al conjunto de ciudadanos mexicanos, no se cumple en la realidad. Otro ejemplo en México es el de una nueva ley de seguridad interior, la cual vulnera los derechos fundamentales de los ciudadanos, pero que a la vez trata de corregir lo que constituyó una flagrante violación a la constitución desde finales del año 2006: usar al ejército para tareas de seguridad interior, dado que la constitución únicamente permite a las fuerzas civiles, en este caso la policía, hacerse cargo de las tareas de la seguridad pública. Durante más de diez años la constitución fue violada permanentemente por parte del Jefe del Estado mexicano, y por otros de los poderes del Estado, por permitir que las fuerzas armadas, las cuales se encontraban impedidas para estas tareas, se hiciesen cargo del combate directo a los grupos criminales. Ello implicó que la situación de riesgo se incrementara para los ciudadanos al momento en que el ejército se ocupó de la seguridad. Las cifras de violaciones de derechos no mientan: la institución que más viola los derechos humanos de los ciudadanos en México es el ejército mexicano. Lo anterior coloca a sus habitantes en situación de indefensión de facto, pero, bajo la nueva ley de seguridad interior, también habría una indefensión de iure, por lo cual, lo que habría en la realidad sería un estado de excepción.

Queda claro que una soberanía entendida al modo de la teoría de la soberanía de Schmitt, y aplicada por el biopoder, lacera los derechos de los ciudadanos. El caso mexicano sería un vivo

20 *Idem.*

21 Derrida, Jacques: "El nombre de pila de Walter Benjamin", en *Fuerza de ley. El fundamento místico del poder*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 69-140.

22 *Ibid.*, p. 89.

23 *Ibid.*, p. 90.

24 *Ibid.*, p. 82.

25 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, artículo 39, 1917.

ejemplo de cómo la soberanía ejercida al modo de Schmitt, y también del biopoder, decreta el estado de excepción, y aunque en un principio lo hizo sin necesidad de una ley o reforma a la constitución, ahora lo hace a través de la ley. Es decir, una nueva ley como acto del soberano que viola la ley. Es por ello que el tema del estado de excepción ya no es un asunto solamente de dictaduras, sino que ahora el biopoder neoliberal también se conduce, ya sea en la práctica o en las leyes que emite, como un poder negador de la ciudadanía a través del ejercicio de una soberanía que desprecia al ciudadano. Es decir, el biopoder actual no reconoce al ciudadano con sus derechos clásicos, so pretexto de brindarle mayor seguridad. Lo que termina con la disminución tanto de la libertad como de la seguridad, pues el individuo se encuentra inseguro frente al estado de excepción de la biopolítica.

Lo político y el enemigo

Ahora es necesario acudir a otra categorización que nos puede servir para comprender críticamente la relación del ciudadano común y corriente con el biopoder. Para ello retomamos el hilo a la categorización que Schmitt hace de «lo político». La categoría que él considera como la categoría específicamente política y que es la primera distinción de lo político es la de la relación *amigo* y *enemigo* como la distinción política específica.²⁶ Para explicar mejor la relación amigo-enemigo recurrimos al texto de Schmitt *El concepto de lo político*.²⁷ Schmitt aduce que su materia central se refiere a los conceptos de *lo estatal* y de *lo político*; así como a la relación de *enemigo* y de *guerra*. Por un lado, el Estado clásico ha ido perdiendo terreno y ha dado paso a una distinción entre lo estatal y lo político. Lo político ya no necesariamente se identifica con lo estatal. Ahora lo político es algo más amplio y que abarca también a la sociedad civil. Es así que Schmitt da a conocer su primer axioma contenido en su texto: «el concepto de Estado presupone el de lo político».²⁸ Con esta distinción, Schmitt, nos introduce a una noción de lo político que estará presente en aquellas relaciones de *intensidad* y en las cuales se destaca como elemento principal el de los actores de la política. Esta política es llevada a cabo por aquellos individuos que por encontrarse en este tipo de relación se constituyen frente a otro en el conflicto: el enemigo. El enemigo representa el punto de partida. Schmitt, hace uso de lo político en un *sentido polémico*: «todos los conceptos, ideas, y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos [...]».²⁹ Además, respecto a este mismo aspecto de lo polémico, Schmitt dice lo siguiente: «El carácter polémico domina sobre el uso del propio término «político»».³⁰ La *guerra* es parte de este entramado: «la guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo y enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político».³¹ Schmitt busca una base primigenia del hecho político apelando a una actitud vital presente en el hombre y que él piensa que lo encuentra en la distinción amigo/enemigo.

También la noción amigo-enemigo puede considerarse, de manera heterodoxa, como retomada de la noción de lucha por el reconocimiento de Hegel y también la lucha de clases de Marx. Pero así mismo habría que tratar de comprender qué quiere decir Schmitt por «hecho existencial básico». Al hablar del *hecho existencial básico*, Schmitt se refiere a la determinación vital más básica que mueve a los seres humanos respecto a la actividad política. Esta actividad se realiza de modo gregario y, por lo tanto, social, en su carácter público. Además, une a los que comparten una misma idea y/o praxis política, lo mismo que separa, a la vez, a quienes públicamente sostienen un desacuerdo de «intensidad»: son estos individuos (amigos/enemigos) quienes se encuentran en ese hecho existencial propio de lo político. Para ejemplo de esta noción amigo/enemigo podemos acudir a una analogía con la dialéctica señor/siervo de Hegel. Este momento primigenio no es de armonía, sino que surge en y a través del conflicto, de la lucha, lucha que es a muerte, que implica la aniquilación, el no reconocimiento del otro como otro yo, y el sometimiento de quien flaquea ante la muerte y ante quien va más lejos en su desafío a la muerte y que, de este modo, ejerce poder sobre el otro.

Aunque como acabamos de ver hay bastante relación de la categoría amigo-enemigo de Schmitt con Hobbes y Hegel, hay que abundar un poco respecto a las diferencias: 1) en la relación señor-siervo en Hegel, que sería una relación de enemigos, lo mismo que en Hobbes al referirse al estado de naturaleza, tenemos que no hay una relación amigo-enemigo, sólo hay relación de enemigos que se reconocen o no se reconocen; 2) como bien señala Leo Strauss: en el estado de naturaleza de Hobbes lo que hay es una guerra de todos contra todos: de individuos. No es cosa de grupos de amigos contra otros grupos de amigos que son enemigos entre esos grupos;³² 3) aunque en la filosofía de Hegel se

26 El estudio de Schmitt abarca una visión existencial de lo político, en la que está presente la perspectiva antropológica que parte de una concepción negativa del hombre. Schmitt dirá que «todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es «malo», y lo consideran como un ser no sólo problemático sino «peligroso y dinámico»». Schmitt, Carl: *op. cit.*, p. 90. Schmitt indica cuáles son aquellos pensadores que comparten con él esa concepción antropológica: Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, De Maistre, Donoso Cortés, Taine y Hegel. Estos autores que parten de un pesimismo presuponen, según Schmitt, la distinción entre amigo y enemigo. Schmitt, Carl: *ibid.*, p. 93.

27 Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, 1998.

28 *Ibid.*, p. 49.

29 *Ibid.*, p. 60.

30 *Idem.*

31 *Ibid.*, p. 65.

32 Strauss, Leo: «Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008, pp. 133-168.

ha dado el tránsito del estado de naturaleza individualista a los grupos de poder que políticamente por medio de la violencia han sometido a los demás, tenemos que, de cualquier modo, Hegel ya nos indica que el fundamento del derecho moderno no reside en esa violencia “fundante” u originaria, sino que se halla en el «derecho de la libertad subjetiva».³³ Se podría añadir que ese mismo sentido de la libertad como fundamento del derecho es también el fundamento de la política en Hegel.

En todo caso, para Schmitt la dicotomía categorial amigo y enemigo no se deriva o proviene de alguna otra y, por lo cual, es aquella categoría que distingue propiamente a lo político como algo específico; así mismo, le otorga a lo político una distinción autónoma de cualquier otro campo. El enemigo no contiene, según Schmitt, ninguna connotación proveniente de otro campo, es decir, no es algo moral o estético, por ejemplo, sino que es un *enemigo político*, lo cual lo ubica como el *otro*, el extraño, en un sentido intensivo. Estos «conceptos de amigo y enemigo deben tomarse en sentido concreto y existencial».³⁴ Schmitt también nos advierte que «enemigo no es cualquier competidor o adversario [...] enemigo es sólo un conjunto de hombres que [...] se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público».³⁵ Ahora bajo la biopolítica el enemigo no es precisamente el mismo, porque la noción de poder y de política, así como de los contextos histórico-sociales han cambiado.

A diferencia de Schmitt, Hannah Arendt nos dice que «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres».³⁶ Y más adelante agrega que «la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*».³⁷ Por su parte, Schmitt no duda en reconocer la diferencia, pues su distinción amigo-enemigo es una diferencia, pero niega el valor de la pluralidad y con ello niega la democracia. La noción de política de Arendt, aunque aporte más elementos a la construcción de una política basada en la libertad, también enfrenta problemas ante la actuación del biopoder que no distingue si la pluralidad en valiosa para la democracia y la libertad, pues la ciudadanía, que es quien aportaría dicha pluralidad, ha perdido terreno ante la soberanía excepcional de dicho biopoder.

Por otra parte, en Foucault la categoría de enemigo es más difusa que la categoría de enemigo político de Schmitt, ya que rebasa los parámetros de la política en su sentido tradicional, por lo cual, el enemigo es un enemigo en un sentido de la biopolítica: «los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población».³⁸ Además, se ve claramente cómo Foucault prescinde de la categoría política de ciudadano y emplea la de población, que es la categoría propia de la biopolítica. Así mismo, la población es el término usado por Foucault para referirse a los peligros que enfrentan los individuos de una sociedad desde la perspectiva de la biopolítica. Bajo la argumentación de Foucault habría que acotar lo que Schmitt entiende por enemigo, pues la categoría de enemigo ya no opera al modo mecánico que servía para entender el conflicto político tradicional.

Sobre el riesgo de muerte al que se enfrentan los individuos que integran la población y, de modo más claro, los enemigos del biopoder, Foucault aclara que la muerte bajo la biopolítica es una noción más amplia que la de la mera muerte biológica: «cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera».³⁹ De este modo, se entiende que la muerte también se refiere al riesgo de muerte al que es expuesta la población por el ejercicio de la biopolítica y no se refiere exclusivamente a un enemigo externo o interno. Entonces tenemos que el enemigo biopolítico que pudiese ser un criminal o un terrorista resulta que no es el único enemigo, sino que quien es la víctima pasa a ser un enemigo no reconocido como tal: no se reconocen sus derechos, su vida pasa a ser simple *bios*. La vida de aquellos que no participan de la relación criminal, que son ciudadanos a los que no se les reconocen sus derechos. Ese sería el enemigo velado y ante el cual se presenta la fachada de la biopolítica que enfrenta al narco, al terrorista, al narcoterrorismo.⁴⁰

El muy sugerente texto de Achille Mbembe en su tratamiento de la muerte, el cual es deudor de Hegel y de Bataille, distingue que no es lo mismo la muerte para quien tiene el poder y es capaz de ir más lejos en su violencia que el común de los hombres, en el sentido de que se le reconozca su superioridad a través del sometimiento de los otros.⁴¹ Pues hay que recordar que Hegel señala que el

33 Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol 7, *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, § 124, p. 233; vers. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 219. La edición de Suhrkamp se citará en adelante como TWA 7 más parágrafo y página; y la edición en castellano se citará como FD.

34 Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, op. cit., p. 58.

35 *Ibid*, pp. 58-59.

36 Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

37 *Idem*.

38 Foucault, Michel: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 231. Vid. también, Foucault, Michel: *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2007.

39 *Ibid*, p. 231.

40 Para una caracterización del narcoterrorismo, vid. Escalante Gonzalbo, Fernando: *El crimen como realidad y representación: contribución para una historia del presente*, México, Colmex, 2012.

41 Mbembe, Achille: «Necropolitics», *loc. cit.* Véase también el tratamiento que Mbembe hace de la esclavitud como un ejemplo de lucha por el reconocimiento en la que la vida del esclavo es la de una muerte en vida en la que se aplica una violencia y terror sobre el cuerpo y la mente. Para la dialéctica de la lucha del reconocimiento en Hegel y la relación amo-esclavo que habría sido inspirada por la Revolución de Haití, vid. Susan Buck-Morss: *Hegel, Haití y la historia universal*, FCE, México, 2013.

sometimiento es por medio de la violencia, de arriesgar la vida no sólo para superar la naturaleza, sino para que se le reconozca como aquel que detenta el poder y somete al siervo. Es decir, del conflicto de la lucha a muerte ha nacido la desigualdad en las relaciones humanas y ahí ya está presente el tema del poder, del poder de aquellos que someten a los demás y que construyen las instancias del poder público y el derecho. Por eso Hegel dice en la *Enciclopedia*: «la lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados». ⁴² Y añade: «la violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho». ⁴³ Precisamente el aspecto del fundamento del derecho nos remite al tema de la libertad, de los derechos de las personas, que, para Hegel sería el fundamento del Estado y del derecho modernos.

Por su parte Derrida habla del enemigo y la política en la que parte de la idea del ciudadano presente en la *polis* griega. En la *polis* los enemigos son los que no son ciudadanos, es decir, hay una igualdad en relación con los miembros de la comunidad y, por otra parte, exclusión y enemistad con los no pertenecientes a la *polis*. Solamente los ciudadanos son los iguales. En el caso de las sociedades democrática se habla de que amigos son quienes son libres e iguales. Este lenguaje igualador del amigo sin fisuras lleva precisamente a su contraparte: el enemigo, el otro, el excluido. ⁴⁴ Derrida se refiere a la elección entre dicotomías como son «lo propio» y «lo extraño», «lo habitual» y de «lo no habitual», como distinciones equiparables a la de amigo y enemigo de Schmitt. La exclusión del otro, del enemigo se realiza a partir de la naturalización de la *physis* por parte del *nomos* de la *polis*. Es decir, de la sangre, de la eugenesia y, de esa manera, la construcción del Estado. Esta concepción de Estado ya contiene una noción de lo político que sin ser explícita ya recurre a la biopolítica.

En tanto, Hannah Arendt apela a un modo de comprender la política en un sentido crítico, pero en la que todavía no se considera a la política como biopolítica; ⁴⁵ no obstante, también aporta claves para comprender este proceso de desplazamiento de lo político. Arendt es enfática en su idea de que el hombre es apolítico y la política no le es algo esencial, «la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera* del hombre». ⁴⁶ La concepción de la política de Arendt es una concepción de la política no sustancialista, es decir contraria a la de la *Política* de Aristóteles del hombre como *zoon politikon*. ⁴⁷ Ella misma también acude al ejemplo de la *polis* griega para explicar que la política de la democracia griega es aquella en la que la libertad prevalece. Según Arendt, «lo que distinguía la convivencia en la *polis* de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad [...] ser libre y vivir en una *polis* eran cierto sentido uno y lo mismo». ⁴⁸ Así mismo Arendt, apoyándose en el mundo griego clásico, dice que el concepto de igualdad para los griegos no se unía con los conceptos de justicia y el de libertad. Pues no importaba que todos fueran iguales ante la ley ni que la ley se aplicara de la misma manera para todos. Lo importante es, siguiendo el concepto de *isonomía*, que «[...] todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente hablar los unos con los otros». ⁴⁹ Así que cuando Arendt lanza la pregunta ¿tiene la política todavía algún sentido? Ella misma lo dice: «la respuesta es: el sentido de la política es la libertad». ⁵⁰ Si seguimos el argumento del sentido de la política que presenta Arendt tenemos que la libertad en las condiciones del mundo dominado por el biopoder pierde su sentido, y con ella la política, comprendida de modo tradicional. Arendt tiene razón cuando señala que en la modernidad la libertad se concibe como lo no político, como lo contrario a lo político. La libertad bajo la perspectiva moderna no reconoce valor a una libertad que se encuentre en lo político y en la acción, por el contrario, se preocupa exclusivamente en el individuo que «renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo público». ⁵¹ La distinción conceptual más original de Arendt a este respecto está en que se ha confundido o se ha identificado al poder (*Macht*) con la violencia (*Gewalt*). El poder surge de la participación conjunta de muchos, en cambio, la violencia puede ser de un solo individuo que se apodera de ella. ⁵² Violencia y poder son, por lo tanto, opuestos. Aunque en la época moderna se ha hecho uso del poder por parte de muchos organizados por medio de una violencia. Esto lo ve Arendt en las dos Guerras Mundiales y en los totalitarismos. Por otro lado, para Arendt existen prejuicios que nosotros mismo tenemos respecto de la política que son, a su vez, prejuicios políticos. Es importante encontrar cuáles son estos prejuicios ya que se corre el peligro de que lo político desaparezca. La

42 Hegel, G.W.F.: Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 10, *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Fráncfort/M, Suhrkamp, 1970, § 433, p. 223; vers. cast.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999, p. 479. Esta obra en su edición de Suhrkamp se citará en adelante con la abreviación TWA 10 y su respectivo párrafo y página. La edición en castellano se abrevia como *Enc*. Vid. también para este tema, específicamente la violencia, el derecho y el Estado en Hegel y Hobbes contrastando a ambos: Flores, Guillermo: «Autoconservación, contractualismo, y lucha por el reconocimiento: el reto de Hobbes y la respuesta de Hegel», en *Tehura* n° 8, 2015, p. 91.

43 Hegel, G.W.F.: TWA 10, § 433, p. 223/Enc. p. 479.

44 Derrida, Jacques: «El amigo aparecido (en nombre de la democracia)», en *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 93-129.

45 De cualquier manera, Agamben le reconoce a Arendt la eventual dirección de su planteamiento político del «primado de la vida natural sobre la acción política, la transformación y decadencia del espacio público en las sociedades modernas», lo cual la coloca cerca de la biopolítica, Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, op. cit., p. 12.

46 Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 46.

47 Aristóteles: *Política*, Madrid, Gredos, 1988, p. 50 y ss.

48 Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 46.

49 *Ibid.*, p. 70.

50 *Ibid.*, p. 61.

51 *Ibid.*, p. 66.

52 *Idem*.

confusión es enorme, pues precisamente lo que estaría amenazando a lo político es lo que se toma como lo político sin serlo realmente. Ejemplos serían aquellos regímenes despóticos que asesinan seres humanos en aras de fines abstractos.

Por su parte Cornelius Castoriadis tiene una posición distinta a la del enemigo y lo político de Schmitt dado que «la articulación explícita del poder instituido [...] nunca puede pensarse únicamente en función de la posición amigo-enemigo (Carl Schmitt)». ⁵³ Castoriadis se pregunta de donde procede ese poder y su respuesta es que el momento fundante es el de la institución social que se conforma por —el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas.⁵⁴ Es la institución la que convierte a la materia prima humana en individuos sociales: todos somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad. Por autoinstitución de la sociedad Castoriadis entiende: «la creación de un mundo humano, un mundo de cosas, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida, y de muerte». ⁵⁵ Así, la *autoinstitución* de la sociedad es la creación de un mundo humano y la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad. ⁵⁶ Es por eso que, según Castoriadis, la misma *autoinstitución de la sociedad* es la categoría básica de la política y del poder político. Además de que el poder instituido «no podría tampoco (no más que la dominación) ser reducido al “monopolio de la violencia legítima”. Más arriba del monopolio de la violencia legítima, está en monopolio de la palabra legítima». ⁵⁷ Pero el poder instituido implica que «éste está ordenado a su vez por el monopolio de la significación válida». ⁵⁸ Bajo este proceso de autoinstitución social, Castoriadis entiende por política: «[...] una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal». ⁵⁹ Fue en la Atenas de la democracia y la filosofía que por primera vez se instituyó una sociedad que se preguntaba constantemente sobre la ley de su existencia, del orden social que se dio. Cuestionadores de su institución y de sus representaciones imaginarias, el conocimiento de que su sociedad ha sido creada por ellos mismos, la idea de que la creación puede ser algo permanente. Si la política crea, la política siempre activa que caracteriza esencialmente a la democracia crea y constituye a una sociedad.

El principio central que Castoriadis entiende como fundamento para comprender el *nomos* de las sociedades es la autonomía, entendido del siguiente modo: «autonomía: auto-nomos (darse) a sí mismo sus leyes». ⁶⁰ «interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y no de quedarse fascinada por esta interrogación, sino de instituir (entonces también, de *decir*)». ⁶¹ «La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social». ⁶² Castoriadis explica que el juzgar y el decidir con radicalidad se crearon en Grecia y este sería uno de los aportes de la creación griega de la política y la filosofía, y que, tanto Kant en su *Crítica del juicio*, ⁶³ como Hannah Arendt en su lectura de la tercera crítica kantiana, ⁶⁴ hacen suya la preocupación por el aspecto de “creación”, creación que, en este caso, según Castoriadis, serviría para explicar la creación del mundo social, histórico y político. Entendida la política bajo estos parámetros, tenemos que la política es creación y autonomía de la misma sociedad, como autonomía en la que participan todos los ciudadanos dentro de una sociedad: «la política es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad como tal [...] concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y repartible». ⁶⁵ De este modo, la política es una política en la que la ciudadanía puede «crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad». ⁶⁶ Con los argumentos de Castoriadis quedarían desplazadas tanto la noción de enemigo como la de lo político de Schmitt y en su lugar aparece como momento fundante y autopoiético la institución de la sociedad de ciudadanos. Esta noción de la política es una política que se basa en la autonomía y en la creación permanente de la democrática que permita la realización de la autonomía de la sociedad y del ciudadano.

Aunque los argumentos teóricos y críticos frente al embate del biopoder sean sólidos, resulta que caemos en una especie de círculo vicioso cuando se quiere explicar la realidad que viven millones de seres humanos en la actualidad: no se reconoce el grado de avance de este nuevo Leviatán, y la necesaria caracterización de los elementos que conforman el nuevo escenario de las relaciones de poder. La categoría de enemigo político, como hemos visto, está desprovista de un empleo fijo frente a un enemigo que es mudable, flexible, y de acuerdo a los intereses específicos del biopoder. Ya no basta con apelar a la defensa de los derechos del ciudadano, sino que primeramente hay que tratar de entender

53 Castoriadis, Cornelius: *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, p. 56.

54 Castoriadis, Cornelius: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del Laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 98.

55 *Ibid.*, p. 99.

56 *Idem.*

57 Castoriadis, Cornelius: *Ciudadanos sin brújula, op. cit.*, p. 56.

58 *Idem.*

59 Castoriadis, Cornelius: *Los dominios del hombre, op. cit.*, p. 113.

60 Castoriadis, Cornelius: *Ciudadanos sin brújula, op. cit.*, p. 65.

61 *Idem.*

62 *Idem.*

63 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, vol. X, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1974; vers. cast.: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado libros, 2003.

64 Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003. También algunos fragmentos de estas conferencias componen el apéndice «El juicio» en *La vida del espíritu*, Barcelona, 2002, p. 453 y ss.

65 Castoriadis, Cornelius: *Ciudadanos sin brújula, op. cit.*, p. 70.

66 *Ibid.*, p. 73.

que tal exigencia de los derechos del ciudadano se hace frente a un poder que ya no es el mismo de la época del surgimiento del discurso del ciudadano moderno. La realidad ha ido superando a la categoría política, por lo cual, la categoría tiene que explicarse desde las condiciones que producen la actual relación del individuo frente al poder. La pretensión de hallar elementos para abordar la categoría política del ciudadano es parte de la intención de implementar la categoría de enemigo como categoría aledaña para explicar cómo el ciudadano se convierte en el enemigo. Aunque ese enemigo no es cualquier enemigo, es el enemigo que implica negar lo político. La biopolítica sería de este modo la negación de lo político. Sobre todo, sería la negación de lo político bajo los parámetros modernos, parámetros que podrían ser entendidos como los de una sociedad organizada bajo una idea política democrática en la que el poder del Estado sea acotado a través de un orden constitucional que parte de la soberanía del pueblo y del principio básico de la igualdad de derechos de los ciudadanos. Tal noción política moderna desgraciadamente no es la que opera en buena parte de las sociedades actuales. En lugar de ciudadanos, tenemos poblaciones inciertas que tampoco se reconocen a sí mismas como ciudadanía.

El *homo sacer* y la nuda vida del ciudadano

Este apartado es tal vez el más polémico porque sostengo que quien, en todo caso, le disputa la soberanía política al Estado no es el criminal sino el ciudadano. Porque el ciudadano, o mejor dicho el conjunto de ellos, son formalmente el soberano político según veamos en el caso de la constitución mexicana, pero también en el caso de cualquier otra constitución política moderna y democrática. Entonces el verdadero enemigo biopolítico es un enemigo político, dado que la categoría de ciudadanía es una categoría política. De esta manera, el Estado identifica a su enemigo político. Hay que recordar que la categoría de ciudadanía es una categoría política que bajo los parámetros liberales no opera como tal, dado que el individuo no tiene por qué ocuparse de lo público, sino que tiene que ocuparse de sus intereses particulares y dejar la política en manos de los políticos profesionales organizados en los partidos políticos y aquellos que también detentan poder bajo forma de biopoder, que no son sólo los que pertenecen a la clase política que ejerce su control de la política como una actividad al margen de los ciudadanos desarmados de sus derechos y de una soberanía ciudadana perdida, la cual en realidad nunca hubo, sino que fue solamente parte de un discurso político que no ha servido para que la forma vacía de derechos tomase contenido en un ejercicio pleno de dichos derechos. El ciudadano como enemigo es una idea que proviene de la falta de una noción de lo político por parte de la biopolítica. El neoliberalismo es la gubernamentalidad que se niega como Estado de derecho y que se coloca en contra de todo aquello que se interponga para conseguir sus objetivos. Si los derechos de los ciudadanos le estorban al biopoder, éste no duda en pasar por encima de ellos, ya sea por medio de la violencia, sea legal o ilegal, o si es necesario, implementando una nueva ley que le permita avanzar en sus propios fines, sin importar si se violentan los derechos fundamentales de los ciudadanos. Si la categoría de enemigo no es suficiente para explicar este avasallamiento, entonces es necesario pasar a abordar una siguiente categoría.

Una tesis controversial que sostengo es que el ciudadano al que no se le reconocen sus derechos bajo el estado de excepción no es realmente un ciudadano, más bien pasa a su condición de aquel que ha perdido, bajo el estado de excepción, sus derechos: el *homo sacer*.⁶⁷ El *homo sacer* es, su nombre lo indica, un hombre sagrado.⁶⁸ Como explica Agamben, el *homo sacer* es «una oscura figura del derecho romano arcaico».⁶⁹ Quien recibía la condena de ser *homo sacer* bajo el derecho penal romano pasaba a la condición de ser un individuo sagrado (protegido, insaclicable) pero que, paradójicamente, al recibir tal distinción jurídica, en lugar de ser invulnerable, pasaba a ser aquel que queda a merced de quien quiera acabar con su vida sin haber consecuencia o sanción penal alguna por matarlo. De este modo, el *homo sacer* es la figura que, aunque sea sagrado bajo el derecho, ha perdido sus derechos y, por ello, se puede atentar y llegar a acabar con su vida. En tanto que la noción de *nuda vida* refiere a: «la vida a quien cualquiera le puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable del *homo sacer*».⁷⁰

Para Agamben, la noción del *homo sacer* también sirve para comprender la biopolítica actual.⁷¹ Aunque no me interesa seguir puntualmente la argumentación de la biopolítica de este autor, sino que solamente uso las categorías del *homo sacer* y la *nuda vida* para el propósito de este texto, que consiste en entender el deterioro de la condición de ciudadanía. La cual también tiene una actualidad política insoslayable. Es demasiado revelador el caso del ciudadano si lo equiparamos con la figura del *homo sacer* porque, aunque el derecho, en este caso la constitución como *Grundnorm* protege al ciudadano y le da un halo de sacralidad jurídica al ser el soberano, además de todos sus derechos fundamentales, resulta que bajo el estado de excepción quedaría como aquel individuo vulnerable ante quien verdaderamente es soberano. Esto es porque la soberanía funcionaría en términos del modelo schmittiano en la que el soberano es quien decide sobre la ley y la seguridad del ciudadano. Es decir, el ciudadano es *homo sacer* porque bajo el estado de excepción el soberano puede decidir si pierde sus derechos (que son sagrados bajo el modelo político moderno), y aunque jurídicamente conserve sus

67 Agamben, Giorgio: *Homo sacer, op. cit.*, 1998.

68 *Ibid.*, p. 93 y ss.

69 *Ibid.*, p. 18.

70 *Idem.*

71 *Ibid.*, pp. 18 y 23.

derechos (además de coincidir también con la jurisdicción universal de los derechos humanos como derecho cosmopolita), en los hechos es el soberano el que decide a través del estado de excepción sobre la vida de la población.

Por otra parte, el *homo sacer*, a diferencia de lo que sostiene Agamben en su rechazo de la categoría schmittiana de «enemigo»,⁷² también es enemigo, aunque no frontal o directo, sino que es un enemigo velado, una víctima considerada como daño colateral a los verdaderos intereses o fines relevantes del biopoder. Explico: el ciudadano sería un verdadero enemigo político porque el ciudadano es una categoría política. Otros enemigos actuales del biopoder no son categorías políticas en sí, sino que son parte de la biopolítica: el terrorista, el narco, el inmigrante. Todos ellos son integrantes de la trama de la biopolítica. El ciudadano, en cambio, es ciudadano por su estatus civil, político, jurídico, económico, cultural, etc. El ciudadano posee como constructo político una identidad política más amplia que cualquier otro constructo social, ya sea como sujeto individual o sujeto colectivo. Entonces, la categoría política que habría de identificarse como el enemigo político, pero también como enemigo biopolítico, al padecer directamente la aplicación de la biopolítica, es el ciudadano.

De este modo, el ciudadano deja de ser tal, puesto que hay una pérdida de su condición de ciudadano con derechos en su ejercicio pleno. Es por ello que pasa a su condición de aquel que pierde sus derechos, es decir, quien se halla en condición de la nuda vida: el *homo sacer*. Paradójicamente, el ciudadano se ha convertido en una especie de enemigo político, pero no sólo político, sino que, ya decía antes, es también un enemigo biopolítico del Estado liberal como biopoder. Ya que lo despoja de su ropaje formal de derechos, lo coloca directamente en la biopolítica del peligro permanente y además lo deja sin posibilidades de siquiera defender sus derechos. El terrorista o el narco son solamente enemigos biopolíticos, pero no son doblemente enemigos como lo es el ciudadano: enemigo político y enemigo biopolítico. Pero el ser enemigo político tiene mucho más peso porque la actuación del biopoder afecta políticamente al ciudadano y sus derechos. Por eso, de ningún modo se podría reducir la enemistad del biopoder con el ciudadano al ámbito biopolítico, por más amplia que ésta sea. Ya que, además, la condición del ciudadano es también la de *homo sacer* despojado de derechos políticos. Por eso la condición política del ciudadano antecede a la biopolítica. El ciudadano es básicamente un enemigo político porque originariamente la categoría de ciudadano parte de una noción política de derechos y de soberanía política; el biopoder es quien desplaza el lugar del ciudadano al ámbito de la biopolítica y le quita su ropaje político, le desnuda la parte política para quedar en la reducción del *bíos*. Y, de este modo, el ciudadano pierde su condición política y queda subsumido al espacio biopolítico.

Por eso ahora el *homo sacer* que pierde derechos es el individuo de la población que vive bajo las condiciones de la biopolítica y que anteriormente era la categoría de la filosofía política moderna que conocemos como ciudadano. De este modo, la ciudadanía, en el caso de México, aunque no solamente de México, es el *homo sacer* actual, y que se halla dentro del un contexto de estado de excepción en el que los derechos de la inmensa mayoría de la población no se reconocen en la práctica. Al reducir al ciudadano a su condición biopolítica de *homo sacer*, el biopoder neoliberal ha buscado y logrado una hegemonía de lo político desplazando de la esfera pública toda injerencia de los ciudadanos. El no reconocimiento del individuo despojado de su condición de ciudadano nos lleva a abordar la siguiente categoría.

Honneth y el reconocimiento

Axel Honneth ha construido una teoría del reconocimiento que pretende dar cuenta de las relaciones humanas en sus distintas dimensiones. Sin embargo, aunque Honneth nos hable del reconocimiento, no queda claro cómo una teoría del reconocimiento pueda hacer frente a un reto como el de la biopolítica. El agravio y el desprecio son aspectos abordados por este autor como parámetros del reconocimiento.⁷³ Y precisamente de cara a los ámbitos en los que se dan los agravios y el desprecio Honneth pregunta: «¿cómo tendría que estar constituida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia?».⁷⁴ Honneth no parece tener una respuesta completa. Solamente la plantea bajo términos de una teoría del reconocimiento, que originalmente era solamente una teoría que, en lugar de partir de una cultura política, apelaba al aspecto epistemológico, psicológico y moral del reconocimiento, en este caso reduciendo la pregunta al aspecto de la cultura moral. De cualquier modo, en su primera obra sobre el tema del reconocimiento *La lucha por el reconocimiento*, la teoría de Honneth parecía que le otorgaba un papel central a los agraviados, los excluidos y la posibilidad de organizar y movilizar luchas por sus derechos.⁷⁵ Aunque ya desde esta obra se evidenciaba que a Honneth le interesaba más hablar en términos psicológicos sobre lo que implica el agravio moral y también de paso explicar cómo a través de la historia se han dado distintas luchas por el reconocimiento, pero desarticulando una explicación política del reconocimiento, aun y cuando hacía un amplio y rápido recorrido de la filosofía política moderna de la mano de Jürgen

⁷² *Ibid.*, p. 18. Agamben considera que la categoría política fundamental es una relación triple: la nuda vida-existencia política, *zoe-bíos*, exclusión-inclusión.

⁷³ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

⁷⁴ Honneth, Axel: *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011, p. 145.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 193 y ss.

Habermas.⁷⁶ Y, sobre todo, abonaba del famoso estudio de Habermas sobre el Hegel de Jena y el reconocimiento presente en su obra de ese período;⁷⁷ aunque Honneth ya en su primera obra⁷⁸ había cuestionado la *Teoría de la acción comunicativa*⁷⁹ de Habermas. Y, por otra parte, en posteriores obras dará más relevancia al estudio del Hegel de los *Principios de la Filosofía del derecho*.⁸⁰

Es cierto que la teoría del reconocimiento desarrollada por Honneth opera como una teoría moral y social del reconocimiento que puede otorgar cierto reforzamiento a la teoría de los derechos, lo cual empata perfectamente con el sentido de las filosofías morales universalistas, pero que contienen un marcado déficit crítico respecto a la política. No obstante, la teoría de Honneth cumple con establecer parámetros normativos para las sociedades liberales y que acotan los márgenes del uso abusivo del poder en términos de no reconocimiento, además de que desarrolla el estudio de los motivos que movilizan a la lucha por el reconocimiento a quienes sufren el agravio y el desprecio del no reconocimiento. Aquí es importante considerar que Honneth no es el único autor que habla del reconocimiento de derechos, sino que el reconocimiento en su sentido jurídico y político, en este caso el reconocimiento del derecho a tener y ejercer derechos, también lo han propuesto tanto Hannah Arendt como Seyla Benhabib inspirada en aquélla,⁸¹ entre otros autores.

Por una parte, es detectable cómo Honneth abandona parcialmente el aspecto fundamental de lo político, sobre todo en sus primeras obras, por concentrarse en un estudio propio de las ciencias sociales asépticas, pretendidamente neutrales y más bien positivistas. Y por otra parte, Honneth parece colocarse del lado de un discurso liberal de individuos dentro de una sociedad civil que han sido agravados en sus luchas por intereses particulares, lo cuales pueden ser totalmente legítimos desde la perspectiva moral y también política, pero sin una suficiente definición de lo político,⁸² y de la relación de sus demandas con la esfera pública, tal como lo desarrollaría Arendt, haciendo la distinción respecto a la esfera privada.⁸³ Aunque Honneth también se apoya en Hegel a través de su categoría de *Sittlichkeit* para relacionar la sociedad civil con el Estado, lo hace bajo los parámetros convencionales de una sociedad liberal democrática a la que llama "eticidad democrática".⁸⁴ Esta eticidad contiene un sistema de libertades que incluyen la libertad jurídica, la libertad moral y la libertad social, además de ofrecer un estudio de la cultura política democrática y los valores propios en esa cultura política. También en Honneth hay una intención marcada por querer salvar el aspecto económico del capitalismo, además de que su teoría adolece de una crítica sólida de la economía política.⁸⁵ Por ejemplo, en el tema de la crítica al concepto de reificación en Lukács le cuestiona al filósofo marxista húngaro su reducción de la reificación al campo económico,⁸⁶ mientras que él no ofrece una crítica contundente de ese mismo campo económico, sino que hace una crítica moral ajena a la pretensión de Hegel, Marx, Lukács y la Teoría Crítica original, de hacer una crítica inmanente a la totalidad social.⁸⁷

Por otro lado, Honneth le concede gran valor al reconocimiento jurídico, aunque sabemos que, siendo importante, el reconocimiento del otro por el simple reconocimiento formal del derecho no resuelve los serios problemas del no reconocimiento en los distintos ámbitos de la totalidad social, como son el ámbito político. El reconocimiento formal de la persona ya lo había establecido Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*,⁸⁸ y antes en la *Fenomenología del espíritu* cuestionaba la insuficiencia del mero reconocimiento formal de la persona jurídica,⁸⁹ aunque él mismo es quien en su propia filosofía presenta la necesidad de que el reconocimiento del derecho abstracto meramente formal y abstracto sea superado por otras instancias como son la moralidad⁹⁰ y la eticidad.⁹¹ Esta última esfera es en la que se resuelven los conflictos de tipo social y político. De cualquier modo, Honneth muestra la "paradoja" de la libertad del individuo que es reconocido por el derecho pero el sistema del derecho no le reconoce en términos de agravio directo a sus derechos. Estas paradojas son paradojas

76 La lectura de la filosofía política moderna de Honneth en su *La lucha por el reconocimiento* tiene la influencia de un famoso texto de Habermas: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2000. En este texto desfilan autores clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Moro, Hobbes, Locke, Rousseau, Schelling, Marx y el marxismo y, sobre todo, Hegel.

77 Habermas, Jürgen: "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena", en Id., *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 11-51.

78 Honneth, Axel: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado libros, 2009

79 Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., México, Taurus, 1999.

80 Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001; Honneth, Axel: *Das Rechts der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 2011; vers. cast.: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014.

81 Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006; Benhabib, Seyla: *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004.

82 Cf. la crítica de Jacques Rancière a la teoría del reconocimiento de Honneth en el debate que los dos sostuvieron en la Universidad de Frankfurt, y en la que sale a relucir el déficit político en la teoría de Honneth, en Katia Genel y Jean-Philippe Deranty (eds.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.

83 Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 59 y ss.

84 Honneth, Axel: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014, pp.

85 Vid. Benhabib, Seyla: «La crítica de la razón instrumental», en Slavoj Žižek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 77-106.

86 Honneth, Axel: *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

87 Para el tema de la crítica inmanente en Honneth, vid.: *La sociedad del desprecio*, op. cit., p. 151 y ss.

88 Sobre el concepto de «persona» en la *Rechtsphilosophie*, vid. Hegel, G.W.F.: TWA 7, §§ 34-52, pp. 92-117/FD, pp. 117-137.

89 Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Fráncfort/M, Suhrkamp, 1970, p. 149; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, pp. 97.

90 Hegel, G.W.F.: TWA 7, §§ 105-141, pp. 203-291/FD, pp. 199-261.

91 Hegel, G.W.F.: TWA 7, §§ 142-360, pp. 292-512/FD, pp. 265-500.

que se presentan en el sistema capitalista.⁹² Aquí también Honneth ve como un serio problema la excesiva incidencia de derecho; como cuando el individuo sufre de una incapacidad de actuar con plenitud en su vida social en la que no logra procesar la importancia de su capacidad de interacción y cooperación comunicativa y sin disociarla del sentido que tiene el sistema jurídico en el mundo social. Honneth utiliza la expresión «patologías de la libertad jurídica» para referirse a una de las formas de patología social⁹³ que se produce en los individuos de las sociedades modernas que se hallan bajo un deterioro de las capacidades racionales que les permitan reconocer el influjo del sistema jurídico en su vida y en el ejercicio de su libertad, a saber: 1) un uso instrumentalizado del derecho por parte del individuo que bajo cálculos particulares se vale del sistema jurídico para alcanzar sus fines, y de este modo pierde vinculación social y de comunicación con su entorno; lo cual implica una especie de judicialización de la vida del individuo;⁹⁴ 2) la situación de aquellos individuos apáticos, faltos de voluntad y que postergan cualquier decisión y relación con el entorno social, y que también pierden capacidad de la acción comunicativa y se desligan de lazos sociales y afectivos básicos.⁹⁵

Honneth avanza en la construcción de una teoría política que, más que ser una teoría del reconocimiento, es una «teoría de la justicia»⁹⁶ que pretendidamente se basa en «el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel»,⁹⁷ a través del desarrollo de la conformación de una eticidad democrática, en la que la cultura política y los derechos y valores democráticos de los ciudadanos, el Estado de derecho democrático y la economía de mercado, son piezas centrales para garantizar la libertad y la justicia en «las sociedades democráticas liberales modernas».

Frente a una posición del reconocimiento como la de Honneth se puede señalar que, ahora sí, paradójicamente, Schmitt, el filósofo del derecho nazi, elabora una crítica política del liberalismo y del capitalismo de mayor fondo que la del mismo Honneth y, además, da cotas más críticas para abordar la política liberal, aun y cuando haya la necesidad de refutar algunos aspectos de sus argumentos. Parte importante de tal crítica de Schmitt al liberalismo se encuentra en la nota a pie de página número 22 de *El concepto de lo político*,⁹⁸ donde critica el proceso de «autonomía» de la economía respecto a lo político. Podría decirse que la crítica de Schmitt es completamente aplicable a la distinción liberalismo político-liberalismo económico como dos procesos independientes, como han insistido algunos defensores del liberalismo, pues en esa misma nota, Schmitt hace suya la dialéctica hegeliana del proceso del desarrollo de la sociedad moderna en la que la lógica hegeliana es la clave para comprender que la supuesta escisión o separación economía-política es falsa.⁹⁹ Quien, en este caso, se empeña en jugar con la separación del binomio economía-política, ya lo decía, es el mismo liberalismo.¹⁰⁰ Por tanto, la teoría del reconocimiento de Honneth, ofrece una comprensión parcial de aspectos torales de la filosofía política que están en juego cuando abordamos problemas tan serios como son la biopolítica y la pérdida de ciudadanía y el decreto del estado de excepción de facto por parte del biopoder actual. A eso me he referido cuando hablo de falta de argumentos críticos en la teoría del reconocimiento en Honneth y es que, aunque hable de crítica inmanente, no se halla en su teoría el potencial crítico de la negatividad de la Teoría Crítica y de la dialéctica desarrollada por Hegel.

En la teoría del reconocimiento de Honneth detectamos otros déficits que ahora explico, y que también se podrían extender a la lejanía de su propia teoría respecto a la filosofía hegeliana, aun y cuando recupere parte del periodo de Jena en buena parte de su obra. Si se sigue el proceder de Honneth, se entiende que, al ser su teoría del reconocimiento una teoría moral y social liberal, y que prescinde tanto de una noción puntual de lo político, aunque haya desarrollado una teoría de la libertad como justicia,¹⁰¹ es que, entonces, su teoría del reconocimiento dispone de más elementos conceptuales para responder a la pretensión de la fundamentación de los derechos liberales y las

92 Vid. Axel Honneth y Martin Hartmann: «Paradojas del capitalismo», en Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 389-422. Honneth se niega a emplear la categoría lógica de «contradicción» (*Widerspruch*) que parte de Hegel y recorre la tradición filosófica de la dialéctica y la Teoría Crítica y, en su lugar, emplea el término de *paradoja* como contradicción paradójica y específica —apoyándose en Giddens— y que refiera a la paradoja que se da «cuando específicamente con la realización que se intenta de tal propósito se reduce la probabilidad de realizarlo», *ibid.*, p. 401.

93 Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014, p. 172. Vid. también Honneth, Axel: «Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social», en *Crítica del agravio moral, op. cit.*, pp. 51-124; Honneth, Axel: «Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica», en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 27-51.

94 Honneth, Axel, *El derecho de la libertad, op. cit.*, p. 122 y ss.

95 *Ibid.*, p. 127 y ss.

96 *Ibid.*, p. 16.

97 *Ibid.*, p. 9.

98 Schmitt, Carl: *El concepto de lo político, op. cit.*, pp. 89-92.

99 Para la relación y el contraste entre el pensamiento de Hegel con el de Carl Schmitt, vid. el muy interesante estudio de Jean-Francois Kervégan: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2007.

100 El proceder del liberalismo y la crítica de Schmitt al liberalismo tiene relación con la crítica de Hegel al entendimiento kantiano que separa lo que de suyo se encuentra en relación bajo una totalidad. Como resultado de lo anterior nos encontramos con que en lugar de la unidad de los momentos y de las determinaciones de la realidad, tenemos una separación producida por el propio entendimiento (este es el idealismo subjetivista como pensamiento ajeno a lo concreto, es decir, pura formalidad sin contenido real) —o bien, podemos acudir, en lugar del entendimiento, al liberalismo y el papel de la ideología en la reducción y/o apariencia de la realidad. En las últimas páginas de *El concepto de lo político*, Schmitt abunda en su crítica al liberalismo. Schmitt considera que en los argumentos del liberalismo hay una intención de menguar el poder del Estado para entonces entronizar *lo económico*. La división de poderes, a decir de Schmitt, no hace más que debilitar al Estado. Esta actitud propia del liberalismo ha provocado un proceso de despolitización que para Schmitt redundará en un debilitamiento del Estado. Y para ello el liberalismo se sirve de discursos éticos y económicos para lograr fines políticos. Esta sería una manera de lograr esos fines.

101 Honneth, Axel: *El derecho de la libertad, op. cit.*

luchas por el reconocimiento al interior de las sociedades liberales modernas. Con ello quiero decir que el mismo Honneth plantea concentrar su teoría en este tipo de sociedades. Aunque ello implique acotar el rango crítico de su teoría. Y que al efectuar la crítica social la ha reducido a una crítica moral liberal y hasta de psicología social, al hablar del desprecio y de las patologías sociales que se producen en la construcción de las subjetividades en las sociedades modernas. Lo cual puede ser válido, pero en parte por ello prefiere colocarse en el plano formal normativo, abandonando parte del sentido crítico de la Teoría Crítica de la primera generación.¹⁰² De este modo, ante los graves problemas que implica el uso de la biopolítica para las sociedades actuales, pareciera que la teoría del reconocimiento de Honneth no aporta un planteamiento que logre ofrecer una crítica sólida y frontal para este tema específico de la vida social y política actual y, en cambio, parece seguir, por un lado, en un plano formal, abstracto y, por otro, reducido a la facticidad de las coordenadas contextuales de las sociedades liberales bajo la intención de «darle a la idea de Hegel una orientación empírica»;¹⁰³ por lo cual, mantiene a su teoría un tanto alejada de la posibilidad de abordar críticamente cuestiones como las que motivan este texto: el ciudadano anulado por un biopoder neoliberal que aplica el estado de excepción a través de un ejercicio abusivo de sus atribuciones políticas y jurídicas, entendido este ejercicio de poder como soberanía al margen de cualquier atisbo democrático y de reconocimiento del ciudadano.

Conclusión

Hasta ahora hemos expuesto que el ciudadano como categoría política pierde lugar bajo la actuación de la biopolítica, por tanto, el ciudadano ya no es el ciudadano otrora con derechos, sino que bajo la biopolítica pasa por un proceso de pérdida de derechos y se va convirtiendo en un individuo desamparado, reducido a su condición de ser suprimible si así lo decide el biopoder. Una decisión del biopoder soberano sobre el uso de la violencia del derecho mítico es suficiente para despojar al ciudadano de su condición y arrojarlo a su verdad: ser enemigo político del biopoder y de este modo pasar a su condición de *homo sacer*. Todo se basa en la decisión de aquél o aquellos que deciden bajo estado de excepción, es decir, quien ejerce soberanía bajo el modelo del biopoder inspirado en Schmitt. Es así que la soberanía ya no recae en el pueblo, sino en su supuesto protector: el biopoder como estado de excepción, es decir como poder soberano que dispone y decide sobre la vida y la muerte. De este modo, la noción de ciudadanía se vuelve una noción débil puesto que no hay ciudadanía soberana que defienda sus derechos, sino que lo que hay es una ciudadanía despojada de sus derechos. Entonces, los enemigos del biopoder bajo el estado de excepción son ahora los ciudadanos. Y no porque los ciudadanos quieran ser su enemigo, sino porque la construcción de la biopolítica lleva a que el biopoder sea quien identifica al ciudadano como enemigo.

La excepcionalidad biopolítica demuestra que el ejercicio de la soberanía reside en un poder que ya no es el del Estado de derecho moderno. El Estado ahora forma parte de una red amplia de intereses que abarcan circuitos de la economía, incluida la economía propia del mundo criminal; el poder financiero global, las transnacionales que lo mismo producen transgénicos que medicamentos, tecnologías informáticas, así como armamento y cualquier forma de explotación de los recursos naturales del planeta y deterioro del medio ambiente, explotación laboral y pauperización salarial, etc.

Y aunque formalmente todavía el Estado se encarga de velar por la seguridad de los ciudadanos, resulta que bajo la óptica de la biopolítica se muestra el deterioro de las categorías políticas clásicas al ser superadas por una realidad en la que se producen un cúmulo de problemas crecientes que antes no habían sido causa de la creciente inseguridad que se registra hoy en día. Ya sea en América Latina, África, Medio Oriente, Asia, Norteamérica o Europa, nadie está exento del dominio de un biopoder que en distinto grado secuestra la vida del ciudadano despojándolo de facto de sus derechos. Hay que decir que muchas ocasiones el estado de excepción es decretado de facto por un Estado que también tiene su verdad en el gran negocio del crimen organizado con el que se colude y corrompe. De este modo, la democracia es simplemente un gran simulacro, una fachada de eslogan que no responde a las condiciones reales de la supuesta democracia y el Estado de derecho, pues en los hechos se pisotean y no se reconocen los derechos de los ciudadanos.

Así también, la violencia estatal es propia de quien ejerce el poder en términos de estado de excepción y que tiene identificado a su enemigo: aquel que le podría exigir sus derechos fundamentales, es decir, los derechos de la soberanía del ciudadano de los cuales hablan las constituciones como el fundamento de su misma razón de ser, de constituirse como ser político. En todo caso, las luchas por el reconocimiento de la soberanía de la ciudadanía y sus derechos son su titánica y contradictoria tarea, pues como se explicaba anteriormente, la noción de «estado de excepción» que implica la afectación a los derechos del ciudadano es también una de las formas del no reconocimiento y del desprecio del ciudadano. Luchar por el reconocimiento de la ciudadanía es también una lucha contra el biopoder, la violencia biopolítica y su uso de la soberanía como excepción anti-ciudadana. Esta lucha implica, además, la necesaria autoinstitución de la sociedad bajo parámetros del reconocimiento de la autonomía y la soberanía políticas democráticas.

¹⁰² Vid. Gandler, Stefan: «Reconocimiento versus ethos. Discusión filosófica en Alemania y México», en Id., *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 96-112.

¹⁰³ Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento*, op. cit., p. 7 y ss.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Agamben, Giorgio: *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2005.
- Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah: *La vida del espíritu*, Barcelona, 2002.
- Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- Aristóteles: *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Benjamin, Walter: «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 23-58.
- Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Benhabib, Seyla: «La crítica de la razón instrumental», en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 77-106.
- Benhabib, Seyla: *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Castoriadis, Cornelius: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del Laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Castoriadis, Cornelius: *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2000.
- Derrida, Jacques: «El nombre de pila de Walter Benjamin», en *Fuerza de ley. El fundamento místico del poder*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 69-140.
- Derrida, Jacques: «El amigo aparecido (en nombre de la democracia)», en *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 93-129.
- Susan Buck-Morss: *Hegel, Haití y la historia universal*, FCE, México, 2013.
- Evans, Brad y Julian Reid: *Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro*, México, FCE, 2016.
- Escalante Gonzalbo, Fernando: *El crimen como realidad y representación: contribución para una historia del presente*, México, Colmex, 2012.
- Esposito, Roberto: *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Esposito, Roberto: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Flores, Guillermo: «Autoconservación, contractualismo, y lucha por el reconocimiento: el reto de Hobbes y la respuesta de Hegel», en *Tehura* n° 8, 2015, pp. 83-93.
- Foucault, Michel: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Foucault, Michel: *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Foucault, Michel: *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977.
- Gandler, Stefan: «Reconocimiento versus ethos. Discusión filosófica en Alemania y México», en Id., *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 96-112.
- Genel, Katia y Jean-Philippe Deranty (eds.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- Habermas, Jürgen: «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena», en Id., *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 11-51.

- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., México, Taurus, 1999.
- Habermas, Jürgen: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Hannah, Matthew G.: «Spaces of Exception and Unexceptionability», en Deborah Cowen and Emily Gilbert (eds.), *War, Citizenship, Territory*, Nueva York, Routledge, 2008, pp. 57-73.
- Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol. 7, (TWA 7), *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Fráncfort, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de Juan Luis Vermaí, Barcelona, Edhasa, 1999.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 10, (TWA 10), *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Fráncfort/M, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3, (TWA 3), *Werke im zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Fráncfort/M, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces y nueva edición revisada por Gustavo Leyva, México, FCE, 2017.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza editorial, 2ª ed., 2009.
- Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit, Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001.
- Honneth, Axel: *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Honneth, Axel: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado libros, 2009.
- Honneth, Axel: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Honneth, Axel: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009.
- Honneth, Axel: *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.
- Honneth, Axel: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, vol. X, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1974; vers. cast.: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado libros, 2003.
- Kervégan, Jean-Francois: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2007.
- Mbembe, Achille: «Necropolitics», en *Public Culture* nº 15, vol. 1, 2003, pp. 11–40.
- Ojakangas, Mika: «Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault», en *Foucault Studies*, nº 2, vol. 1, mayo 2005, pp. 5-28.
- Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008.
- Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998.
- Schmitt, Carl: «Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía», en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, selección de Héctor Orestes Aguilar, FCE, México, 2001, pp. 19-62.
- Strauss, Leo: «Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008, pp. 133-168.
- Traverso, Enzo: *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, México, FCE, 2012.

V



M. P. P.

Las humanidades en tiempos del Informe PISA

The humanities in the PISA Report era

Abel Otero Ordóñez*

Resumen

La presente investigación pretende observar el papel de las humanidades dentro de las sociedades actuales, teniendo en cuenta las directrices que suscitan los diversos informes de evaluación de la calidad educativa tales como el Informe PISA. Informes como el citado ofrecen orientaciones de carácter normativo a los gobiernos en clave educativa, pero ¿dónde quedan las humanidades dentro de las tendencias educativas del siglo XXI? Junto con las consideraciones de Martha Nussbaum elaboraremos una defensa de los estudios humanísticos resaltando su importancia con relación a las democracias actuales.

Palabras clave: educación, humanidades, democracia, PISA.

Abstract

This research aims to observe the role of the humanities in contemporary societies considering the guidelines that give rise to the various reports of evaluation of the quality of education such as the PISA Report.

Reports as the quoted offer guidelines of normative character to the Governments in educational matters, but, where is the place for humanities within the educational trends of the XXI century? Taking into consideration the deliberations of Martha Nussbaum we will elaborate a defence of humanistic studies highlighting its importance in relation to the current democracies.

Keywords: education, humanities, democracy, PISA.

Introducción.

La filósofa estadounidense Martha C. Nussbaum nos viene advirtiendo desde hace largo tiempo, a través de sus numerosos trabajos¹, sobre la urgencia de reconsiderar y reivindicar el papel de las humanidades dentro de los sistemas educativos, políticos, sociales y culturales en todas las latitudes del mundo en pro de la salud y del bienestar democrático. Ante las actuales y diversas exigencias en clave de cosmopolitismo, ciudadanía, pluralidad y multiculturalidad por parte de las estructuras sociales, políticas y culturales, las humanidades, nos dice la profesora de Chicago, aportan los "(...) elementos necesarios para desarrollarnos de manera eficaz en ese diálogo multinacional como ciudadanos del mundo" (Nussbaum, 2010, p. 114).

¹ Las obras más representativas de Nussbaum, en relación a las humanidades y a la educación son, *El cultivo de la humanidad* (2001), *Sin fines de lucro* (2010) y *Justicia poética* (1997); aunque en todas sus obra la autora recalca y defiende, de una u otra forma, más directamente o de forma más tangencial, la importancia de la educación en general y la de las humanidades y las artes en particular.

* Email de contacto: abelotero@hotmail.com

Pero estudios de naturaleza humanística como son por ejemplo la filosofía o la historia sufren en el presente profundos aprietos que se agravan frente a la ya conocida y denunciada crisis de la educación a escala mundial (Nussbaum, 2010). Las humanidades, dentro de las instituciones educativas tanto a nivel secundario como terciario no disfrutan de buena salud. Incluso podemos aventurarnos a decir que gozan de un bajo aprecio social derivado de una concepción generalista y superficial de las mismas que la tacha de estudios de aparente inutilidad e improductividad. Es así como los llamados *studia humanitatis*, fraguados ya en el Renacimiento, son considerados un anacronismo respecto a un periodo como es el actual, cuya hegemonía parece pertenecer a la ciencia y a la técnica, las cuales van aparejadas a una idea instrumentalista y utilitarista de la educación. Es decir, hoy parece que la educación se concibe únicamente como un medio para alcanzar, en último término, productividad económica, y no como un fin en sí misma.

Pero cabe preguntarnos, ¿es tan grave la situación por la que están transitando las humanidades? ¿No poseen éstas ya cabida en las actuales sociedades ni en sus sistemas educativos? ¿Qué pueden aportar las humanidades al funcionamiento de las plurales democracias actuales? ¿Cómo podemos comprender con más acierto la situación por la que están transitando los estudios humanísticos? ¿Qué ha ocurrido para que lo humanístico estén en crisis?

No resulta difícil escudriñar los motivos de esta manifiesta desvalorización a lo que en su día se catalogó bajo el rótulo de "letras". Por una parte, si tenemos en cuenta la simbiosis entre el mercado laboral y la educación institucionalizada comprobaremos como el primero ejerce una violencia simbólica, por utilizar el famoso término de Pierre Bourdieu (1977), sobre esta última. Es decir, las tendencias derivadas de las exigencias sociolaborales, supeditadas al mismo tiempo a otras necesidades como por ejemplo de carácter social o económico, influyen notoriamente en la concepción que tenemos de la educación y, por consiguiente, en el imaginario social que nos conformamos respecto la misma y a cómo ésta debe ser. Un análisis de las tendencias y las exigencias laborales evidenciaría con facilidad la direccionalidad que ha tomado la educación, orientada hoy más que nunca hacia la productividad económica, lo cual supone una incorrecta asimilación, a nivel general, entre el acto formativo y el educativo, creyendo así que la finalidad de la educación está relacionada únicamente con la incorporación del futuro egresado al mercado laboral.

Siguiendo esta misma línea, y por mencionar un ejemplo ilustrativo, los datos que arrojan el Informe sobre *Datos y cifras del sistema universitario español* (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2015) respecto a la inserción laboral de los egresados universitarios y a su tasa de afiliación cuatro años después de finalizar sus estudios, indican que a las humanidades les pertenece el porcentaje más bajo, liderando el ranking las ciencias de la salud, las ingenierías y la arquitectura. Esto no parece sorprendernos demasiado, pero hemos de intentar comprender el porqué de la elevada tasa de paro de las tituladas y los titulados en humanidades y de sus dificultades de cara al ingreso en el mercado laboral, así como también el porqué de la infravaloración de las humanidades en los sistemas sociales y académicos.

Por otra parte, si optamos por considerar el concepto de capital, recuperado de la teoría sociológica de Bourdieu y lo entendemos como el instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos (Bourdieu, 2007), podemos decir que el mercado laboral, en virtud de la coyuntura social e histórica en que se vea, ofrece más valor a una clase de capital en desfavor del otro. El capital que proporcionan los estudios humanísticos parece no ser valorado dentro del entramado laboral, hecho que les otorga a las humanidades el estatus de estudios poco rentables económicamente y, por consiguiente, con escasas salidas laborales, lo que implica una devaluación, a nivel social y académico, de los estudios de este tipo.

Esta desvalorización de lo humanístico no es un problema genuinamente actual; ya en 1997 Savater escribía -anticipándose varios años a los planes que la LOMCE (*Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa*) tenía para las humanidades²-,

Los planes de enseñanza general tienden a reforzar los conocimientos científicos o técnicos a los que se supone una utilidad práctica inmediata, es decir una directa aplicación laboral. La innovación permanente, lo recién descubierto o lo que da paso a la tecnología del futuro gozan del mayor prestigio, mientras que la rememoración del pasado o las grandes teorías especulativas suenan un tanto a pérdida de tiempo (Savater, 1997, p. 50).

Así mismo, el Informe PISA, elaborado trienalmente desde el año 2000, nos ofrece una perspectiva cristalina sobre las tendencias educativas del presente, a través de la cual podemos inferir y analizar la

² La LOMCE es una ley que, desde el terreno educativo, y amparada en una mentalidad economista y con miras a lo monetariamente rentable, pretende formar ciudadanos competentes (en el sentido más económico del término) y no individuos autónomos y críticos. Se trata de una ley en cuyo fondo opera un enfoque academicista, es decir, relacionado con unos fines en los que se pretenden que el alumnado consiga un título y una acreditación para adentrarse en el mercado laboral. En ella apreciamos un enfoque academicista que potencia y promociona la imagen del estudiante como un receptor pasivo, cuya orientación curricular está en consonancia con las demandas sociales y de producción, que no dejan de ser económicas. No hay estimulación de un pensamiento crítico, de forma contraria se decanta por el uso de técnicas memorísticas, ofreciendo un espacio reducido para la crítica y la reflexión (el mayor ejemplo de esto es la supresión de horas respecto a la asignatura de Filosofía). Al respecto, Meleno López nos dice: "entendiendo que la prioridad fundamental de una ley de educación debe ser formar una ciudadanía librepensadora, culta, democrática y justa. De la lectura de la LOMCE se deduce todo lo contrario: pretende una ciudadanía inculta, disciplinada/obediente y antidemocrática. Lo que importa son los resultados, la competitividad y el rendimiento económico. No se garantiza una educación inclusiva y, menos aún, una sociedad inclusiva" (López, 2016, p. 167).

situación y el valor que se le concede a las humanidades en la actualidad. La inclinación que presenta la educación parece evidenciar su carácter utilitarista, tal y como lo demuestran las variables que se tienen en cuenta en las evaluaciones llevadas a cabo por este informe, a saber: competencia lectora, matemática y científica. PISA, que posee una gran trascendencia respecto a su capacidad de influencia en las políticas educativas de los países miembros de la OCDE, margina elementos importantes de carácter educativo como son, por ejemplo, la formación integral de las alumnas y los alumnos, la educación en valores o la creatividad, entre otros (Cadenas Sánchez & Huertas Delgado, 2013), que quedan fuera de sus evaluaciones, y que, por lo tanto, parecen no importar de cara a la elaboración de un mapa de la calidad educativa.

El presente artículo persigue comprender la situación de las humanidades en la actualidad, con la pretensión de llegar a ciertas conclusiones que permitan ofrecernos orientaciones respecto a cómo debemos potenciar social y académicamente los estudios humanísticos en pro del bienestar social. Pues las naciones buscan hoy -y más en tiempos de crisis- potenciar su crecimiento económico dejando a un lado preguntas relacionadas con el rumbo de la educación, y por consiguiente de las sociedades democráticas (Nussbaum, 2010). Así mismo, también es nuestra intención demostrar las propiedades y los beneficios que las humanidades suponen para los estudiantes tanto de la educación secundaria como universitarias.

El Informe PISA como paradigma de las evaluaciones educativas del siglo XXI.

El famoso Informe PISA (*Programme for International Student Assessment*) es una evaluación trienal que evalúa los conocimientos de las niñas y los niños de aproximadamente 15 años de los países miembros de la OCDE³. El Informe fue elaborado en la década de los años noventa a cargo de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) y se empezó a llevar a cabo en el año 2000, siendo el último el realizado en el año 2015 (OCDE, 2015). En él se pretende evaluar y establecer un ranking entre los países participantes respecto a la calidad educativa y al rendimiento de su alumnado, presuponiendo una orientación normativa, una amplia cobertura geográfica y una metodología rigurosa (Ferran Ferrer, Margarita Massot, & Gerard Ferrer, 2006).

En él se pretende hacer un seguimiento de los resultados de sus sistemas educativos – medidos con base en la evaluación del rendimiento de las y los estudiantes – mediante la comparación internacional entre los países participante, y durante un período de tiempo concreto (cada tres años). Con este proyecto se persigue proporcionar orientaciones útiles para la política educativa de los distintos países en los próximos tres años (Ferran Ferrer, Margarita Massot, & Gerard Ferrer, 2006, p. 17).

Lejos de desear elaborar una crítica metodológica o formal al Informe, lo que nos proponemos aquí es una revisión de las consecuencias del mismo, con la pretensión de observar el papel de las humanidades dentro del horizonte educativo que plantea y configura PISA. Aunque no podemos omitir que PISA posee ciertos problemas que no deben pasar desapercibidos. Por ejemplo, muchos expertos consideran que la evaluación a la PISA somete a los estudiantes es excesivamente similar a los test de inteligencia⁴ (CI), y que premia conocimientos de carácter lógico-matemáticos; es decir, aquellos relacionados con la ciencia y la tecnología y, por consiguiente, enlazados con la idea de una educación que promueve el crecimiento económico local, regional o estatal a través de la ciencia y la tecnología. A la educación se le otorga, de este modo, un marcado carácter instrumental y se la observa desde una óptica interesada y claramente económica, dejando a un lado varios aspectos educativos que se escapan de la evaluación.

Lo cierto es que el Informe PISA tiene un importante peso en todo el mundo, así como una alta consideración en los países “ricos” (y alguno de ellos emergentes) que componen la OCDE, al mismo tiempo que una notable influencia respecto a la hora de ofrecer una panorámica, una evaluación o un análisis de la educación de un determinado país. Los países miembros trabajan intensamente para que sus sistemas educativos mejoren puestos en relación con el ranking de PISA, por lo que estas pruebas estandarizadas ejercen un notorio poder sobre los diversos estados y naciones en clave educativa. Esta influencia marca en gran medida las reformas educativas de los países miembros de la OCDE, así como también la direccionalidad de sus sistemas educativos y su comprensión de la educación.

Influir en las decisiones estatales o gubernamentales sobre la educación implica una posterior puesta en marcha institucional, como ocurre en la actualidad a cargo de los países miembros, con la

³ La membresía de estos países es la siguiente: Australia, Austria, Bélgica, Canadá, Chile, República Checa, Dinamarca, Estonia, Finlandia, Francia, Alemania, Grecia, Hungría, Islandia, Irlanda, Israel, Italia, Japón, Corea, Luxemburgo, Letonia, México, Países Bajos, Nueva Zelanda, Noruega, Polonia, Portugal, República Eslovaca, Eslovenia, España, Suecia, Suiza, Turquía, Reino Unido y Estados Unidos. Son estos países, miembros de la OCDE, “quienes gestionan y dirigen cooperativamente PISA, en colaboración con un número elevado y cada vez mayor de países asociados” (Turner, 2006, p. 46).

⁴ El artículo del catedrático de psicología Anastasio Ovejero Bernal titulado *Los test de inteligencia: algunas consecuencias de su aplicación* (Ovejero Bernal, 2004) problematiza precisamente con la utilidad de los test de inteligencia y de su manipulación social en tanto que opera como trasfondo una ideología. Así mismo, los test de inteligencia dejan a un lado la inteligencia pictórica, personal, intra e interpersonal, la cinésica, la sonora o musical o la espacial, centrándose, sobre todo, en la lógica-matemática. Antunes (1998, p. 18-19) hace un magistral análisis al respecto.

pretensión de escalar puestos en el ranking, apostando de esta forma por todas aquellas esferas o materias que son objeto de análisis, medición y evaluación por parte de PISA. Aunque las pretensiones de PISA son las de medir competencias que dependen del aspecto experiencial del alumnado y no de los conocimientos que se adquieren en la escuela (Carabaña, 2015, pág. 20), lo cierto es que el Informe influye en las políticas educativas de las instituciones educativas de forma muy evidente.

Pero PISA, ayudada por su trascendencia mediática, también influye en la sociedad, otorgándoles a los individuos, aunque de forma tácita e indirecta, una idea sobre qué es la educación a través de sus múltiples apariciones en los medios de comunicación. Por poner un ejemplo, entre diciembre del año 2001 y mayo del siguiente año, *El País* publicó 11 titulares en referencia a PISA y sus resultados (Ferran Ferrer, Margarita Massot, & Gerard Ferrer, 2006, p. 65-68). En relación con publicaciones de carácter pedagógico nos encontramos con que ya entre diciembre de 2001 y mayo del 2002 en la publicación pedagógica *Escuela Española* se publicaron un total de 38 artículos sobre PISA (Ferran Ferrer, Margarita Massot, & Gerard Ferrer, 2006, p. 86-90). Por lo que, como bien nos dice Popkewitz (2013, p. 48), el programa PISA, ya es, por lo tanto, tratado como un acontecimiento histórico.

Estos informes, tan valorados en la sociedad y por los gobiernos y con tanta repercusión mediática, ofrecen una visión sesgada y parcelada de la educación, reduciendo ésta a una educación científica y lógico-matemática. EL Informe de PISA parece que confunde la parte con el todo, es decir, la educación técnica y científica con la totalidad de la educación. Las variables con las que juegan en las evaluaciones son aquellas relacionadas, como dijimos, con la competencia en ciencias, en matemáticas y en lectura, quedando otras competencias nucleares y necesarias para una educación integral y de calidad fuera del alcance evaluador de las pruebas.

El Informe posee en su trasfondo una concepción de la educación claramente economicista que se aleja sustancialmente de la idea de una educación integral en la que primen los valores, la ética o diversas cuestiones relativas a diversos problemas de las sociedades multiculturales y plurales tales como aquellos relacionados con el medioambiente, la inclusión y la integración social, los problemas de la educación para la salud, etc.

Así mismo, PISA no elabora un rastreo o un seguimiento de carácter longitudinal de los logros o los avances de los estudiantes, sino que se trata de una evaluación puntual, por lo que podemos aventurarnos a decir que PISA solo integra en sus evaluaciones un fragmento no del todo representativo de la educación.

Por tal motivo el Informe PISA se convierte, en sí mismo, en un indicativo de la direccionalidad que ha tomado la educación, sobre todo aquella presente en los países que conforman la OCDE, y de la preocupación política por mejorar en los campos que atañen al Informe con la manifiesta intención de mejorar a los mismos. Un informe como este no es simplemente un síntoma de la educación actual, sino también una dolencia para la misma, pues, al poseer este estatus y esta salud social, respecto a otros informes, PISA se está haciendo con la hegemonía de los controles estandarizados y evaluadores y al mismo tiempo está marcando las directrices que deben seguir los diferentes sistemas educativos de los 35 países miembros de la OCDC en temas de educación.

Parece ser pues, que informes como el analizado de forma sucinta en el presente apartado no evalúan la calidad de una educación integral y sensible a los valores democráticos, tal y como esta debería ser, pues la importancia de la educación radica en que "(...) debería proporcionarnos los elementos necesarios para desenvolvemos de manera eficaz en ese diálogo multinacional, como 'ciudadanos del mundo' (por usar una frase consagrada) y no sólo como estadounidenses, indios o europeos" (Nussbaum, 2010, p. 114). A PISA se le escapan elementos de vital importancia respecto a la visión de una educación integral e integradora capaz de ir más allá de las exigencias educativas por parte de los poderes económicos. Es precisamente en esta tesitura en la que nos debemos de preguntar acerca de la situación de los estudios humanísticos dentro de esta tendencia actual por incrementar el valor y la utilidad de los saberes técnico-científicos.

La situación actual de las humanidades.

En virtud del panorama educativo que nos presentan informes como el de PISA, delineado y presentado anteriormente de forma sumaria, podemos inferir la conclusión de que las humanidades están relegadas a plano secundario en nuestras sociedades y en nuestros sistemas educativos. No hay más que indagar en los diversos datos estatales y entrever el escaso apoyo social que se les está ofreciendo. Si tenemos en cuenta factores como la reducción presupuestaria por parte del estado⁵ o la escasa asignación de recursos económicos a las humanidades, así como también el número de becas que reciben los alumnos respecto a los de ciencias o ingenierías, comprobaremos que existe una gran

⁵ Sin ir más lejos, en España, en el año 2016, el proyecto de reestructuración de la Universidad Complutense de Madrid, orquestado por su rector Carlos Andradás, pretendía hacer dejar que la Facultad de Filosofía (de tanta tradición y que tantos grandes nombres de la filosofía española había dado) fuese una facultad propiamente dicha para desintegrarse en diversos departamentos que pasarían a formar parte de otra facultad. El caso se convirtió en un asunto mediático y controvertido, por lo que el proyecto tuvo que recular y la facultad, al final parece que seguirá poseyendo entidad propia.

asimetría entre estudios de carácter humanísticos y otros cuyo perfil está más en consonancia con los requisitos propuestos por el mercado laboral.

Lo humanístico, en su versión institucional y académica, se caracteriza hoy por su escaso impacto económico, por su improductividad y por su dificultosa capacidad de amoldarse al mercado laboral. Menciona Nussbaum (2010) el modelo *Research Excellence Framework* (Marco para la Excelencia de la Investigación), destacando que el 25% de los puntos que se les otorgan a los diferentes proyectos de investigación, por ejemplo, en relación a la concesión de una beca o de una subvención por parte del gobierno, son para su “impacto”, lo cual se traduce, en última instancia, en un impacto económico. Este hecho suele dejar a las humanidades en una coyuntura desfavorable, en tanto que estas no poseen la capacidad de la producción económica y, por consiguiente, reciben una menor aportación por parte de las instituciones educativas.

Otro ejemplo ilustrativo que propone Nussbaum (2010) es el informe publicado en 2006 en Estados Unidos a cargo de la Comisión sobre el Futuro de la Educación Superior, cuyo título es *A test of leadership. Charting the future of US higher education* (El liderazgo a prueba: un mapa del futuro de la educación superior en Estados Unidos), en el que se les otorga una gran visibilidad a las ciencias, la tecnología y las ingenierías y en donde en cambio las “artes, las humanidades y el pensamiento crítico casi brillaban por su ausencia” (Nussbaum, 2010, p. 22).

El Informe PISA, así como también las diversas y actuales tendencias sociolaborales, imprimen sobre la educación una violencia simbólica avalada y difundida, en parte, por lo diversos medios de comunicación y por la repercusión social y académica de estos exámenes estandarizados. Así mismo, PISA demuestra, con la elección de sus variables, que, a pesar de la objetividad y de la cientificidad de sus evaluaciones, existe en sus informes un trasfondo relacionado con una ideología instrumental y utilitarista de la educación.

PISA alaga la ciencia. Aunque consideremos que la evaluación de la capacidad lectora se relaciona de algún modo con las humanidades, el resultado seguiría siendo desfavorable. Con todo esto se promociona un capital técnico, matemático y científico, marginando, y es aquí el punto más álgido de la violencia simbólica, aspectos que se enmarcan en asignaturas humanísticas. Es así como el estado puede ver la educación como un instrumento, y la escuela, e incluso la universidad, se convierten en una periodización que debe conducir a la incorporación del egresado al mercado laboral, promocionando de esta forma aspectos relativos a la incorporación y marginando otros, sobre todos aquellos que deberían de las humanidades, como las propiedades de la filosofía o de una educación que favorezca la autocrítica y el autoanálisis.

De esta forma se promociona un modelo academicista con fines al capital económico, en donde, para llegar a él se necesita de un capital simbólico y ya no de un capital cultural. Esto posee serias implicaciones para aquellas asignaturas o materias, como son las que descansan bajo el epígrafe de humanidades, que contribuyen a fomentar valores o actitudes críticas, que parecen no interesar ni suponen un capital simbólico de por sí, y por consiguiente, útil de cara la incorporación laboral. Esto se traduce en que actualmente se persiguen conseguir títulos o acreditaciones (capital simbólico) y parecen no importar tanto los contenidos ni los valores o aptitudes aprendidas (capital cultural).

Así mismo, cuando se premia el capital simbólico, y aquel capital relacionado con la educación técnico-científica, desvirtualizando las humanidades, se está reproduciendo una idea o una cosmovisión de la educación a través de lo que Bourdieu denominó *habitus*, esa tendencia que asimilamos y creemos que es normal. El *habitus* de que estamos hablando aquí implica creer que la educación es formación y que la institución educativa es un medio para incorporar al ciudadano a un puesto de trabajo, y no ya un medio para formar al ciudadano, pues, el ciudadano, para formarse como tal, y sobre todo en sistemas democráticos, precisa de ciertas aptitudes, habilidades y valores que las ciencias y la técnica, por sí solas, no pueden proporcionar, como, por ejemplo, la actitud crítica o la perspectiva histórica.

También podemos pensar, siguiendo las brillantes consideraciones de Lipovetsky sobre las modas y lo efímero, que el escaso número de alumnos que tienen las carreras de humanidades se debe a una especie de moda que premia -simbólicamente- la técnica y ciencia, y que relega los estudios humanísticos a una posición secundaria en nuestras vidas; quedando así las humanidades relegadas al espacio privado y al entretenimiento, tal como ver una película o leerse un libro en casa. Quizás exista hoy en día la creencia de que lo humanístico, en virtud de su escasa demanda laboral, debe quedar supeditado a la privacidad y a lo personal y no debe figurar en los sistemas educativos o en las diversas instituciones del conocimiento. Este hecho implicaría, así mismo, la devaluación de las propiedades y de los beneficios de una educación humanística dentro de la escuela o la universidad y todo lo que de ella se derivaría.

De la misma forma en que “el caballero se convierte en literato y poeta” (Lipovetsky, 1990, p. 69), el ser humano del siglo XXI, el *homo academicus* del presente está relacionado con la estadística, la tecnología o las ciencias de la salud. Hoy el científico goza de un prestigio social superior, al igual que el que gozó el poeta o el filósofo en su día. Porque el humanista hoy se relaciona con aquella imagen romántica y renacentista y en gran medida deudora de una corriente elitista y aristócrata. No hay más que ir de nuevo a Lipovetsky para encontrar de nuevo esa evaluación del saber y esa asimilación entre una clase aristócrata y refinada y las humanidades

A la vez que la moda y las personas con ella relacionadas adquieren su carta de nobleza, las “gentes de pensamiento”, filósofos, escritores, poetas, van a disfrutar asimismo de un inmenso prestigio, considerándoseles a veces “iguales a los reyes” (por ejemplo, un Voltaire), y atribuyéndoseles el papel preminente de guías, educadores, profetas del género humano. Al igual que el artista de la moda se impone como árbitro de elegancia, el intelectual, el poeta, más adelante los científicos, pretenden la legislación de los valores, invocan su derecho a educar al pueblo y gobernar la opinión en vistas al bien público y al progreso. (Lipovetsky, 1990, p. 99-100).

Si bien “no hay moda sin prestigio y superioridad atribuidos a los nuevos modelos, y por tanto, sin cierto menosprecio al orden antiguo” (Lipovetsky, 1990, p. 27) también podríamos decir que existe una notoria devoción por lo nuevo, como es el caso de las nuevas tecnologías. La fiebre consumista, por su parte, también demanda más expertos en técnica y ciencia; es el caso de las infinitas oportunidades de consumo actuales que demandan tantas mentes técnicas, así como mejoras en medios de transporte o comunicaciones.

Por otro lado, más allá de lo pragmático y lo instrumental de lo técnico-científico o de su valoración dependiente de la capacidad de producción económica, el componente publicitario o el *marketing* de las humanidades no creo que sea bueno del todo. Si “el éxito de un producto se debe en gran parte a su diseño, su presentación y envase” (Lipovetsky, 1990, p. 187) cabe también preguntarse por el *marketing* utilizado por las instituciones educativas respecto a las humanidades. Un ejemplo de esto son los anuncios publicitarios de cajas de ahorros o entidades que financian estudios, en cuyos spots publicitarios se suele ver a un científico trabajando en un laboratorio. ¿Pero lo científico posee una estética superior a lo humanístico o es que nos dejamos llevar por la visión fantasmagórica de lo pragmático? ¿Ya no pueden aportar nada las humanidades a las sociedades presentes?

La necesidad de las humanidades.

El siglo XXI –aunque ya el XX– trajo consigo la insoslayable necesidad por parte del ámbito político de lo educativo. Ahora más que nunca la imbricación entre las esferas políticas y educativas se torna una exigencia improrrogable. La globalización, la multiculturalidad, la interculturalidad, el pluralismo moral y religioso y el cosmopolitismo requieren de un a priori que garantice el bienestar y la solidez democrática, a saber: una educación capaz de responder a las necesidades y a las demandas de las diferentes inercias que se producen en las sociedades actuales. Obviar desde el terreno de la política democrática estas singularidades implicará la imposibilidad de llegar a sociedades justas y equitativas donde la pluralidad se torna ya un signo de identidad. Hay que considerar el valor múltiple de lo social y lo cultural, que evidencia la urgencia de una educación que promueva, avale y proteja la correcta convivencia entre sus diferentes miembros. No hablamos únicamente de una escuela inclusiva, sino de una sociedad que potencie la inclusión y garantice ciertas capacidades como el respeto y la capacidad crítica de todos sus ciudadanos.

A cargo de León Olivé podemos leer,

El fenómeno migratorio, así como el trasvase cultural posibilitado por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, están produciendo una hibridación cultural no vista antes, frente a la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad global y para las sociedades nacionales (Olivé, 2011, p. 208).

Ante los retos que se desencadenan de esta nueva estructura heterogénea formada por los miembros de las diferentes sociedades o comunidades, ¿qué conocimientos necesitamos reivindicar y proteger a la hora de buscar democracias justas, participativas y respetuosas ante la pluralidad axiológica, religiosa o étnica? Sin duda, no únicamente un conocimiento de carácter técnico ni matemático que garantice el progreso tecnológico y científico, pues “el conocimiento fáctico y la lógica no alcanzan para que los ciudadanos se relacionen bien con el mundo que los rodea” (Nussbaum, 2010, p. 131); se necesita también –y sobre todo– el saber humanista, que no solo enriquece a título individual, como muchos suelen creer, considerándolo únicamente como un “placer” o un disfrute momentáneo y sin mayor trascendencia, sino que también nos permite comprender al otro en su dimensión individual, social e histórica, entre otras. Magnitudes éstas que han de ser tomadas en cuenta dentro de los actuales procesos como el cosmopolitismo, que no dejan de ser una consecuencia directa de la globalización; la cual “se ha convertido en tema obligado de análisis y discusión, tanto en los foros políticos y empresariales como en el ámbito académico” (Romero, 2002, p. 6).

Un buen ejemplo de esa necesidad de un autoexamen que nos capacite para obtener ciertas habilidades necesarias para una convivencia armoniosa y democrática lo podemos encontrar en una lectura, en clave no sólo filosófica sino también pedagógica, de la controvertida obra de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2006). Adolf Eichmann representa de forma fidedigna ese arquetipo de individuo carente de la capacidad de autorreflexión. Arendt, aunque

lejos de elaborar un análisis pedagógico del juicio a Eichmann, parece atribuir a esa imposibilidad de la capacidad de autoexamen, de reflexión crítica, de razonamiento, a esa manifiesta sumisión a la autoridad (en este caso al régimen nazi) y a esa fuerte adhesión ideológica, una carencia, en último término, educativa⁶. Y desde el punto de vista socrático se podría decir que esta mala praxis o este mal actuar llevado a cabo por Eichmann está vinculado con la ignorancia y con la falta de conciencia respecto al buen actuar, pues para Sócrates el que actúa mal es porque actúa desde la ignorancia.

Las democracias y las naciones enteras, influenciadas e interdependientes⁷ a causa de la veloz y creciente marcha de la globalización, precisan de un saber humanístico para su fortalecimiento social y cultural, así como también necesitan repensar diversos conceptos con el fin de actualizarlos y contextualizarlos al presente. Uno de esos conceptos es el de bienestar, el cual no hay que entenderlo únicamente en su versión reduccionista, como aquel relacionado con el crecimiento económico o con el aumento del PIB, sino que se necesita comprenderlo y analizarlo desde la idea de un bienestar integral, tal y como el que defienden tanto Nussbaum como Amartya Sen⁸.

El aumento del PIB no se ha traducido siempre en una mejora paralela a la calidad de la vida de las personas, y ningún informe sobre la prosperidad de conjunto de un país servirá probablemente de consuelo a aquellos y aquellas cuya existencia está señalada por la desigualdad y las privaciones. Estas personas necesitan enfoques teóricos que puedan ayudarles en sus esfuerzos o que, cuando menos, susciten un debate público llamando la atención sobre su situación; de lo que no tienen necesidad alguna es de enfoques que oculten esos afanes y sacrificios o que acallen la discusión y la crítica (Nussbaum, 2012, p. 19).

El PIB no se perfila como un indicativo totalmente fiable a la hora de realizar una valoración de la vida de los individuos, dado que, “en general, los beneficios de los aumentos de riqueza resultantes de la inversión exterior van a parar, en primera instancia, a las élites” (Nussbaum, 2012, p. 32). Por lo tanto, se necesita repensar y ampliar el concepto de bienestar y evaluarlo desde una perspectiva integral que tenga en cuenta el concepto más allá de la mera apreciación económica. Las humanidades, como veremos, pueden incidir de forma positiva en ese bienestar integral que proclaman tanto Nussbaum, desde una asimilación filosófica, como Sen, desde el terreno de la economía.

Por su parte, Nussbaum (2012) nos presenta su lista de capacidades centrales humanas, en las que destacan, en relación con los beneficios aportados por los estudios humanísticos, los sentidos, imaginación y pensamiento; las emociones; la razón práctica y el juego y el control sobre el propio entorno (político)⁹. Las capacidades servirán como un indicativo fiel respecto a las libertades reales de los seres humanos; libertades que deben ser el fundamento de los estados democráticos y que han de permitir el desarrollo integral de todos los individuos. El enfoque presentado por Nussbaum tiene un fin claro: perseguir la igualdad, el respeto y la dignidad de todas las personas, entendiendo a las mismas como un fin en sí mismas. El enfoque de las capacidades implica un nuevo espacio donde focalizar las evaluaciones de la justicia, y para llevar a cabo este proyecto, recurrirá a las capacidades (Pereira, 2009). Las capacidades serán combinadas con las oportunidades que los estados ofrezcan para su correcto desarrollo, por lo que se precisa, para que lista pueda ser posible, una manifiesta preocupación respecto a ellas a cargo de las diferentes naciones o estados.

Pero, al respecto, ¿qué valores debemos promover de cara a un correcto funcionamiento de las plurales democracias actuales? Hemos elaborado una tabla con los valores democráticos más reseñables de cara a una convivencia plural:

Valores democráticos	
Justicia	Responsabilidad
Pluralismo	Participación
Solidaridad	Tolerancia
Respeto	Cooperación
Libertad	Igualdad
Paz	Civismo

6 Como apuntaba Arendt refiriéndose a Eichmann, “tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su deber, no sólo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley” (Arendt, 2006, p. 198). Después de varios exámenes psicológicos y psiquiátricos dio por hecho que la personalidad del acusado era “normal” por lo que, ¿cómo podemos explicar que un individuo cometa semejantes atrocidades? Una explicación desde el punto de vista de la educación socrática podría ser acertada.

7 No podemos obviar que tanto los seres humanos como las distintas naciones no son por sí mismos autosuficientes, sino que se necesitan entre ellos, pues como nos dice Adela Cortina “no existe el individuo independiente, eso es una abstracción: existen las personas interdependientes, los países interdependientes” (Cortina, 2010, p. 98).

8 “Desde el concepto de capacidades, Sen analiza problemas sociales que afectan el bienestar humano, como la desigualdad, la pobreza, la calidad de vida, la ausencia de desarrollo humano y la injusticia social; lo que permite realizar una nueva mirada de estos problemas y evaluar los alcances y límites de una sociedad verdaderamente libre” (Urquijo Angarita, 2014, p. 64).

9 La lista de capacidades básicas o centrales propuesta por Nussbaum es la siguiente: 1. Vida, 2. Salud física, 3. Integridad física, 4. Sentidos, imaginación y pensamiento, 5. Razón práctica, 6. Juego, 7. Control sobre el propio entorno (Político y material), 8. Otras especies, 9. Afiliación (Nussbaum, 2012, p. 53-55).

Siguiendo y reteniendo la lista de capacidades de Nussbaum y los valores democráticos esbozados, ¿qué pueden aportar entonces las humanidades a las actuales democracias? Para arrojar luz a esta cuestión hemos dividido las aportaciones de las humanidades en: 1. *capacidad para sentir las experiencias del otro*; 2. *capacidad de análisis y crítica*, 3. *capacidad de conocimiento explícito* y 4. *capacidad de sentido social*.

1. *Capacidad para sentir las experiencias del otro*: Las humanidades nos proporcionan experiencias más allá de las nuestras propias. La literatura, por ejemplo, nos permite, a través de las diversas tramas e historias sentir experiencias o vivencias de terceros y contemplar, a través de las narrativas del *otro*, vidas y situaciones ajenas que enriquecen en varios sentidos la nuestra propia. Una educación que tenga en cuenta la literatura y el arte proporcionará al individuo la capacidad de entender a los demás y de ponerse en su lugar; es decir, la literatura y el arte desarrollarán aptitudes y habilidades sociales beneficiosas de cara a una convivencia intercultural y global, como puede ser una mayor empatía. “La literatura -nos dice la filósofa- expresa, en sus estructuras y formas de decir, un sentido de la vida que es incompatible con la visión del mundo encarnada en los textos de economía política, y modela la imaginación y los deseos de una manera que subvierte las normas racionales de dicha ciencia” (Nussbaum, 1997, p. 25).

Nussbaum nos vuelve a decir:

La novela construye un paradigma y un estilo de razonamiento ético que es específico al contexto sin ser relativista, en el que obtenemos recetas concretas y potencialmente universales al presenciar una idea general de la realización humana en una situación concreta, a la que se nos invita a entrar mediante la imaginación. Es una forma valiosa de razonamiento público, tanto desde una perspectiva intracultural como desde una intercultural. (Nussbaum, 1997, p. 33).

Y más adelante, poniendo como ejemplo a las mujeres de la India, la autora recalca que,

Nothing is more important to women's life chances than education. With literacy, a woman may consider her options and to some extent shape her future. She may question tradition and discover how women in other parts of the World are managing to live. She may discover that women are actually able to achieve well in many of life's functions; that the female body is not as weak as has sometimes been said. With literacy, she may do her own accounts, read a bill, read and important notice that comes to her in the mail, and enter trades that require literacy (Nussbaum, 1999, p. 100).

Pues, según la filósofa americana, a través de la literatura y de la riqueza que ella alberga, expresada en términos de experiencias, así como a través de las situaciones que nos presenta, las mujeres indias¹⁰, en precaria situación económica y social, podrán entender su situación, saber que otras personas transitan por coyunturas similares y tendrán la posibilidad no solo practicar la solidaridad con otras mujeres y sentirse menos solas y más comprendidas, sino también, las mujeres indias podrán desarrollar armas sociales que les permitan salir de su situación de insuficiencia y pobreza.

Por lo tanto, las humanidades pueden ayudarnos a comprender la situación de los demás para “ver a otra persona como un fin y no como un medio” (Nussbaum, 2010, p. 63) y a ganar habilidades sociales que promuevan nuestro crecimiento individual, así como también nuestro progreso social e incluso económico, como puede ser el caso de las mujeres indias. En este sentido podemos decir, reteniendo la lista de capacidades propuestas por Nussbaum, que las humanidades ejercen una influencia notable en relación con las capacidades de emoción, razón práctica y sentido, imaginación y pensamiento. La capacidad de sentir experiencias del otro implicará al mismo tiempo el desarrollo de valores democráticos tales como, la justicia, el pluralismo, la solidaridad, el respeto, la paz, la tolerancia, la cooperación y la igualdad.

2. *Capacidad de análisis y crítica*: Las humanidades poseen la particularidad de proporcionarnos nuevos modelos cognitivos o mentales a través de los cuales observar, analizar y valorar la realidad. Es el caso, por ejemplo, de las aportaciones de la filosofía. “La actitud crítica otorga herramientas para que el sujeto evalúe el saber, las acciones y las decisiones, sean estas de tipo epistemológico, ético o político, pero además esto produce un *ethos*, una manera de estar en el mundo” (Wong Jaramillo, Manuel Peña, & Octavio Falla, 2016, p. 110).

Ya en su clásica *Democracia y educación* (Dewey, 1997), John Dewey apuntala el valor de la educación para la democracia. Mas no es el único, otros autores como Paulo Freire con su *Pedagogía del oprimido* (1974) o su *Educación como práctica de la libertad* (1978) también defienden la necesidad de una educación con capacidad transformadora y liberadora, entendiéndola así como un requisito que toda ciudadana y todo ciudadano han de poseer para ser un miembro activo (y estar enterado) en relación a lo político. La educación se nos presenta, así, como una herramienta de carácter emancipador.

Las humanidades, en este sentido, nos pueden proporcionar razón práctica, a la par de la capacidad analítica y crítica sobre el propio entorno, tanto histórico como social o político. Valores

¹⁰ Otro buen ejemplo, no demasiado investigado todavía, es el cómo la literatura y la historia de otras mujeres puede ayudar e incidir de forma positiva en las víctimas de la violencia de género.

democráticos como la libertad, la responsabilidad o la igualdad o la justicia pueden desarrollarse a través de la capacidad de análisis y de crítica.

3. *Conocimiento explícito*: Las humanidades nos ofrecen una cultura general sobre el mundo natural, social y cultural; y en este sentido nos ayudarán en la faceta de juego y ocio, así como también a desenvolver nuestros sentidos, imaginación y pensamiento. A través de una visión más amplia del mundo y la cultura, la mujer y el hombre podrán disfrutar más de su entorno social y cultural, por lo que, en términos experienciales, éstos adquirirán una mayor riqueza que se traduce como una mayor capacidad de disfrute y ocio. Ante la importancia de los factores de ocio y disfrute, el ser humano, a cuantas más posibilidades reales tenga respecto a estos factores, mayor será su bienestar.

La capacidad de sentidos, imaginación y pensamiento se verán desarrolladas, así como también valores como la tolerancia, el respeto o el civismo. El conocimiento explícito del mundo no solo nos enriquece a título individual, sino que nos aporta ciertas habilidades sociales útiles a la hora de desenvolvemos en el escenario social.

4. *Capacidad de sentido social*: las humanidades nos proporcionan una panorámica amplia de nuestra realidad social, cultural, política, grupal, etc. Una democracia precisa del pleno conocimiento por parte de los ciudadanos de su entorno, por lo que éstos deben de conocer la historia y los hechos sociales que les circundan (Nussbaum, 2001). Es así como la educación humanística proporciona una panorámica más extensa de la realidad, incluyendo el conocimiento del contexto en que se vive, así como su historia y sus particularidades como comunidad o sociedad. Si queremos hablar de una buena educación democrática, ésta, nos dice Nussbaum, debe ser sensible al contexto, la historia y las circunstancias culturales y económicas de un lugar (Nussbaum, 2012).

La educación para la ciudadanía mundial es un tema amplio y complejo que debe abarcar las aportaciones de la historia, la geografía, el estudio interdisciplinario de la cultura, la historia de los sistemas jurídicos y políticos y el estudio de la religión, todo ello en mutua interacción y complejidad creciente conforme va aumentando la madurez de los alumnos (Nussbaum, 2010, p. 122).

El desarrollo de la capacidad de sentido social implicará valores como el pluralismo, la libertad, la paz, la responsabilidad, la cooperación, la igualdad y el civismo, así como control sobre el entorno o la razón práctica.

Conclusiones.

Como hemos visto, las humanidades están transitando por una importante crisis que parece reubicarlas a un plano totalmente secundario en los diferentes organigramas educativos, alegando la poca productividad económica de las mismas en pro de enfocar la atención y los recursos en la demanda de un nuevo aprendizaje y una nueva educación supeditada a las necesidades y urgencias laborales y económicas, confundiendo educación con instrucción o formación laboral.

Ante este panorama se precisa de una defensa o una vindicación de las humanidades que no signifique una misiva contra las ciencias o a la técnica, sino la necesidad de hallar un campo común en donde se pueda producir un beneficio mutuo.

Se torna urgente reconsiderar los estudios humanísticos tanto en la educación secundaria como universitaria en pro del bienestar social y comunitario, atendiendo a temas tan graves como el racismo, la discriminación, la violencia de género, etc., temas, e fin de cuentas, que podrían ser mitigados a través de una educación sólida y cuyo contenido se proyecte sobre el propio ser humano y sus problemas. Consideramos pues que existe una necesidad detectada que es la de potencializar los estudios humanísticos en las sociedades actuales, por lo que debemos de trabajar para que las humanidades tengan la importancia que se les debe asignar a la luz de los beneficios que éstas pueden traer ante los retos sociales y culturales del siglo XXI.

Bibliografía

Wong Jaramillo, E. M., Manuel Peña, J., & Octavio Falla, S. (2016). La actitud crítica un aspecto fundamental en la educación. *Sophia*, 12(1), 107-114.

Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Debolsillo.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1977). *La reproducción, elementos para una teoría de la enseñanza*. Barcelona: Laia.

Cadenas Sánchez, C., & Huertas Delgado, F. J. (Mayo-Agosto de 2013). Informe PISA en España. Un análisis al detalle. *Profesorado. Revista de currículum y formación del profesorado.*, 17(2), 243-262.

Carabaña, J. (2015). *La inutilidad de PISA para las escuelas*. Madrid: Catarata.

Dewey, J. (1997). *Democracia y educación*. Madrid: Morata.

Ferran Ferrer, J., Margarita Massot, V., & Gerard Ferrer, E. (2006). *Percepciones y opiniones desde la comunidad educativa sobre los resultados del proyecto PISA*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.

Freire, P. (1974). *Pedagogía de oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (1978). *Educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.

Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.

Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. (2015). *Datos y cifras del sistema universitario español*. Madrid: Secretaría General Técnica, Subdirección General de Documentación y Publicaciones.

Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética*. Barcelona: Andrés Bello.

Nussbaum, M. (1999). *Sex and Justice*. New York: Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad*. Madrid: Paidós Ibérica.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz Editores.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz Editores.

Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Madrid: Espasa.

Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Espasa.

OCDE. (2015). *PISA 2015. Resultados clave*. OCDE.

Olivé, L. (2011). Los retos de las sociedades multiculturales: interculturalismo y pluralismo. *Cuadernos intercambio*, 207-227.

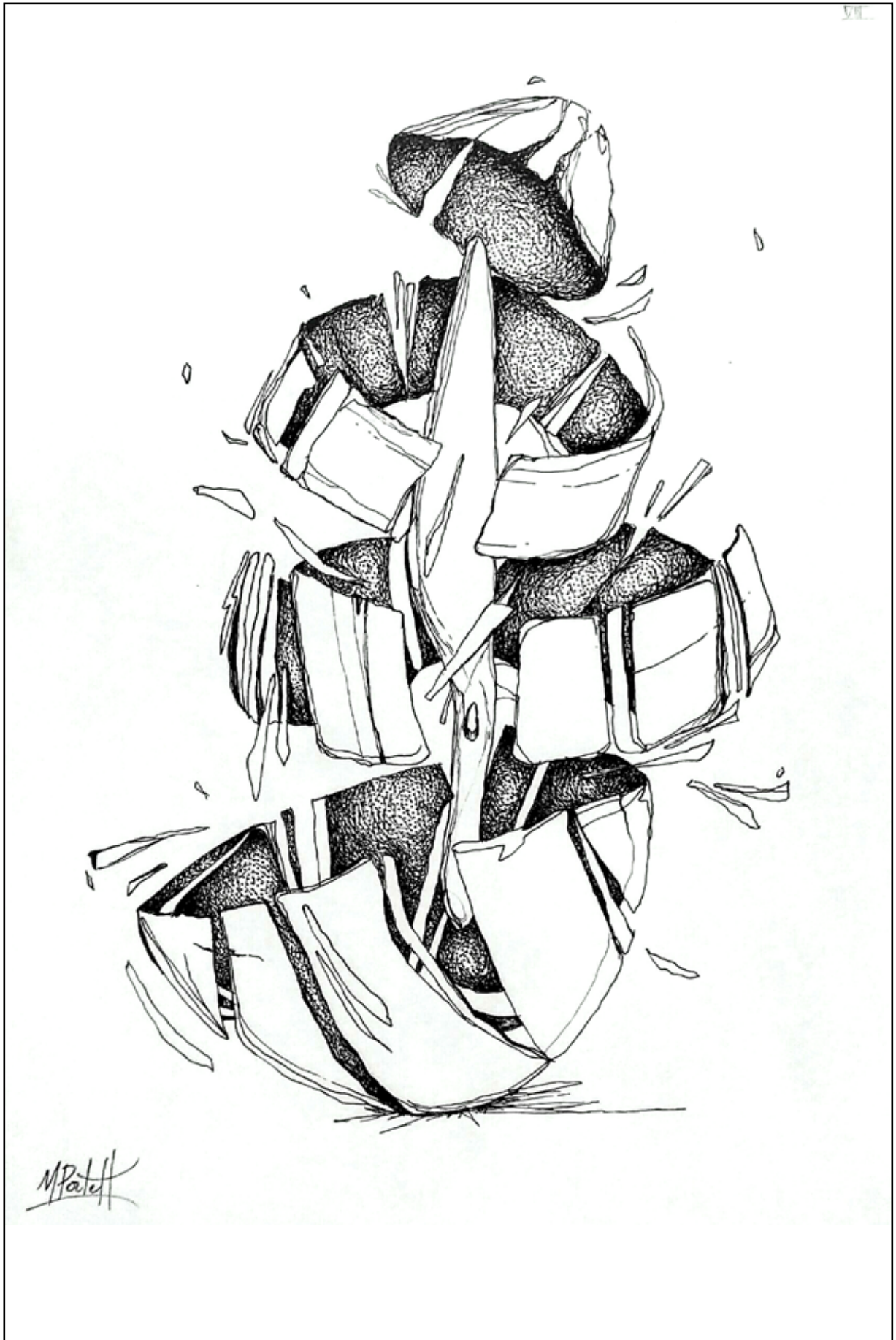
Ovejero Bernal, A. (2004). Los test de inteligencia: algunas consecuencias de su aplicación. *Tabanque*, 153-168.

Pereira, G. (2009). Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía. In A. Cortina, & G. Pereira, *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos.

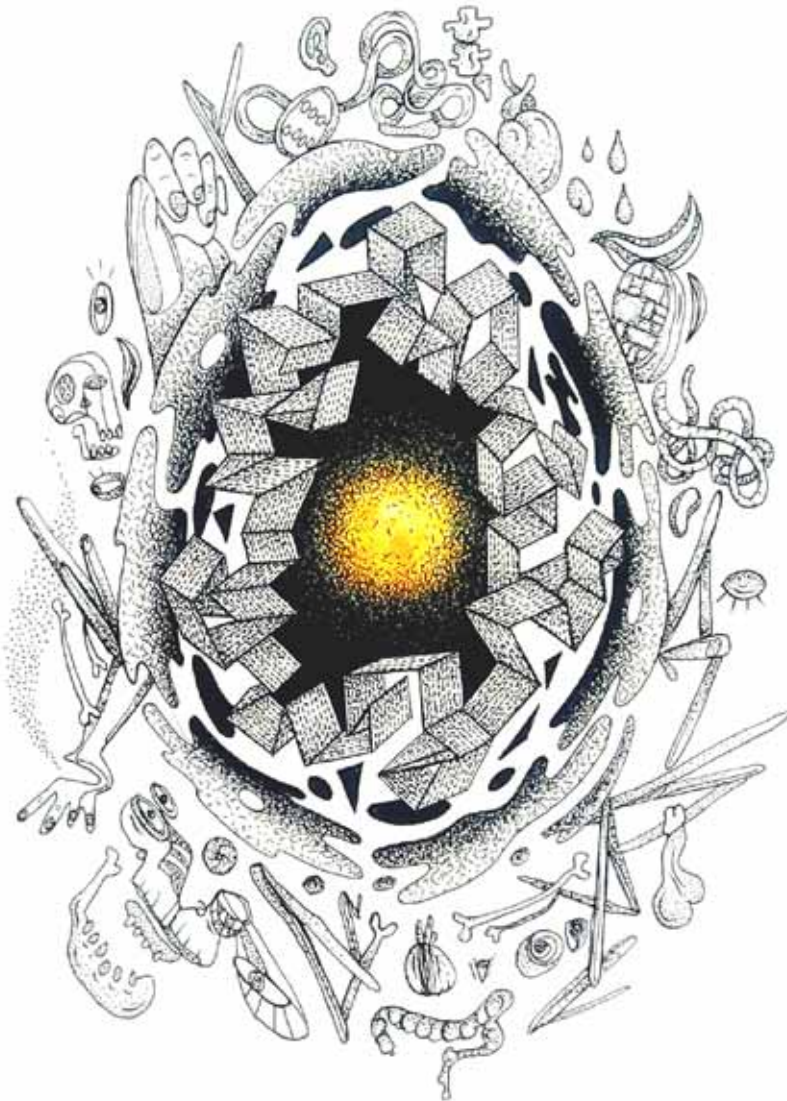
Popkewitz, T. (2013). PISA: números, estandarización de la conducta y la alquimia de las materias escolares. *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de profesorado*, 47-64.

Romero, A. (2002). *Globalización y pobreza*. Colombia: Ediciones Unariño.

Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.



YET



M. Perotti

La razón populista de Ernesto Laclau: una guía para su lectura.

On Populist Reason of Ernesto Laclau: a guide for your reading.

Darío Adolfo Barboza Martínez*

Resumen

Se trabaja en una guía de lectura de *La razón populista* de Ernesto Laclau, ofreciendo una serie de herramientas de análisis para la comprensión de la discusión intelectual donde se inserta, la problemática acerca del populismo en la producción intelectual argentina. Para ello, en primer lugar, ofrezco una serie de lecturas, en forma cronológica, a través de las cuales comprender la problemática y seguir así la discusión. En segundo lugar, expongo un esquema con las distintas propuestas de análisis que existen del populismo. Por último, analizo la oportunidad y novedad de la lectura que del populismo realiza Ernesto Laclau.

Palabras clave: populismo, democracia, nación, popular, democrático, social, estrategia, discurso,

Abstract

We work on a reading guide of Ernesto Laclau's *The Populist Reason*, offering a series of analytical tools for understanding the intellectual discussion where it is inserted, the problematic about populism in Argentine intellectual production. To do this, first of all, I offer a series of readings, chronologically, through which to understand the problem and continue the discussion. Secondly, I expose a scheme with the different proposals of analysis that exist of populism. Finally, I analyze the opportunity and novelty of Ernesto Laclau's reading of populism.

Keywords: populism, democracy, nation, popular, democratic, social, strategy, discourse,

Introducción

En este trabajo se ofrece una guía de lectura de *La razón populista* de Ernesto Laclau, ofreciendo una serie de herramientas de análisis para la comprensión de la discusión intelectual donde se inserta. En primer lugar, en el Anexo 1 aporto el cuadro resumen de los textos a los que haré referencia como guía para leer la discusión sobre el populismo, ordenados de forma cronológica. A continuación, propongo un esquema donde explicito las distintas propuestas de análisis que existen del populismo. Este esquema toma como base el propuesto por Laclau (1978), pero he realizado algunas modificaciones, que se apoyan en consideraciones realizadas por Ípola (1979) y en las relecturas que del populismo ha realizado recientemente Laclau (1987; 2005). Más adelante argumentaré en que sentido admito o rechazo otras consideraciones. En ese sentido queremos señalar los trabajos de Portantiero y Ípola (1981), Sigal y Verón (1986), y las más recientes, la Ípola (1991; 2001) y las del propio Laclau (1987; 2005). Distintas voces han remarcado la importancia de la contribución de Laclau al análisis del populismo, así como

* Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras y Master en Estudios Avanzados en Filosofía por la UCM: dbarboza@ucm.es

Cuadro 1

	A	B	C	D	E
Representantes	Octavio Ianni, Donald Mac Rae	Presente en multitud de autores pero no definitoria de ninguno ya que negar totalmente su utilidad teórica impediría su participación en el debate.	Peter Wiles, Kenneth Minogue, Peter Worsley, Margaret Canovan	Gino Germani, Torcuato di Tella, Jorge Abelardo Ramos	Ernesto Laclau,
Concepto de populismo	Según la base social	Un concepto inútil, vago o que abarca demasiados casos disímiles.	Una mistificación ideológica	Según la etapa de desarrollo	Es una forma de hacer política. La política misma.
Teoría	Sociología clásica	Nihilista	Ideológica	Estructural-funcionalista	Ideológica-discursiva
Conceptos	Clases sociales que poseen una ideología determinada. Se trata tanto de un movimiento como de una ideología.	Viene a integrar tantos casos, tan disímiles e incoherentes entre sí, que pierde todo valor como concepto teórico. Se trata o bien de una exclusión teórica o de su identificación con la mera demagogia	Una ideología en el sentido de una enumeración de características definitorias, prácticas políticas, estilos de liderazgos y propuestas políticas concretas.	Clases sociales que adquieren una ideología según su ubicación dentro del desarrollo de la estructura productiva en un momento determinado.	Es una dimensión de la política, no una ideología concreta. Las ideologías y los sujetos sociales son construidos -se construyen- a través de sus discursos.

Este esquema toma como base el propuesto por Laclau (1978), pero al mismo le hemos realizado algunas modificaciones, que se apoyan en consideraciones realizadas por Ípola (1979) y en la relectura que del populismo ha realizado recientemente Laclau (2005). Se ha recurrido a su vez a la compilación de Ionescu y Gellner (1969) y a las lecturas que se encuentran en la bibliografía de Germani, Di Tella, Ianni y Ramos.

de las aportaciones Ípola, Portantiero, Miguel Murmis¹, Sigal y Verón. Las referencias cruzadas son una constante entre ellos, aunque Laclau es el centro de ellas² y el que resulta menos prolífico en las mismas³. A su vez, la importancia de esta discusión acerca del populismo, incluso antes de la aparición de *La razón populista*, la discusión ha sido recogida en compilaciones universitarias (Funes: 1993), congresos y seminarios (Ípola: 2001; Aboy: 2001), y en diccionarios especializados (Bobbio: 1997).

El planteamiento de la discusión sobre qué es el populismo.

Ernesto Laclau en "Hacia una teoría del populismo" (1978) señala que las lecturas del populismo serían cuatro: a) como expresión de una clase o grupo social, b) como un concepto cuya ambigüedad le hace perder toda significación, c) una determinada ideología con un contenido concreto, d) la funcionalista. A estas añadió una quinta, la propuesta de explicación del propio Laclau (2005), e) la ideológica-discursiva.

A continuación, paso a su explicación:

- 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. Sin embargo, resulta que en esta clase de estudios la clase social característica del populismo depende del movimiento concreto que se analice.
- Aquellos estudios que se basan en una concepción nihilista populista que se caracterizaría por considerar al populismo como un concepto vacío de contenido. Para los autores que coinciden en esta postura el concepto de populismo debería ser eliminado del vocabulario científico.

¹ Miguel Murmis (1933-), sociólogo e intelectual argentino.

² A este respecto, podemos señalar que, en las reediciones de sus obras, en sus prefacios, remarcan el interés que sigue despertando el debate mantenido entre ellos debido a la persistencia del fenómeno peronista: en *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (Murmis/Portantiero 2004, prefacio de Hernán Camarero), *Perón o muerte* (Sigal/Verón 2008), *La bamba* (Ípola 2005)

³ Ernesto Laclau sólo hace referencia en sus artículos y libros, en la edición de "La razón populista" (Laclau 2005), a la obra de Sigal y Verón. Sin embargo, más actualmente en una entrevista para Canal Encuentro (30-6-2010), se ha referido a dicha controversia remitiéndola a dos interpretaciones diferenciadas de la obra de Gramsci, la suya desde la óptica de la "izquierda nacional", frente a la realizada por grupo de *Pasado y Presente*, que denomina como "una tradición filológica de estudio de las categorías gramscianas en su inserción italiana".

- c. Aquellas visiones que restringen el término populismo a la denominación de una determinada ideología, relacionándolo con unos determinados contenidos. El populismo, sería caracterizado como una ideología que encontraría como puntos unificadores su enfrentamiento al status quo, su desconfianza en la clase política tradicional, la apelación al pueblo y no a una clase social, y un enfrentamiento al bloque de poder. En esta definición ubicamos al propio Laclau en su definición de 1978.
- 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. Los cambios en el modo de producción y en las concepciones culturales no vendrían acompañados debido a que estas cambian de una forma mucho más lenta, lo que daría como resultado que una determinada clase abrace un movimiento que no sigue sus objetivos. Esta es la visión propia elaborada por Germani. También constituye lo esencial tanto de la teoría de Torcuato di Tella como de Jorge Abelardo Ramos.
- e. La explicación que aporta Laclau en *La razón populista*, que denominaré *ideológica-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. Esta *forma* de hacer política lleva implícita la no determinación tanto de los sujetos como de los contenidos con antelación a la propia relación política. Laclau lo enuncia como la forma genuina de hacer política, que sin apriorismos se embarca en la praxis misma.

Quiero puntualizar aquí las principales modificaciones al esquema realizado por Laclau (1978). Esencialmente he sustituido la propuesta que desarrolló Laclau en 1979 por la que ha realizado más recientemente (1987; 2005). Esto se debe a que considero, con Ípola (1979), que la propuesta que Laclau realizó entonces, por la que entendía que "...el populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto de la ideología dominante." (Laclau: 1978, 201), puede ser integrada en la *ideológica*. Considero que establecer una apertura de la alianza frente a la ideología dominante no significa una diferencia sustancial con respecto a aquella explicación que remite a determinados contenidos ideológicos. Sin embargo, la propuesta realizada más recientemente por Laclau, en la que el populismo pasa a significar una forma de hacer política sí es una elaboración novedosa. De todas formas, en su propuesta de 1978 ya se entreveían rasgos de lo que será su propuesta posterior y que podemos ver en su artículo de 1987. Por ejemplo, la definición del populismo como lo *popular-democrático* frente a la concepción que lo emparenta con los regímenes totalitarios, bajo la rubrica de lo *nacional-popular*.

Por todo esto es importante destacar la discusión teórica que se entabla a raíz del escrito de Laclau "Hacia una teoría del populismo"⁴ en el que se interpreta al populismo como una forma particular de articulación discursiva de la lucha *popular-democrática* frente a la opresión, esto es, como un conjunto sintético antagónico respecto de la ideología dominante. Colocamos esta propuesta de explicación del populismo en un lugar central de los últimos debates acerca de la caracterización del peronismo. Dentro del debate, Ípola y Portantiero, señalarán respecto de la interpretación de Laclau, que lo *nacional-popular* constituye un campo de lucha más y que los resultados en éste no siempre irán en la dirección emancipadora. Por el contrario, caracterizarán el populismo por su concepción organicista en la que los antagonismos populares contra la opresión son reconducidos hacia la recomposición del principio nacional-estatal que organiza desde arriba la comunidad, remarcando la semejanza sobre la diferencia (Ípola 1981).

A continuación, voy a explicar cuales son las novedades que trae la definición y explicación de Laclau con respecto a las anteriores concepciones, centrándome especialmente en el debate que establece con la explicación estructural-funcionalista por ser ésta la que Laclau considera más coherente.

Diferencias y continuidades entre concepciones del populismo

Voy a realizar un recorrido por las diferentes concepciones del populismo, remarcando las críticas que realiza a las mismas Laclau, para que podamos ver la especificidad de cada una de ellas.

En primer lugar, Laclau no concibe al populismo como un determinado movimiento ni una determinada ideología debido a que para él el elemento populista puede formar parte de distintos movimientos y constituir uno de los elementos presentes en diferentes discursos ideológicos. Será lo que más tarde en *La razón populista* considerará como una *dimensión* de la política. Pero hasta dónde comentamos de su evolución teórica (1978), lo importante es ver que para él no resulta de interés realizar descripciones de los distintos movimientos, con sus respectivas listas de propuestas políticas.

Por otro lado, para Laclau el concepto de populismo remite a algo real, ya que considera que el lenguaje es creador de realidad, que en tanto narración es una perspectiva de lo real. Esto significa que el simple hecho de hablar de algo le otorga existencia, por lo menos en el discurso. Es en ese sentido que Laclau no entiende que se deba excluir, como vacío de significado, un concepto que es utilizado en el lenguaje tanto político como académico para referirse a una multiplicidad de situaciones. Sin embargo, indica que existe una necesidad de clarificación, a la hora de identificar como populista un movimiento.

4 Capítulo contenido en E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI. Madrid 1978.

Por otra parte, en cuanto a considerar al populismo como una ideología *anti status quo*, contra la clase política tradicional o por su apelación al pueblo, supondría enfrentarse ante la realidad de aquellos movimientos que comparten estos mismos elementos y que sin embargo no se les denomina populistas. La referencia al pueblo es común a multitud de movimientos de ideologías diversas. Hay que entender cual es el proceso por el que transita Laclau, mientras que en el trabajo de 1978 aún considera al socialismo como una ideología de clase -expresión de los verdaderos intereses inscritos en sus condiciones de existencia-, éste punto ya ha sido negado en 1985, posición que se verá acentuada en sus obras más recientes acerca del populismo (1987; 2005) en el que el socialismo, a la vez que pierde su identificación de clase, es subsumido en el propio populismo, que ha pasado a ser considerado como la forma genuina de hacer política. Este cambio respecto de la concepción del socialismo se puede leer en la obra conjunta de Laclau y Mouffe, pero la reflexión concreta en lo que respecta al populismo sólo la podemos ver planteada a partir del artículo de Laclau de 1987, en que retomando su reflexión sobre el populismo de 1978 rectifica sus posiciones en base a las premisas epistemológicas que encontramos en el trabajo realizado con Mouffe (1985). En dicho artículo argumenta que frente a su artículo de 1978 “si bien él intentaba señalar, correctamente, la especificidad de los antagonismos populares como diferentes de los antagonismos de clase, continuaba aceptando la presencia de estos últimos, en toda su pureza, como principios articuladores del campo popular. De tal manera que seguía sosteniendo el principio de una positividad y racionalidad última de lo social...” (Laclau: 1987). Una racionalidad última que se puede expresar en una “última instancia” de la explicación de lo social, una referencia última para entender lo social en las relaciones económicas. Es porque rompe con la idea de que existe una adscripción de clase de toda ideología que puede realizar una revalorización del populismo. Esto significa que lo que consideramos como ideologías no es más que elaboraciones de discurso que remiten a realidades sociales que son construidas por los propios discursos. De lo que se trata es de la inexistencia de una realidad ajena a la teoría y del fin de concebir a la teoría como un mero reflejo de esa realidad. Desde esta perspectiva, teoría y realidad forman parte de la misma construcción. Ninguna de las dos tiene potestad sobre la otra.

La concepción de Laclau tiene como eje de su construcción teórica el cuestionamiento de la explicación realizada por Germani, quien denomina a los movimientos populistas como *movimientos nacionales y populares*, y lo enmarca dentro de una concepción, la estructural-funcionalista, que ve al populismo como un producto resultante de la asincronía en los procesos de tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. La considera la más explicativa de las explicaciones analizadas, emprende la tarea de buscar unos conceptos y una explicación que pueda ser utilizada de forma general para referirse a los distintos movimientos que en distintas geografías han sido denominados como populistas. Sin embargo, rechaza esta postura dado que ésta se ampara en explicar el surgimiento del populismo en un desfase entre las relaciones de producción y el desarrollo cultural, suponiendo que existen formas ideológicas que se corresponden con un determinado desarrollo del sistema productivo. Si se siguiese dicha concepción, se aceptaría la adscripción de clase del liberalismo con la burguesía y del socialismo con el proletariado.

La explicación funcionalista de Germani: lo nacional-popular.

La novedad de la explicación del peronismo de Germani está en aplicar el análisis estructural-funcionalista a la realidad argentina. Esto le lleva a preguntarse por el tipo de estructura de clases y por las relaciones de producción existentes en Argentina. Sin embargo, al hablar de las discusiones que surgen respecto al modelo elaborado por Germani, he de remitirme al debate acerca del origen del peronismo, que se pregunta por la procedencia de la base social que apoyó a Perón en su ascenso y consolidación en el poder, que implica preguntarse por el tipo de alianza de clases que le llevó al poder.

La lectura de Germani sobre el peronismo puede ser leída en el artículo “La integración de las masas a la vida política y el autoritarismo” (Germani: 1962)⁵. Esta lectura no está carente de matices. Aclaremos que para él no hay duda de que el peronismo es la versión argentina del nazismo y del fascismo, a los que engloba en los regímenes *totalitarios*. Aún denomine al peronismo como un movimiento *nacional-popular* “típico”, esto no supone aplicar la denominación de *nacional-popular* a dichos regímenes europeos, sino que la relación la establece al integrarlos junto al peronismo bajo el epígrafe de regímenes totalitarios. La diferencia entre el nazismo-fascismo y el populismo está, para Germani, en la distinta base social sobre la que se sustentan. Al realizar la comparación con el caso argentino considera que mientras el fascismo y el nazismo han tenido como base social a las clases medias, el peronismo se basó en las clases populares y especialmente en la clase obrera.

A su vez, considera que la situación histórica “transicional” es común a los tres países, pero subraya las diferencias existentes con el caso argentino: mientras que en el fascismo y nazismo se trataba de procesos de resistencia a la proletarianización de las clases medias, en el peronismo nos encontraríamos ante un proceso de acceso de masas del interior del país a la vida urbana e industrial y de ascenso social de las clases medias. La diferencia estaría en que mientras el fascismo y el nazismo tendrían que hacer frente a la pauperización de su base social, el peronismo encontraría su base en sectores en ascenso. La dificultad estaba en la integración a dichas masas recién llegadas que, ante

⁵ Artículo publicado en 1956, que figura en el libro como capítulo y le sirve a Germani de base para el libro de 1962.

un proceso de rápida modernización, y dado que parten de una psicología tradicional, se convierten en “masas en disposición”, que caen bajo la fascinación que produce un discurso demagógico de un líder carismático que les apela de forma directa.

Sin embargo, apunta los logros del peronismo justamente en esta integración “simbólica”, en la esfera de la superestructura, en la reglamentación de las relaciones laborales, que ofrecen por un lado conquistas que dignifican las condiciones de los trabajadores, a la vez que una forma de integración mediante la participación política, que cuentan con la neutralidad o el apoyo del Estado, que hace que los logros sean concebidos como conquistas de los propios trabajadores, con el beneplácito, por primera vez, del Estado. Para Germani las conquistas no son *objetivas*, estructurales, lo son de forma *subjetiva*, a través de cambios en la superestructura. Esto lo diferenciaría de las conquistas de las clases medias nazis y fascistas que son “sustitutivas”. Sin embargo, Germani no saca de ello una lectura positiva del peronismo, debido al carácter totalitario del peronismo, y porque consideraba que era un gobierno burgués que no modificó la estructura económica e incluso empeoró la economía

Es de hacer notar que lo que realiza Germani es una lectura sociológica que toma como elemento explicativo la estructura económica⁶ y las consecuencias que tiene ésta sobre la estructura de clases, introduciendo como elemento explicativo de la realidad social y política argentina. La asincronía producida por la rapidez de las transformaciones económicas del país, entre la estructura económica y la cultura política, que ata a las masas a concepciones culturales propias de una sociedad tradicional, lo que les hace encontrarse en *disposición* para demagogos, que se aprovechan para realizar sus objetivos, esto es, desactivar la conflictividad social, protegiendo los intereses burgueses (Germani *et al.*: 1973, 12-37). Esta concepción hace que determinados hechos históricos puedan ser descartados en el análisis ya que estarían fuera de la razón de la historia. Es lo que lleva a Germani, como veremos, a considerar al peronismo como una “aberración”.

Respecto a la consideración de los conceptos de lo *nacional* y de lo *popular*, señala que su caracterización como “populares” se corresponde con la pertenencia de sus seguidores a las clases subalternas, que sin embargo no pueden ser identificadas como clase obrera debido a su falsa conciencia -producto de ese *impasse* que se produce entre las relaciones de producción de tipo capitalista y las concepciones culturales tradicionales-, que les hace ingresar a un movimiento que no persigue sus intereses y aliarse a un sector de la burguesía para conseguir ciertos beneficios, alejando la consecución de su objetivo último. Dicha alianza sólo será útil a las clases populares hasta cierto punto, consiguiendo ciertas reformas y “libertades concretas”, pero al momento de la verdad, los sectores burgueses los abandonarán o les impondrán los límites. Mientras la expansión del capitalismo pueda hacerse cargo de las reformas, serán hechas, pero en el momento en que estas entran en contradicción con el sistema, sus propuestas serán desoídas e intentarán ser reconducidas mediante la lealtad al líder, que hará uso de los mecanismos políticos creados para encuadrar a las masas, que habrán perdido para entonces su autonomía (Germani *et al.*: 1973, 12-37).

La explicación de Di Tella: hacia una comprensión ideológica.

En cuanto a la aportación de Di Tella sobre la definición del populismo, que parte del análisis de Germani, define al populismo como un movimiento político con un amplio respaldo popular, con participación de sectores populares no obreros, que se sustenta en una *ideología* anti *statu quo*. El movimiento carece de poder organizativo autónomo, estructurándose en base a tres niveles, cuyo primer nivel lo constituye una élite ubicada en los niveles medios o altos de la estratificación social que está provista de motivaciones anti *statu quo*, en el sentido de que tiene motivos para enfrentarse a su propia clase por sentirse marginada o por no ver realizadas las expectativas que tenía sobre los beneficios que les corresponderían como miembros de su clase. Un segundo nivel lo constituiría una masa movilizadora formada como resultado de la revolución de las aspiraciones crecientes. Y como tercer nivel establece un lazo ideológico, la implementación de una ideología que favorezca la comunicación entre líderes y seguidores, con el objetivo de crear un entusiasmo colectivo.

La característica de la propuesta de Di Tella es señalar la existencia de una alianza de clases, en la que la ideología hace de ligamen a intereses muy diversos. El común denominador entre masas y élites es un sentimiento de estar siendo segregadas. La solución a esta segregación se resuelve en la ideología, postulando que los dos problemas de marginación sólo pueden ser resueltos buscándoles una solución común. No se resuelve, por tanto, en un enfrentamiento entre la élite y las masas, sino entre los que se encuentran integrados y los que se encuentran marginados, la pretensión no es acabar con la élite, sino integrarse. En ésta lectura no se trata, por tanto, de que sean únicamente las clases populares las que se encuentran enajenadas, y sean ellas las únicas en “disposición”, a merced de los *demagogos*, como se ve en Germani, sino que miembros de las propias élites (miembros de las clases altas y medias) se encuentran en “disposición” para liderarlas, contradiciendo sus propios intereses de clase, dando como resultado una “*incongruencia de status*” (Germani *et al.*: 1973, 42)⁷. En definitiva, lo que viene a remarcar

⁶ A éste respecto utiliza una terminología desarrollada de W. W. Rostow sobre *Las etapas del crecimiento económico*. (Germani *et al.*: 14).

⁷ Hago referencia al artículo “Populismo y relaciones de clase” de Di Tella, que es la transcripción de un trabajo presentada a la conferencia “Obstáculos al cambio” en febrero de 1965 en Londres, y que se incluye en éste libro.

Di Tella es ese componente ideológico que logra aunar en un mismo símbolo movilizador dos espacios sociales que tienen en común un sentimiento de frustración en sus expectativas.

A su vez, Di Tella, a pesar de señalar la inconsistencia con respecto a los intereses de clase, tanto de las élites populistas como de las masas populares, señala que dicho *vehículo* de acción política, el populista, es el único disponible para aquellos que “se interesan en la reforma (o en la revolución) en América Latina”, dado que no espera la llegada, vía modernización económica, de la acentuación de las contradicciones de clase que posibiliten una movilización encauzada por un partido obrero, mientras que del liberalismo no espera solución debido a su imposibilidad política en situaciones de subdesarrollo y abandono del reformismo cuando adviene el desarrollo.

Abelardo Ramos y la interpretación de la izquierda nacional

Coloco a Jorge Abelardo Ramos como intelectual representativo de las corrientes de izquierdas que dieron su apoyo crítico al peronismo⁸. Lo considero un pensador fundamental porque, si bien fue principalmente un político, realiza aportes al debate teórico. El recoge la teoría funcionalista de Germani y aceptando los datos sobre los que éste sustenta sus apreciaciones, pero realiza una lectura sustancialmente diferente sustentándose en el marxismo-leninismo y en el tercermundismo. Por otro lado, considero que Ramos, con esta operación de *lectura*, logra abrir paso a una visión de la historia en donde los actores políticos pierden su identidad predefinida para adquirirla según el contexto. No significa que Ramos no vaya a caer en otra clase de esencialismo, en el que cae, sino que al cambiar los *hitos* que dan identidad a un sujeto, logra dejar a la vista una *fractura* que será utilizada por otros intelectuales.

Para Abelardo Ramos la cuestión del surgimiento del peronismo y la recurrencia de los movimientos populistas en Latinoamérica es fundamental para entender la posibilidad de la revolución socialista en América Latina. Si bien Argentina era, según él, una *semicolonia*, existía en el país un desarrollo de las estructuras productivas y la sociedad de clases como para poder hablar de un capitalismo incipiente que posibilitaría la vía revolucionaria, que partiendo de la culminación del proyecto burgués de nación, diese paso al socialismo. El imperialismo impediría el desarrollo de los países colonizados, su acceso al estado-nación y su desarrollo capitalista. En esa lectura señalaba como principales causantes de la perpetuación de la situación *semicolonial* a la élite argentina, especialmente la pequeña burguesía universitaria, por su veneración de lo europeo (Ramos 1971).

Según esta lectura la instauración del capitalismo en Europa se llevó a cabo a través de la creación de un estado-nación, que fue capaz de establecer un mercado interno que favoreciera la acumulación capitalista, para lograr esto se hizo necesario que la clase burguesa asumiese esa lucha como propia, dotándose de legitimidad mediante la ideología liberal. Por el contrario, esa tarea en Argentina, no habría sido posible realizarla por la debilidad de la burguesía nacional, y la oposición de la oligarquía -sectores de la burguesía porteña y de los terratenientes más ligados al comercio internacional-. Se hacía necesario que la clase obrera se aliase con los sectores más progresistas -nacionalista- de la burguesía, para culminar la tarea de construcción del estado-nación, que la burguesía, por sí misma, era incapaz de realizar.

Por último, señalar que Ramos comparte el análisis que Germani realiza de la estructura social del país, pero llega conclusiones totalmente contrapuestas sobre todo a nivel valorativo. Si Germani habla negativamente de la llegada de un nuevo proletariado procedente del interior del país sin conexiones con la lucha y las organizaciones sindicales anteriores, que termina quedando a merced de un líder demagógico, Ramos, por el contrario, realiza una visión positiva de estas masas, que, al no estar atadas a unas organizaciones y partidos ideológicamente dependientes del modelo europeo, son capaces de encarnar un movimiento nacional.

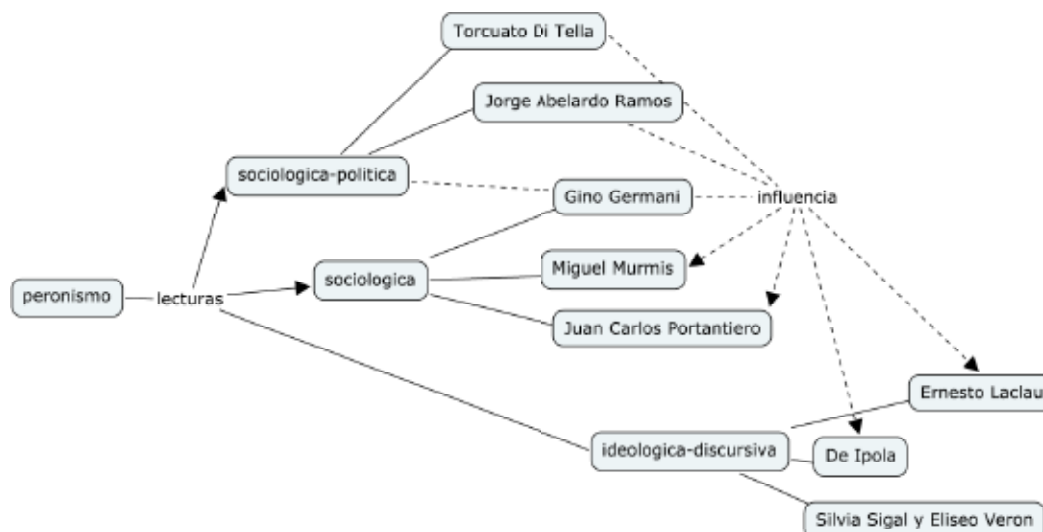
Las distintas lecturas a partir de la teoría funcionalista

Los principales autores a los que me voy a referir tienen como eje central de sus investigaciones la teoría funcionalista, ya sea para apoyarse en ella o bien para cuestionarla. En este sentido podemos agregar una categorización realizada por Ípola (1979) en base a la lectura de Laclau (1978) que está basada en si la explicación es de carácter política, sociológica o ideológico-discursiva. Como el propio Ípola indica, la inclusión de un autor en una de las categorías señaladas no supone un impedimento a que nos encontremos reflexiones y elementos provenientes de las otras categorías. El esquema que plantea es el siguiente: dentro de la explicación *política* coloca a Abelardo Ramos, Germani y Di Tella; dentro de la *sociológica* a Miguel Murmis y Portantiero; dentro de la *discursiva* a Silvia Sigal⁹ y Eliseo Verón¹⁰; y dentro de la *ideológico-discursiva* a Laclau.

⁸ Coloco a Abelardo Ramos como representante de una tendencia muy amplia y diversa, en la que se puede incluir a intelectuales con procedencias y posturas muy diversas, como José Hernández Arregui, John William Cooke, Héctor Agosti, Rodolfo Puiggrós, Silvio Frondizi, Ismael Viñas o Milciades Peña.

⁹ Silvia Sigal, (1939-), socióloga argentina.

¹⁰ Eliseo Verón (1935-2014) sociólogo y semiólogo argentino.



Cuadro 2.: Si bien mantengo la clasificación de tres lecturas de De Ipola (1979) marco pasarelas o influencias. La lectura de Laclau parte de una concepción sociológica. No se sustrae únicamente al lenguaje. A su vez en la categoría ideológica el carácter discursivo de la misma.

Aunque estos autores tienen como objeto de estudio el populismo, van a centrar su atención en el caso del peronismo, tanto porque remite a preocupaciones políticas propias, como porque el peronismo se ha convertido en un arquetipo de lo que es el populismo en los estudios sobre la materia. Uno de los debates más importantes sobre el peronismo es si se trata de un fenómeno al que se le pueden buscar antecedentes en el propio contexto histórico argentino o bien se trata de una novedad.

Esta problemática la podemos resumir como una discusión acerca de la “continuidad” o “ruptura” con respecto del pasado (Ipola 2001), y que puede basarse en caracterizar al gobierno de Perón como un gobierno de carácter esencialmente distinto con respecto de los anteriores, o bien basarse en la caracterización del movimiento en el que se va a apoyar Perón en su ascensión y consolidación en el poder. En el primer sentido, respecto a la caracterización del gobierno peronista, ha sido de gran interés lograr su identificación, ya sea por el tipo de políticas que lleva a cabo, o bien, encontrar una razón que diese un sentido a las distintas etapas del peronismo. Esto lleva a algunos investigadores a preguntarse acerca de la identidad del propio movimiento peronista a lo largo de su historia¹¹.

Respecto a su origen, el nexo de “continuidad” o la situación de “ruptura” con la situación anterior, se resolvía mediante el hallazgo o no de nexos con los gobiernos y movimientos políticos anteriores. Esa continuidad la encontraban en los regímenes que le precedieron, en movimientos políticos, en organizaciones políticas, o en razón a la procedencia de su base social. En general, la visión preponderante era aquella que ligaba al peronismo al nacionalismo de los años treinta, a la postura revisionista de ciertos historiadores y escritores, al gobierno de la dictadura de la que Perón había formado parte, y especialmente al apoyo de las masas de trabajadores.

Según esta visión se remarcaba el carácter de ruptura del peronismo con respecto a la tradición política anterior, como se encuentra desarrollado por Germani, que lo concebía como una situación anómala, de transición, donde los componentes que empujaban hacia la construcción de una sociedad moderna se veían contrarrestados por unas masas ancladas en una concepción tradicional de las relaciones sociales, cooptadas con habilidad por un líder carismático, que sabía decir al pueblo lo que éste esperaba escuchar. Esta fue la visión preponderante que del populismo se tuvo en Argentina por parte de su intelectualidad, que tenía implícita una valoración negativa. Por el contrario, sin contar con las lecturas tradicionalistas de derecha, que veían en él la consagración de los valores cristianos o la posibilidad de crear un modelo hermano del franquismo, los intelectuales que se identificaban de izquierdas y se adscribieron al peronismo, admitían sin más los presupuestos, pero invertían la valoración, remarcando la conexión que había conseguido establecer Perón con las masas. Se trataba entonces de masas venidas del interior, que se habían visto relegadas por las oligarquías gobernantes, que portaban sin embargo virtudes y valores tradicionales, menos pervertidos por la sociedad moderna y más identificada con la identidad nacional.

Sin embargo, a partir de los años cincuenta, esta radical separación de concepción y valoración del peronismo dentro de la intelectualidad argentina, se verá socavada por la revisión de sus presupuestos. Se abre paso a una nueva concepción de aquella realidad histórica y social, relectura que tendrá una

11 Con el liderazgo de Menem en el partido peronista, en especial por su etapa de gobierno donde se aplicaron las recetas neoliberales, la identidad peronista era vista por algunos autores (Ipola, Aboy Carles, Javier Franzé) como algo totalmente abierto, sin significado o bien señalaban una ruptura y falsificación del mismo por Menem -identificado con un nuevo demagogo-. El asunto era que el peronismo se había identificado con la etapa del primer gobierno de Perón, con la política de sustitución de importaciones y la legislación de carácter social.

influencia muy importante en el propio movimiento. Una de esas revisiones será la de poner en duda que estas masas recién llegadas fueran sustancialmente diferentes a las que habían constituido las bases del movimiento obrero anterior. La nueva propuesta vendrá a puntualizar que no había habido una radical ruptura con la tradición sindical anterior, sino que, muy al contrario, había una línea de continuidad, y el encuentro con Perón se producía gracias a la existencia de una tradición sindical reformista dispuesta a la negociación y a apoyar a aquellos gobiernos que escuchasen sus demandas, lectura que podemos ver en Murmis y Portantiero en *Estudios sobre los orígenes del peronismo*¹². A su vez, suponía la aparición de una fórmula política que había logrado articular con éxito elementos ideológicos dispersos.

El concepto de populismo como lo nacional-popular

Emilio Ípola (1982) trabajará sobre el concepto de lo *nacional-popular* que creó Germani, un concepto que desde su creación venía cargando de una valoración negativa que lo consideraba como una “aberración” resultante de una asincronía entre la situación de las relaciones de producción propias del capitalismo y una cultura política propia de etapas anteriores. A su vez, que una concepción que lo emparentaba con el fascismo y el nazismo. Por el contrario, para Laclau (1978), el fascismo no era más que una determinada clase de populismo, pero esto no significaba que todo populismo fuese fascista.

Frente a esta denominación de Germani de lo populista como lo *nacional-popular*, Laclau lo denominará como lo *popular-democrático* (Laclau 1978: 166). Es importante, a mi parecer, dar relevancia a ésta diferente denominación de un mismo hecho por los dos autores, dado que nos servirá para identificar en otros autores qué significado del concepto de populismo se está utilizando. En consecuencia, pretendo reflexionar sobre las diferentes denominaciones que se llevan a cabo del populismo, ya sea como *nacional-populares* (Germani, Di Tella, Portantiero) o *democrático-populares* (Laclau), ya que éstas denominaciones no son casuales. Hay que señalar la diferencia entre las dos denominaciones. En primer lugar, la concepción de la democracia de Laclau no se refiere a nada que tenga una relación necesaria con las instituciones parlamentarias liberales, sino que se trata de “un conjunto de símbolos valores, etc. -en suma, interpelaciones- por las que el pueblo cobra conciencia de su identidad a través de su enfrentamiento con el bloque en el poder” (Laclau: 1978, 121, nota 36). Sin embargo, Ípola a pesar de concebir que lo *democrático-popular* es una peculiar forma de articulación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante, señala que la “cuestión populista” viene asociada a la “cuestión nacional

Por su parte, Ípola y Portantiero vendrían a problematizar la concepción de Laclau en su artículo “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, considerando que “el populismo se caracterizaría por una voluntad colectiva de contradictoria articulación entre tendencias a la ruptura y tendencias a la integración” (Ípola/Portantiero: 1981). La “contradicción” que es el eje de la definición del populismo, que remite a una lectura en la que se considera que el populismo daría pie tanto a opciones rupturistas como de recomposición del sistema. Si para Germani lo que resulta “aberrante” es que no coincidan las clases con las identidades de clase, para estos autores lo que les resulta “contradictorio” son estas dos tendencias de lucha contra el sistema a la vez que lo intentan apuntalar. Por el contrario, esta “contradicción” no es, para Laclau, más que la forma genuina de hacer política, con tendencias a la descomposición y de recomposición, en un ejercicio de construcción de hegemonía (Laclau: 2005).

El análisis de discurso como perspectiva metodológica

Durante los años setenta se da entrada, de la mano de los avances en las teorías lingüísticas, a la incorporación de las elaboraciones psicoanalíticas y a otras ramas de las ciencias sociales. Se da lo que se ha venido a llamar el “giro discursivo” en la que el discurso se convierte en un elemento esencial de los análisis sociales y políticos. Esta tendencia es incorporada en Argentina por semiólogos como Eliseo Verón. La importancia de esta corriente se puede ver en la teorización que sobre el populismo elaboran Laclau, Sigal, Verón y Ípola. Este interés por el discurso viene a hacer frente a la cuasi hegemonía que había tenido la economía sobre las otras disciplinas de las ciencias sociales. Esa herramienta de análisis la encuentran en la lingüística y en las teorías de la comunicación, gracias a los adelantos teóricos que en dichas disciplinas se vienen dando. Dentro de estas herramientas tiene una especial relevancia el *análisis del discurso*, que junto a un espíritu crítico heredado del marxismo y del psicoanálisis, se van a convertir en importantes mecanismos a través de los cuales comprender la sociedad y actuar sobre ella.

Un análisis del discurso del peronismo que resulta fundamental es el realizado por Sigal y Verón (1986), que, centrándose en los emitidos por Perón en sus etapas de gobierno, exilio y retorno del exilio. Para realizar el análisis de discurso se basa en esa separación existente entre emisor y receptor,

¹² Aparece la primera edición, publicada por Siglo XXI, en diciembre de 1971. Esta edición compila dos artículos: en 1968 el Documento de Trabajo del Centro de Investigaciones Sociales (CIS) N° 49 “Crecimiento industrial y alianza de clases en Argentina (1930-1940)” y en 1969 el Documento de Trabajo del CIS N° 57 “El movimiento obrero en los orígenes del peronismo”.

que encuentran como punto de unión el medio, y más allá de la capacidad de codificar y decodificar el mensaje, que cuando no es inmediato puede suponer la puesta en entre dicho del mismo discurso. Es así que, entrando en el objeto de estudio del discurso peronista, el emisor privilegiado del discurso peronista, Perón, al emitir su mensaje debe ser consciente de las condiciones de producción a su vez que debe adaptarse al público destinatario del mensaje para que su discurso tenga "éxito". En cuanto al éxito del discurso peronista señalan que éste se produce porque Perón parte de un auditorio "ganado", ya que la identidad creada le coloca como el legítimo emisor del mensaje.

A modo de conclusión

En mi opinión, la existencia de una concepción del populismo como una forma de hacer política que viene a identificarse con la misma política (Laclau 2005) y la idea de que el populismo es un movimiento e ideología con tendencias hacia el ataque al *statu quo* a la vez que de reconfiguración del sistema en una sociedad concebida como orgánica, llegan a ser distintas elaboraciones que parten de las consideraciones no esencialistas de entender los movimientos sociales. Esas dos posiciones que señalo, las podemos trazar en dos líneas de pensamiento, en primer lugar, la representada por Abelardo Ramos y luego reformulada en términos modernos por Laclau. En segundo lugar, la de Portantiero e Ípola que parte de las lecturas de Germani, de un análisis sociológico en el que clases sociales se traducen en unas determinadas expresiones políticas. Trazaría si cabe otra línea más, la representada por Di Tella, que lleva a cabo una mediación entre las razones sociológicas del cambio social, basada en las transformaciones en el modo de producción, con su reflejo en la estructura social, y las ideológicas, que no se encuentran determinadas en última instancia por aquellas, sino que se establecen entre ellas una articulación que da pie a la aparición de "formas" *sui generis* de ideologías, que sirven de ligazón para las más variadas composiciones de alianzas de clases. Por tanto, para Di Tella y para Ípola, existen ideologías propias de una clase social, mientras que para Laclau esto ya no es así, sino que éstas emanan de la posición política de los sujetos, que no se ven configurados únicamente por su posición en el proceso productivo sino por las distintas posiciones que asumen en sus vidas, siendo la ideología el resultado de dicha amalgama y de su autopercepción.

En el debate sobre la consideración del populismo como lo *nacional-popular* o como lo *popular-democrático* encuentro una cuestión fundamental a la hora de considerar el populismo. En la identificación de la "nación" con el "pueblo" por parte de ciertos sectores de izquierda próximos al peronismo no se encuentra, a mi entender, una simple asunción de la doctrina del nacionalismo y del revisionismo histórico sino un importante cambio de sentido del concepto de la "nación" que viene a adquirir un sentido "democrático". Ya no se trata de que la nación tenga un determinado sentido e interés prefijado -lo que entenderíamos como "interés nacional"-, sino que éste encuentra su sentido en su pueblo, esto es: la amplia mayoría de las personas que lo forman y que insisten en su participación en la ciudadanía; ciudadanía que reclama no sólo libertades económicas y democráticas, sino también derechos sociales y participación real en la decisión en aquellas áreas sociales que le afectan.

Bibliografía:

- Abelardo, Jorge, *El marxismo de indias*. Planeta. Barcelona, 1973.
- Aboy, Gerardo, "Repensando el populismo". CONICET - Departamento de Política y Gobierno. Universidad Nacional de General San Martín. Ponencia preparada para el XXIII Congreso Internacional Latin America Studies Association. Washington D.C. (6 al 8 de septiembre de 2001).
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Freud y Lacan. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1988.
- Bobbio, Norberto, *Diccionario de Ciencia Política*. Editorial Siglo XXI, 1999.
- Franzé, Javier. "Peronismo y menemismo: las manos libres". Cuadernos Hispanoamericanos, nº 545 (Noviembre 1995).
- Funes, Silvina y Saint-Mezart, Damián, "El populismo en Latinoamérica". En F. Vallespín (comp.) *Historia de la teoría política 5*. Alianza Editorial. Madrid, 1993. pp. 315-353
- Georgieff, Guillermina. *Nación y revolución. Itinerarios de una controversia en Argentina (1960-1970)*. Ed. Prometeo. Buenos Aires, 2008.
- Germani, Gino, "La integración de las masas en la vida política y el totalitarismo" *Política y sociedad en un a época de transición*. Cap. 9 (es un artículo de 1956 que le sirvió de base para escribir el libro). Editorial Paidós. Buenos Aires, 1962.
- Germani, Gino, Di Tella, Torcuato S., e Ianni, Octavio. *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. Ediciones Era, México D.F., 1973.

Ionescu, Ghita, y Gellner, Ernest (comps.). *Populismo. Sus significados y características nacionales*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1969.

Ípola, Emilio de, *Peronismo y populismo. Una nueva propuesta de interpretación*. Universidad Nacional de Buenos Aires. Working Paper n. 35. Barcelona, 1991

_____, *Ideología y discurso populista*. Folio Ediciones. México, 1982.

Ípola, Emilio de, y Portantiero, Juan Carlos (1981), "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes". En *Nueva Sociedad* N° 54, 5-6/1981, pp. 7-17.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista; capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI. Madrid, 1978.

_____, "Populismo y transformación del imaginario político en América Latina", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 42, junio, pp. 24-38, 1987.

_____, "Poder y representación". Publicado originalmente en *Politics, Theory and Contemporary Culture*. Columbia University Press. Nueva York, 1993. Poder%20y%20representacion.pdf >.

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

_____, "Deriva populista y centroizquierda latinoamericana" *Nueva sociedad*, N° 205, 2006 (Ejemplar dedicado a: América Latina en tiempos de Chávez), Págs. 56-61.

Laclau, Ernesto, Y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. [Título original: Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics. 1985] 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.

Murmis, Miguel Y Portantiero, Juan Carlos, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1972.

Portantiero, Juan Carlos, "La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas" (Págs. 39-50) en *Crítica y Utopía*, n° 13. Buenos Aires, 1985.

Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales (1810-1989)*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 2008.

Torre, Juan Carlos, *Los sindicatos en el gobierno, 1973-1976*. Centro Editorial América Latina. Buenos Aires, 1983.

_____, *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998.

_____, *Los años peronistas (1943-1955)*. Nueva Historia Argentina, tomo VIII, Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 2002.

Vargas-Machuca, Ramón, *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*. Tecnos. Madrid, 1982.

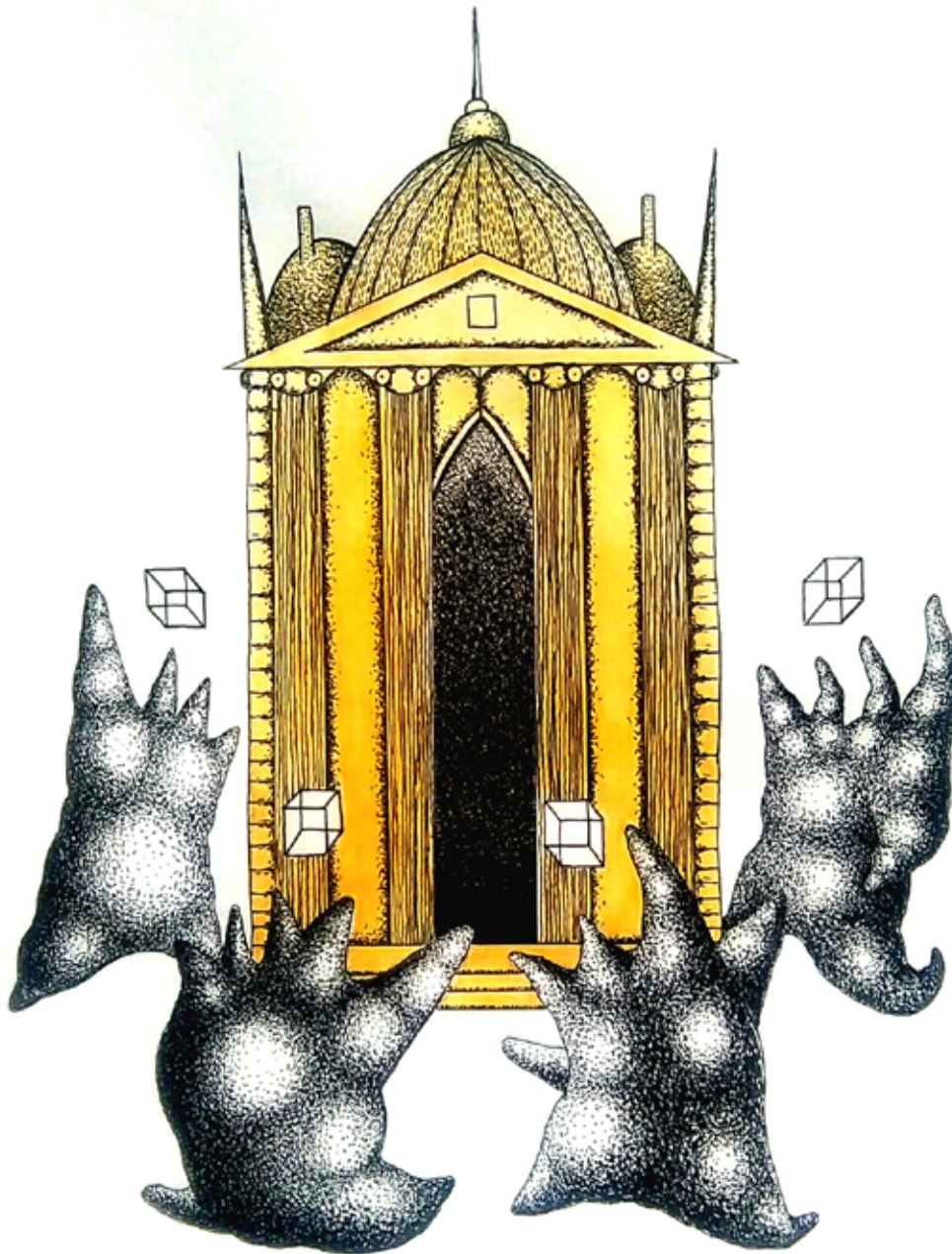
Veron, Eliseo/ Sigal, Silvia, *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Editorial Legasa. Buenos Aires, 1985.

_____, "Ideología y comunicación de masas: La semantización de la violencia política". En VV.AA. *Lenguaje y comunicación social*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971

ANEXO I: CRONOLOGÍA BIBLIOGRÁFICA DE LA DISCUSIÓN SOBRE EL POPULISMO

1962	<i>Política y sociedad en una época de transición</i>	Editorial Paidós. Buenos Aires, 1962. Comprende el artículo "La integración de las masas en la vida política y el totalitarismo" en el Cap. 9.	Gino Germani
1965	"Democracia representativa y clases populares"	Publicado por Alain Tourain y Gino Germani en América del Sur: un proletariado nuevo. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1965. Publicado en Germani <i>et al.</i> : 1973	Gino Germani
1965	"Populismo y reforma en América Latina"	Transcripción de un trabajo presentado a la conferencia "Obstáculos al cambio" en febrero de 1965 en Londres. Incluido en Germani <i>et al.</i> : 1973.	Torcuato S. di Tella
1968	"Crecimiento industrial y alianza de clases en Argentina (1930-1940)"	Incluido en <i>Estudios sobre los orígenes del peronismo</i> Siglo XIX Argentino. Buenos Aires, 1971. Incluye los dos trabajos: el de 1968 (Documento de Trabajo CIS Nº 49) y el de 1969 (Documento de Trabajo del CIS Nº 57)	Portantiero / Murmis
1969	"El movimiento obrero en los orígenes del peronismo".		
1972	"Feudalismo y Capitalismo en América Latina".	Incluido en <i>América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?</i> La Oveja Negra. Bogotá (Colombia), 1972. Frank, Puiggros, Laclau.	Laclau
1973	<i>El marxismo de indias</i>	Planeta, Barcelona 1973	Abelardo Ramos
1978	"Hacia una teoría del populismo"	Incluido en <i>Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo</i> , Siglo XXI, Madrid, 1978 (1ªed.). E. Laclau. Además integra los capítulos: "Feudalismo y capitalismo en América Latina"; "La especificidad de lo político" y "Fascismo e ideología".	Laclau
1979	"Populismo e ideología I (a propósito de Ernesto Laclau: <i>Política e ideología en la Teoría marxista</i>)"	Artículo publicado en la "Revista Mexicana de sociología" UNAM Vol 41, Nº 3 (jul-sep. 1979) pag 925-960. Incorporado como capítulo del libro <i>La Bemba. Acerca del rumor carcelario y otros relatos</i> , 2005 Incorporado a <i>Ideología y discurso populista</i> (1982): tiene dos capítulos denominados "Populismo e ideología", el I y el II	Ípola
1981	"Lo nacional popular y los populismos realmente existentes"	Es el texto de una ponencia presentada en el coloquio sobre "Teoría política y movimientos sociales contemporáneos", organizado por la UNAM en abril de 1981. Publicado por la <i>Revista Nueva Sociedad</i> 54, mayo - junio 1981.	Ípola / Portantiero
1982	<i>Ideología y discurso populista</i>	Contiene "Populismo e ideología" I y II	Ípola
1985	"La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas"	Revista <i>Crítica y Utopía</i> , n.º 13 1979-1989	Portantiero
1985	<i>Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia</i>	Siglo XXI, Madrid 1987. Título original: "Hegemony and socialista strategy. Towards a radical democratics politics. 1985"	Laclau/ Mouffe
1986	<i>Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista</i>	(Los autores afirman haber estado trabajando en este proyecto entre 1978 y 1985) Buenos Aires : Legasa, 1986.	Sigal / Verón
1987	"Populismo y transformación del imaginario político en América Latina"	Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 42, junio. Págs. 24-38	Laclau
1991	"Peronismo y populismo. Una nueva propuesta de interpretación"	Working Papers. Barcelona. Institut de Ciencies Polítiques y Socials, 1991.	Ípola
2005	<i>La razón populista</i>	Buenos Aires [etc.] : Fondo de Cultura Económica, 2005.	Laclau

IV A



M. D. A.
1911

Repensar la actualidad política desde Hannah Arendt: Una conversación con Cristina Sánchez

Reconsidering current politics through the views of Hannah Arendt: A conversation with Cristina Sánchez

Alejandro Gago Martín *

Resumen

Hannah Arendt es una de las pensadoras más relevantes y originales del siglo XX. Destacan, fundamentalmente, sus aportaciones al terreno de la filosofía política- *teoría política* prefería decir ella-, área en el que desarrolló ideas tan penetrantes y profundas como, con frecuencia, polémicas. El pasado 24-11-17, con motivo de las celebraciones del Día Mundial de la Filosofía, tuvimos la suerte de realizar una charla-coloquio con la profesora Cristina Sánchez, probablemente la mayor experta nacional en la materia, sobre Hannah Arendt y su vigencia en la actual filosofía política. Dicha charla tuvo lugar en *La Corrala* (centro adscrito a la Universidad Autónoma de Madrid).

Palabras clave: política, totalitarismo, paria, sionismo, Eichmann, banalidad.

Abstract

Hannah Arendt is one of the most relevant and original thinkers of the 20th century. We can stand out, fundamentally, her contributions to the field of political philosophy- or political theory, as she preferred to say- an area in which she developed her own penetrating, deep and, rather frequently, controversial ideas. On 24-11-17, during the celebrations of World Philosophy Day, we were lucky enough to hold a conversation with Professor Cristina Sánchez- probably the most important Spanish expert on the subject- about Hannah Arendt and its validity in the current political philosophy. This colloquium took place in *La Corrala* (a center related to the Autonomous University of Madrid).

Keywords: Politics, totalitarianism, pariah, Zionism, Eichmann, banality.

Introducción

Hannah Arendt (Linden-Limmer 1906- Nueva York 1975) representa, sin lugar a dudas, uno de los máximos hitos en la filosofía política -ella prefería hablar simplemente de *teoría política*- de la época contemporánea. Casi parafraseándola, en unos tiempos en que era más fácil actuar que pensar, nadie como ella supo encarnar, vivir y analizar críticamente las turbulencias políticas de la primera mitad del siglo XX, con todas las consecuencias que este período oscuro arrastró tras de sí. Alemana de origen judío, estudiante que se codeó en su juventud con grandes filósofos como Martin Heidegger o Karl Jaspers, tuvo que abandonar su país natal ante el advenimiento del régimen nazi, en 1933, Universidad de Salamanca. Email de contacto: alejogago@gmail.com

viviendo un periplo existencial que terminaría haciéndola ciudadana norteamericana en 1951. Estas circunstancias existenciales -el exilio político en varios países, el haber sido una apátrida durante casi veinte años-, sumados a su fuerte personalidad, consolidaron su espíritu crítico e hicieron de ella una mujer valiente y perspicaz, que no temía la controversia y, por eso mismo, que siempre se preocupó por la libertad de pensamiento, la verdad y la autenticidad. Y ello al precio que fuera. Estos rasgos personales han garantizado la pervivencia del interés por su obra, dadas su audacia, su amplitud de miras y su marcada independencia.

El pensamiento de Arendt trata temas muy diversos. Son ya célebres sus análisis sobre la sociedad de masas y las formas de dominio totalitario, la tesis de la *banalidad del mal* (desarrollada durante el proceso al criminal de guerra Adolf Eichmann) o sus disquisiciones sobre la vida activa como parte de la condición humana. Arendt se interesó también por aspectos tales como el pluralismo en la participación política, a fin de proteger la libertad y posibilitar la inclusión del Otro, y se preocupó por problemas como la violencia o la mentira en la esfera política.

Podemos recordar algunas de sus obras más conocidas: *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), *La Condición Humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén* (1961), *Sobre la Revolución* (1963), *Hombres en Tiempos de Oscuridad* (1968), *Crisis de la República y Otros Ensayos* (1972). Póstumamente han sido publicadas obras importantes de esta autora, como *La Vida del Espíritu*, *El Judío como Paria, ¿Qué es la Política?* o sus *Diarios*.

Cristina Sánchez, profesora titular de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid, y una de las más reconocidas expertas españolas en el pensamiento de Arendt, nos acompañó en una mesa redonda, en la que repasamos su contribución a los estudios arendtianos, analizando junto a ella algunos de los aspectos más relevantes de la situación política actual, nacional e internacional, en la medida en que puedan relacionarse con la obra de la eminente filósofa alemana. Como se pudo ver, las tesis de Arendt siguen manteniendo su frescura y pertinencia.

La cuestión de los parias

Hannah Arendt rozaba la treintena cuando el mariscal von Hindenburg, en plena crisis de su gabinete, abría frente a Hitler las puertas del poder, entregándole la cancillería a un hombre que, precisamente, había jurado desde hacía años aniquilar el propio régimen republicano para “vengarse de los criminales de noviembre” y hacer cumplir el destino histórico de Alemania en el mundo. Por aquel entonces, muy pocos alcanzaron a imaginar, siquiera, la enorme magnitud del error que acababa de cometerse. Aquello sería, en efecto, el principio del fin para la República de Weimar y el inicio del funesto Tercer Reich nazi. Hitler había escalado las alturas del poder para quedarse. Todo esto sucedía en 1933. Ese mismo año, Hannah Arendt, tras haber sido arrestada por agentes nazis, decidió exiliarse de su país natal. El motivo principal, huelga decirlo, era su condición de mujer judía frente a un sistema que había convertido el antisemitismo en uno de los pilares más importantes de su ideología. Su huida tuvo cierto carácter anticipatorio, dado que muchos judíos todavía tenían alguna esperanza en que su situación no se degradase enteramente, y tardaron demasiado en abrir los ojos frente a la auténtica gravedad de los acontecimientos (Young-Bruehl: 2006). Alemania, pese al ancestral antisemitismo de buena parte de la población, era también una de las naciones europeas donde mejor se había asimilado social, cultural y económicamente la población judía, y parecía probable que, frente a la multitud de problemas de toda índole que debía arrostrar el nuevo gobierno, los nazis terminasen suavizando, en un momento dado, sus primitivas inclinaciones antisemitas. No sería la primera vez, al fin y al cabo, que un político demagogo moderaba su postura una vez alcanzado el poder efectivo. Además, explosiones de furor antisemita se habían normalizado en países como Rumanía, Rusia o Polonia, pero Alemania era una de las principales potencias en el concierto de las “naciones civilizadas”, y no era digno de esperar un giro tan brusco de los acontecimientos. Pero eso no entraba en los planes de Hitler, quien estaba obsesionado hasta lo paranoico con la cuestión judía desde su desgraciada juventud en Viena, tal y como confiesa en *Mi Lucha*. Una vez dominados todos los aparatos de Estado, jamás cejaría en su empeño por destruir de un modo u otro la presencia judía en Alemania y Europa (y, finalmente, en el mundo). Dos años después de la huida de Arendt se eliminó totalmente la igualdad civil del pueblo judío (códigos de Núremberg), y el régimen nazi se encargaría de la gradual destrucción de todos sus derechos, incluido el derecho a la vida. Por lo tanto, Hannah Arendt había acertado en su rápida huida de los futuros verdugos.

Primero residió un tiempo en Francia, al igual que lo harían otros muchos y eminentes refugiados judíos, como Walter Benjamin, hasta que la Segunda Guerra Mundial le obligó a desplazarse hacia Estados Unidos. América había sido, desde los pogromos decimonónicos de Europa Oriental, uno de los destinos más halagüeños para los judíos que huían del antisemitismo en el Viejo Continente (Young-Bruehl: 2006). Puede decirse que Estados Unidos es el país que mejor ha tratado a los judíos en la historia reciente, allí se han sentido acogidos y han prosperado con mayor libertad que en cualquier otro lugar del mundo. Habiéndosele retirado la nacionalidad alemana en 1937, desde entonces y hasta 1951 Arendt fue una apátrida. Careció de nacionalidad y, en gran medida, de derechos, e incluso del más básico de todos, el derecho a tenerlos. No era nadie, no tenía presencia oficial alguna. Como ella misma nos dice, era una verdadera paria (Arendt: 2009, 253).

Desde la hecatombe de 1914, la cuestión de las minorías, los desplazados, los apátridas y los refugiados se ha convertido en un tema cada vez más presente y de solución cada vez más compleja y remota (Arendt: 2009, 199). En el mismo lugar en que estalló la Primera Guerra Mundial se producirían, muchas décadas más tarde, algunas de las peores persecuciones étnicas de la historia humana (crímenes de Yugoslavia). Es decir, no sólo no podemos gloriarnos de haber construido un mundo mejor, sino que somos estadísticamente tanto o más criminales que por aquel entonces. Era un problema francamente nuevo, que nunca había alcanzado tales dimensiones. Una legión de miles, de millones de fantasmas que pululaban de frontera a frontera, sin patria ni ley, sin un lugar que pudieran reconocer como propio. Hoy en día, el número de refugiados y desplazados ha superado con creces aquellas cifras. Millones de personas han abandonado sus hogares para buscar refugio frente a las guerras y los conflictos de todo tipo que han devastado países como Siria, Irak, Libia o Somalia. Asuntos como las persecuciones religiosas, que en Europa creíamos olvidadas desde hace siglos, han resurgido con horrible crudeza. La cuestión de los parias, si bien ha sido algo universalmente presente, tomó un nuevo giro a lo largo del siglo XX y sigue siendo una de las más acuciantes cuestiones en la política actual.

El paria, el intocable, la persona que no es persona, el individuo que carece de lugar en la sociedad, que no debería existir pero existe, es una figura que Hannah Arendt analiza con gran lucidez a lo largo y ancho de su obra. Ella había sufrido este drama en sus propias carnes y había visto con sus propios ojos las dimensiones extremas del problema. Nos habla, por ejemplo, de aquellos refugiados que, en la Francia invadida por los nazis, en los campos de internamiento, habían optado, en su desesperación, por la decisión que parecía la lógica respuesta ante su situación de negación absoluta: quitarse la vida. Desaparecer de este mundo. Situaciones similares se siguen repitiendo cada día, gente que huye y que perece por el camino, en un camino hacia ninguna parte. No olvidemos algunos de los casos más atroces de los últimos años, los nuevos genocidios, las minorías reducidas a la indefensión y aniquiladas por la barbarie de los hombres, en pleno siglo XXI, como aquellos yazidíes sitiados en el monte Sinjar, cuando los padres habían de rajarse la piel para dar de beber sangre a unos niños que literalmente morían de sed, o cuando las mujeres violadas por las hordas del Daesh se arrojaban al vacío desde los peñascos, incapaces de asimilar una violencia y un odio tan inhumanos. Viendo estos ejemplos, uno llega a dudar seriamente de la capacidad de enmienda del hombre.

Pero, si bien fue una paria y sufrió como tal, Arendt nos habla, desde otro punto de vista, de las virtudes de un colectivo que, por otra parte, no siempre se resignaba a perder su humanidad, pese a su total carencia de reconocimiento y derechos. Existía, existe, asimismo, como particular encarnación de estos marginados la figura del "paria consciente", de aquel que sabe que está fuera de la sociedad o los Estados y que desarrolla por ello una fuerte autoconciencia, mostrando un talante entre huido y abiertamente combativo, entre un evasivo Heine, refugiado poético frente a la realidad que le tocó vivir, y el claro desafío de un Bernard Lazare, enfrentándose contra media Francia durante el affaire Dreyfus, o la mirada inquisitiva y estupefacta de alguien como Kafka, que lucha por comprender lo incomprensible, y que refleja en su obra esa situación alienante y angustiosa de la judería de Praga, más allá de su experiencia personal (Arendt: 2009, 366 y ss.). Aunque estos hombres a quienes hemos aludido no fueron refugiados políticos, como Arendt, encarnan como pocos la figura del marginado social que se vuelve para mirar cara a cara a quienes rechazan su misma existencia. Eso mismo logró Hannah Arendt años después de escapar de Alemania, desnudando al totalitarismo en su obra. Y, quiéranlo o no, la situación de estos parias, si bien dolorosa, les otorga una humanidad especial y un espíritu particularmente crítico y despierto. Frente a ellos, y frente a la misma sociedad que rechazaba a ambos, coloca Arendt la figura del *parvenu*, del *advenedizo*, de aquel que logra introducirse en el sistema un poco a la fuerza, aun manteniendo su peculiar otredad, lo que les conduce a menudo a una actitud intrigante, cuando no de encubierto recelo y hostilidad (Arendt: 1998, 67 y ss.). Arendt menciona el caso de los Rothschild, la celeberrima familia de banqueros, aristócratas y filántropos judíos, despreciados como tales, pero que llegaron a amasar un poder inmenso y a codearse con la élite de las sociedades (Arendt: 1998, 72).

Es por eso que Arendt sigue resultando tan actual, porque todos estos problemas siguen a la orden del día. El sentimiento de exclusión, de no pertenecer a ninguna parte en nuestras sociedades tan pretendidamente avanzadas, abiertas, tolerantes y plurales. ¿Cómo se explica sino que, por ejemplo, buena parte de los jóvenes que se han afiliado a organizaciones yihadistas en todo el mundo procedan no de generaciones recién llegadas a Europa, sino de terceras y hasta cuartas generaciones, nacidos y criados enteramente en suelo occidental? Vemos claramente que sigue habiendo algo que no funciona, y que las reflexiones de Arendt en torno al problema de la otredad tienen absoluta vigencia.

Arendt abogaba por la protección del pluralismo frente a las amenazas del dominio total y de la exclusión parcial. Veía la pluralidad, la diversidad en la esfera de lo público, como un hecho connatural al género humano, como una realidad plenamente humana en tanto la política es parte fundamental de su vida activa, de nuestra praxis. El pluralismo como defensa de la propia humanidad. No en vano, ya en los años 60, cuando trata de justificar la condena a muerte de Eichmann, apelaba, antes de nada, a considerar el genocidio no como un crimen masivo contra colectivos concretos, sino como un atentado contra la humanidad, al negar una parte de la misma, más allá de las víctimas concretas, fueran judías, como fueron tantas, u otros grupos perseguidos por la barbarie nazi. Esta idea, la multiplicidad de voces, la participación de lo heterogéneo (el individuo) en algo que siempre aspira a la homogeneidad (como atributo irrenunciable de toda gobernabilidad), es una noción básica de lo que puede llamarse

“el republicanismo cívico” de Arendt, algo inherente a cualquier sociedad moderna verdaderamente democrática, que deberíamos considerar como algo valioso de por sí, que merece nuestra más cuidadosa atención y que no se halla plenamente asegurado siempre (Sánchez: 2015).

Entre el sionismo y las críticas a Israel.

Otro aspecto interesante de la vida y obra de Hannah Arendt, insuficientemente tratado, es su relación con el sionismo, único movimiento político en el que participó activamente en su vida, durante unos años, pero que al mismo tiempo recibiría algunas de sus críticas más ásperas. Sigue siendo una cuestión acuciante. En 2017 se han cumplido cien años de la siempre polémica Declaración Balfour, el primer reconocimiento oficial, por parte del gobierno británico, de las aspiraciones del movimiento sionista, en forma de oportunamente ambiguo “hogar nacional” que luego sería tan difícil de concretar. También ha sido un año remarcable para la historia del sionismo, dado que el presidente norteamericano Donald Trump ha sembrado nuevamente la discordia en la región al hacer público su reconocimiento de Jerusalén como capital, aparentemente en exclusiva, de Israel, en contra de la opinión más prudente de la comunidad internacional y de importantes sectores moderados de la sociedad israelí (aunque sigue siendo el anhelo de muchos, incluido el primer ministro Netanyahu, heredero del sionismo revisionista de “ala dura”).

Arendt se acercó al sionismo prácticamente al mismo tiempo de constatar su condición de paria. Los sionistas, como alternativa respecto a una asimilación que consideraban imposible y fallida, ofrecían una oportunidad viable para lo que Arendt buscaba: El reconocimiento de los derechos del pueblo judío *en calidad de pueblo judío*. Fue por aquel entonces cuando dejó escrita la famosa afirmación de que “si te atacan como judío, debes defenderte como judío” (Arendt: 2009, 43 y ss.). Nunca hasta entonces se había dado cuenta de esta necesidad, de que su judaidad requería, esta vez, de una acción política.

Arendt había crecido en una familia de judíos asimilados alemanes, con escaso contacto con la cultura y religión judías. Sus primeros contactos con su judaidad fueron, antes bien, “reactivos”. Los niños llegaban a hacer observaciones, y ella se percató de que era diferente. Nunca lo vio como algo negativo, sino como algo que sencillamente resultaba natural y estaba presente. Sus padres la enseñaron a defenderse por sí misma, y a denunciar cualquier ataque si este procedía de un profesor o cualquier otro adulto (Young-Bruehl: 2006). Fue únicamente cuando, ya en plena edad adulta, comenzaron a arrebatarle sus derechos en su país natal, hasta el punto de tener que abandonar el mismo, cuando tomó una conciencia muy nítida de esta realidad. Sin duda, sus análisis del hundimiento de la asimilación y emancipación alemanas, así como del fenómeno antisemita en Europa, con todas sus aristas, son de una lucidez extraordinaria y fruto de esta situación de inestabilidad y angustia personales.

Cuando Arendt se introdujo en los círculos sionistas, este movimiento ya hacía varias décadas que se había puesto en marcha (Mayer: 2010). Contaban con el compromiso del gobierno británico de crear un hogar nacional en lo que por entonces era el Mandato sobre Palestina, así como con importantes y crecientes asentamientos en aquel lugar. El conflicto con los árabes palestinos ya era algo que empezaba a cristalizar, y para lo cual cada vez se hacía más ardua cualquier solución. Por supuesto, todavía no existía un proyecto riguroso y definitivo para la formación de futuras entidades políticas en la región. ¿Pero de dónde surgió todo aquello? Comúnmente suele tomarse como el punto de partida del sionismo el opúsculo de Theodor Herzl, *Der Judenstaat* (1896), y el Primer Congreso Sionista de ese mismo año. Aunque no era, estrictamente hablando, una idea totalmente novedosa, sí fue la primera vez en que algo así tomaba el cariz de un movimiento perfectamente organizado, que comenzó a negociar con los gobiernos de la época en busca de alianzas para el desempeño de su labor, que no era otra que la construcción de Estado propio para el pueblo judío. Así, había nacido el movimiento sionista, una reformulación moderna, y de difícil aplicación, del ancestral sueño de “retornar a Sión”, que los judíos de todo el mundo habían tenido presente en sus ceremonias a lo largo de siglos, aunque más como una vaga esperanza nostálgica que como idea realista. Theodor Herzl se empeñó, esta vez sí, en hacerlo realidad en base a sus convicciones de judío laico y emancipado. Podemos resumir el pensamiento de Herzl como un intento de solución definitiva para la cuestión judía rechazando la igualdad de plano respecto a las sociedades de acogida (idea de los asimilados), y apelando en cambio a la natural diferencia del pueblo judío, que en calidad de igual a sus pares, léase, el pueblo alemán, el pueblo francés, o el que se tercié, se hallaba repartido entre las naciones del mundo, en lo que puede calificarse de una tesis substancialista heredera de la filosofía política alemana (con su noción organicista del *volk*). Los judíos eran un pueblo único, igual a los otros, que por toda una sucesión de desdichas y accidentes históricos se había atomizado y dispersado por el mundo, pero que en rigor necesitaba de una vida política genuina (Arendt: 2009, 431 y ss.). Sus desgracias y las persecuciones antisemitas eran síntoma, precisamente, de la necesidad de que se cumpliera su normalización histórica. Por lo tanto, Herzl, tomando conciencia del antisemitismo, según se ha afirmado, en las turbulencias de la Francia del affaire Dreyfus, lo que hizo no fue rechazarlo, sino asumirlo como algo plenamente legítimo y comprensible, dado que en efecto los judíos eran perennes extranjeros en sus países de acogida. De ahí que la única conclusión lógica fuera la construcción de un Estado judío, o de los judíos, con la ayuda y colaboración de las naciones que les perseguían y acosaban por el mundo, cuyas razones comprendía (o creía comprender, algo ingenuamente) y, por esa misma razón, entendía que desearían colaborar con su proyecto (Arendt: 2009, 431 y ss.).

De esta idea de Herzl surgió toda la corriente del sionismo político, con más o menos matices, al que se suman otras variantes que surgieron de forma autónoma en Europa del este, pero que terminaron por asimilarse a un mismo movimiento que no siempre defendía los mismos objetivos, aunque compartieran todo ellos el ideal de retornar a Sión. Por ello mismo, no cabe hablar del sionismo como si fuera una corriente monolítica y unificada, sino como una plétora de ramificaciones unidas en su proyecto de un hogar específicamente judío y, en general, radicado en Palestina. Por eso había en tiempos de Arendt un sionismo político, que podemos calificar de “oficial” y que era, tal vez, el heredero más directo de Herzl, pero también había un sionismo socialista, cuya ramificación más interesante se concretaba en los kibutzim, y un sionismo revisionista, fundado por Jabotinsky, que apelaba al maximalismo y a la lucha armada, o un “sionismo crítico”, como amalgama de autores y teorías que desafiaban especialmente al sionismo oficial (Mayer: 2010). Hannah Arendt terminó acercándose explícitamente a estas últimas manifestaciones, un sionismo comprometido a la par que crítico con la política oficial.

Desde muy temprano hubo críticas a Herzl. Tal vez las más interesantes fueron las del ucraniano Ajad Haam (literalmente, “uno cualquiera”, seudónimo de Ayer Ginsberg), quien apelaba a un *sionismo cultural*, o *espiritual*, y no exclusivamente político (Mayer: 2010). Ajad Haam, buen conocedor de la cultura judía ortodoxa de los ashkenazim (los judíos de Europa central y oriental, Alemania, Polonia, Rusia, etc., que practicaban un rito propio y usaban el yiddish), consideraba que el principal problema de los judíos no era la desnaturalización o la persecución antisemita, sino su decadencia cultural como pueblo. Creía que los judíos habían olvidado su identidad y sus raíces, y que su mayor riesgo no era ser aniquilados por los pogromos, o el malestar de no ser aceptados en las sociedades de acogida, como afirmaba Herzl, sino desaparecer asimilados totalmente por esas mismas sociedades. De ahí la necesidad de construir un espacio propio en la esfera de lo público. Por esta razón, desliza el centro de atención hacia lo cultural como referencia, y no lo político, aun postulando una hipotética mayoría poblacional judía en Palestina, o reconociendo la posible utilidad de tener un Estado propio. Esto es sumamente interesante, dado que si el centro gravitatorio es lo cultural, y no lo político, las soluciones son mucho más amplias. Ajad Haam fue igualmente uno de los primeros sionistas en hablar abiertamente de un problema que todos parecían obviar: La cuestión de los árabes nativos. Palestina no era en absoluto “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, ya que allí había ciudades y pueblos densamente poblados. Posteriormente, el sionismo crítico profundizaría por esta senda, privilegiando dos tesis, la primacía del valor cultural e identitario del yishuv (la colonia judía en Palestina) por encima del posible reconocimiento político, y la importancia de convivir pacíficamente con las poblaciones que ya estaban allí desde hace siglos (los palestinos) siendo reconocidos por las mismas. Es decir, convenía de forma prioritaria no el ser reconocidos por una gran potencia, sino el ser acogidos por los propios árabes, a quienes habría que dar motivos de confianza y, por qué no decirlo, colaborar en un desarrollo común hasta cierto punto. En la línea del histórico Brit Shalom, y de intelectuales como Martin Buber o Judah Magnes, Hannah Arendt se adhirió finalmente a estas dos tesis (Arendt: 2009, 523 y ss.). Prioridad de reconocimiento de la identidad judía, plasmada en el yishuv, y necesidad de colaboración con los no judíos de la región. Respecto a la solución política, abogaba (como Buber y Magnes) por una federación binacional, de Estado único, e incluso trató de que se impulsara, un tanto utópicamente, un sistema de consejos en el que localmente habrían de participar judíos y árabes por igual. Por ello, vemos cómo también reconocía el valor revolucionario del proyecto sionista, ya que se estaba construyendo literalmente un nuevo país. Se abría todo un horizonte de posibilidades. De hecho, ya estaban en marcha proyectos innovadores de éxito, y auténticamente revolucionarios, como el de los kibutz. De este modo, Israel sería en primer lugar un referente para la judería mundial, tanto culturalmente como político, en la medida en que pudiese actuar como representante internacional del pueblo judío en la diáspora, reconocido como tal. Tener un Estado propio no era tan importante como tener una voz propia. En segundo lugar, podría ser, parafraseando a Herzl, una verdadera “luz de las naciones”. Con todo esto se relaciona, probablemente, el particular interés de Arendt por la formación de un ejército judío durante la Segunda Guerra Mundial, que nunca tuvo efecto, pero que aludiría a esta necesidad de reconocimiento y, también, de colaboración directa en la lucha transversal contra un enemigo común (el Eje) que había de ser derrotado. Una vez más, la lucha por la justicia, si entendemos al Eje como una coalición esencialmente violenta, inhumana e injusta (lo cual se podría llegar a probar), es algo que debe hacerse colectiva y pluralmente. En este sentido vemos claramente la influencia del sionismo de Bernard Lazare, el abogado francés que tan valientemente defendió la inocencia de Dreyfus, y que también realizó un estudio crítico del antisemitismo en Europa. Al contrario de Herzl o Ajad Haam, Lazare era un sionista muy peculiar, si así cabe definirlo, partidario de una “lucha transversal” de los judíos, como judíos, pero en colaboración con otros grupos oprimidos por la sociedad en conjunto (e.g. en la lucha obrera), con un interés secundario en la propia Sión como lugar geográfico, o en la creación de un Estado judío. Arendt parece haber mostrado gran simpatía hacia este personaje. Curiosamente, fue Jabotinsky, el fundador del revisionismo sionista, quien logró durante la Primera Guerra Mundial la formación de un *ejército judío*, que luchó junto a los ingleses en Oriente Próximo. Pese a esta semejanza, Arendt, no obstante, sentía repulsión ante los revisionistas, en quienes veía la encarnación de una violencia y una intransigencia parafascistas (Arendt: 2009, 484 y ss.). No en vano, mientras el sionismo oficial tenía el “ejército secreto” de la Haganá (una milicia judía clandestina) a sus órdenes en Palestina, con carácter más o menos defensivo, los revisionistas habían fundado varios grupos extremistas, de corte terrorista, que practicaban una violencia sistemática en el Mandato contra británicos y árabes, siendo los grupos armados más peligrosos el Irgún y el Lehi (Mayer: 2010). Estos grupos fueron responsables de diversos atentados con bomba, emboscadas y asesinatos que causaron

la muerte de decenas de personas en Palestina. Arendt llega a equipararles alguna vez con los nazis, criticando su posterior “normalización” como fuerzas políticas en el Estado de Israel.

Arendt, finalmente, con el correr de los años se sintió frustrada por la solución de la cuestión sionista. Tras la fundación del Estado de Israel, en 1948, siguiendo el modelo de partición de la ONU de 1947, y la guerra de independencia israelí (1948-1949), Arendt cuestionó el éxito del nuevo Estado y advirtió, con una lucidez que todavía nos asombra (por su anticipación a los hechos), todos los problemas que el nuevo Estado de cosas acarrearía: Un país de tendencia cuartelaria, detestado por todos sus vecinos, bajo la amenaza perpetua de la guerra y el influjo del “complejo de Masada”, o el afán de recluirse frente a los enemigos a cualquier precio, de manera un tanto suicida (Arendt: 2009, 523 y ss.). Todos sus presagios se han cumplido, lo que le valió a Arendt el sobrenombre de *Cassandra sionista*, pues como en el caso de la profetisa troyana, anticipó el futuro sin que prácticamente nadie llegase a creerla.

Cabe preguntarse si realmente eran realistas los planteamientos del sionismo crítico. Aunque seguía siendo “la conciencia del pueblo judío”, no menos cierto es que el conflicto con las poblaciones árabes había alcanzado un punto de muy difícil retorno, y que un Estado binacional habría sido probablemente de difícil implantación, dada la constante tensión que había entre ambos pueblos. Las decisiones que adoptaron personalidades como David Ben Gurión, uno de los líderes fundacionales de Israel, pueden resultar injustas en muchos aspectos, pero sin duda eran realistas. La implantación del “muro de bayonetas” del que hablaba Jabotinsky acaso fuera necesaria ante unas circunstancias que año tras año se habían hecho más complejas, y en un momento en que toda reconciliación inmediata parecía imposible. Los críticos internos del sionismo, aunque fueron internacionalmente reconocidos por el ámbito intelectual, nunca tuvieron una acogida importante entre la población judía del Mandato. Es un hecho que debemos analizar. En la vida cotidiana, tras las violencias del 29 o la intifada del 36, tras los asesinatos perpetrados a manos de guerrilleros terroristas del Irgún y el Lehi, tras tantos años de violencia y recelos, cada vez menos judíos y árabes se mostraban dispuestos a negociar abiertamente y con franqueza. La pregunta crucial es ¿pudieron haber sido de otra forma las cosas o bien aquello era una utopía? Posiblemente ya nunca lo sabremos. La Historia no retrocederá ante hechos que ya se han consumado, y ahora debemos mirar hacia delante y afrontar una realidad totalmente distinta. El conflicto palestino-israelí sigue siendo, tristemente, el más intratable del mundo. Y por esto mismo las reflexiones de Arendt a este respecto siguen teniendo particular interés, porque en los puntos esenciales siguen resultando verdaderas. Sólo un mutuo entendimiento, una compensación, una comprensión, pueden traer la paz a Próximo Oriente. Ambos pueblos han sufrido mucho y ambos merecen su lugar en Palestina. Tarde o temprano habrán de reconciliar sus diferencias, pero la paz sigue sin verse a corto plazo. Como diría Arendt, nos hallamos exclusivamente frente a un armisticio que ya dura demasiado tiempo, en un lugar donde es necesaria la paz.

El juicio a Eichmann y la banalidad del mal

Otra de las teorías más controvertidas de Hannah Arendt tiene que ver con su tesis sobre la *banalidad del mal*, una idea inspirada por las declaraciones de Adolf Eichmann durante su juicio en Jerusalén (1961). La publicación de *Eichmann en Jerusalén*, en 1963, desató una gran polémica mundial, dado que, según muchos lectores, Arendt aparentaba justificar, o condonar de algún modo, la responsabilidad moral del criminal de guerra nazi. En realidad, esta interpretación del libro era superficial e inexacta (Arendt llegaría a decir que muchos de sus críticos parecían no haber leído el libro), como veremos a continuación, y lo que Arendt nos planteaba era algo mucho más sutil y complejo.

Adolf Eichmann, como miembro de las SS, tuvo un destacado papel durante la organización de la Solución Final, a partir de 1941. Participó directamente en todo el entramado nazi que permitió la captura, detención, transporte y exterminio de millones de personas, entre los que se incluyen los aproximadamente 6.000.000 de víctimas de la Shoah (Holocausto). Su responsabilidad se relacionó, fundamentalmente, con el transporte de los prisioneros en los territorios polacos administrados por el Reich (y donde estaban los peores campos de exterminio nazis). Finalizada la guerra, se ocultó en varios lugares del continente, hasta lograr huir a Argentina en 1950. El Mossad, con la colaboración de Simon Wiesenthal, el afamado cazador de nazis, dio con la pista de este criminal hacia finales de esa década, confirmando su identidad en 1960. Habían localizado a uno de los nazis más buscados.

Durante la *Operación Garibaldi*, Eichmann fue secuestrado y conducido clandestinamente a Israel, a fin de ser llevado ante la ley. El juicio, al que acudió Hannah Arendt como corresponsal del New Yorker, se celebraría el año siguiente, y el veredicto, como era de esperar, fue la condena a morir en la horca. Más adelante, Arendt cuestionaría todo este proceso, argumentando que la mejor opción habría sido un juicio en una corte internacional, y no en Israel, y arrojando la sospecha de que David Ben Gurión había politizado el proceso, buscando reforzar su figura y la del país mediante una especie de némesis judía, que dejó en segundo plano a las otras muchas víctimas no judías de Eichmann (Arendt: 2003, 11). Esta es una de las razones por las que el libro fue tan mal acogido, hasta época reciente, en Israel, donde la captura y muerte de Eichmann no deja de verse, también comprensiblemente, como un logro nacional.

Hannah Arendt sintió una enorme sorpresa al toparse con alguien como Adolf Eichmann. Esperando hallar a un auténtico monstruo, vio, no obstante, a un hombrecillo no muy imponente, de

aspecto perfectamente normal, y de apariencia inofensiva y frágil, que lejos de defender el porqué de sus actos se limitaba, insistentemente, a exculparse a sí mismo apelando a la jerarquía de mando, y a recalcar que cuanto hizo, por horrible que fuera, lo hacía por deber hacia las órdenes derivadas desde instancias superiores a él mismo (Arendt: 2003, 18 y ss.). Él no era culpable de nada, e incluso era víctima, parecía insinuar, del abuso de confianza de los altos mandos nazis sobre sus subordinados. En alguna parte de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt subraya que aquel hombre, en la impotencia que mostraba dentro de su urna de cristal, casi diríase como un pececillo encerrado, no parecía el gran villano que prometían sus execrables crímenes (la deportación de millones de personas, incluidos ancianos, mujeres y niños, hacia la muerte), sino un verdadero y pobre “payaso” atrapado entre cuatro cristales. Que tanta maldad recayera en alguien tan insignificante no podía más que mover a reflexión. Eichmann era consciente de lo atroz de sus actos, pero no se sentía culpable. No se sentía responsable de los mismos, dado que decidió anular su criterio moral frente a la obediencia que debía a sus superiores. Tampoco, según él, y esto puede resultarnos asombroso, sentía especial identificación con la justificación que había detrás de tales actos, por ejemplo, decía no ser particularmente antisemita. Él cumplía órdenes en tiempos difíciles, en unos años de guerra en los que su deber era seguir las indicaciones del alto mando, sin cuestionarlas, y que tales eran las “leyes de la guerra”. No se sentía intrínsecamente motivado, y siempre eludió reconocer haber sido intencionadamente cruel en el desempeño de su trabajo, cuando todo el procedimiento de atestar trenes de ganado con prisioneros, sin distinción de edad o género, y sin víveres ni agua, era manifiestamente brutal e inhumano. Poseía una fácil justificación para cualquier acusación específica, apelando al deber o la necesidad. Si le hubieran preguntado el porqué de transportar a los prisioneros en tales condiciones infrahumanas, en los famosos trenes para reses, probablemente hubiera respondido que no había otra clase de trenes o que así eran las órdenes. No era alguien sanguinario o violento, es más, siguiendo el testimonio del libro, parece ser que las SS evitaban tales perfiles en sus puestos de mando, salvo en el caso de determinadas unidades especialmente dedicadas al asesinato in situ. Todos recordamos a esos oficiales elegantemente vestidos, de finos modales, que pululaban en torno a las élites nazis. Eichmann no creaba la sensación de ser un hombre particularmente feroz, más bien al contrario. Según Arendt, al parecer sólo se enojó una vez a lo largo del juicio, y fue por un testimonio que resultó ser falso (o no se pudo probar), que afirmaba que había asesinado a un niño a golpes, con la culata de su arma. Él era un hombre meticuloso y obediente, aunque muy mediocre. Refiriéndose a la conferencia de Wannsee, Eichmann confiesa que ver a alguien como Heydrich, uno de los más altos cargos del Reich, fumando en pipa, con toda naturalidad, tras haberse concretado la Solución Final, le hizo no cuestionarse aquella decisión, pues nadie allí “parecía tener dudas”. Arendt quiere dejar claro que incluso el mismísimo Himmler, acaso el más importante responsable intelectual del Holocausto, parecía asumir la dureza de aquella labor (el exterminio de pueblos enteros), pero que una y otra vez se alejaba de la realidad, buscando toda clase de pretextos, y que su influencia sobre sus subalternos, como el propio Eichmann, que así lo reconocía durante el juicio, era muy grande (Arendt: 2003, 35). Himmler, aparentemente, compartía la misma actitud autocondescendiente de Eichmann. El exterminio masivo de mujeres y niños podía ser horrible, incluso desde una perspectiva “piadosa” (como cuando Himmler elogiaba el asesinato de discapacitados y enfermos del Aktion T-4), pero aquella era “la guerra que no librarían sus hijos” y cosas por el estilo. Cuando Himmler decidió detener la maquinaria de exterminio, al constatar que Alemania perdería la guerra (ya en 1944), lo hizo con la clara y fantástica convicción de que ese acto tan “generoso” le ayudaría a tener una posición privilegiada durante las negociaciones de la paz. Según Arendt, esta actitud demuestra lo alejados de la realidad de sus actos que estaban aquellos hombres, para quienes el mundo era un pueril tablero de juego, aunque las víctimas fueran de carne y hueso (Arendt: 2003, 63). Finalmente, la conclusión a la que llega la filósofa es que el Holocausto fue un “mal banal” por dos motivos fundamentales. De una parte, aquellos actos criminales, monstruosos hasta alcanzar una proporción cuasi mitológica y nunca hasta entonces vista, terminaron precipitándose más bien movidos por una burocracia fría e inapelable, sólidamente jerárquica, que como un acto deliberado y totalmente consciente de sus perpetradores. Fue mucho más terrible el propio sistema administrativo, jerárquico y parcelario nazi, que lentamente había disuelto en sí mismo todas las estructuras de Estado que podrían haberlo refrenado, que las decisiones de unos u otros agentes, de aquellos hombres banales y mediocres, como Himmler o su subordinado Eichmann, pues creó un entramado de obediencias ciegas y acriticas, fundamentadas sobre una ideología que, desde su nacimiento, tuvo un sesgo abiertamente criminal que, finalmente, se desató de un modo descontrolado en el caos de una guerra mundial. Por lo tanto, si bien el perpetrador sigue siendo responsable (y nadie duda de que Himmler o Eichmann fueran criminales, no es eso lo que discute Arendt), sus motivos y consciencia moral terminan diluyéndose en la maquinaria de la burocracia y la administración nazis. En ese sentido, aquellos hombres no eran genios del mal, y sus actos eran totalmente banales, pero desde esta interpretación sutil y sin menoscabo de su especial maldad y brutalidad. La segunda razón por la que este mal es banal es que, si bien es cierto que puede arrasar el mundo hasta extremos inauditos, no deja de tener cierta superficialidad, cierta inconsistencia, como el hongo que pudre una superficie, pero que perece inmediatamente al ser raspado. Y en ese aspecto, inspirándose en una idea de su marido, el poeta alemán Heinrich Blücher, Arendt llegó a convencerse de que no podía tratarse de un “mal radical”. De que el bien puede ser radical, pero no el mal, tal vez con ecos agustinianos.

Otro aspecto interesante al analizar estos crímenes, que Arendt vincula con toda forma de dominio totalitario, tiene que ver con la supresión de la noción de verdad, visible tanto en el nazismo como en el totalitarismo estalinista. La verdad de los hechos, como historia, como realización concreta, dejaba

de tener sentido, frente a una realidad de humo, propagandística, inculcada mediante una educación basada en las mentiras y el terror. Todavía parecemos recordar a un Goebbels gritando a voz en pecho que el ejército alemán ha perecido en Stalingrado luchando fieramente hasta la muerte, aplastado por las hordas soviéticas (lo cierto es que se rindió a los rusos y su comandante renegó de Hitler), lo cual justificaba, “esta vez sí, una guerra total contra el enemigo”; podemos imaginar a Stalin ordenando que se borre de miles de fotos y documentos la presencia de sus “enemigos contrarrevolucionarios”, para que así desaparecieran, literalmente, del pasado de la historia revolucionaria. Como se ve, el arte de la manipulación, del engaño y lo que es más terrible, el autoengaño, alcanzó extremos especialmente siniestros. La gente terminaba mostrándose indiferente a la verdad, y a las implicaciones de la misma en relación a la acción, una verdad que podía llegar a cambiar de un día para otro, y las masas desarrollaban una actitud de credulidad sistemática y más o menos entusiasta, pero siempre intelectual o cognitivamente despreocupada. Hitler tuvo muy clara esta prioridad de lo propagandístico en la dirección de las masas desde sus inicios en política, y lo siguió aplicando hasta el colapso final. Que Himmler, responsable de millones de muertes, creyera que su pasado desaparecería sin más, da buena cuenta de cómo incluso los más altos líderes se habían dejado embeber por sus propias patrañas. Es probable que Eichmann mezclase esta “irrealidad” de su realidad circundante con esa cómoda y segura manera de delegar en el superior y de ocultarse en la opinión compartida. Lo mismo hicieron millones de alemanes. Así, vivía tales atrocidades desde una perpetua suspensión del juicio, y sin sentirse culpable en absoluto.

La tesis de Arendt desató muchas discusiones, que no han concluido a día de hoy. Los experimentos de Milgram y de la Prisión de Stanford abalan en gran medida su teoría de que el hombre “normal y corriente” puede cometer el mal, que puede, con inquietante facilidad, violentar sus propias convicciones morales por obediencia a una autoridad que cree legítima e incluso por determinados instintos innatos o debilidades que poseemos. Milgram demostró que Eichmann, tal vez, pudo convertirse en un monstruo casi por casualidad. En la prisión de Stanford se vio cómo personas corrientes podían degenerar en criaturas violentas y tiránicas en apenas unos días. No obstante, la pregunta no puede cerrarse del todo, sin más. No podemos evitar cuestionar las palabras del verdugo acorralado, de alguien que se ve rodeado de sus víctimas, sin escapatoria, y al que éstas interpelan. “¿Por qué nos hiciste eso? ¿Por qué? ¿Y si realmente no eras antisemita, si realmente no creías todas esas absurdas mentiras y nefandas invenciones, por qué lo hiciste?” Cuando Eichmann decía, aludiendo a la omnipresente propaganda nazi, “¿qué queríais que hiciéramos?”, uno puede, retrospectivamente, mirando a aquel juicio, preguntarse con todo derecho, “¿y qué queríais que dijese Eichmann allí?”

Posiblemente nunca lo sepamos. Nunca sabremos del todo si, particularmente, Eichmann, o Himmler, o ese arrepentido Heydrich que menciona Arendt en su obra, eran realmente conscientes o no de lo que hicieron, de si eran coherentes con sus verdaderas ideas o, al contrario, unos infelices asesinos ebrios de mentiras, atrapados por un sistema que ya nadie podía controlar. De todas formas, es mi convicción personal que siempre hay alguien, en estas situaciones, que resulta culpable y que empuja verdaderamente unas ideas criminales. En grados intermedios, sí, es perfectamente posible que muchos se conviertan en asesinos “casi por casualidad”, pero siempre hay por encima un Hitler o un Stalin. Siempre he considerado esto una laguna en *Los Orígenes del Totalitarismo*, por ejemplo, la poca atención que dedica al papel personal de los grandes líderes del nazismo o el comunismo soviético en la construcción de los regímenes totalitarios. Como bien apreció el historiador Alan Bullock, Hitler y Stalin, responsables últimos, en conjunto, de varias decenas de millones de muertos, eran figuras que sentían mutua fascinación y odio a partes iguales, y que se medían el uno respecto del otro. En este caso, siempre hay alguien que mueve la primera ficha, siempre hay alguien por encima en la cadena de mando. Toynbee nos dice que el responsable del Holocausto, se mire por donde se mire, fue Hitler. Al margen de antiguas ideologías, más allá del antisemitismo histórico que analiza Arendt, hubo un hombre detrás, cuya palabra era ley en Alemania, que se esforzó sistemáticamente por destruir al pueblo judío. Por lo tanto, veríamos siempre, por encima de esta banalidad del mal, una responsabilidad muy clara y explícita. En la charla que sostuvimos se habló mucho de, por poner el caso, los pistoleros de los cárteles de la droga en Hispanoamérica, y de su íntima sensación de horror ante algunos de los crímenes que se habían visto obligados a cometer por sus superiores. Aquí se vería reflejada esta banalidad del mal que refiere Arendt, pero por supuesto, no olvidaremos la actitud plenamente consciente de grandes capos de la droga como Pablo Escobar. Por lo tanto, creo importante completar expresamente la teoría incorporando este papel tan relevante de líderes que son plenamente conscientes de sus actos, y a quienes mueven intenciones muy concretas. No dudo que Arendt tuviese una mínima, o plena, noción de la importancia de este hecho, pero conviene explicitarlo. Nadie va a discutir que un hombre tan inteligente como Pablo Escobar deseaba amedrentar a sus rivales, al precio que fuera, y que era consciente de la brutal eficacia de sus métodos, o que Hitler sentía un odio fanático hacia el pueblo judío, y que resulta imposible que Himmler orquestase los campos de exterminio sin, como poco, su consentimiento, si no su orden más o menos directa (teniendo en cuenta la vaguedad que adoptaban a veces las órdenes de Hitler). Por tanto, las masas deben estar vigilantes frente a todo tipo de liderazgo, es la única solución para prevenir el progresivo asentamiento de un mal como el que esparció, concebido en la oportunista e iracunda mente de Hitler, y usando a hombres como Eichmann, el Tercer Reich Nazi. De ahí la necesidad de estar políticamente en el mundo.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *Escritos Judíos*. Paidós, Barcelona, 2009.

Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo* (3 v.). Taurus, Madrid, 1998.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un ensayo sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen, Barcelona, 2003.

Mayer, Arno J. *El Arado y la Espada: Del sionismo al Estado de Israel*. Península, Barcelona, 2010.

Sánchez, Cristina. *Arendt: Estar (políticamente) en el mundo*. Batscafo, Madrid, 2015.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, una biografía*. Paidós, Barcelona, 2006.

V A



M. Portell

Los signos de la vida. Entre Deleuze y Buda

The signs of life. Between Deleuze and Buddha

David Nava Gutiérrez*

Resumen

El presente artículo está formado por reflexiones suscitadas de las lecturas de Deleuze y de las enseñanzas budistas. ¿En qué quedan convertidos nuestros pensamientos? ¿Dónde se manifiestan nuestros actos? La vida del hombre, agitada desde tiempos inmemoriales, queda esparcida en signos, y en este sentido, nuestra particular existencia la dedicamos interpretando el paisaje plural que han dibujado. El trayecto que recorreremos en este mapa de signos comienza con el análisis de aquellos que Deleuze llama mundanos, continuamos con los signos propios del amor y, por último, para no extender una lectura sobre la vida –porque los signos es la manifestación de la vida misma– desembocamos en aquellos que, como Proust o Schopenhauer, utilizan para configurar una teoría estética: los signos del Arte, y aquellos que facilitó a Buda iluminarse: el signo del Nirvana.

Palabras clave: samsara, biografía del silencio, nirvana, Pablo D'ors, velo de maya, meditación.

Abstract:

This article is formed by reflections raised from the readings of Deleuze and Buddhist teachings. In what are our thoughts converted? What do our thoughts become? The life of man, agitated since time immemorial, is scattered in signs, and in this sense, our particular existence is dedicated to interpreting the plural landscape they have drawn. The journey we follow in this map of signs begins with the analysis of those that Deleuze calls "mundane", we continue with the signs of love and, finally, not to extend a reading about life -because signs are the manifestation of life- we end up with those who, like Proust or Schopenhauer, use to configure an aesthetic theory: the signs of Art, and those that facilitated the Buddha's illumination: the sign of Nirvana.

Keywords: samsara, biography of silence, nirvana, Pablo D'ors, veil of maya, meditation

Muy pocas veces nos damos cuenta: el hombre es un ser pensante que escruta únicamente los mundos que su mente ha erigido. No vamos más allá. Es más, nos regodeamos afirmando que buscamos luz en los confines del universo. Es mentira; nunca vamos más lejos del linde de nuestro pensamiento. ¿A qué me estoy refiriendo? Lo precisaré con pocas palabras: en la búsqueda del bienestar (porque todos buscamos el placer y la felicidad), en la lucha personal por encontrar una dicha duradera, hemos acotado la realidad. Si pensamos el mundo, lo pensamos en el espacio libre que el hábito y la costumbre nos posibilitan. Sobre el mundo restante –como diría Wittgenstein– “no se puede hablar; hay que guardar silencio”.

Reflexionemos por tanto dentro de los márgenes que posibilita el lenguaje. No queramos abordar lo que no podemos. Igual que los personajes de una novela, aceptemos nuestra condición de existencia, o igual que el paisaje trazado por un pintor, no negociemos nuestra suerte. Todo ya está en marcha, como también lo está la rueda de existencias del *samsāra*¹.

¹ Samsāra es el ciclo de nacimiento, vida, muerte y encarnación. «El término en sánscrito significa fluir atropelladamente

* Estudiante de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. Email de contacto: dnva@ucm.es

Las elipses por las cuales nuestro conocimiento discurre están trazadas por signos, y sobre éstos trata esta reflexión. ¿Qué son los signos? Los signos son –digamos para comenzar– la base de nuestra existencia. De hecho, se puede decir que el curso de nuestra vida, la completa comprensión leída del mundo –y articulada en nuestra mirada– es un mapa de signos, círculos que embotellan nuestra comprensión y que expresan sentido cuando se descifran. En tanto que detrás de los signos se ocultan verdades, el hombre las busca, interpreta los signos, y en este sentido, adoptando la terminología de Deleuze (él es el primero que nos habla de signos²), el hombre se convierte en egiptólogo: su función principal es desenmarañar las verdades ocultas tras los jeroglíficos.

El escenario de los signos es cotidiano y se da en todas las especies. Por ejemplo, en el reino animal, algunos animales utilizan con alarde su plumaje, y cuando no, recurren a llamadas guturales. Estas emisiones tienen un único sentido, responden a fines concretos: la reproducción, la supervivencia, la camada... La naturaleza nos ha provisto a todos de aparatos interpretativos y en este reino es donde mejor se observa el juego de signos. En el hombre, en tanto que es una especie racional (extraña donde las haya) construye diferentes niveles de signos. No se conforma con las necesidades primarias... ¡aburre emitiendo signos!, dibujando quimeras, inventando realidades; desde los signos ordinarios que no ocultan más que simples convenciones, hasta los signos más difíciles de explorar: signos patológicos, signos psicológicos, etc.

Si el dicho “lanzar la piedra y esconder la mano” tiene cabida en este esquema, el hombre es experto en dibujar verdades y ocultarlas inmediatamente después. ¿Dónde?, tras ellos, tras los signos. Así aborda la vida el ser humano. Esconde sus intenciones por miedo a la influencia social, por posible rechazo, por si es castigado. Y así, como no quiere que sus actos sean descubiertos, nos encontramos muchas veces que una frase alberga un sentido muy diferente de lo que pretendía el emisor; otras veces, un gesto, una mueca, a veces nos delata (reflejamos la grotesca realidad donde en realidad vivimos. Nos avergüenza mostrar al mundo el verdadero ser que somos). Otras veces, la indiferencia con la que nos sorprenden algunas personas, el aparente pasotismo con el que señalamos a la gente... sus actos respondían a una milagrosa actitud de benevolencia. No lo sabíamos, todo queda disfrazado en signos. Bien mirado, no hay manera de entender el mundo, está encriptado.

La mayoría de las veces no sabemos a qué atenernos, creemos encontrar en los signos los posibles fragmentos de verdad que nos encontramos buscando (un sentimiento paternal, una luz de amistad) y nos sorprenden, empero, con mentiras asentadas, construcciones milimétricas de engaño. Verdaderos oasis perseguidos equivocadamente. Incluso ataviándonos con la escafandra de un astronauta, viajando miles de millas para conocer las esquinas del universo, el hombre por más lejos que vaya no va a traer nada que no conozca ya. Porque tras su mirada no hay más mundo que los signos de la tierra. Entonces, sea en Marte, en Saturno o en Urano, el hombre desflora, no las verdades marcianas que andaba anhelado, sino las certezas –las mismas certezas– que le habían impulsado a ir más allá. Las mismas cuentas en Roma, en Quebec, en Canarias. No vamos a descubrir nada que no portemos ya en nosotros mismos. Nos enfadaremos, nos reiremos, cometeremos los mismos errores, aludiremos a las mismas reflexiones aquí y allá. Y es que al final tenía razón Proust cuando expresaba: «El único viaje verdadero, [...] no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve»³. Porque viendo la vida con otros ojos nos aseguramos una búsqueda diferente, una persecución de verdades distintas a las nuestras. Pero no nos engañemos, ni siquiera así nos situamos en el correcto lugar del Iluminado.

No por ver las enfermedades con los ojos de un médico o la riqueza con los ojos de un multimillonario nos va a mejorar la vida. Todos estamos atrapados en la red de los signos. ¡Desempañemos de nuestro cristal de astronauta de una vez los signos terrestres, los signos humanos, «demasiado humanos», como diría Nietzsche! En el budismo, esta realidad levantada por las dimensiones racionales que nos impide ver más allá de nuestra nariz; este mundo ilusorio al que me estoy refiriendo es llamado *samskara*. Es el mundo que vemos tras el *velo de Maya*.

Entonces bien, si no podemos salir de este mundo humano, demasiado humano, ¿cómo podemos pretender seguir siendo egiptólogos, traducir unos jeroglíficos si éstos han sido tallados por nosotros mismos, si los símbolos son nuestras propias mentiras? ¿Por qué seguir buscando razones de existencia si hemos acomodado la realidad a nuestro mundo de sillón, al cristal de nuestras gafas? La existencia, se podría decir, se acaba allí donde termina el conocimiento del ser humano. La pregunta que remonta distancias es entonces la siguiente, ¿qué hay más allá de nuestra realidad? ¿y tras ella? ¿Subsiste, acaso, como en la serie de televisión *Stranger Things*, un universo detrás del nuestro? Y de descubrirlo, ¿cómo estudiarlo sin mancharlo de nuestra propia subjetividad? ¿Cómo vivir en un mundo comportándonos como extranjeros si de hecho este mundo es personal y nosotros mismos somos sus dueños? En definitiva, ¿cómo ser a la vez extranjero y nativo? Desde la atalaya del budismo, este es el panorama que se encuentra Buda. Lo que él sugiere es que debemos vaciar los signos propiamente instalados en *samskara* y convertir nuestra vida en *Nirvana*: despertar.

y también extraviarse, errar, deambular. La existencia, para la imaginación de la India, se concibe como un vagar sin rumbo ni propósito. Y la historia de este viaje, como toda historia, no tiene principio ni fin. Ponerle un comienzo es sólo una forma arbitraria de acceder a ella, de representárnosla e incorporarnos a su marcha». Arnau, J., *Antropología del budismo*, Kairós, 2007, Barcelona, p. 21.

² Deleuze, G., *Proust y los signos*, Anagrama, 1972, Barcelona.

³ Proust, M., *A la busca del tiempo perdido, La prisionera*, traducido por Mauro Armíño, Valdemar, 2015, Madrid, p. 217

La polinización de signos ha construido con el tiempo un ecosistema que más o menos se sostiene por sí mismo. Para ello, apenas es necesario que existan clases sociales: ricos y pobres; un mundo de moneda: América y Rusia; un panal político que gobierne y que pique al pueblo; un desfile de mercados, de bancos, de instituciones, que entiendan el vaivén de las olas: se alejen para coger fuerza y opriman con sus crestas blancas de poder y burbujas los granos de arena, que somos nosotros, en la orilla. Nada, como vemos, cobra sentido si no conocemos el libre juego de los signos, y cada cual los domina de una forma diferente para conquistar todo el mundo que pueda. Somos seres ambiciosos. ¡Hay tantos signos como historia humana y tantas interpretaciones como humanos! Y no es mentira eso de que la vida está construida por los que ganan guerras; debemos remitirnos, por tanto, a los signos que los vencedores han instalado.

Cambiamos ahora de plano. Imaginemos un niño inocente que todavía vive y juega en la mejor esfera de todas las posibles, aquella que todavía no ha sido invadida por los círculos convencionales. El niño se aprende de memoria –porque no tiene otra ocupación más importante– las formas que dibuja el caleidoscopio que le han comprado sus padres. Pero el adulto, que no encuentra inteligente nada de lo que hace un niño, considera más importante aprender las formas y los dibujos que traza su mundo (lo que viene siendo el caleidoscopio, de mayor tamaño, con el que juega él); e incluso, le impone estas formas al niño. Uno juega con un juguete, el otro piensa que controla su vida, la gira, ve formas. El adulto sabe cuándo correr, cuándo gritar, cuándo alejarse de un atentado terrorista. Lo ha interpretado. Sabe cuándo hay amor y cuándo hay mentira, cuándo hay sinceridad y cuándo interés. Sabe cuándo hay arte y cuándo explotación. A veces, tristemente, nos encontramos con personas que ni siquiera saben todo esto: se han aprendido los signos de memoria (como el niño con su juguete). La filosofía –la filosofía que se impartía en los institutos, porque la están quitando– nos enseña a juzgar los signos que nos imponen en la vida para evitar lo que está pasando actualmente: que el hombre los ha instalado en su vida y busca signos sin saber por qué.

El niño es un meteorito en este sistema de signos, sistema que como sabe el adulto (o debería saber) está regulado por el sexo y por el poder, por la cultura y por las religiones. Podemos afirmar que leemos el mundo porque conocemos los signos. Más todavía: vivimos en el mundo porque somos signos. Verdadero *skyline* para el ojo budista, que no le quedará más remedio que ver cómo surgen rascacielos de mentiras en un mundo que, en esencia, carece de reglas y de interpretaciones. Quizá deberíamos volver a ser niños como proponía Nietzsche.

Estas formas caleidoscópicas que hemos llamado signos poseen varios niveles. Sin ninguna duda, sabemos de la existencia de los signos primarios, ya los hemos mencionado, son aquellos que responden a la supervivencia y a la reproducción. Estos círculos se encuentran pululando en los bares, adosados en vestidos y en peinados, adscritos en nuestro lenguaje corporal y en nuestra personalidad. Como sugeriría Freud: “cualquier signo de nuestro comportamiento desvela elementos inconscientes propios de nuestra naturaleza”. Es el instinto. Pero organicemos todos aquéllos originados propiamente por el hombre, por ese homo sapiens (el hombre que piensa). Y en este sentido, seguiremos el mismo orden con el que Deleuze nos los presenta. En primer lugar, nos remitiremos a los signos mundanos.

Podemos ver signos mundanos en todas partes. Están posados en los saludos: preguntamos “¡qué tal!” a pesar de no querer una respuesta. Están en los gestos que dedicamos a las personas cuando solo tratamos de ser educados. Se encuentran en las conversaciones. Cabalgan en dichos, en coletillas o en frases cuya función principal es aplicar ruido a la conversación, porque no dicen nada y resuelven menos. Sirven de llamada, para hacernos notar entre un grupo de personas, reclamar nuestra existencia. “Yo, estoy aquí”. No significan nada. Dibujan las líneas de nuestro ego. Están en los programas de televisión, en los periódicos y en las compañías de publicidad. También en las conversaciones de rellano, en las tiendas y en los ascensores. Los signos mundanos no pueden mentirnos porque no esconden nada. Son insignificantes, triviales, pura nimiedad. Lo que enseñan es lo que son. Entretenernos con ellos es jugar a la ignorancia: no enseñan, no producen, no motivan. Pero, a pesar de todo esto, son escandalosamente conocidos. Nos gusta convivir con ellos.

El segundo círculo o mundo que distingue Deleuze es el del amor. Lo que revelan estos signos nunca es fácil de adivinar. Sus símbolos, sus algoritmos, nunca o casi nunca revelan la verdad que hay tras ellos, y al contrario que los signos mundanos, a los del amor hay que dedicarle tiempo y dedicación.

La amalgama que nos irradia se concentra en un punto, en una persona, pero ésta esconde mucho más que un cuerpo físico. Enamorarnos de alguien supone atravesar todos sus signos, y si lo logramos, si conseguimos ir más allá, darnos cuenta de que hemos pretendido focalizar un universo en apenas el estuche que encierra el cuerpo humano. Lo primero que hay que aceptar es que el hombre no se ha formado o no ha crecido en un sistema hermético, cerrado como el circuito de una fuente, y si resolvemos algún jeroglífico de la persona que amamos, la mitad de estos signos nos van a conducir no a la persona en sí que los irradiaba, sino a paisajes, a pueblos, a personas, a libros, a cualquier cosa. Porque el hombre es un ser sin límites y cuando lo buscamos nos encontramos otras cosas. Como decía Proust:

El verdadero objeto del amor no está en el cuerpo físico, sino en la extensión de ese ser a todos los puntos del espacio y del tiempo que ese ser ha ocupado y ocupará. Y no podemos tocar todos esos puntos. Si por lo menos nos fueran señalados, acaso podríamos extendernos hasta a ellos. Pero los buscamos a tientas sin encontrarlos.⁴

4 Op. cit., 80.

En el amor, el amado es el resultado de todos los mundos que ha conocido, de todas las personas con quien se ha relacionado. El amante tendrá que tener esto en cuenta. No nos enamoramos de un rostro, de un corazón o de un temperamento sino de las infinitas arbitrariedades que han tallado a esa persona bajo tal rostro, tal corazón o tal temperamento. La búsqueda de los signos, a pesar de poder ir dirigidos al amante, se aparecen indescifrables, es, dice Deleuze, «un mundo que nos excluye».⁵

Bien es cierto que Deleuze está trabajando sobre la obra de Proust *En busca del tiempo perdido*, y que los restantes círculos de signos que propone son fundamentalmente para analizar la novela. Pero nosotros podemos continuar girando el caleidoscopio y seguir buscando diferentes formas de signos que aparecen en nuestras vidas. Podríamos hablar de los signos familiares. De los signos de uno mismo reconociéndose a sí mismo. Signos intemporales, todavía sin espacio en nuestro sistema interpretativo. Signos culturales, signos religiosos, signos para mitómanos. Etcétera. Nos llevaría demasiado tiempo analizar todos los mundos de signos, por eso me gustaría acabar únicamente introduciendo a los que propiamente quería llegar: los signos estéticos y, por último, el signo budista. Hilaremos poco a poco hasta llegar a ellos.

¡Quién no se acuerda de las palabras de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas»! Por lo que yo entiendo aquí, todo se deja medir a través de nuestro ojo, porque no conocemos más mundo que el que hemos construido a base de ignorancia y de desconocimiento. Será un mundo disparatado, pero es el que hemos levantado, en el que vivimos. Entonces... ¿cómo, en virtud de qué, no se va a poder medir algo si el hombre es el creador de todo? Por añadidura, si somos la medida de todas las cosas, todas estas cosas son signos. Elipses de signos. Gravitamos en diferentes niveles en torno a una misma cosa. ¡Que qué es!: el yo.

Emitimos y buscamos signos mundanos porque no podemos estar ni un segundo sin dar de comer a este monstruo llamado identidad. No podemos (quién sabe, no sabemos) vivir sin disfrazarnos, sin ocupar un rol e integrarnos en el teatro. La vida podría ser muy diferente, pero hemos elegido la vida de escenario (lo que hoy entre los más jóvenes llaman “postureo”). Buscamos la popularidad siendo alguien, cuando realmente podemos ser lo que queramos. Hay disfraces de todo tipo: de político, de camarero, de escritor, de médico, de independentista, de español, de enfermo, de mentiroso. «¿Quién soy?», preguntaos vosotros mismos. «¿soy algo de todo esto?». Mientras sigamos creyendo que nuestros atributos nos definen, que somos lo que la gente piensa de nosotros, no vamos a salir del circo de la mundaneidad. Nunca podremos ser diferentes cuando de hecho cada día podemos ser más de una cosa.

En cuanto a los signos del amor, desde una óptica del yo, son muchas las teorías que obedecen a un patrón: no buscamos el amor en los demás, buscamos en los demás nuestro yo. Que cada cual piense en sus más gozosas y dolorosas experiencias y estime si se buscó a sí mismo en su pareja. De cualquier forma, el amor nos lleva a otro punto, al sufrimiento. ¿Se sufre en el amor? En general, yo diría que se sufre por todo, y así lo corrobora Buda. Si el mundo se tambalea, tambaleamos nosotros, sufrimos nosotros, pues, en buena lógica, nadie más ha construido esta suerte de mundo en el que el yo protagoniza todas las escenas.

El budismo lo tiene claro: sufrimos; vivimos en la insatisfacción porque queremos que todo gire en torno a nosotros. Queremos –valga la metáfora– ser el sol, ardiente y fijo, en un mapa celeste y que todo dependa de éste. ¿Por qué actuamos así? Resolvamos de una vez esta mentira egocéntrica. Apliquémonos sensatamente un giro copernicano. No somos más que un planeta girando sobre una estrella que nos da luz y oxígeno: es el sol, y el sol es la vida, la naturaleza, la que nos pide siempre un esfuerzo más, un paso más, una bocanada más. Así es. El yo debe quedar en segundo plano. Es tan efímero como insubstancial, y, sin embargo, ruidoso en nuestra mente como el que más. Y es que, si mirásemos de forma objetiva nuestra vida, divisaríamos un teatro patético.

Nadie depende de nosotros, ni tan siquiera nosotros mismos. Tenemos que confiar más en el mundo, soltar al yo que llevamos atado desde que tenemos uso de razón. Confiar en nuestra familia, en nuestros amigos y también en los desconocidos. Soltar. Liberar. Como dice Pablo d’Ors en *Biografía del silencio*, un librito estupendo sobre la meditación: «Me ha costado cuatro décadas comprender que el hombre empieza a vivir en la medida en que deja de soñar consigo mismo»⁶. Hay que soltar al yo, dejarlo en segundo plano.

El yo es un ancla que precisa que los demás orbiten sobre nosotros. Pero ¿cuántas cosas dependen realmente de él? ¿Su trabajo?, ¿no puede ser despedido en cualquier momento? ¿Sus hijos?, ¿no pueden ellos tomar una decisión que no apruebe? ¿Su vida?, ¿no puede caer enfermo en cualquier momento? De cuantas cosas se desgranen de nuestra existencia, todas se nos escapan por algún punto. Sufrimos porque basta una sola idea para colmar el espacio libre que generan nuestras manos. No estamos hechos para cargar con mucho peso, y así nos pasa, avanzamos como podemos arrastrando innumerables cosas. Pensamientos, objetos y también personas que hundan vigorosamente nuestras pisadas y nos impiden recorrer el mundo. Que no se entienda mal lo que estoy diciendo. Esta carga es en vano porque cuando abrimos las manos y observamos que lo que con tanto amor y con tanto apego se ha esfumado, se ha sublimado en el cambio, porque en la vida todo es transitorio, caemos agotados en la tristeza. No estoy diciendo que nos olvidemos de las personas, de nuestras parejas o de nuestra familia. Tampoco que tiremos por la borda nuestras ideas y pensamientos. Solo trato de decir que avancemos con todo ello –que al final es nuestra vida–, pero sin hacerlos prisioneros. Porque no

⁵ Deleuze, G., *Proust y los signos*, Anagrama, 1972, Barcelona, p. 18.

⁶ D’ors, P., *Biografía del silencio*, Siruela, Madrid, 2012, p. 23.

es lo mismo viajar acompañado –y acoplar el viaje a las contingencias que genere la vida– que viajar solo con un equipaje que ocupa más que nosotros. Hay una rama en el budismo, el Nagarjuna, que dice exactamente esto: que no nos afincemos en una idea. Que tomemos todas por falsas o insustanciales, pero que viajemos en ellas para conocer otras.

Restemos importancia a las cosas. Soltemos. No nos apeguemos a todo, porque si lo hacemos sufriremos. El curso de la vida ya está en marcha. No quiero decir que nada de lo que hagamos cambiará nuestra suerte. Lo que propongo es que vivamos siendo conscientes de la naturaleza de las cosas. No olvidemos las tres marcas principales de la existencia: la primera, que todo cambia (es transitorio). La segunda, que nada subsiste (si todo cambia no puede haber una esencia permanente). Y la tercera, que, si todo es transitorio e insustancial, aferrarnos a algo producirá una fuente inagotable de sufrimiento, de *dukkha*, como dice Buda.

Tres características (*Tri-laksana*) propiamente budistas que se asemejan a la filosofía de Heráclito: todo cambia. Todo fluye. O más popular es su aserción: «nunca nos bañaremos en la misma agua de un río». ¿Por qué pasamos la vida entonces instalados en un laberinto de signos, buscando tras ellos las esquivas de unas verdades que van a desintegrarse en el mismo momento en que las tomemos? Cambiarán, mudarán. Las personas cambian, los pensamientos cambian, las ideas cambian. Hasta una montaña, por imposible que nos parezca, terminará cambiando. Pero lo extraño no es que nos movamos en círculos de signos, es nuestra voluntad por encontrar verdades tras ellos. ¡Qué ilusos somos!

Y, sobre todo, la dicha que nos embauca encontrar estos signos; alegría que es tanto mayor cuanto es resuelto el jeroglífico (nos ponemos contentos de encontrar los signos que buscábamos), y aunque tras el signo aparezca una realidad dolorosa, por ejemplo, que al paciente se le acabe diagnosticando la enfermedad que andaba rumiando, encontrará satisfacción en la noticia. O que el amante encuentre al fin las pruebas que tanto ansiaba encontrar, las que sus celos le obligaban a pensar día a día: encuentra finalmente que su pareja le ha sido infiel. Es una noticia triste, pero se alegra porque es lo estaba buscando.

Nadie podrá aliviarse del dolor que acompañe el descubrimiento de un signo hasta que no acepte que su deseo era encontrarse con esa verdad. Y porque todos deseamos encontrar verdades, la búsqueda de los signos se antoja abominable. Un paisaje que, repito, lo ha inventado el propio yo para entretenerse, para encontrar o ratificar verdades que ya se encontraban amuebladas en su mente, pero que desea en buena gana encontrárselas por la calle, dispersas en las personas. De este modo, suele ocurrir que, aunque tengamos mucho de algo, salimos a buscar más. Por ejemplo: el gran poseedor de pensamientos negativos saldrá en busca de más pesimismo. El que es alegre y nada le turba el ánimo, todos los días recogerá dosis de felicidad entre las personas. Más llanamente hablando: el deportista conocerá a más deportistas. El filósofo a más filósofos. El que solo lee a un autor, por ejemplo, Marcel Proust, buscará en la librería sólo libros de Proust. ¿Cuánta realidad –pensad– nos perdemos sólo porque buscamos lo que ya tenemos, lo que somos, lo que, como ya he dicho, el hábito y la costumbre nos ha impuesto? Y eso –no lo olvidemos– que, cuando salimos a buscar, es porque no estamos satisfechos con lo que tenemos. Pero ¡qué clase de seres somos, que nos cansamos de las cosas y salimos a buscar no otras diferentes sino las mismas! El miedo a lo desconocido es la causa de esta eterna repetición.

Cada cual busca lo que tiene y por eso la vida se resume en un mapa egocéntrico. Me pregunto: ¿es que acaso lo que sucede es que, durante las noches, como caemos en el olvido de nuestro ser, inconscientemente nuestro yo, proclamando su autoridad, sale sonámbulo de la cama, abre la puerta y sale a la calle y esparce los signos que después, una vez despiertos y durante el día, el yo racional saldrá felizmente a buscar? ¿No es esto el *samsāra* que define Buda, repeticiones de existencias (nacimientos, enfermedades, vejez y muertes)?

Si esta es la textura que adopta nuestra naturaleza, ¡vaya miseria! ¿Cómo podemos cambiarla? Deleuze propone, a través de la obra de Proust, una puerta a la liberación (la misma que argumentó Schopenhauer): los signos estéticos. Buda propone otra salida: el signo del *Nirvana*. Dos maneras diferentes, parecidas en algunos puntos, que ofrecen una mirada distinta del mundo. En otras palabras, dos signos que cuando sales a buscarlos, (y esta es la diferencia) sales sin el yo. Entonces, vuelas.

De algún modo, encontrarse con alguno de estos dos signos es abrir el mundo que habíamos acotado. Salir, básicamente, de nuestros esquemas. Si Wittgenstein adoptó la postura de filósofo humilde y sincero y calló cuando más se le necesitaba, ¿por qué convertir en lenguaje nosotros ahora dos signos que se nos escapan de las manos y del conocimiento? El artista sabrá cuál es la experiencia al encontrarse con el signo estético, y el que cultiva la meditación se habrá acercado al del *Nirvana*. De hecho, el artista lo comunica en sus obras de arte: un cuadro representa un universo, una melodía es una galaxia. Y el que se sienta en el suelo a meditar lo manifiesta en su silencio. Debe ser algo así como lo que Proust sintetizó en su novela. Una apertura a un mundo extratemporal donde el yo pierde sus funciones básicas y se deja llevar. Signos sublimes que eliminan lo superfluo. Un estado que si queremos intentar definirlo acabamos antes abriendo un libro sobre milagros: éxtasis, arrobamiento, encantos, arrebatos, embelesamientos... Todos estos adjetivos recorren la mente del artista y del que medita. Pero con todo, son finalmente palabras inadecuadas porque intentan acotar un estado que es esencialmente infinito e inabarcable.

El signo estético debe ser algo así como encontrarse pintando un cuadro o componiendo una pieza musical durante cuatro horas seguidas y sentir que ha transcurrido diez minutos. El signo budista

se instala sobre un sujeto cuando sospecha que la especie humana, lejos de lo que frecuente, ha debido de venir al mundo para sentarse, meditar y permanecer en calma. Son los signos más puros porque invitan al sujeto a conocer el mundo, el verdadero mundo. Rompen el hábito que estrecha nuestros muros, sacuden la vanidad que mantenía atado al yo; nos levantan alto. Nos muestra cómo los signos, el resto de signos, arrollaban nuestras vidas, y los esquemas eran nuestras instrucciones de vida. Son, con simpleza, una puerta que nunca abríamos pero que siempre estaba allí. En el arte: el teclado de un ordenador, el pincel que guardábamos en el cajón, el piano que cogía polvo en el sótano. En la meditación: el olor del incienso, el murmullo de una fuente, una taza de té.

Pero el signo estético no es sólo arte, no es convertir nuestro tiempo en palabras o en colores, es la comunicación entre nuestros ojos y la vida, abrir las manos y soltar, desquitarnos del miedo, confiar. E igual ocurre con el signo budista, no todo es meditar. De hecho, como se suele escuchar, «casi todos los frutos de la meditación se perciben fuera de la meditación».⁷ El signo del Arte nos transporta a otro lugar no sólo por comprarnos una lámina de Van Gogh, es atravesar la textura de los girasoles y comprender la vacuidad de la naturaleza. Podemos encontrar estos signos sin ser genios, apenas hay que leer un libro, salir a caminar, ponernos el mandil y preparar una comida. Quizá, el único requisito, es buscar el signo en el silencio, en la reflexión, en la soledad. E igual de parecido es el signo budista. Abriéndonos a la contemplación, a la atención, nos damos cuenta de que no se trata de estar continuamente viviendo de forma objetiva, abandonando nuestro yo y recalcar en los afluentes de la meditación; más bien se trata de vivir la vida aceptándola como es, con sus alegrías y sus sufrimientos. En gran medida, tampoco hay que ser budista para encontrar el *Nirvana*. Recordemos que las palabras son sólo herramientas de comunicación. Bastará con realizar la acción por la acción. Respetar la brisa si nos alcanza o el sol si nos calienta. Las cosas son como son y el yo no puede imponer su fuerza.

La cordura del arte y del *Nirvana* es retirar nuestro caleidoscopio, que al final venía siendo el portal desde el cual nuestro ojo interpretaba la vida. Estos signos nos invitan a vivir en la diversidad, en la pluralidad, en el infinito. No necesitamos buscar las verdades detrás de los signos, solamente tenemos que aceptar que la vida no se juega bajo nuestras imposiciones. En definitiva, el arte y la meditación son buenos confidentes para el hombre, nos aconsejan que en la vida no hay que buscar, sino esperar y encontrar, porque «tanto el arte como la meditación nacen siempre en la entrega; nunca del esfuerzo».⁸

Bibliografía

Arnau, Juan: Antropología del budismo, Kairós, 2007, Barcelona.

Deleuze, Gilles: Proust y los signos, Anagrama, 1972, Barcelona.

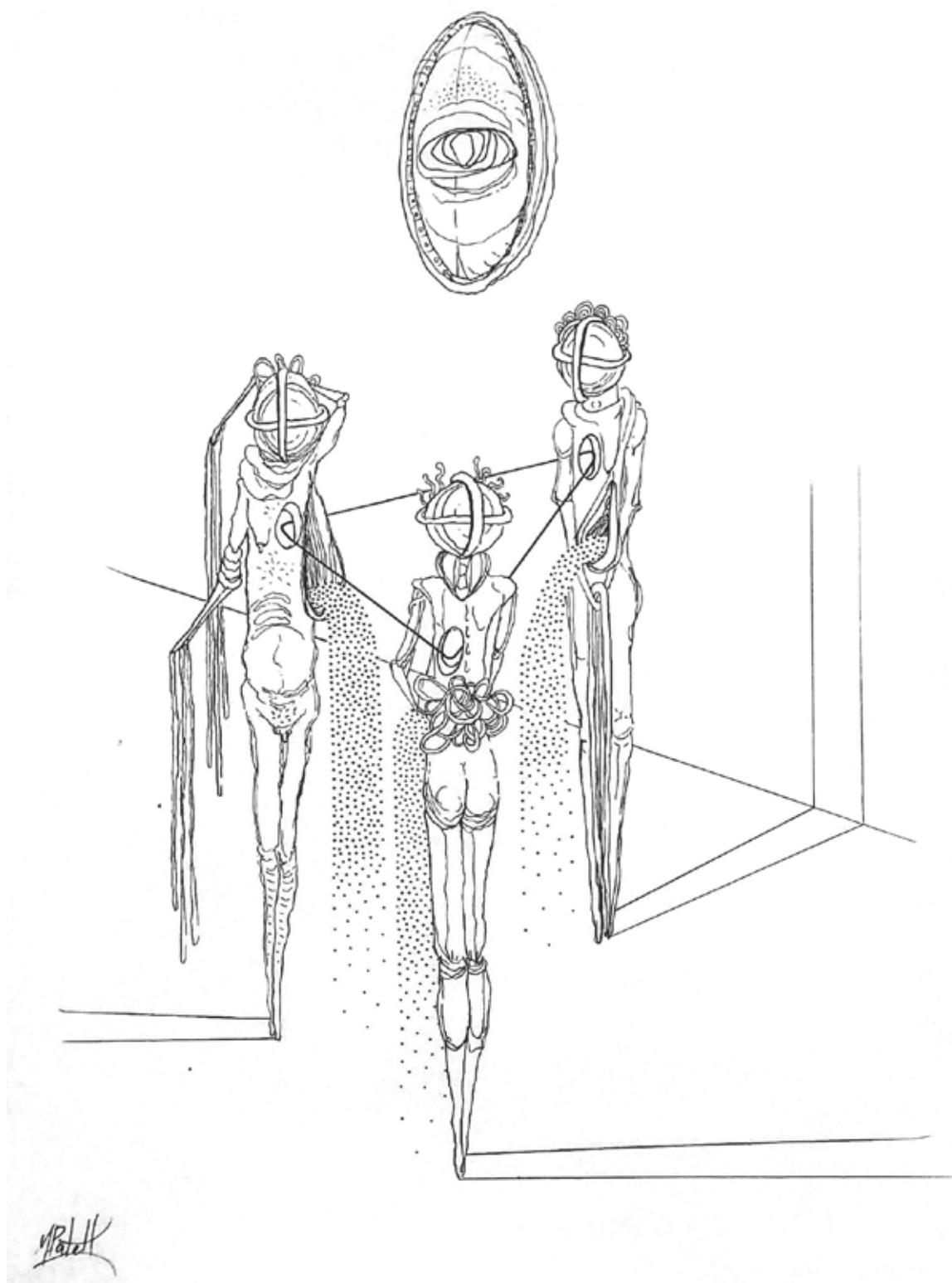
D'ors, Pablo: Biografía del silencio, Siruela, 2012, Madrid.

Proust, Marcel: A la busca del tiempo perdido, La prisionera, traducido por Mauro Armijo, Valdemar, 2015, Madrid.

Solé-Leris, Amadeo; Vélez de Cea, Abraham: Majjhima Nikāya, Los sermones medios de Buda, Kairos, 1999, Barcelona.

⁷ *Op. cit.*, p. 87.

⁸ *Op. cit.*, p. 45.



1



M. Padellà

¿Filosofía de los molinos de viento? Don Quijote, filosofía y neurociencias

Philosophy of windmills? Don Quixote, philosophy and neuroscience

Valentin Ionescu*

Resumen:

La crisis económica como elemento factual es solo un síntoma de una crisis mas profunda, de una crisis axiológica. Y por esto hay que tener una lupa filosófica, que ayuda a tomar distancia pero dentro de la mas profunda implicación. Es inherente una reflexión sobre el papel de la filosofía en este reajuste, reemplazamiento, de los valores y sobre su propio estatuto. La colaboración con las neurociencias no es algo de moda sino un nuevo instrumento que puede revigorar el elemento pedagógico de la filosofía. Pero una renovación por retomar el antiguo papel de la filosofía, el de manera de vivir una existencia reflexiva, cuestionando todo, en la modalidad socrática autentica.

Palabras clave: acto de filosofar, empatía, neurociencias, crisis, educación filosófica, autenticidad

Abstract:

The economic crisis as a fact is only a symptom of a much deeper crisis, an axiological crisis. This is the reason why it is necessary to have a philosophical magnifying glass that allows us to take a distance but being at the same time profoundly involved. That is why thinking about the role of philosophy is necessary in this context of a reorganisation of all values. The collaboration of philosophy with neurosciences isn't just a simple fashion but a new instrument that can revive the pedagogical role of philosophy. But this being possible by returning to the ancient role of philosophy as a way of living a reflective life, cuestioning everything in the most authentic socratic way.

Keywords: philosophical thinking, empathy, neurosciences, crisis, philosophical education, authenticity

¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedras ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón.

M. de Unamuno

* Email de contacto: vallentinionescu@yahoo.com

Prologo

El actor y el filósofo tienen muchos elementos en común (¿quién puede olvidar el papel de Diógenes el Cínico¹). El profesor es también un personaje y un actor. Pero la situación del filósofo es diferente: su papel es de ser el mismo y al mismo tiempo actor, director de escena y escritor. Por esto vamos a participar en un experimento filosófico hoy (sí, la filosofía tiene experimentos!). Por supuesto que has sentido la gran diferencia entre la aula en que el alumno es un simple espectador y la aula en que el alumno toma un papel en la escena. Estáis afortunados por haber participado en una experiencia de este factura en la aula. Muchos no son. Muchos tienen toda su vida como alumnos solo el papel de espectador, de recipiente que esta remolido permanente... Y esto no es nada bueno. Les esta obstruccionado el acceso a ellos mismos y a su verdadero ser. ¿Y el efecto? Enajenación de si mismo, olvida de su propio ser, inautenticidad y por fin bloqueo de su propio ser, depresión y ansiedad, las enfermedades del mundo moderno u posmoderno².

¿Qué hace y como se siente un niño que esta sentado en una silla doce años sin que le esté permitido tener y expresar su opinión propia? ¿Y cuatro-cinco más como estudiante universitario? Mal. ¿Y nosotros moldeamos el cerebro de cada niño, de cada adolescente, con este resultado?

Os propongo un ejercicio de imaginación para entender la situación y el fin de la educación y también su inmensa importancia, su impacto olvidado sobre elementos fundamentales del nuestro ser, desde la estructura cerebral hasta los valores que guían el comportamiento. Podemos reconstruir dos situaciones pedagógicas: una en que las sillas están puestas en posición clásica y otra en que las sillas forman un círculo. Hacemos una comparación mentalmente. Unos probablemente sabéis desde la aula que la forma concreta de poner las sillas modifica su estado de anima, su actitud, su interacción, su cerebro es decir (sí, su cerebro físicamente), porque el cerebro hace posible estos elementos de su interioridad. ¿Qué es esto? Unos lo nombran neuroeducación. Lo es. Pero los filósofos lo conocían ya dos mil años antes!

Y hay algo mas. Este experimento de hoy va a sacar de nuestra memoria algo muy conocido pero olvidado por muchas veces. Es decir el exceso de la concurrencia en las aulas y en la vida y la valor inmensa de la cooperación, que por existir en la vida hay que fomentarla en la aula. Pero si hay una cualidad humana que no puede ser dejada atrás, junto con la racionalidad, es la empatía. Y la empatía es fomentada solo por la cooperación en las aulas. No hay otra opción. Y como nosotros somos los que elegimos el principio, la estructura de relaciones y el entorno pedagógico, como lo decía Sartre, somos *condenados a la libertad* y no podemos escapar de nuestra responsabilidad y mas, debemos asumirla de verdad.

Para empezar, yo voy a tomar un papel un poco inusual, pero es lo mas apropiado para mi, aun si os parece un poco curioso. Es decir que voy a tomar el papel de un personaje muy conocido y querido, el propio Don Quijote. Pero no solo como una mascara o como un elemento estético para dar sabor a mi texto y enganar a mis lectores. Es mucho mas en juego que un artificio retórico y la apariencia de una estructura narrativa no es accidental. Hay diversos personajes: mi Yo, Don Quijote, Diógenes el Cínico, Sócrates, pero también hay el dialogo filosofía-ciencia, hay desesperación en el estado actual de la filosofía pero hay esperanza y futuro en la cooperación con las neurociencias y el retorno al significado antiguo de la filosofía.

¿Es necesario ser Don Quijote para sostener la causa de la filosofía en el mundo contemporáneo? Parece que sí. Aun mas cuando tienes dos mil kilometros recorridos para decirlo. Por supuesto que soy Don Quijote. Mis armas son las palabras, las ideas y los argumentos y el terreno es el dominio cerebral propio y de mis lectores porque las palabras tienen la capacidad extraordinaria de modificar redes neurales³...

Introducción subjetiva...

Reconozco que el personaje de Cervantes ha estado un guía para toda mi vida. No me recuerdo cuando fue mi primer encuentro con Don Quijote pero esto me parece como un destino, como conocerlo desde mis primeros momentos de vida. Hoy ha llegado el momento de mirarlo con lucidez. Reconozco, la conversión a la filosofía del corazón mencionada por Unamuno, y que no tiene su sentido religioso para mi sino filosófico, se ha pasado antes, un poco antes de finalizar mi tesis doctoral. Y mi estancia de seis meses en España ha sido un buen catalizador de toda esta metamorfosis. Y por mas una transformación de mi alma, una conversión al alma española (como no? Mi tesis tenia el tema del Romanticismo...).

1 Hemos olvidado que los filósofos tienen su vida. El corriente académico desde siglos ha acentuado mas el elemento doctrinal, sistémico de la filosofía, lo que con el tiempo ha separado la vida y la obra. Separación que ha conducido a la obnubilación de la vida, a la representación que la vida es algo impuro, irrelevante, no filosófico. Para Diógenes el Cínico su vida es su obra...

2 En una discusión con una de mis estudiantes he entendido algo triste: los profesores, actuales o futuros, no tienen conciencia del hecho que el dialogo pedagógico tiene un valor terapéutico, no de una manera accidental, sino esencialmente. Yo cometí el mismo error hasta que encontré los libros de Carl Rogers...

3 Cuando en una de mis clases ponía un pequeño film con una presentación TEDex con el tema de la neuroplasticidad y el desarrollo del cerebro en la adolescencia, en una clase con estudiantes de catorce años y yo me angustiaba de que era demasiado para ellos, cual fue su reacción? Aplausos... Por fin han entendido que su tendencia de tomar riesgos no es una enfermedad y sus neuronas de verdad son físicamente modificados por las palabras...

Y hay algo más. Mi conversión a la filosofía de la autenticidad, la de la finitud tematizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, la del coraje loco de Nietzsche, pero una locura sana, y un verdadero coraje de su propio ser. Todos estos elementos junto con unos más y mi fascinación por el personaje de Cervantes se buscaron unos a otros sin que yo lo sabía. Lo que faltaba era un espejo en que todos estos van a combinarse para reconocer a mi mismo.

Esta es la idea de mi Quijote, en un esbozo simple, y quiero convencer a vosotros tomando su papel hoy como un actor de verdad que tiene el papel de sí mismo: Don Quijote es el filósofo que no solo cree con tanta fuerza en sus ideas sino que vive tener como guía por su camino en la vida sus ideas filosóficas. Y lo más importante: es el mismo personaje en la aula, no solo el caballero lleno de coraje mezclado con tristeza sino el caballero de la autenticidad, un Sócrates loco, como era denominado Diógenes el Cínico. Simple pero... Muy complicado.

No quiero construir aquí una interpretación literaria sino transponer un símbolo en el mundo de la filosofía. Y aclarar el significado de la filosofía por su actividad más íntima, es decir por su difusión, por su existencia dialógica, por el elemento pedagógico de la filosofía.

Por esto mi Quijote, decía, mi Yo, va a transformar un poco el personaje de Cervantes. No voy a analizar aquí la idea de la locura sino traducirlo en una cosa extraña, rara, pero esencial: la locura de ser tu mismo, la locura de la autenticidad, la locura de la verdad existencial de la filosofía vivida. Una locura muy compleja...

He aprendido la seriedad filosófica de los principios desde Kant, la ironía y la tristeza alegre desde Schopenhauer, la locura filosófica desde Nietzsche con su libro extraordinario y muy contundente: *Genealogía de la moral*. Este último libro me ha despertado. Y todos mis mecanismos de defensa han caído. He descubierto que las máscaras no son nada bueno. Como adolescente, y puede que vosotros han tenido la misma tentación que yo, me propusiste tener una máscara para defenderme de un mundo inauténtico, que no me comprendía y no me escuchaba. Pero la máscara me escondía a mi mismo también y yo no sabía nada de esto. Experimentaba el sentimiento de la inautenticidad y no lo sabía...

Y como un libro que te cambia por dentro te conduce a un otro, yo encontré el libro de Carl Rogers, el psicólogo humanista, *El proceso de convertirse en una persona*, que me conducirá también a la autenticidad pedagógica, como consecuencia. Y este camino va por la filosofía para niños de Mathew Lipman. Es el camino lógico hacia su propia autenticidad y hacia la autenticidad de otros.

Y todos estos cambios se metamorfosearon en un Don Quijote filosófico, un Quijote al revés del cervantino (por supuesto que por antifrasis Don Quijote era el autor mismo y que Cervantes hacia una sublimación, una descarga freudiana creando su personaje). Es decir un Quijote que leía lo que debería leer, no todavía un bufono (esta es una máscara no lo esencial, aunque sí, el bufono era el único que decía la verdad...), sino un Quijote verdadero, con el coraje de ser el mismo, de ser auténtico en cada momento, de no mentirse y no mentir a otros, de asumir su vía filosófica, humilde pero auténtica, la de ser el mismo en la vida y en la aula.

En la vida no se si lo he conseguido (estoy trabajando...) pero en la aula por supuesto que sí.

Celebrar es ... Don Quijote entra en la escena

Pero vamos a dar la palabra a Don Quijote... Y decir como Nietzsche: que caigan las máscaras y que hablamos en serio sobre asuntos muy serios. Porque sin la autenticidad no hay nada y todo es una mentira...

¿Estamos aquí para celebrar el día de la filosofía, no? Pero analizamos las tres palabras: celebración, un día y filosofía.

El director de escena puede decir aquí: no os engaña el tono un poco trágico. El personaje lo hace como lo hacia Diógenes el Cínico. Exagerando un poco para que las ideas sean claras. Esperando no caer en lo patético, que es muy mal...

Celebración... Esto significa alegría, una fiesta de la filosofía. Pero la filosofía aun no esta de fiestas. La filosofía esta sufriendo, esta olvidada, esta enviada al margen de la cultura europea contemporánea (¿Hay de verdad una cultura europea? ¡Sí, pero sin la filosofía desaparece la unidad y la conciencia de esta unidad!). Es triste pero la filosofía no tiene un valor en el mundo excesivamente mercadeado de hoy. La filosofía no vende nada por concreto u esta mucho más complicado lo que ella puede vender. Pensamiento crítico, equilibrio, paciencia, corectitud, valencia, empatía. Estos son unos valores que ni tan poco el mundo del mercado no los entiende, les ha olvidado, con consecuencias profundas...

Un día... Pero la filosofía no es algo de un día. Es algo por toda la vida. La idea de celebrarlo en un día parece un poco como olvidarlo todo el año... Es bien celebrarlo, por esto somos aquí, pero también para revigorar su papel en la sociedad de hoy que es en la derrota, en la confusión, porque sí, la filosofía da metas, valores, significado.

Yo hablo dentro de un contexto un poco particular de un país europea, mi país, pero con mentalidad

cerrada, con una reticencia a lo que esta abierto, luminoso y esta es una media estadística. Y me refiero a un contexto mental y social y no hablo aquí de los valores estadísticos extremos⁴, que si existen pero la media les silencia...

Si yo percibo la filosofía en crisis en el mundo occidental por lo mas aquí la filosofía esta muriendo ya... ¿Os parece como una critica de izquierdas? ¡Os estáis engañando a vosotros mismos! Es una constatación desde el liberalismo (que somos a punto de dejar atrás, de olvidar), y no he sido mas liberal que hoy cuando voy a discutir el tema de la filosofía!

Celebrar significa probablemente no olvidar, reconocer de nuevo las metas y los temas, el sangre de la filosofía. Lo que esta bien, mucho mas bien. Pero no esta todo. La filosofía merece una celebración en silencio cada día, cada momento de la vida. Esto es su trabajo.

¿Y filosofía? ¿Qué significa filosofía hoy? Esta pregunta es mucho mas complicada... Preguntamos también que es el filosofo de hoy, que va a ser el filosofo de mañana, como lo decía con pasión Nietzsche. Pero empezamos por lo originario. Es posible que nosotros hemos olvidado cuasi todo...

Lo que la filosofía no es y probablemente no ha estado nunca

Voy a continuar por un elemento que es muy discutible pero esencial para nuestro asunto, por el motivo que nos ha traído aquí en este día. Nos preguntamos raramente con sinceridad completa (sinceridad que creo que si, existe) sobre los motivos de nuestra conducta y muchas veces nos miramos en el espejo y construimos narraciones muy cosmetizadas sobre nosotros mismos. La sinceridad es dura, muy dura algunas veces. Pero es mucho mas llena de significado la vida si hay este tipo de sinceridad.

Ahora voy a aplicar este tipo de actitud en el tema de la filosofía, es decir, mirar en el espejo critico y decir con sinceridad: la filosofía no es una mera disciplina académica. Disciplinarlo lo ha matado como guía de la vida. Es un poco duro decirlo así pero es la verdad. Lo que la escuela filosófica clásica hacia no existe ya por mucho tiempo. Y una pequeña ironía: *magistra vitae* era la historia, no? Que curioso... Y la filosofía? Que es mas que *magistra*? Revigorar el significado clásico de la filosofía de que ha hablado Pierre Hadot es la única vía, yo creo. Filosofía no era un sistema sino era el vivir mismo con reflexión, conceptos, valores y argumentos, también con los contra argumentos que delimitaron el punto de vista de los otros, todos encarnados en el filosofo mismo y transmitidos por dialogo a otros como un guía de la vida. Por esto hoy lo paideutico de la filosofía no puede estar en segundo plano. Debemos hacer algo en la aula para ponerlo de nuevo en el primer plano. Si no lo hacemos olvidaremos lo esencial de la filosofía y hacemos otra cosa que, como decía Aristóteles, es diferente pero tiene el mismo nombre. Cometimos un error que a largo plazo acaba con la filosofía misma. Es el suicidio intelectual de la filosofía, no?

Que no caemos en el otro extremo. Yo no soy en contra de la actividad de profesorado en el dominio de la filosofía, por supuesto lo hago yo mismo cada día... Lo que intento decir es otra cosa, mucho mas trágica. Y se refiere a la actividad pedagógica misma.

No es nada mal en exponer sistemas y argumentos, en exponer mundos posibles, mundos ideáticos. Pero filosofar es mucho mas que presentar lo que otros han pensado. Lo importante es lo que otros han vivido tener como guía sus ideas filosóficas. Yo creo que esto es *lo mas* importante. Por cierto que el profesor dedicado a la filosofía y al profesorado ya lo hace en silencio, pero la percepción cultural de hoy es que la filosofía es *solo* una disciplina humanista, y el humanismo esta muriendo cada día (¿crees que estoy exagerando? Me temo que no). Podemos introducir, con una broma llena de amargura, no una genealogía de las ideas como lo quería Nietzsche, sino es mucho mas propio hablar de una *arqueología* de las ideas filosóficas al lado de las dos maneras de enseñar la filosofía: por temas o históricamente. Podemos explorar los valores originarios de la filosofía solo descubriéndolos en la tierra como reliquias prehistóricas del pasado...

Recordamos aquí el Helenismo y su grave crisis, no solamente política u económica. La verdadera crisis fue cultural, una profunda crisis de los valores. Lo que Alejandro Magno ha dejado como herencia fue una profunda transformación de las ideas griegas en el nuevo contexto político y cultural que lo ha creado el mismo. Y este cambio ha generado una profunda crisis cultural. Epicureísmo, escepticismo y estoicismo son los productos de esta crisis, productos en el senso de Nietzsche, nuevos valores, no solamente en el significado histórico-sociológico, como hechos de una época, como puras consecuencias.

Yo creo que la analogía del mundo de hoy con la del mundo helenístico no esta inadecuada, impropia, y puede ayudarnos a entender lo que pasa hoy en el mundo de los valores. No quiero falsificar la idea histórica del Helenismo por transponerlo en un contexto inapropiado. En esta manera puedo decir lo que quiero de todo... La comparación me sirve solo para argumentar la importancia de la filosofía cuando llegue un periodo de crisis, de confusión axiológica. Y esto es nuestro contexto de vida hoy, yo creo.

Por otra parte yo no estoy de acuerdo con hacer la filosofía como una mera terapia, la terapia filosófica. Esto es bueno, recupera el elemento practico, medico en sentido metafórico, de la filosofía,

⁴ Utilizo el termino técnico de valor estadístico extremo como valor que esta muy diferente de los otros y que no entra en el calculo de la media estadística. Esto para entender que el dicho del sentido común los excepciones confirman la regla es muy erróneo... He testado esta hipótesis en mi piel ya.

pero lo transforma en un instrumento. Y la filosofía no es un instrumento, es una acción específica y una meta al mismo tiempo. Y algo de su especificidad ha desaparecido. Lo pedagógico de la filosofía ha estado roto del significado terapéutico y esto lo falsifica un poco. Le ha mercadeado, le ha transformado en un servicio social, como lo hacían los sofistas (no digo que la terapia filosófica es algo sofisticado), y la filosofía y el filósofo no tienen nada del mercado. Por el contrario.

La sabiduría, *sofia*, no es solo conocimiento conceptual sino inteligencia emocional, para traducirlo en el lenguaje de hoy, y más, es un equilibrio interior sostenido por una representación del mundo. El texto filosófico es solo un instrumento para hacer ejercicios y fijar unos contenidos conceptuales y valores de vida. No una meta en sí. Por esto el era revisado y trabajado en la escuela filosófica en una verdaderamente comunidad de indagación. El maestro solo ponía la base, el edificio era construido por sus alumnos...

El término de terapia está entendido aquí no metafórico sino mucho más que una terapia alternativa a la psicológica. El significado originario de la filosofía es importante, a él vamos a recordar si queremos cambiar algo, pero además es otra cosa que ha desaparecido de la modalidad en que la filosofía tenía forma como existencia. Ha desaparecido la relación maestro-alumno, la idea de guía para formar sus propios valores, sus propios argumentos y su propia vía en la vida. Por supuesto, se puede decir, la terapia filosófica hace exactamente esto. Mi opinión es que no lo hace verdaderamente si no es doblada por una actividad filosófica auténtica antes de su acción terapéutica. Es decir, la acción terapéutica es inherente al acto de filosofar, pero no es el único elemento constituyente de este acto. Lo vemos si miramos a Sócrates en su acción de dialogar. El acto terapéutico si existe en el diálogo pero la meta es otra. Es extraño que la historia ha usurpado el término de *magistra vitae* robándolo de la actividad filosófica, hoy olvidada. Y esto lo hacen ya los romanos. Esto significa que la deriva no es reciente como lo creemos...

Un buen matemático o un buen físico es alguien que puede representar el mundo dentro de las categorías matemáticas u físicas y no solamente alguien que puede demostrar una ecuación u exponer la teoría de la relatividad, por ejemplo. Es alguien que puede ver el mundo en una modalidad matemática, que piensa y representa las cosas en el lenguaje de las matemáticas, y el físico piensa, representa y ve directamente el mundo en el lenguaje de la teoría de la relatividad...

El filósofo debe hacer lo mismo, en su dominio, para ser lo que es! Esta autenticidad de su acto de pensar, sentir y vivir es fundamental... Pero si no recordamos lo que decía Hadot perdemos el núcleo del sentido de la filosofía, nos concentramos solo en los elementos externos (que son importantes) de la doctrina filosófica y su trayectoria, es decir su historia, y transformamos el acto filosófico en una máscara.

Filosofía y neurociencias

Que recordamos el dicho de Kant que simboliza muy bien la relación entre filosofía y ciencia y la íntima conexión entre ambos: *sin conocimientos (científicos nn.) no puedes ser filósofo pero tampoco los conocimientos solos te hacen filósofo*. Creo que hemos olvidado esta relación profunda y hemos sublimando ambos dominios con nuestra obsesión de pureza que si, lo tenía el propio Kant!

La religión se ha dogmatizado y cada religión tiene la verdad absoluta. Voltaire tenía razón, mucho más de que queremos reconocer hoy. Pero las ideologías políticas hacen lo mismo porque hemos perdido la tolerancia y la racionalidad de que hablaba Voltaire y que es el núcleo de la habilidad de filosofar. La filosofía no puede transformarse nunca en un dogma porque su esencia es reflexionar, revisar por conceptos y argumentos su arquitectura en un espacio dialogal y argumentativo. Lo mismo lo hace la ciencia que revisa permanente sus teorías construyendo nuevas hipótesis. Ambos tienen en común la racionalidad crítica que no puede convivir con la dogma. Las ciencias se han roto del cuerpo de la filosofía pero han tomado esta disposición intelectual con ellos⁵.

Por esto no es solo una manera de filosofar, un estilo filosófico al lado de otros, la acción de hacer las neurociencias un instrumento filosófico. Si la filosofía es una modalidad de vivir entonces no puede hacerlo sin ayudarse de los descubrimientos en el funcionamiento del cerebro, porque él es la base del ser humano. No creo que es cuestionable que las neurociencias contribuyen mucho al fundamento filosófico de lo humano. No podemos estar en una otra Edad Media en torno a la base física de nuestro ser y especificidad humana. Las neurociencias y la paleoantropología por ejemplo no pueden ser excluidas de ningún discurso filosófico pertinente sobre lo humano. Esto sería como condenar a Galileo por su nuevo método y su nueva modalidad de ver el mundo.

Como el atomismo, un poco estigmatizado en el mundo filosófico antiguo pero el germen de la revolución científica de los siglos XVI-XVII, las neurociencias pueden ser el germen de un cambio en la filosofía, no solo en la filosofía de la mente, que es impulsada en sus análisis con mucho fuerza,

⁵ La obsesión analítica conduce a la separación de los dominios concentrándose en la especificidad de cada uno de ellos. Pero la necesidad de la interdisciplinariedad no es solo una nueva moda hoy. Y no es solo el hecho que la interdisciplinariedad fomenta la creatividad sino la consciencia difusa de que todos los dominios tienen un terreno en que ellos pueden dialogar: la filosofía!

sino en todo el ámbito de la filosofía. Un poco de atención. El acento no cae en las neurociencias *per se*, sino en el hecho de que las neurociencias pueden ser un buen instrumento de trabajo de la filosofía. No de reducir la filosofía a las neurociencias...

Pero podemos decir que las neurociencias van a hacer algo inesperado y que nadie piensa hoy: difundir los valores en el mundo derrotado, confuso, de los mercados, en el mundo cuasi estado de natura de Hobbes, de *bellum omnium contra omnes*, del vender y comprar. Y esto lo demuestra el neuromarketing con sus modalidades de ver el cerebro en el trabajo de tomar decisiones y como puede ser influido por los estímulos publicitarios al límite de la ética. Pero la ética es implicada en la utilización de los conocimientos sobre el cerebro y no en las redes causales que son la base de la explicación. Los valores aun cuasi perdidos van a entrar por la ventana invitadas afuera por la puerta... Es decir, sin valores no hay interacción sana y el mundo de las relaciones económicas lo demuestra.

Todos, o mas aun unos solos, hablan hoy de una renovación de las reglas del mercado porque las reglas han generado el grave crisis de 2009, crisis no desaparecido ya ocho años después! Pero no solo las reglas han sido la causa de la crisis sino el vacuum de los valores en el mundo de la economía. Hay una solución: la neuroeconomía que humaniza las relaciones del vender y comprar. Hay un doble premio Nobel en 2013 por dos modos contrarios de ver la economía: la vía clásica renovada, racionalista y la nueva que va a dar nacimiento a la neuroeconomía (Eugene Fama, Lars Peter Hansen y Robert Schiller)⁶...

El hecho es que nuestra teoría económica es errónea. El comportamiento humano no es exclusivamente racional. Hay que tener en cuenta la base irracional de nuestra conducta que interviene en el complicado proceso de tomar decisiones. Y por esto hay que tener en cuenta la complejidad del comportamiento humano y mas, hay que fomentar, por medio de la educación, una base filosófica de la conducta económica, es decir una perspectiva compleja del comportamiento humano y una educación ética, una educación en el espíritu del *fair-play* en las relaciones económicas, y por lo mas en todas relaciones sociales! Este *fair-play* desaparece poco a poco (o mas aun, rápido)...

La filosofía tiene mucho trabajo ya en este contexto y es su deber de implicarse en la recuperación moral de la sociedad contemporánea con sus graves enfermedades morales... Pero debemos pensar mas como hacerlo para tener éxito en esta acción complicada!

Cuestión del método y de lo que queremos del sistema de enseñanza

Las metas del nuestro sistema educativo se han cambiado porque no podemos ayudar nuestros alumnos a conocer todo lo que necesitan. El cerebro no puede almacenar pasivamente como una caja que va depositar lo que otros han enviado por correo. Somos instrumentos de ayuda y un recurso para ellos, no somos los que conocemos todo y no es que ellos nada conocen. Por esto hacerlos independientes, pensadores criticos y alimentar su curiosidad natural es lo mas importante porque estos son los elementos que son necesarios en la sociedad de hoy, y yo creo que lo han sido en todas las épocas a lo largo de la historia. Pueden olvidar y olvidaran muchas cosas pero estos si los necesitan, son sus elementos de supervivencia, y mas, de su crecimiento humano.

Esto es el verdadero recurso de la filosofía. Es curioso que cuasi todas las materias de la curricula han tomado este elemento de la filosofía, por no decir que lo han robado: la necesidad de la argumentación. Utilizamos la filosofía pero no decimos nada sobre esto, sobre el hecho de que la argumentación y su valor son elementos nacidos en el terreno de la filosofía, que son elementos eminentemente filosóficos, y todavía no decimos que la argumentación hoy de moda no es nada mas que...filosofía. Esto es algo muy extraño.

El profesor se ha cambiado en respecto: no puede ser una autoridad clásica, lo que todo lo conoce, lo único, seguro y verdadero recurso del conocimiento, un casi-dios dotado con capacidades mágicas. Su magia debe ser otra cosa, mucho mas importante que este mascara de perfección imposible.

Se habla mucho de los métodos, de los instrumentos, de la técnica de enseñanza. Pero no olvidamos que el profesor es un método, un instrumento, una técnica *per se*. El principio del acto pedagógico es lo mas importante, lo esencial y el elemento común de todas las técnicas y si este principio no es entendido, todo es solo una mentira pedagógica. Y mentir y mentirse en la clase es el mal absoluto, en mi opinión.

Los métodos han enflorado, se han complicado pero el principio es lo mismo. Y se habla poco del principio que Lipman, el creador de la filosofía para niños, le ha acentuado maravilloso, y que este principio es socrático, es decir verdaderamente filosófico: que el alumno es el que debe hablar, argumentar, comunicarse. Que el es el verdadero recurso en la aula. Y la experiencia de darle esta libertad es estupenda. Pero el profesor debe tener una cualidad esencialmente filosófica, en el antiguo

⁶ Es muy interesante que en 2013 han ganado el premio Nobel dos teorías económicas contrarias. Eugene Fama por su renovación de la teoría económica clásica centrada en el comportamiento económico racional y Robert Schiller por impulsar la neuroeconomía y los estudios psico-económicos, el comportamiento irracional de tomar riesgos. El corriente nuevo, behavioral economics que va generar la neuroeconomía, va a imponerse definitivamente. En 2017 el premio Nobel es ganado por Richard Thaler por sus contribuciones en la economía conductual.

sentido del termino filosofía. Y esta cualidad un poco olvidada hoy es nada mas que el coraje. El coraje de bajar del podium, de su posición privilegiada en la aula, de tener una posición similar con la de sus alumnos, en el circulo donde florecen las discusiones de Lipman, en la comunidad de indagación en que se transforma la clase.

Pero este coraje es el coraje de ser lo que verdaderamente es: un recurso, alguien que ayuda y por esto el debe permitir que el experto hace un paso abajo, sin dejar de ser un experto, pero ayudar con sus recursos en una atmósfera de igualdad en el dialogo, con el escéptico principio de Sócrates: *lo se que yo no se nada...* Pero esto significa que yo conozco mucho pero no todo, que no dispongo del verdad absoluto. Y no pongo lo que conozco directamente en el dialogo para no silenciar el deseo de conocer del alumno. Tengo todo esto en silencio, sin que el alumno lo se. Yo no debo hacer un espectáculo con lo que conozco. No es nada pedagógico si yo lo hago, por el contrario. El va a reconocer lo que yo conozco en el dialogo, en el intercambio de ideas, directamente o con discreción pero con alegría. Lo importante es que el va a respetarme mucho mas por dejarle hablar, por dejarle argumentar, y por escuchar lo que *el* ha por decir. Yo debo dejar de ser egoísta y orgulloso de recordarlo que yo soy un experto. Es mucho mas importante decirlo que yo se unas cosas, pero que no conozco otras que el si conoce y que yo y todos podemos aprender de cada uno de nosotros. Y el efecto es estupendo. Como usar de un bagueete mágico, pero nada de mágico esta aquí, en sentido de sobrenatural, pero si en sentido de lo afectivo, de la confianza en si mismo, y la clase se transforma rápidamente, sin darnos cuenta, en una comunidad de dialogo, de conocimiento, en un equipo. El profesor es solo un entrenador, pero con mucho mas satisfacción por ver sus alumnos comunicarse, pensar, argumentar, debatir con recursos que no les podía ver antes. La libertad y la igualdad comunicativa en la aula ha fomentado el uso de estos recursos escondidos dentro de sus alumnos.

¿Y el profesor? Esta imagen icónica, narcisista... El va a tener una experiencia desconocida: va a sentirse útil, va a sentirse satisfecho de ver el efecto de sus esfuerzos en los alumnos, de ver sus alumnos con todos sus recursos y también de ver como el conocimiento es impulsado y que ellos lo hacen por su deseo y su curiosidad natural. Va a ser un autentico guía para la autenticidad de sus alumnos. Y esto les va ayudar a crecer como hombres.

Pero, algunos pueden decir, no es importante que los alumnos saben quien fue Aristóteles, por ejemplo, y cual es su sistema filosófico, ¿lo que el pensaba? Por supuesto que si. Pero si el alumno sabe esto y sabe la interpretación de un texto de Aristóteles, un texto de *Politica* por ejemplo, esto no es lo mismo con decir que el alumno sabe como pensar. Saber los primeros elementos es importante pero lo importante es lo que hay si el les olvida. Y lo que hay es el pensar mismo. Aristóteles y el comentario, la interpretación de uno de sus textos, son importantes pero la memoria y el pensamiento no son lo mismo. Como una habitación y los muebles: Aristóteles es solo un armario, el debe ser útil a otra cosa. Aristóteles es un ejercicio de pensar y no una meta *per se*. Analizar el texto filosófico es un entrenamiento mental y no la cualidad misma de pensar que debemos fomentar en la aula. Como en el caso de una deportista, no debemos confundir la actividad y el entrenamiento. Debemos entrenar a nuestros alumnos para pensar ellos mismos. Esto les hace independientes. Esta es la autonomía de un adulto, el fundamento liberal de una persona como meta en si mismo de lo que hablaba Kant.

Los profesores son de verdad como unos neurocirujanos que tienen solo la palabra para modificar sutil el cerebro de los alumnos. La sección anterior que hacia una conexión entre filosofía y neurociencias es dirigida también a este hecho pedagógico de día a día de nuestro labor⁷. Y no es nada metafórico aquí. Esto es lo que realmente, de verdad, hacemos en la aula. ¡Modificamos la estructura y las conexiones cerebrales de nuestros alumnos! Y hay algo mucho mas interesante. Modificamos al mismo tiempo la estructura y las conexiones cerebrales del nuestro cerebro también. Estos elementos van siempre juntos. ¡Y que tarea complicada y que responsabilidad inmensa tenemos!

Por supuesto que yo estoy expuesto a una pregunta simple: lo que tu dices aquí no es que descubrir el agua caliente. Es algo normal, es algo de sentido común en la pedagogía de la filosofía. No podemos perder el tiempo para discutir sobre este asunto que es una axioma del acto de filosofar.

¿Estas muy seguro de que esta es la verdad y la realidad pedagógica? ¿Y si esta es la verdad por que el nacionalismo, el extremismo, la manipulación son hechos sociales y políticas de la realidad de nuestra vida común? Toda la gente que cae en la trampa ha estado nuestro alumno, ha estado en frente a nosotros en la aula. ¿Estas de verdad convencido y no estas mintiendote a ti mismo del hecho de que no tenemos ninguna responsabilidad en este asunto? Karl Jaspers no estaba loco en el momento en que hacia *mea culpa* para todos los alemanes después de la Segunda Guerra Mundial en un discurso publico. España tiene la Guerra Civil, el este tiene el comunismo... La responsabilidad de nuestro acto pedagógico es mucho mas grande de lo que pensamos. Si un medico no hace su deber su paciente puede morir poco tiempo después. ¿Si nosotros hacemos lo mismo no tenemos ninguna responsabilidad? Nuestros alumnos piensan y actúan y toman decisiones años y años después de salir de nuestra aula. ¿Por qué es mucho mas tiempo después esto significa que nuestra responsabilidad desaparece? Cuidado mis colegas con esta responsabilidad. ¡Si no hacemos nada vamos a repetir los errores del pasado!

⁷ Por esto es necesario que la pedagogía va a incorporar mucho mas elementos de la neuropsicología y que renovamos un poco mas la base neurológica de nuestros métodos de enseñanza.

Conclusiones subjetivas... ¿Y la filosofía? ¿Qué será la filosofía de mañana?

La filosofía de mañana no puede ser *solo* un *caffe filo* frances... La filosofía de mañana, del futuro inmediato, debe ser lo que Lipman quería años antes para los niños, para los hombres del *polis* de mañana. Una modalidad de pensamiento crítico, libre, abierto, argumentativo, cuestionando todo de una manera escéptica sana, construir y cambiar argumentos en una comunidad filosófica.

Lo que la filosofía para niños lo hace con éxito ya en España y en otros países occidentales. Recordamos lo que decía Lipman en los ochenta de la crisis del enseñanza americano que ha generado su renunciamiento a la carrera universitaria y su implicación en enseñar a los niños a pensar crítico y libre, a los niños que son nada mas que los futuros hombres que van a tomar decisiones para todos. ¿No es esto el elemento esencial de la democracia? Creo que esta es la solución para el vacuum moral y para la crisis de hoy. Pero la educación ha fallado, ha fracasado, si la crisis existe, no?

Por que el humanismo y sus valores están perdiendo su inmensa importancia cultural y, no exagerar con nada, están muriendo hoy? Porque nosotros hemos olvidado que la técnica y la tecnología nos dan solo instrumentos y no valores. Si la técnica ha derivado generando la crisis necesitamos los valores y el enseñanza como tratamiento de los diversos trastornos de la sociedad contemporánea!

Y es mas... ¿Por qué la filosofía, el núcleo del humanismo, empieza a desaparecer lentamente y seguramente de la curricula? Esto es un síntoma de la maladia de la sociedad actual en plena crisis cultural, en plena crisis de los valores. ¿Dónde están los valores que Mill ponía en su fundamental discurso *Sobre la libertad*? La comunidad filosófica de Lipman tiene los mismos valores de Mill trasplantados en el enseñanza, en las habilidades mentales de los niños. Como queremos que serán los hombres de mañana? Aceptando pasivamente cada dogma porque no tienen opinión propia, no pensar mucho porque no saben pensar y no serán capaces de tener argumentos ni contra argumentos? Si nadie los enseña a hacerles sus capacidades innatas no son suficientes para tener éxito en este respecto. Y en tomar decisiones, en ejercitar su función en la sociedad. Pero, si no lo hacemos, todo parece un poco mas como el *1984* de Orwell o mucho mas como *Un mundo feliz* de Huxley...

Lo que nosotros hacemos hoy, aquí en esta aula, es una discusión filosófica, un entrenamiento mental, un intercambio de ideas, una modificación sutil del nuestro cerebro, del cerebro de cada uno de nosotros, si, de verdad. Esta es una mini-comunidad filosófica. Un ejemplo de apertura de la mente de cada uno de nosotros. Hemos experimentado el efecto de la filosofía y del filosofar en nuestra piel.

Por supuesto que estoy expuesto a las preguntas sobre el porque de mi creer en la afirmación que somos dentro de una crisis profunda cultural, una crisis moral, política, no solamente económica. Esto he nombrado antes con un termino un poco contundente, pero por esto no menos adecuado, la maladia contemporánea. Si hay alguien que esta sorprendido por esta afirmación tengo mas argumentos de los que he expuesto brevemente aquí. Y un análisis hecho con calma de las consecuencias de la crisis nos direcciona hacia sus causas, unas enumeradas antes en este discurso. ¡Pero la causa principal debe ser encontrada en el enseñanza mismo! Hemos cometido algún error y debemos tener el coraje de reconocerlo y hacer algo en consecuencia...

Por fin, vamos a poner de nuevo la pregunta principal: ¿Qué es la filosofía hoy? ¿Qué puede hacer la filosofía en el mundo contemporáneo confuso?

Si retornamos al significado antiguo de la actividad filosófica la respuesta esta mucho mas simple de lo que pensamos. Pero lo que es simple en lo hipotético de las ideas es mucho mas complicado ponerlo en la realidad y esto lo ha vivido Platon, estar transformado en esclavo por su insistencia en realizar su *polis* ideal en el terreno de un tirano siciliano... Pero, como nos cuenta Diógenes Laercio, el tenia amigos que le han salvado la vida y le han ofrecido su libertad perdida...

La filosofía como terapia del alma y como modalidad de vivir no es solo una representación estoica sino una representación helenística que los tres corrientes filosóficas compartían. Pero terapia entendida en un significado no solamente médico-psicológico sino filosófico como ejercicios mentales, ejercicios de sanidad mental y emocional como los hacían los griegos, no por la belleza o por la fuerza como lo hacían los atletas, y como lo hacemos hoy muchas veces... Sino por su fortalecimiento corporal, moral y del pensamiento, por el equilibrio, por la voluntad, la resistencia, la paciencia, la empatía...

Esto es lo que sin decirlo creo que he hecho en este discurso ya. Todo esta abierto a argumentos y contra argumentos pero lo que importa es lo que decía Lipman: mover juntos hacia adelante en una comunidad de pensamiento crítico. Y vivir cuestionando todo, tener decisiones construidas sobre los resultados del cuestionamiento. Ser abiertos, empáticos y creativos, ser humanos en un mundo en plena deshumanización... Lo decía ya Sócrates: una vida sin cuestionamiento no merece ser vivida!

¿Y cual es la disciplina que nos enseña a hacer preguntas? No son las ciencias que son mas concentradas en dar respuestas, en descubrir las causas de los fenómenos, sino solo es la filosofía, la única que tiene como meta la reflexión, es decir preguntar y preguntarte. Hacer preguntas sin tener la desesperación de sacar respuestas, cuestionar para continuar a ser abierto a todo, para no cerrar su perspectiva nunca, para ser mentalmente libre, libre por dentro para ser libre de verdad en el exterior...

¿Y el Quijote filosófico?

El Quijote filosófico es el campeón de la autenticidad, de una existencia que tiene un significado construido por nosotros mismos porque, como decía Camus, la existencia carece de significado en si misma. El Quijote tenía como armas para defenderse en el mundo sus propios valores, sus propias creencias y principios muy fuertes. Esto parece muy bien, pero ¿como conseguirlo?

Como lo decía antes Unamuno: por amor, por el amor filosófico analizado por Platon. Amor a las ideas, amor a si mismo y a los otros, al bueno de cada uno, cuanto sea. Y no solo por un estado de alma sino por ejercicios, por racionalidad y argumentación, por fortalecer su mente, por fortalecer también su corazón porque sin reflexión los sentimientos son débiles. ¿Os parece como una utopía? ¿Os parece que yo os he engañado? ¿Os parece patético? Pero es el significado intrínseco de la palabra filosofía, *filon* significa amor. No es una cita del *Candide*⁸ de Voltaire, llena de ingenuidad, al margen de un exceso de confianza muy próxima de la ceguera mental. Es una invitación a la tolerancia posible solo con empatía guiada de argumentos, es decir con racionalidad, que permite de verdad la convivencia, las opiniones distintas y una relatividad sana de puntos de vista, de no tener una verdad absoluta que no invita ni a la desesperación ni al dogmatismo, sea político o religioso. Una pregunta quijotesca: existe de verdad una tolerancia y una convivencia de distintas religiones, de verdad u políticas, sin la filosofía y el dialogo filosófico? Por supuesto que no! Esta no es una utopía, mi opinión es que es solo la normalidad...

Yo he cumplido con mi promesa. Como lo dicen los neurocientíficos, no solo he cambiado vuestros redes neurales cerebrales con mi discurso, sino he hecho los mismos cambios en mi cerebro también. Pero esto lo hacían ya los filósofos antiguos. Hoy lo entendimos...

¿Qué puede ser utópico en ser humano, simplemente humano? Ah, conseguirlo en un mundo deshumanizado, que, sin ser paranoico, todo lo hace para robar tu autenticidad?

Pero si yo lo consigo en la aula, en la pareja, en mis interacciones, en la familia, en las relaciones profesionales, con mis compañeros y compañeras de trabajo, le voy a conseguirlo en relación con los políticos, puede que serán otros políticos mañana, mucho mas humanos y mucho menos dominados por el poder... Si lo puedo conseguir en una ocasión, y he mencionado la experiencia en la aula, ¿porqué será utópico trasplantar esta semilla en otros contextos de la vida? Si alguien percibe aquí un error en mi argumentación que me lo indique, por favor.

Para firmar, metafórico, mi discurso, para asumir lo que he dicho, puedo terminar diciendo algo como esto:

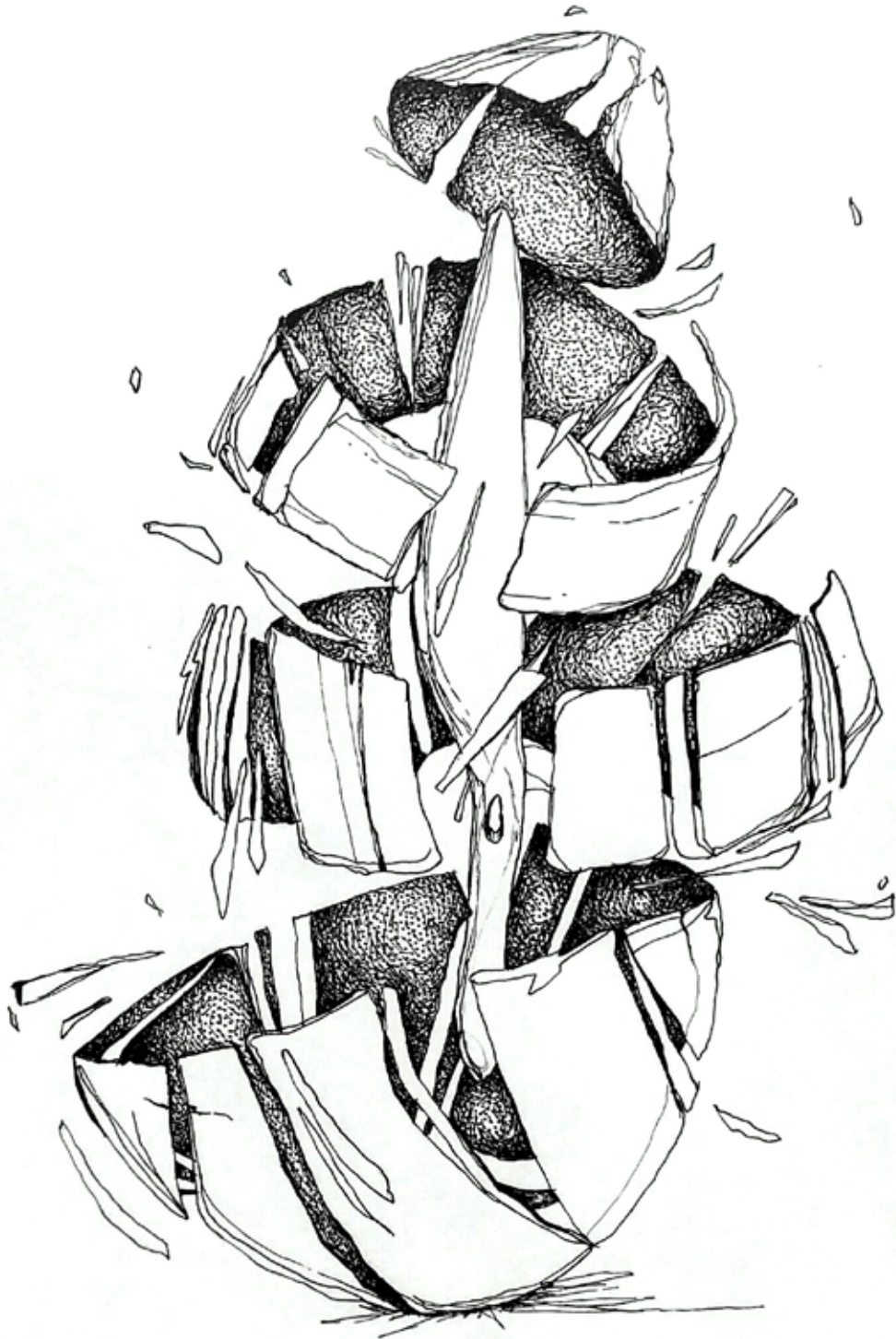
Soy Don Quijote, amante de la filosofía y esto os deseo a todos en el día de la celebración de la filosofía. ¡Una celebración filosófica!

Bibliografía

- Cervantes, Miguel de: El ingenioso Don Quijote de la Mancha, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2005
- Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique, Albin Michel, 2002
- Hadot, Pierre: La philosophie comme maniere de vivre, Albin Michel, 2001
- Hadot Pierre: Qu'est-ce que la philosophie antique?, Gallimard, Paris, 1995
- Kant, Emmanuel: Critica de la razon pura, Editorial Gredos, Barcelona, 2010
- Laercio, Diogenes: Vidas de los filósofos ilustres, Omega, Barcelona, 2003
- Nietzsche, Friedrich: La genealogía de la moral, Alianza Editorial, Madrid, 2006
- Portellano, Jose Antonio: Introduccion a la neuropsicologia, McGraw-Hill, Madrid, 2005
- Rogers, Carl Ransom: On becoming a person. A therapists's view of psychotherapy, Constable&Robinson, London, 2004
- Rogers, Carl Ransom: Freedom to learn. A view of what education myght become, Prentice Hall, 1994
- Squire, Larry et al.(editors)- 3-rd ed, Fundamental neuroscience, Elsevier, 2008

⁸ Es una gran diferencia entre Candide y Don Quijote. El primer personaje es mucho mas caricaturesco, de un optimismo al margen de la tontería, pero el segundo es mucho mas serio aunque tiene algo autoirónico. Voltaire y Cervantes tenían metas diferentes...

VII



M. P. 10

Taller filosófico: La filosofía como herramienta para el autodescubrimiento

Philosophical workshop: Philosophy as a tool for self-discovery

Javier Correa Román*

Resumen

Se presenta aquí transcrito el taller filosófico organizado gracias a Más Filosofía el día 24 de noviembre de 2017. El taller consistió en una serie de preguntas que se contestaban de manera individual para intentar descubrirse a uno mismo en ese viaje íntimo y autorreflexivo. Los ejercicios pasan por el intento de autodefinición hasta pensarse desde el otro, pasando por evaluación autobiográfica. Se espera que el proceso muestre a uno mismo más por recorrerlo que por lo que se conteste.

Palabras clave: Filosofía práctica, autodescubrimiento, Taller filosófico.

Abstract

This is a transcript of the philosophical workshop organized by Más Filosofía on November 24, 2017. The workshop consisted of a series of questions that were answered individually to try to discover oneself in that intimate and self-reflective journey. The exercises go through the attempt of self-definition to think of the other, going through autobiographical evaluation. It is expected that the process shows one itself more to go through it than for what is answered.

Keywords: Practical philosophy, self-discovery, Philosophical workshop.

¿A quién y por qué? Preámbulo del taller.¹

Soy partidario de que en general los que hacemos filosofía deberíamos hacerla para los que no están. No es que reniegue del avance del pensamiento a nivel profundo y denso sobre los grandes problemas actuales, ni mucho menos. Sin ellos estaríamos francamente perdidos. Sin embargo, pienso que el cambio más importante en nuestras sociedades actuales es pintarlas de filosofía, llenarlas de saber, empaparlas de la actitud filosófica aún a riesgo -y soy consciente de lo que digo- de tener que bajar el nivel académico para la difusión de ideas y términos. Si alguien quiere un cambio real en la sociedad y es un filósofo, su público no debe ser los que ya gozan con Kant o los que se desvelan emocionados leyendo a María Zambrano. No. Su actividad transformadora, divulgativa, sus esfuerzos pensantes deben ir hacia aquellos que nos miran de reojo. A los que no están con nosotros pero se interesan. Los que no leen, pero quieren saber. Con el objetivo último de despertarles el *gusanillo*, de aumentarles el interés, es a ellos, a los que no están pero ojalá estén mañana, a los que va dirigido este taller.

¹ El texto aquí presentado nació para ser hablado y presentado en la forma de *Taller filosófico* para las actividades organizadas por el día mundial de la Filosofía. Es por eso que hay que tener en cuenta que primó siempre la amenidad y naturalidad en el discurso frente a la densidad o profundidad teórica. Bajo estas aclaraciones es como debe leerse.

* Email de contacto: jcorrearoman@gmail.com

Toda esta idea está también bajo el porqué del taller. Estamos llenos - mejor dicho inmersos- en numerosos temas y problemáticas que, sin duda, es crucial que pensemos y teoriceemos. Entre ellas hay una que, en las sociedades zombi que nos rodea², es mi favorita como candidata idónea para despertar ese interés de los no-filósofos: el autodescubrimiento. La reflexión sobre uno mismo es como una palmera en una isla desierta: parece solitaria y una pequeña parcela de la realidad pero al final todos los puntos se definen respecto a ella e incluso cuando la escalamos, vemos mejor toda la isla. A escalar la palmera es a lo que anima este taller.

Introducción ¿Qué es y para qué sirve la filosofía?

Lo cierto es que parece un sacrilegio empezar cualquier actividad divulgativa de la filosofía hablando del *para qué*. Pero es que esta es, sin duda, la primera pregunta que hace cualquiera cuando le dices: “¡He estudiado filosofía!”. A lo que suele seguir: “Y eso... ¿Para qué?”. Y ahí estamos todos los que intentamos estudiar a los grandes pensadores y pensar por nosotros mismos, callados sabiendo que lo que vamos a decir no va a contentar al que nos pregunta. “Pues, para nada. De eso se trata ¿no?”.

Y es que, preguntar por la utilidad de la filosofía es lo mismo que decir: “¿Puede saltar tu coche?” o “¿Qué idioma habla tu tomate?” Son preguntas que se hacen a objetos que parece que no se entienden bien. Y es que, aunque parezca increíble, no todas las preguntas valen igual. Cualquiera que entienda un coche o un tomate sabe que ni saltan, ni hablan ni bailan. Pues lo mismo ocurre con la filosofía. ¿No sirve? No, aún a riesgo de que se produzcan cortocircuitos incluso antes de comenzar el taller, no sirve para nada. Al menos en el sentido que la sociedad nos indica. Parece que en nuestras sociedades de consumo, las cosas y las personas valen por lo que sirven, es decir, tanto sirven tanto valen. Es normal que tengamos entonces tantos problemas... Pensadlo bien: ¿Para qué sirve un desempleado? ¿Seamos sinceros no sirve a la sociedad capitalista de consumo? ¿No vale? ¿Para qué sirve un abuelo moribundo entonces? No sirve ¿No vale? ¿Para qué sirve amar? Pues tampoco sirve y es innegable su valor. Lo mismo ocurre con la filosofía. Aún así por si hay algún defensor a ultranza de la utilidad de las cosas en la sala, le contesta el gran filósofo Gilles Deleuze:

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve al Estado, ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene un uso: denunciar la bajeza en todas sus formas.(...) Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? Por muy grandes que sean la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que quisieran... pero ¿quién a excepción de la filosofía se lo prohíbe?³

En este nivel introductorio, para expresar como siento yo la filosofía me gusta mucho basarme en una escena de la película *American Beauty*⁴. Son unos 5 minutos en los que se graba a una bolsa en la calle que se mueve por el viento. Solo se oye al oído y parece que la bolsa baila con el viento haciendo una especie de danza de bienvenida. Es precioso. A parte de la belleza cinematográfica de la escena, para mí la vida funciona parecido. La bolsa somos nosotros, nuestras relaciones, nuestros miedos, la política... Es todo lo humano. Y resulta que eso se está moviendo, va de un lado a otro. Ante esto, podríamos tener dos posturas. La primera es simplemente ver la bolsa moverse, igual que vemos nuestro mundo. Simplemente verlo pasar. Ver las ideas, las amistades, los valores, verlo todo pasar... La segunda es que empecemos a hacer preguntas. ¿Por qué se mueve de un lado a otro? ¿Por qué la bolsa se mueve más que las hojas? ¿Hasta que altura podría moverse la bolsa? Si las hojas caídas de los árboles estuvieran dentro de la bolsa ¿Se seguiría moviendo por el viento? ¿Por qué, por qué...? La buena filosofía no va tanto de dar buenas respuestas, sino que trata de hacer las buenas preguntas. Porque podemos vivir nuestra vida sin más pero también podemos preguntarnos por todas las cosas que pasan, por todo lo que se mueve.

Otro ejemplo que me gusta mucho para ilustrar qué es la filosofía es el siguiente. Se dice que van dos peces jóvenes por el mar un día cualquier hablando de los últimos cotilleos del arrecife. De repente, se encuentran a un pez mayor y le dicen: “Muy buenos días señor, ¿Cómo está?” A lo que el pez mayor les responde: “Muy bien jóvenes, ¿Cómo está el agua hoy?” Los pececillos siguen su rumbo sin haberle casi escuchado hasta que uno se para y dice: “Oye... ¿Qué es el agua?”. El agua es eso de lo que han estado tan rodeados que ni siquiera veían: la ética, el amor, los deberes, la política, el poder, el ser, el conocer... Ni más ni menos que la pregunta por el agua es la reflexión filosófica.

² Gonzalo, Jorge Fernández. *Filosofía zombi*. Anagrama, 2011.

³ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, 1971.

⁴ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=3GhpmaH27Xg>

Contextualización

Para acercarnos al problema del autodescubrimiento y la reflexión sobre el yo es importante que primero pongamos en contexto ciertos asuntos, ciertos pensamientos de algunos, muy poquitos, filósofos para entrar al tema con un mínimo de información o al menos, con cierta curiosidad levantada por las preguntas de estos. Así que recapitulemos, este taller consiste en saber cómo podemos conocernos a través de la filosofía que no era más que pensar y preguntar. Vamos a intentar enfocar la importancia de esta actividad desde la problemática de lo que en Antropología filosófica se llaman los dobles humanos.

La idea de los dobles humanos es muy sencilla y ha sido magníficamente tratada por Ortega y Gasset, además de Husserl⁵. Vamos a seguir al filósofo español porque siempre usa una terminología más fácil y es más comprensible. Ya desde sus inicios en 1914 con la publicación de *Meditaciones del Quijote* pronuncia Ortega su famosa frase “Yo soy yo y mis circunstancias”⁶ que encierra un problema de gran gravedad.

Cuando Ortega se refiere a que soy mis circunstancias habla del ser humano que hablan las ciencias. Es un ser humano que está determinado y que no tiene libertad, un ser humano que está en el mundo físico. Vamos a poner ejemplos que nos ayuden a visualizarlo. Habla de un ser humano que si se tira por la ventana se cae porque la gravedad nos afecta tanto a nosotros como a una piedra. Aquí nadie puede decir que es libre para no caer. Hay leyes, en concreto las grandes (y pequeñas) leyes de la física y la biología, que nos afectan queramos o no.

No se si habéis notado que esta visión científica del ser humano es una visión determinista y un poco triste. Es un ser humano presentado como una máquina. Si tiene esta enfermedad le damos esta pastilla y se cura. Por eso somos nuestras circunstancias, estamos atados a estas leyes del mundo que nos rodea, porque a ver quién es el superhéroe que decide que sus células de la piel no muden o que sus arterias hagan otro recorrido. Somos así y punto.

Ahora vamos a ponernos en una situación un poco futurista. De momento, a día de hoy, las ciencias no conocen todo lo que pueden conocer. Todavía, tanto a la biología como a la física les queda tiempo para conocer todo lo cognoscible. Pero imaginemos que un día lo consiguen. Consiguen saber todo lo que pudiera una ciencia. Descubren todas y cada una de las leyes naturales. Entonces por ejemplo dirían vamos a estudiar a Javier: pues su DNA tiene esta secuencia, sus circuitos neuronales esta forma, esta es su densidad neuronal en el sistema límbico, en el hipocampo etc... El paso que tenemos que ser capaces de dar en este taller es entender que aunque dijeran todo lo que pudieran desde las ciencias, nunca me conocerían del todo. Las ciencias no pueden conocer todo porque nosotros además de movernos en un mundo físico-biológico, también somos seres humanos que nos movemos en un mundo cultural y simbólico.

Pongamos más ejemplos para que se entienda mejor. Hablemos de un cuadro de Dalí o el urinario de Duchamps. Un físico puede ver estas obras de arte y decir: “Ah! El porcentaje de colores que se ha usado es ***, su distribución en el espacio es ***, el ángulo medio que forman sus líneas...” Sería capaz de decir un montón de información basándose en su ciencia pero nunca entendería la importancia del surrealismo y su reivindicación de lo subconsciente en un mundo en que el tecnicismo y el supuesto progreso de la industria llevaba al obrero a alienarse y evadirse de sí mismo. Jamás podrían entender eso. Al menos sólo desde la física. O pensad: ¿Qué científico podría a través de sus leyes entender que el urinario de Duchamps y otros al ser tratados como obras de arte caras y subastadas en realidad manifiestan su repudia al arte burgués y a la mercantilización del arte?

Como esta idea es muy importante voy a poner otro último ejemplo. Imaginemos un momento muy especial. Podemos poner cualquiera: vuestra primera vez, un hito deportivo etc... Vayamos con el de la primera vez que nos acostamos con alguien que da más juego y es mucho más rico en el imaginario colectivo. Un biólogo te podría explicar perfectamente que ocurre: las hormonas que se producen y en qué momento, vías neuronales desde los mecanorreceptores de los órganos genitales hasta el cerebro, vías descendentes, efectos a largo plazo... Te diría, incluso, todas las reacciones del sistema nervioso en los segundos del orgasmo. Ahora bien, imaginad que vais a vuestro amigo biólogo y queriéndole contar cómo ha sido vuestra primera vez os dice:

- Calla, calla no hace falta que me cuentes porque lo sé todo.

Tu le dirías: “Tú no has entendido ni la mitad de lo que ese momento fue para mí”. Y esto es con lo que quiero que os quedéis. No es que las ciencias se equivoquen ni mucho menos, tienen su verdad, pero las ciencias del mundo no lo pueden estudiar todo. No somos **solo** lo que dicen ellas. Con razón dice Ortega que aunque yo sea mis circunstancias físico-biológicas, también soy yo, soy una persona, soy Javier. ¿Cómo podemos conocer entonces a eso yo, a ese Javi? De esto va este taller. Para Ortega el yo interno, el yo que se escapa a las ciencias, tiene su realidad en la biografía y en la autorreflexión. La biografía es nuestra secuencia de hechos y experiencias y es un muy buen campo de encontrarnos con nosotros mismos. En la biografía al echar nuestra mirada atrás nuestro yo valora más unos momentos que otros, y es aquí donde podemos ver cómo se expresa.

⁵ Ver Sala, Javier San Martín, and S. A. L. A. San Martín. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Editorial UNED, 2005.

⁶ Ortega y Gasset, José. “Meditaciones del Quijote.[1914], ed.” *Julián Marías, Madrid, Cátedra* (1984).

La actividad va a consistir en que de manera individual viajemos cada uno por nuestras biografías y a través de nosotros, mediante preguntas que he considerado importantes para conocernos. Será un proceso muy íntimo y personal así que es normal que nadie quiera compartirlo pero si alguien quisiera al final de la actividad sería ideal. Para cada ejercicio dejaremos un tiempo pequeño porque son preguntas que hay que pensar y que quizá no salgan a los segundos.

Un último apunte. En general da relativamente igual que pongáis. Son preguntas acerca de nosotros y lo importante no es lo que decimos; sino por qué lo decimos. Es decir, siempre acompañad un ¿Por qué? Si no se os ha ocurrido nada pues, no os preocupéis, la pregunta que tenéis que hacer es ¿Por qué no sé responder a esto? Es decir, lo importante no es que me digas que eres A o B. Lo importante es, por qué de entre todas tus cualidades resalta esa. Que unas cosas sean más importantes para ti que otras, es donde se manifiesta como eres. Y, amigos, ese preguntarse siempre por qué, es la pura reflexión filosófica.

Ejercicios

a. 5 adjetivos

Vamos con el primer ejercicio. Habéis vivido toda vuestra vida con vosotros mismos así que lo primero que quiero es que vuestro Yo escoja cinco palabras para definirse a sí mismo. ¿Cómo os definís? [2 minutos]

Vamos ahora con la batería preguntas para que reflexionemos sobre nuestra respuesta. Viendo esas palabras quiero que os deis cuenta que aquí se manifiesta vuestro Yo. Lo primero que quiero que os fijéis es: ¿Hemos llegado a cinco palabras? Puede ser que no, entonces ¿Qué pasa? ¿Nos preguntamos poco por nosotros? ¿Somos vagos pensando? Dadle vueltas los que no hayáis llegado a cinco. Para los que tienen cinco palabras en primer lugar: ¿Por qué la primera fue la primera? ¿Es la más importante? Además ¿Son esas cinco palabras adjetivos que os suele decir la gente? De hecho, ¿Hasta qué punto creéis que la gente estaría de acuerdo con lo que habéis escrito? Y, si miráis todas... ¿Os gustan? ¿Son cualidades que diríais que son virtudes o defectos? ¿Hay defectos maquillados? ¿Creéis que habéis sido sinceros? ¿Estáis contentos con ser así? ¿Del 1 al 10 cuanto de satisfechos estáis?

b. El otro

Una buena manera también de pensar sobre vosotros mismos es reflexionar sobre lo que pensáis de otro. En este segundo ejercicio poned qué es lo que más os gusta de quién queráis, de una persona relativamente cercana. Una cualidad. [30 segundos]

Aunque todos lo hiciéramos de la misma persona sería muy difícil que coincidiéramos. La clave de este ejercicio es entender que nuestro Yo también se expresa cuando hablamos de otros ¡Se expresa mucho! De hecho cuando yo hablo de Pepito, hablo más de mí que de Pepito. Ahora mirad los adjetivos que habéis puesto de la persona que habéis pensado. ¿Es algo que no sois vosotros? ¿Es algo que os gustaría ser? ¿Es algo que os gusta mucho a vosotros? ¿Crees que todo el mundo destacaría esa cualidad? Muy probablemente no. Cuando hablamos de otros no podemos escapar de nuestros miedos, nuestros intereses, nuestra voluntad de poder que diría Nietzsche....

c. Evaluación de la biografía

Ahora vamos con nuestra biografía. Fijaos que curiosidad. Cuando echáis la vista atrás, podéis intuir que habéis vivido miles de momentos. Millones. Casi infinitos. Sin embargo, hay unos momentos que son más importantes que otros. ¿no? Por ejemplo, la semana pasada se me cayó el tenedor mientras comía. Este hecho en mi biografía tiene una importancia ínfima. Tenemos, cuando echamos la vista atrás, momentos que desaparecen de nuestra memoria, que no son importantes, que, como diría Foucault, se desvanecen con el mar como un dibujo en la arena. En cambio hay otros que destacan como momentos únicos, gigantescos, casi articuladores de toda nuestra vida. Es a esos a los que tenemos que mirar. ¿Cuáles son? Escribid 5 [3 minutos]

Estaría ahora muy bien que los miraseis con un poco de perspectiva y encontraseis algo que os sorprendiera. Un hilo conductor. A mi me pasó, por ejemplo, que realizando este ejercicio luego me di cuenta que todos los hechos tenían que ver con mi familia. ¿Por qué habían sido tan importantes para mí? ¿Hasta qué punto no me estaba dando cuenta pero solo un apartado de mi vida era el crucial para mí? Pues espero que vosotros miréis vuestros hechos y lo cojáis con la misma perspectiva... ¿Tienen que ver todos con el mismo aspecto? ¿Son hechos que hablan de vosotros mismos (p. ej., cuando me gradué o cuando hice esta actividad) o que ocurren con otros (por ejemplo, cuando se murió mi

7 Entre corchetes están puestos los tiempos que dejé para responder a cada ejercicio

abuelo)? Eso es importante ¿Os definen sólo vuestros logros u os definen momentos con otros? Y, aquí la maravillosa pregunta... ¿Por qué? Siempre tenemos que escuchar el *runrun* de esa pregunta. Ah! También hay otra cosa que me gustaría que pensarais. ¿Hasta qué punto vuestros hechos son originales o, en palabras de Ortega, auténticos? Es decir, hasta qué punto no estáis cumpliendo con el ideal de sociedad, con lo que vemos en las películas. ¿Son vuestros hechos: el instituto, mi primer beso, mi primera vez, cuando se murió este familiar, la universidad, mi boda, el nacimiento de mis hijos, mi primer trabajo y aquel viaje? Si es así, esta noche no salgáis y pensad ¿Le doy importancia yo a las cosas o le estoy dando importancia a las cosas que me dicen que tengo que dar importancia? ¿Estoy viviendo mi vida o la vida que me dicen que tengo que vivir?

d. ¿Cómo nos afecta la biografía?

¿Hay alguna relación entre los adjetivos que habéis puesto al principio y los hechos que habéis escrito? Os pongo un ejemplo muy extremo. A lo mejor vuestros adjetivos son que soy triste, que estoy amargado etc... y todos vuestros hechos son muertes. Es un ejemplo extremo pero ahora quiero que intentéis hilar, como un juego de unir, los adjetivos con los momentos. No tiene por qué, y no lo hará, que ir uno con uno. Pero es importante que pensemos si esos momentos importantes, cruciales que aparecían cuando echamos la vista atrás, han sido capaces de definirnos y hasta qué punto. [2 minutos]

De este ejercicio es importante que pensemos: ¿Yo me he formado así a partir de esas experiencias? ¿O por el contrario son ellas las que me han moldeado a mí sin yo poder decidir libremente si quería ser así? ¿He cogido las experiencias por los cuernos o me han cogido ellas a mí?

e. La biografía oculta

Vamos a seguir dándole vueltas a nuestra vida. Cuando mirasteis atrás, hay muchas cosas que dejasteis fuera y que quizá para otros hubieran sido importantes. Pensad cuáles serían. [2 minutos]

Si os soy sincero yo de pequeño salí en la televisión pero ese recuerdo se va borrando con el mar del tiempo. No trasciende, no me marcó, no tiene importancia. Mi Yo no le da importancia. Ahora vosotros, ¿Habéis puesto algo traumático? Muy poca gente supera la muerte de un familiar, por ejemplo. ¿Os habéis dado cuenta que en ese primer vistazo a la biografía no visteis la muerte? O al revés. ¿Has vivido momentos que otras personas habrían considerado muy felices y no les diste importancia? Y como, siempre, nunca podrá faltar ¿Por qué?

f. Los prejuicios

Ya hemos dicho que lo que yo digo de Pepito dice más de mí que de Pepito. Lo mismo ocurre cuando hablo de un evento o de una experiencia. Cuando relato algo de mi biografía a otra persona es fundamental, si nos queremos conocer a nosotros mismos, que nos fijemos en cómo la contamos. A qué le dais más importancia y porqué. Aquí también se está expresando vuestra identidad. Un ejemplo que nos va a venir muy bien es esta charla. ¿Qué le diríais a alguien que os pregunte cuando salgáis acerca de qué os ha parecido el taller? [1 minuto]

Como siempre vamos a comenzar con un porqué ¿Por qué habéis dicho eso? Imaginad que no os ha gustado ¿Por qué me ha parecido un aburrimiento? ¿Qué me esperaba y que necesito? Siempre, siempre ¿Por qué? Si por el contrario ha sido una experiencia maravillosa ¿Por qué? ¿Pensamos poco en nosotros mismos?

Ahora me gustaría que respondierais a la siguiente pregunta: si os hubieran preguntado antes de entrar cómo crees que va a ir el taller ¿Habráis puesto algo parecido? Esto nos sirve muy bien para pensar sobre nuestras proyecciones de futuro ¿Vamos con prejuicios a las experiencias futuras? ¿Hasta qué punto lo que pensamos determina que va a pasar como en una profecía autocumplida? ¿Tenemos la mente abierta o nos hace sentir inseguro no saber qué va a pasar? Y si es así, ¿Por qué?

g. ¿Cómo queréis ser?

Terminamos ya con el último ejercicio. El primero que hicimos respondía a la pregunta de cómo éramos. Os pedí que escribierais 5 cualidades o adjetivos referentes a vosotros mismos. Ahora os pregunto. ¿Cómo queréis ser? ¿Que cinco adjetivos os gustaría ser? [3 minutos]

Este ejercicio es el último y me parece muy interesante porque es la tensión eterna que tenemos entre lo que somos y lo que queremos ser. La primera pregunta que cómo siempre tenemos que hacer es: ¿Por qué habéis puesto esos adjetivos? ¿Por qué queréis ser así? ¿Es por qué conocéis a alguien así? ¿Lleváis mucho tiempo queriendo ser así? ¿Cuánto os pesa no ser cómo queréis? Apuntad del 1 al 10. ¿Cuánto os duele? ¿No estáis contento con vosotros mismos? O a lo mejor sí. ¿Estáis contentos con vosotros mismos?

Hay una pregunta que susurra, que se esconde detrás de este último ejercicio, a saber: ¿Podemos cambiar? Y si podemos, ¿Hasta qué punto podemos cambiar? Si fuéramos sólo las máquinas que presentan las ciencias no podríamos hacerlo. Una piedra no cambia la fuerza de la gravedad con la que es atraída al centro de la Tierra. Recordad siempre que las ciencias no hablan de libertad. Pero, nuestro yo interior, ese que se mueve por nuestro plano simbólico ¿Puede cambiar? Escuchemos la respuesta de Sartre:

Si la gente nos reprocha las obras novelescas en que describimos seres flojos, débiles, cobardes y alguna vez francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o cerebro cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos. No hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o de ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. Uno de los reproches que se hace a menudo a Chemins de la Liberté se formula así: pero, en fin, de esa gente que es tan floja, ¿cómo harán ustedes héroes? Esta objeción hace más bien reír, porque supone que uno nace héroe. Y en el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida, se beberá como héroe, se comerá como héroe. Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe.⁸

Así que Sartre no estaría de acuerdo con vosotros cuando dijérais:

- “Yo soy así por la vida tan dura que he vivido, por las cosas que me han pasado y justamente por eso, no puedo cambiar”.

No. Decidís no cambiar. Decidís ser así con cada uno de vuestros actos. Y si ahora que hemos pensado juntos cómo somos y cómo queremos ser, no cambiáis, estáis decidiendo ser así. Es normal que esto os angustie. Angustia mucho. Pensaréis: ¿Me estás diciendo que puedo dejar de ser inseguro o insegura, amargado o amargada? Claro. Es que el cobarde, siempre puede dejar de ser cobarde, lo mismo que el héroe.

Epílogo del taller

Me gustaría acabar dirigiéndome otra vez a esas personas que nos miran por el rabillo del ojo. A esa gente que sonríe a la filosofía pero está lejos de profesarla. En mi opinión es a ellos a los que debemos dedicar todos y cada uno de estos actos que pugnan por la vuelta de la filosofía al espacio público. De nada sirve y nada va a mejorar si seguimos siendo 4 monos enfrascados en debates académicos. La filosofía hay que liberarla para que vuele libre por la sociedad. Es por eso que a estas personas les pido que si sólo pueden aprender una cosa, aprendan la actitud filosófica. El resto son reflexiones más o menos fáciles a partir de una autorreflexión. Si se os contagia algo esta actitud del eterno porqué será lo mejor que podáis recibir. La actitud filosófica es una actitud de constante curiosidad, de siempre querer conocer y, como un niño, siempre asombrarse ante todo. Y cuando digo todo, digo TODO. ¿Cuántas cosas pasan en vuestro día a día a lo que no le prestáis atención? Hay un pasaje muy bello que me gusta mucho para ilustrar esto, es una entrevista a un director de cine italiano:

¿Qué va a contarnos en este nuevo trabajo?

Después de treinta y dos películas en las que no he contado nada importante, me gustaría dejar un pequeño concepto muy, muy simple... Me gustaría decirle a mis espectadores: tened respeto por vuestra curiosidad, dadle juego. Muchos la frenan

¿Por qué la frenan?

Somos perezosos, moralistas, indolentes... somos escépticos y también ignorantes

⁸ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo* extraído de Moore, George Edward. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Anaya-Spain, 2002.

¿Quiere saber de qué tratará mi próxima película?

Sería un honor

Trata de una chica a la que le cambia el color de los ojos cada vez que los abre y los cierra. Todo el mundo está loco con ella aunque nunca nadie la ha oído decir nada. Sólo un silencio y esos ojos: azules, verdes, negros.... y otra vez azules. Un encanto..... Y ¿sabe de donde me viene esta idea? Del primer encanto que soy capaz de recordar, que no fue por una chica no, no, no.... Fue por el primer semáforo que instalaron en Milán, en el cruce entre la Plaza del Duomo y Vía Torino. Mi padre me llevaba montado en sus hombros porque había una multitud, ¿lo entiende? una multitud inmensa, congregada para ver... un semáforo !Que belleza! !!!Que gran belleza!!! No lo olvidaré nunca.⁹

¿Os habíais fijado alguna vez en la belleza de un semáforo? Es que el mundo que nos rodea es precioso. Solo tenemos que dejar de correr y parar a mirarlo. Y mirarlo siempre con curiosidad, como hacen los niños. Siempre preguntando ¿Por qué? Solo así conseguiremos volar alto y pensar libres.

Gracias por la atención

Bibliografía

Claramonte, Jordi. *Estética modal*. Madrid: Tecnos, 2016

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, 1971.

Gonzalo, Jorge Fernández. *Filosofía zombi*. Anagrama, 2011.

Ortega y Gasset, José. "Meditaciones del Quijote,(1914) ed." *Julián Marías, Madrid, Cátedra*, 1984.

Sala, Javier San Martín, and S. A. L. A. SAN MARTÍN. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Editorial UNED, 2005.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo* extraído de Moore, George Edward. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Anaya-Spain, 2002.

⁹ Claramonte, Jordi. *Estética modal*. Madrid: Tecnos (2016). Ver primer página



Las redes sociales desde Platón -Una concepción del nuevo yo-

To be or not to be, digital disorder.

Jorge Arturo Gallegos Ramírez*

Resumen

Durante años hemos olvidado el entorno, nuestro primer contacto con el mundo, es tiempo de saber que el humano se encuentra ante un nuevo reto y no puede abandonar la filosofía. La concepción de un nuevo ser, que puede determinar el futuro o la deshumanización del propio humano.

Palabras clave: Filosofía digital, espejo, ser, tiempo, presente, entorno.

Abstract

For so many years we have forgotten about the social context and our first contact in world as homo-sapiens-sapiens.

Now a days we suffer a new challenge, the new concept of "to be" that's why we need to go hand by hand with the digital philosophy or maybe we will experience the entire dehumanization of us.

Keywords: digital, philosophy, mirror, to be, time, present.

"El nirvana estético del mundo, alcanzar lo supremo en medio de supremas apariencias. Ser nada y todo en la espuma de lo inmediato"

E. Cioran.

A lo largo de la historia humana, la concepción del "yo" ha ido evolucionando de manera paulatina y desde que tenemos conciencia hemos indagado en las profundidades e inquietudes del ser.

Antes del siglo V a.C. la concepción de alma era inconcebible, es decir, escuchar hablar a griegos en alguna plaza principal sobre la *pysché* era un fenómeno que muy pocos comprendían y que pocos tenían el coraje de introducir en un diálogo.

Fue gracias a Sócrates y a Platón como nació la idea de un cuerpo y un alma.

Poco a poco el mundo se fue concibiendo y fuimos amaneciendo como una dualidad. Atendiendo en tiempos a uno y en tiempos al otro.

* Email de contacto: jarturogramirez@gmail.com

Empezamos a pronunciar la palabra alma, entendiéndola, reprimimos el deseo durante años, tuvimos una época de oscuridad clara, dimos paso al renacer, creamos el método, brindamos por la razón y la pusimos por encima de todo, luego estuvo en el punto de mira, criticamos el método, pusimos en duda todo, empezamos a escuchar el pesar, la soledad, los miedos, pusimos al deseo en la punta de la boca.

A los pesares y miedos los llamamos romanticismo. Dudamos de nuestra existencia y de las ilusiones, de manera irremediable llegó la edad contemporánea.

Finalmente las distancias entre filósofo y filósofo se fueron agrandando y llegamos al día en que la revolución industrial se convirtió en tecnológica y después en digital.

Damos ahora por muertos a los filósofos y atendemos esta época presente moviéndose a una velocidad que nos hace sentir que vivimos en un pasado y vamos de aquí a allá preocupados pensando constantemente en un futuro.

Una vez resumido la historia del ser humano en dos escasos párrafos, podemos decir que todo esto que empezaré a narrar es una humilde teoría y crítica que hago a la sociedad actual y su modo de concebir y crear un nuevo "yo".

Las preguntas que me atrevo a plantear, sin conocer realmente su respuesta son incógnitas que pienso que poco a poco se irán resolviendo con madurez, tiempo, experiencia y conocimiento, pero más que nada con la comprensión del tiempo y el entorno humano actual y el que nos queda.

- ¿A dónde se dirige el "yo"?
- ¿La sustancia en dónde se quedó?
- ¿Qué posición tiene el alma ahora en la cotidianidad?
- ¿Cómo se sustituye la concepción y formación del yo en un mundo donde el tiempo no tiene reposo?
- ¿Qué juzgamos ahora como realidad?
- ¿Cómo utilizamos esa realidad en nuestra vida cotidiana?
- ¿Qué función cumple la comunicación y la era digital en la creación de una realidad particular?

Los espejos datan ser una actividad muy frecuente en culturas como la etrusca y la romana. Desde la civilización mesopotámica y los griegos, el uso de esta herramienta radicaba en un simple avistamiento para el aseo del rostro. Recordemos que en estas fechas, el humano practicaba el culto a un Dios, sea quien fuere. Me atrevo a mencionar que el hecho de cuestionarnos una divinidad no daba cavidad para preocuparse tanto por uno mismo.

Los espejos eran preguntas más frecuentes como; ¿Qué hago aquí? ¿Quién es Dios? ¿De dónde vengo? etc., etc. Preguntas sobre nuestro origen y sobre lo que nos rodea.

Nace la obsidiana tallada, un reflejo en el cual predomina el reconocimiento personal. Con el afán de reconocerse mejor, el humano empieza a buscar nuevas técnicas que creen un mejor reflejo, uno que permita semejar el rostro con más nitidez, yo diría que la necesidad de verse tal cual se es generaría el avance en este procedimiento físico.

Muchos años después, a partir del siglo XVI, los espejos ya no van a formar parte del cuarto para el aseo. Empiezan a utilizarse como decoración, en salones grandes, en habitaciones, en entradas a palacios todo esto con deseos de crear un espacio más grande a su vez.

La concepción del ser empieza a cambiar ya que dimos un salto notoriamente grande desde Sócrates y Platón, filósofos que se preocuparon constantemente por el cuerpo y el alma, Platón dividiendo aún más el tema del alma en tres tipos, después Descartes mantuvo la idea de dualidad llamándolas; *res cogitans* y *res extensa*.¹

"Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros, de tal manera que no sólo le dé exteriormente el color y la forma de todos nuestros miembros, sino también que introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones que se pueden imaginar procedentes de la materia y que sólo dependen de la disposición de los órganos"²

Descartes, *El Tratado del Hombre*

Se transforma el concepto del ser para el siglo XVII y antes de abandonar el teocentrismo se crea una nueva concepción del ser ya mencionada brevemente con Descartes, padre de la filosofía moderna.

Para este filósofo, llegar a la comprensión del humano es necesario entender su entorno; la naturaleza.

¹ Descartes, René: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.
² Descartes, René: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

La idea de Dios, también se ve alterada ya que lo que era el demiurgo platónico ahora para Descartes es un *arquitecto*, un matemático. Que a diferencia de Spinoza, Dios lo era todo, es decir, la naturaleza.

Y es aquí dónde quiero hacer hincapié porque al siglo que llamamos el de la física, introduce un nuevo elemento; el tiempo.

Para poder comprender el significado de *tiempo* en este momento del siglo XVII, es necesario saber que todos los filósofos habían estudiado matemáticas y física.

La idea de *tiempo* después sería muy similar a la de otros físicos como Albert Einstein y Michele Besso, Descartes postulaba en una de sus cartas y diarios la llamada fábula del mundo:

“Estoy a punto de desenredar el caos para hacer salir la luz que es una de las más altas y difíciles materias a las que yo pueda enfrentarme; pues toda la física está ahí comprendida³”

Con esto quiero hacer comprender que la idea de tiempo es nada más la traducción de luz. Y la luz es necesaria para los espejos, los espejos necesarios ahora para nosotros (más tarde explicaré). Con este entramado de explicaciones y palabras pretendo que lleguemos todos a lo que postulo humildemente con la era y el entorno digital actual.

Regresando a la idea dual de Descartes quiero explicar las acciones del alma y las pasiones del alma, cosa que me parece fundamental recoger para entender acciones y pasiones de esta época.

Las acciones del alma son voluntades que derivan en dos tipos:

- Las acciones del alma que terminan en la misma
- Las acciones que terminan en nuestro cuerpo

Las pasiones del alma solamente percepciones que no conseguimos poder comprender por la necesidad de llegar a la verdad del todo, mediante el cuestionamiento y el método.

Con la cercanas inquietudes de la filosofía y la física, cuestionémonos la idea de *realidad* que a pesar de no tener cavidad real hasta tiempo después, siempre ha sido el planteamiento constante, la pregunta que flota.

Quiero mencionar que a diferencia de Descartes, Spinoza cree que el cuerpo no es dual, que cuerpo y alma son una misma continuidad. *Somos extensión y entendimiento*⁴ y que como humanos somos los más limitados para entender la idea de infinito, la idea de Dios que lo es todo.

Al tener realidades infinitas y nosotros solo dos dimensiones para comprender esas realidades infinitas, no nos alcanza, somos frágiles.

Tampoco comprendemos quien tiene acceso al todo, a la realidad absoluta.

Una vez dicho esto, pienso que creer que el ser humano tiene acceso a toda la realidad es limitar el infinito.

Comprendiendo la relación de espejo, tiempo, luz, ser puedo empezar a desarrollar la teoría. Una vez empezado el siglo XVII y transcurrido el tiempo. El hombre deja, abandona poco a poco a Dios que aunque no se mencione los pioneros de esta idea fueron Descartes, Leibniz y Spinoza considerando otros.

Sin embargo poco se habla de las excomulgaciones de esa época y lo complicado que era despegarse de Dios.

Estos tres abandonaron la idea de este y luego la volvieron a introducir por la dificultad del contexto. Al fin y al cabo todos somos hijos de nuestro tiempo.

El antropocentrismo despega al hombre de un mundo infinito, de un ideas universales, únicas y variables. Diríamos que al morir Dios, muere la función.

Ahora bien, empezada esta corriente surge el filósofo que le da el giro a todo un siglo después, hablo de Kant, quién con sus imperativos categóricos y el conocimiento crítico pretende llegar a una verdad que sea justa y universal para todos los hombres.

“No podemos saber cómo es el mundo, sino como se nos aparece⁵”

Kant

Kant pone en tela de juicio a los dos bandos; los empiristas y los racionalistas añadiendo que los dos tenían la razón, sin embargo les faltaba agregar un elemento en medio; el filtro de la experiencia sensible, denominados conceptos que no vienen de la experiencia.

Hablando ya de la ética Kantiana, podríamos decir que una vez reformado el pensamiento por la *crítica a la razón pura*⁶ se nos plantea la cuestión de la moral. ¿Está bien mentir ocasionalmente?

¿De verdad hemos eliminado las éticas materiales en la era digital actual? Ahora más que nunca creo que valdría la pena, revisar, reformar y retomar los imperativos categóricos.

3 Descartes, René: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

4 Baruch, Spinoza: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

5 Kant, Immanuel: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

6 Kant, Immanuel: Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

Pasando a otro revolucionario de la filosofía, Nietzsche, *hombre que en sus últimos días abrazó antes a un caballo maltratado*⁷ en la plaza de una ciudad europea. Para después despertar y creer que era Dionisio.

Contemplando el mundo nihilista, se supo este filósofo adelantar y ver lo que vivimos ahora, un mundo donde sufrimos por apariencias que nos trastornan y nos van creando falsos valores.

En un mundo sin estructura y con una *vida líquida*⁸, hemos banalizado lo efímero. Claramente estancándonos en un nihilismo pasivo, que sin consuelo vamos predicando el discurrir del tiempo.

Añadiendo a esto *la dialéctica del esclavo y el amo*⁹ de Hegel, que ahora más que nunca predica como parte de cada uno de nosotros.

Creo firmemente que esta dialéctica es válida para todos nosotros pero catalogada de dos maneras:

- La dialéctica activa: considera más como la libertad del deseo, expuesta y con una autoconciencia de ello en sistemas de redes sociales.
- La dialéctica pasiva: en la cual existe el deseo, cierta libertad por este sin embargo una negación o no reconocimiento por parte de la conciencia. Uno puede creer que es el amo y su vez no darse cuenta que es un esclavo más de la masa.

Ahora bien, expuesto de manera simplificada y rápida las ideas que eran necesarias para postular la teoría de la concepción del nuevo “yo” digital, empiezo.

La concepción del nuevo “Yo”

Comencemos por decir que tenemos que considerar que para reconocer a este nuevo ser, no podemos dejar atrás el entorno.

El entorno antiguamente, sería la naturaleza, el primer contacto, lo que le rodea al humano. Sin embargo ahora en un mundo sumamente industrializado, la industria queda ya caduca, ya no es una parte directa del primer contacto del humano del siglo XXI.

Nuestro primer contacto ahora es lo digital, la inmediatez, como mencionaba antes, el banalizar lo efímero, ¿qué conciencia podemos tener de nuestra alma, del ser, de la sustancia que habitamos ahora?

En los primeros estudios filosóficos del humano había una confrontación de ser contra la filosofía de la naturaleza. Un ser en conjunción con la naturaleza, con el transcurrir del tiempo, viéndolo a través del día a día. Un amanecer, un atardecer o el paso de las estaciones del año.

Una vez comprendido esto, si fuéramos cualquier filósofo podríamos decir que ahora nuestro entorno, nuestro primer contacto son las redes sociales y una línea de doble tiempo. Me explico, todo individuo actualmente tiene su línea de vida, su transcurrir en este mundo.

Puede ejercer su rutina, sus acciones y sus pasiones. Sin embargo la segunda línea del tiempo sería la que vive a partir del conocimiento de los demás seres.

La aplicación de estados de Instagram, Whatsapp, Snapchat, permite hacerte saber qué hace cada persona de tus contactos y en qué momento.

Esto sin duda lo primero que genera, es que de manera empática (porque somos seres empáticos, gracias a esto evolucionamos, generamos ficción) que todo tiempo de nuestros contactos cree una segunda línea del tiempo. Diversos presentes dentro del mismo presente, generando un presente más fugaz, un pasado más ancho, con más acontecimientos y un futuro al alcance de la mano sin embargo tremendamente incierto en distancia de alcance.

Este medio de temporalidades sucesivas no solo dependerá del número de contactos que tengas sino de qué tanto accedas a estos y los crees por ti mismo.

¿Ahora cómo sabremos lo que es la felicidad si vemos distintos tipos de eventos con cantidad de emociones incluidas?, ¿Con qué criterio sabremos valorar lo presente y el *instante*?

Ahora atendiendo al ser, a la dualidad cuerpo y alma. Me atrevería a decir que alma y cuerpo ya son uno mismo.

Intentando explicar lo anterior doy un ejemplo; Descartes asumió que el cuerpo solamente era una máquina que se encargaba de mantener el funcionamiento el cuerpo, mantenerlo vivo. Y que el cerebro era aquel encargado de plasmar las pasiones. A la conjunción de esto derivaban las pasiones del alma.

Ahora bien, en mi tesis creo que cuerpo y alma son ahora un solo organismo que lucha constantemente en contra de los deseos del nuevo miembro; el ser digital.

Este ser digital, está luchando ante estímulos que no solo son fugaces, que vienen en cantidades torrenciales y que no duran en la línea real del tiempo.

Porque recordemos que ahora existen, la línea real del tiempo y la del tiempo virtual, siendo más pesada la virtual y con más frenetismo que la real.

⁷ Bataille, Georges: La locura de Nietzsche. Nexos (México) Diciembre 2014. Versión de Luciano Concheiro.

⁸ Bauman, Zygmunt: Vida Líquida. España, Austral. Siglo XXI año 2013.

⁹ Kojève, Alexandre: La dialéctica del Esclavo y el Amo de Hegel. Buenos Aires, La Pleyáde. Siglo XX año 1982

Cuerpo y alma ahora son una máquina que se dedica a hacer actividades cotidianas; rutina, trabajo o ejercicio físico. Lo que antes era la manera de evadirnos y satisfacer el alma, es ahora la integración del ser digital. Hemos llevado nuestros deseos, pasiones, miedos, pensamientos, ideas a la línea frenética del tiempo virtual. Lo cual genera que no solo no tenga cavidad en la realidad, sino también en nosotros mismos. Agrandando en los humanos la grieta de saber qué somos y a qué vinimos.

Una vez expuesto esto, comento lo último denominado el entorno de la *filosofía digital*. La creación de este nuevo elemento genera que el ser contra la filosofía de la naturaleza quede totalmente obsoleto, y ahora se refleje en una lucha del ser tangencial contra el entorno de la filosofía digital.

En esta filosofía digital no solo no existen valores determinados, no existe un Dios como tal, lo que generaría que el propio Dios sea el objeto, es decir la plataforma en la que se crea esta nueva realidad. Realidad dónde no sabemos realmente que es presente, que es pasado y que es futuro.

Respecto al contacto con otros humanos en el mundo tangencial, las relaciones sociales y los encuentros aún nos mantienen con pies firmes sobre lo que somos y de qué grupo formamos parte. Es muy importante mencionar que el ser humano es gregario, se desarrolló de esta manera y que a base de contar relatos, sucesos, acontecimientos pudo ir aprendiendo.

La ficción que se generaba en la mente humana formó parte de la evolución de la especie, supimos cómo actuar ante situaciones que vivieron nuestros antepasados.

Ahora, con amores líquidos, vidas líquidas, suplantaciones de otras vidas ¿cómo somos capaces de saber quienes somos? Si hemos abandonado el relato por la publicación de imágenes que cuentan de manera visual y más efímera, ¿cómo sabremos atender los pesares del futuro?

Teniendo en cuenta que existe ahora una dualidad en el tiempo y la realidad, el tiempo-espacio ahora complica nuestra asimilación de las cosas.

¿Qué recuerdos seremos capaces de conservar en una vida frenética, llena de eventos que no categorizamos de manera emocional?

Considero que la descategorización de nuestros eventos cotidianos generaran en nuestras emociones y en nosotros que no seamos capaces de en primer instancia disfrutar el presente tangencial, y segundo que no lleguemos a la felicidad, que esta esté sujeta a mostrar una realidad virtual.

Nos encontramos en un momento delicado en el cual, o atendemos el entorno digital, no digo erradicarlo, ni evitarlo. Tenemos que estudiarlo, buscar los imperativos categóricos que creen la nueva ética de la realidad virtual.

Atender la buena voluntad, mantenerla firme como la estela de estrellas fugaces, que a pesar de que se vaya alejando veamos su estela, la sigamos y reconozcamos porque sigue ante nuestros ojos.

Me temo que si abandonamos el entorno y nos dejamos llevar, sin atender realmente a la sustancia del humano, priorizando el presente virtual y lo dionisiaco atenderemos de manera muy pronta la deshumanización del propio humano.

¿Qué nos queda en un mundo dónde no existe ningún Dios y dónde el humano se ha convertido en un autómatas?

Escuchemos el pesar y atrevámonos a poetizar la vida, que perduren los presentes reales, y categoricemos lo verdaderamente poético en la era digital.

Solo así dejaremos una huella perdurable y memorable en el cosmos.

Bibliografía

Descartes, René: *Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

Baruch, Spinoza: *Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

Kant, Immanuel: *Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid, España. 2016. Gredos. Estudio Introductorio de Flórez Cirilo, Miguel.

Bataille, Georges: *La locura de Nietzsche*. Nexos (México) diciembre 2014. Versión de Luciano Concheiro.

Bauman, Zygmunt: *Vida Líquida*. España, Austral. Siglo XXI año 2013.

Kojève, Alexandre: *La dialéctica del Esclavo y el Amo de Hegel*. Buenos Aires, La Pleyáde. Siglo XX año 1982



Huida de la caverna, o de cómo aprender a tomar decisiones a partir de la historia de la filosofía¹

Escape from the cave, or how to learn to make decisions from the history of philosophy

Miguel Ángel Bueno Espinosa*

Resumen

Desde que Platón formuló su famosa «alegoría de la caverna» el ejercicio de la filosofía ha sido entendido como una suerte de desvelamiento de la propia conciencia ante la verdad oculta de lo real. De un modo más prudente, podemos concebir la filosofía como la disciplina que nos enseña el método crítico de pensamiento, que dilucida racionalmente la posible verdad presente en lo real, y que nos permite actuar y decidir en consecuencia. De hecho, la misma filosofía ha luchado desde su nacimiento contra el escepticismo, el sistema teórico que niega la posibilidad de alcanzar conclusión alguna mediante deliberación racional. Si esto es así, entonces la historia de la filosofía ofrece, en sus múltiples respuestas al problema de la verdad formulado por el escepticismo, no sólo un método para juzgar correctamente acerca de lo real, sino, con más relevancia para nuestra práctica ética cotidiana, la clave para vencer la incertidumbre presente en toda decisión práctica.

Palabras clave: decisión, duda metódica, escepticismo, incertidumbre, verdad.

Abstract

Since Plato formulated his famous «allegory of the cave» the exercise of philosophy has been understood as a sort of unveiling of conscience itself before the hidden truth of the real. In a more prudent way, we can conceive philosophy as the discipline that teach us the critical method of thinking, which rationally elucidate the posible truth present in the real, and which allow us to act and to decide accordingly. In fact, philosophy itself has fought since its born against the skepticism, the theoretical system that deny the possibility of reaching any conclusion through rational deliberation. If it is so, history of philosophy offers then, in its multiple answers to the problema of truth formulated by the skepticism, not only a method to judge properly about the real, but, with more relevance for our daily ethical practice, the key to overcome the incertitude presents in every practical decision.

Keywords: decision, incertitude, methodical doubt, skepticism, truth.

¹ En la redacción de este texto se ha respetado el formato original de ponencia hablada para conservar determinados juegos y explicaciones presentes en la argumentación.

* Doctorando de la Facultad de Filosofía, UCM. Email de contacto: mbueno@ucm.es

1. El escepticismo como problema

“Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás.”² Con esta apuesta, aparentemente simple, comienza Ludwig Wittgenstein, pensador de primera mitad del siglo XX, toda una reflexión profunda y trabajosa acerca de la validez de la duda escéptica que pone en entredicho la existencia real del mundo en el que vivimos. La petición parece, en un principio, sencilla: no hay nada más fácil que saber que hay una mano allí donde la experimento. Concretamente, el ejemplo es tan directo y sencillo que incluso resulta sorprendente que pueda ser filosóficamente interesante plantear dicha pregunta. ¿No es acaso nuestro cuerpo lo que conocemos de modo más fiable? ¿No es nuestra mano el órgano con el que conocemos más directamente la realidad que nos rodea? ¿Cómo podríamos llegar a dudar, al menos en circunstancias normales, de la existencia de aquello que nos aporta certeza acerca del mundo que nos rodea? Y, sin embargo, esta simple petición, este simple requisito de prueba, encierra en su formulación y en sus condiciones de cumplimiento toda la fuerza y la problemática que supone la amenaza de la duda escéptica para cualquier intento de demostración de la existencia de una realidad, por así decirlo, “real”, y no onírica.

Cuando, en nuestras conversaciones informales, decimos de alguien que es un escéptico, lo que queremos decir es que esa persona no confía fácilmente en ciertas cosas en las que el resto, por el contrario, sí confiamos. Escéptico es, por ejemplo, aquél que duda continuamente de las promesas de sus conocidos o familiares, o el que no confía en los proyectos políticos del gobierno, o incluso el que obstinadamente pone obstáculos a la hora de tomar una decisión en conjunto. Decir de alguien que es un escéptico no implica necesariamente, por supuesto, denigrarle o insultarle. Simplemente, llamándole escéptico subrayamos su falta de confianza en algo que, por lo general, suele ser aceptado por todos los demás sin ninguna dificultad. Dicho de otro modo: allí donde el resto no vemos ninguna dificultad, ningún obstáculo o ningún problema, el escéptico revela una desconfianza que lo distancia de nosotros y que hace que el trato con él sea difícil.

Ahora bien, uno de los elementos problemáticos de esa desconfianza del escéptico es que resulta sumamente contagiosa y contaminante para los demás. Si en un grupo de individuos que participan en un proyecto común, ya sea un viaje, una empresa, una asociación de actividades o incluso un gobierno económico o político, uno de los miembros de ese grupo se comporta como un escéptico en el momento de tomar las decisiones, su desconfianza ralentizará sumamente la actividad del resto de los componentes del grupo, si es que no la detiene por completo. Es más, el escéptico contagiará su desconfianza a los demás, pues generalmente nadie confía en que una persona que ha mostrado un serio escepticismo a la hora de tomar una decisión cumpla fielmente su palabra cuando llegue su turno. Por el contrario, frente a un miembro de ese tipo, los demás componentes del colectivo mantendrán una postura recelosa y prudente, y elaborarán ocultamente alternativas al plan de acción común para el caso de que, como es previsible, el escéptico finalmente no cumpla con su parte del trato.

Lo que significa que el escepticismo así entendido, no sólo es peligroso para el que mantiene la duda escéptica y la desconfianza, sino que resulta igualmente conflictivo para todos aquellos que se relacionen con él. Esto hace que, tanto para la vida diaria de cada uno de nosotros, como para las cuestiones más importantes, nos resulte sumamente importante encontrar una manera de reducir, e incluso detener por completo, la desconfianza introducida por el escéptico. Sobre todo cuando ese escéptico desarrolla filosóficamente su desconfianza y su duda y alcanza con ellas la cuestión global que afecta al sentido y significado de nuestra existencia, a la importancia de nuestras acciones, y a la realidad última de todo lo que nos rodea.

La lucha de la filosofía con la duda escéptica acerca de si existe realmente un mundo externo a nuestros pensamientos, si aquellos objetos que se presentan ante nosotros existen realmente o son sólo productos de nuestra imaginación, no es, por supuesto, algo nuevo del siglo XX planteado por Wittgenstein, el autor que nos ha dado pie a estas reflexiones; ni siquiera puede decirse con propiedad que sea un invento moderno de Descartes, por mucho que éste haya sido seguramente uno de los primeros filósofos en reconocer el valor que tiene para el pensamiento filosófico la simple posibilidad de que todo lo que creemos que es real no sea más que una fantasía de nuestra mente. En realidad, el enfrentamiento con la duda escéptica es tan antiguo como la propia filosofía, pues ya en el siglo IV a. C. Platón y Aristóteles, padres de la filosofía clásica, y fundadores de nuestra cultura filosófica occidental, se esforzaron por demostrar que el escéptico, no simplemente no tiene razón, sino que no puede tenerla en ningún sentido. Ya en Platón³ aparecen referencias a la tesis según la cual nos es imposible discernir si estamos todo el tiempo dormidos o despiertos, si nuestras vivencias psíquicas son reales o fingidas, de modo que nos es igualmente imposible afirmar si aquellas cosas que experimentamos existen realmente o son sólo ficciones oníricas.

2. Un viaje por la historia de la filosofía

² Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, §1, pág. 2, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga.
³ Cfr. Platón, *Teeteto*.

2.1. Platón y la caverna de la irrealidad

Para lo que me interesa hoy aquí, voy a centrar nuestra atención en tres de los múltiples momentos centrales de la lucha que la filosofía ha mantenido con el escepticismo a lo largo de su historia. El primero que quiero traer a colación es el famoso «mito de la caverna» formulado por el ya mentado Platón, y del que me he servido para ponerle título a la reflexión que quiero exponer. En su diálogo *República* Platón elabora una ficción con fines pedagógicos según la cual nuestra actual situación, la de todos y cada uno de nosotros, puede ser comparada con la de unos peculiares prisioneros cuyo día a día transcurre en el interior de una caverna⁴. Encerrados y encadenados, estos prisioneros no se mueven, ni actúan, ni siquiera hablan entre sí, sino que su tiempo transcurre mientras contemplan en la pared que tienen delante de ellos el ir y venir de unas sombras que se proyectan sobre ella. Tan acostumbrados están a percibir esas sombras, tanto se reduce su vida a ellas, que a lo que ellos llaman realidad o mundo es a esas sombras, pues no pueden considerar que exista nada más aparte de ellas. Sólo ven esas sombras, sólo piensan en ellas, sólo las conocen a ellas.

Sin embargo, en un determinado momento, uno de esos prisioneros es desencadenado y forzado a mirar a su alrededor más allá de la pared en la que se proyectan las sombras. Al hacerlo, comprueba detrás de los prisioneros un interesante espectáculo: un trasiego de personas que cargan sobre sí figuras de barro con formas de árboles, animales, personas y demás objetos, y que circulan continuamente delante de un fuego que los ilumina, de manera que lo que los prisioneros comprueban en la pared de delante de ellos no son más que las sombras que ese fuego proyecta de las figuras de barro. Obviamente, nuestro prisionero liberado comprenderá el error en el que ha vivido toda su vida, pues ahora entiende que lo verdaderamente real son las figuras de barro, y no sus sombras.

Pero todavía le queda un gran descubrimiento por hacer. Pues, forzado de nuevo, es obligado a abandonar la caverna en la que ha vivido desde su nacimiento y salir a la superficie. Podemos imaginar su sorpresa y maravilla al contemplar, no ya la sombra de un árbol, ni una figura de barro con forma de árbol, sino un árbol como tal, real, con todos sus colores y toda su belleza natural. Ante ese espectáculo, volverá a corregirse a sí mismo, olvidará que hace sólo un momento ha considerado que las figuras de barro eran la verdadera realidad, y tomará lo que ve en la superficie como el mundo real, y todo lo anterior como mentiras semejantes a él.

Sin embargo, su felicidad tiene una duración muy corta, pues, después de maravillarse con el mundo que ahora contempla y considera como real, la misma persona que lo ha liberado y lo ha acompañado en tan desvelador viaje lo obliga a volver a la caverna y a hablar al resto de sus compañeros de sus descubrimientos. Los cuales, previsiblemente según Platón, lo tomarán como un loco que desvaría y tiene alucinaciones, intentarán encerrarlo y hacerlo callar, e incluso llegarían a matarlo en caso de considerar que puede suponer una amenaza para ellos.

2.2. Putnam y los cerebros en cubetas

Cuando Platón formula este «mito de la caverna», lo hace, como indiqué anteriormente, asegurando que la situación de estos prisioneros, incluyendo la del prisionero que es liberado y que recorre los diferentes niveles de la realidad, puede compararse con la situación de todos y cada uno de nosotros. Para entender en qué sentido esto pueda ser así, es necesario que remita a continuación al segundo de los tres momentos de la historia de la filosofía a los que quiero hacer referencia. Este segundo momento que quiero traer a colación es, a diferencia del mito de Platón, relativamente cercano en el tiempo, y sumamente conocido por todos vosotros, aunque no sea de forma directa. Me refiero a la hipótesis formulada en la segunda mitad del siglo XX por un filósofo norteamericano, Hillary Putnam, según la cual existe la posibilidad de que nuestra existencia como seres humanos se reduzca, a pesar de todas nuestras creencias, a la mera existencia de un cerebro en una cubeta conectado a un ordenador⁵. Todos conocéis esta tesis: fue la base sobre la que los hermanos Wachowski crearon su famosa película «Matrix». La idea central de la tesis de Putnam, tal y como queda reflejada en esa película, es la idea de que nuestra vida, nuestra existencia como seres humanos que nacemos, caminamos, nos relacionamos, amamos, sufrimos y morimos, no cambiaría en absoluto si se demostrase, de la forma que fuera, que toda nuestra vida no es más que la recreación virtual que un ordenador está generando para nosotros, de modo que nuestros sentimientos y emociones, nuestras sensaciones, placeres y dolores, sólo son los impulsos nerviosos generados artificialmente en un cerebro depositado en una cubeta y conectado a ese ordenador. Rápidamente entendemos la semejanza entre esta tesis y el «mito de la caverna» de Platón, si es que he conseguido explicarlo adecuadamente.

4 «Compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. (...) ¿Los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?» Platón, *República*, Editorial Gredos, Madrid, 2000, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, 514a-c.

5 Cfr. Putnam, Hillary, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

De ser cierta la tesis de Putnam, nada de lo que existe actualmente tendría verdadera existencia real. Ninguno de nosotros estaría en esta sala realmente. Ni siquiera este edificio existiría de verdad, ni la ciudad entera, ni todo el universo que nos rodea en su infinitud. Todo ello no sería más que una creación virtual generada por un ordenador, una suerte de macrovideojuego al que todos nosotros estaríamos jugando a través de la conexión que tendría nuestro cerebro a ese ordenador. De ser verdadera esta tesis, no sería estrictamente cierto decir que me duele el dedo cuando me lo corto cocinando, o que me duele la cabeza después de un duro día de trabajo. Pues, en realidad, no tengo ni dedo ni cabeza, ya que sólo soy un cerebro en una cubeta. Creo que tengo un dedo que me sangra y me duele, pero ese dedo sólo existe como creación virtual con la que el ordenador me está haciendo creer que tengo un dedo, cuando en realidad sólo soy un cerebro. Dicho de otro modo: el ordenador me está engañando, está produciendo en mi cerebro los impulsos nerviosos necesarios para que yo experimente dolor, acompañando esa sensación de dolor con la imagen virtual ficticia de un dedo cortado sangrando, de modo que, al final, me creo la mentira de que ese dedo es mío y que es de donde procede la sensación de dolor que experimento.

Obviamente, todos rechazamos instintivamente algo así de entrada, considerando que resulta absurdo pensar que esa idea pudiera ser cierta. Pero poco a poco la sospecha se inmiscuye en nuestro pensamiento, y nuestra seguridad se quiebra, cuando presenciamos determinados actos de nuestra vida cotidiana. Ante una buena película o serie de televisión nos emocionamos profundamente y sentimos empatía por sus protagonistas, pensando que algo así puede pasarnos perfectamente a nosotros, cuando se trata evidentemente de una historia falsa. A muchos de nosotros nos encantan las películas basadas en historias reales precisamente por el hecho de que cuentan algo que ha ocurrido realmente, a pesar de que la manipulación que la historia original ha sufrido a la hora de convertirla en película sea tal que el resultado final sea difícilmente identificable con la historia real. Vemos diariamente las noticias en el telediario, y pensamos que gracias a ellas estamos informados de lo que ocurre actualmente en el mundo; con todo, la gran mayoría de nosotros somos plenamente conscientes de la censura y manipulación partidaria que existen tras esas noticias, es decir, la gran mayoría de nosotros sabemos que no son más que mentiras elaboradas a partir de una verdad para que nosotros conozcamos sólo una parte desfigurada de la historia total. Un amigo cinéfilo me cuenta la gran anécdota de su fin de semana, relatándome cómo se encontró con Alejandro Amenábar en el restaurante en el que cenó con su pareja, y cómo se sentó a hablar con él y a discutir acerca de las grandes películas de la historia del cine. Yo sé perfectamente que está adornando la historia real para hacerla más interesante ante mis oídos, y que probablemente, como mucho, tuvo la suerte de coincidir en el restaurante con Amenábar. Sin embargo, confío en él, me creo su historia, y la repito tal cual a mis conocidos. Prolongo la existencia de la mentira difundiendo, a pesar de ser plenamente consciente de su ser mentira.

A diario estamos expuestos a una gran cantidad de historias ficticias en las que confiamos, elaboradas con el único propósito de mantenernos alejados de la verdadera realidad que se esconde detrás de ellas. Y, aunque lo sabemos, ello no nos impide participar de la mentira y asentar su permanencia entre nosotros, hasta el punto de que colaboramos en la conversión de la mentira en verdad. De hecho, siendo estrictos, a día de hoy todos nosotros tenemos una suerte de existencia semejante a la de cerebros en una cubeta conectados a un ordenador, ya que todos nosotros vivimos continuamente rodeados por la proyección de nosotros mismos que emitimos a través de internet. Nuestro perfil de facebook, tuenti o twitter, nuestro blog, nuestra cuenta de correo electrónico... Ninguna de esas identidades es nuestro «yo real», son simplemente proyecciones virtuales que creamos deliberadamente para tener una existencia virtual más allá de nuestra existencia real de base. Mentiras, valga de nuevo la expresión, que deliberadamente queremos hacer pasar como verdades. Es cierto que la foto que muestro a mis amigos a través de internet de mi viaje a Túnez es una foto de un momento real, realmente vivido por mí; pero la realidad, por así decirlo, “real” de ese momento de mi vida se va difuminando y perdiendo poco a poco conforme la foto frente al desierto va sustituyendo paulatinamente al momento biográfico real en el que fue tomada, hasta que llega el momento en el que lo único que queda de aquel viaje es esa foto. Es decir, la mentira, y no el momento real.

2.3. Descartes y la hipótesis del sueño

Finalmente, el tercer y último momento de la historia de la lucha de la filosofía con la duda escéptica del que quiero hacer mención es la obra de René Descartes, filósofo francés del siglo XVI, padre de lo que denominamos filosofía moderna, y origen de nuestra forma actual de entender nuestra relación con la realidad que nos rodea. Descartes planteó la duda escéptica a la que estamos prestando atención en unos términos que recogen toda su dificultad, siendo la tesis de Putnam en verdad heredera del modo como Descartes presentó el problema de considerar si la realidad que nos rodea es verdaderamente real o pura creación imaginaria.

Para plantear ese problema de forma adecuada, Descartes se propuso comportarse él mismo como un escéptico⁶, es decir, sostener él mismo la duda escéptica, para entender correctamente en qué consiste la desconfianza del escéptico, cuáles son los motivos que el escéptico puede tener para

⁶ Cfr. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con preguntas y respuestas*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, trad. Vidal Peña.

mantener su desconfianza hasta el punto de llegar a dudar de la existencia real de aquellos objetos que percibe por los sentidos, o de la verdad de lo que otras personas sostienen como verdadero. Y, para ello, de forma muy inteligente, no dedicó sus esfuerzos a demostrar si determinada tesis teórica era verdadera o falsa, o si cierto objeto de nuestro entorno existía realmente o era sólo una ilusión de nuestros sentidos (una creación virtual, en los términos de Putnam que venimos considerando). Un trabajo de este tipo resultaría ingente e imposible para un solo individuo. Por el contrario, Descartes comprobó que el hecho de que consideremos si algo de nuestro entorno existe realmente o no, o si determinada tesis teórica es verdadera o no, no depende única y exclusivamente de ese objeto del mundo o de esa tesis, sino que depende igualmente de la capacidad que nosotros mismos tengamos de no equivocarnos a la hora de afirmar que ese objeto existe o que esa tesis es verdadera. Es decir, no sólo es importante que esta silla en la que estoy sentado exista de verdad, sino que yo debo poder pensar que realmente existe, y debo poder pensarlo sin que quepa la mínima posibilidad de que me equivoque al hacerlo. Pues, de lo contrario, de nada me sirve que la silla exista realmente, si yo no puedo llegar a saber con certeza que existe.

En este sentido, la duda escéptica sostenida por Descartes no remite tanto a la verdad de algo como a la posibilidad de esa verdad, a las estructuras y condiciones que hacen posible que un conocimiento sea considerado como verdadero. De este modo Descartes dirigió su duda escéptica, no a los conocimientos como tales que todos sostenemos como verdaderos, a los juicios de la ciencia y de la filosofía, sino que dedicó sus esfuerzos a analizar hasta qué punto nuestras facultades de conocimiento, las facultades que utilizamos cuando sostenemos que una teoría o un juicio de conocimiento es verdadero o no, pueden equivocarse al hacerlo o son completamente fiables. Pues, si una de estas facultades de conocimiento se revela en ese análisis como incapaz de alcanzar una completa seguridad en sus consideraciones, entonces ninguna de las afirmaciones que esa facultad sostenga como verdadera podrá ser tenida en cuenta como tal, ya que existe la grave posibilidad de que nos estemos equivocando al pensar que esa afirmación, ese juicio de conocimiento o esa teoría es verdadera. Por lo tanto, se trata de analizar en qué medida nuestro conocimiento acerca de la realidad y de la verdad puede ser fiable desde su propio origen, en sus mismas condiciones de posibilidad. Cuando el escéptico muestra su desconfianza, su duda no afecta a la verdad o falsedad de este o aquel juicio, sino que su desconfianza está dirigida a la capacidad y credibilidad que nuestras facultades de conocimiento puedan poseer a la hora de sostener algo como verdadero o falso. La duda escéptica es el planteamiento filosófico que pone en peligro la misma verdad de la verdad, el mismo hecho de que sea posible hablar de una verdad acerca de los objetos del mundo externo y de que nosotros seamos capaces de alcanzarla. El escéptico, en el fondo, no duda de que exista la verdad, sino que duda de que nosotros seamos en algún momento capaces de alcanzarla, incluso de reconocerla como tal. No se trata de una duda remitida al objeto de nuestro conocimiento, sino más bien a la capacidad que poseemos de alcanzar ese conocimiento verdadero de forma cierta y segura.

Siguiendo este planteamiento, Descartes diferenció tres distintos niveles progresivos de acceso al conocimiento que poseemos del mundo externo, correspondientes a las tres facultades de conocimiento en las que éste se origina. El primero de ellos es el nivel de la sensibilidad externa. Éste es el nivel más básico, en el que nuestro conocimiento del mundo que nos rodea se origina a través de lo que percibimos mediante nuestros sentidos. El segundo nivel de conocimiento remite a la sensibilidad interna o propiocepción. Cuando Descartes habla de sensibilidad interna está haciendo referencia al peculiar sentido interno con el que conocemos nuestros propios sentimientos, deseos, emociones, y afectos, con el que somos conscientes de la posición y movimientos de nuestro cuerpo, y mediante el que percibimos lo que percibimos mediante los sentidos externos, es decir, mediante el que, por así decirlo, vemos lo que vemos, oímos lo que oímos, y sucesivamente. Por último, el tercer nivel se corresponde con el nivel superior de la razón, en el que la información que nuestros sentidos externos e interno nos aportan acerca del mundo que nos rodea y de nosotros mismos es procesada y comprendida por nosotros en forma de pensamientos y juicios.

Para lo que a nosotros nos interesa aquí podemos prescindir de los niveles de conocimiento primero y tercero, esto es, del análisis de la credibilidad que podemos otorgarle al conocimiento de los sentidos externos y al de la razón, para centrarnos en el análisis de la credibilidad que merece para nosotros nuestro sentido interno, pues es este momento del conocimiento del mundo externo el que enlaza directamente con lo que vengo planteando al hacer referencia al «mito de la caverna» de Platón y a la tesis de los cerebros en una cubeta de Putnam. Os recuerdo que lo que persigue Descartes es ponerse en la piel del escéptico para entender los motivos que le llevan a sostener su desconfianza, y ello comprobando hasta qué punto podemos otorgarle credibilidad a nuestra misma capacidad de conocer la verdad acerca de la realidad y de los juicios de conocimiento que sostenemos. Aplicando este propósito al citado segundo nivel de conocimiento referido a nuestro sentido interno, nuestro trabajo consistirá en analizar la fiabilidad que podemos presuponer a la hora de tomar en consideración la información que poseemos acerca de nosotros mismos, de nuestros estados de conciencia, de nuestro propio cuerpo, y, en general, la credibilidad que podemos otorgarle al modo como somos conscientes de todo aquello que percibimos.

Este análisis desarrollado por Descartes ha pasado a la historia con el nombre de “hipótesis del sueño” o “problema del mundo externo”. Se entenderá fácilmente por qué a través de un sencillo ejemplo. En este momento me encuentro sentado en esta silla delante de vosotros hablándoos de Platón, Putnam

y Descartes. Para conocer de mí mismo esta situación no sólo me sirvo de lo que los sentidos externos me indican acerca de las circunstancias físicas en las que me encuentro, que me muestran vuestra presencia ante mí o la de la mesa en la que me apoyo, sino que también me sirvo de lo que los psicólogos del siglo XX dieron en denominar propiocepción, que no es otra cosa que este tradicionalmente denominado sentido interno en su referencia al cuerpo. Así, por una parte, además de esa información sensible externa, recibo de mi propio cuerpo percepciones internas que me indican su posición, sus sensaciones, la presión de mis piernas sobre esta silla o la inclinación de mi espalda sobre la mesa. Y, por otra parte, quizá lo más importante de todo ello, poseo cierta capacidad reflexiva, denominada apercepción, con la que soy capaz de ser consciente de aquello que percibo, como si la percepción, por así decirlo, reflexionase sobre sí misma para ser consciente de sí. Es decir, no sólo os veo a vosotros y siento que estoy sentado en esta silla, sino que “veo” que os veo y “siento” que siento que estoy sentado, y precisamente gracias a ello soy consciente de que os estoy viendo y de que estoy sentado.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es fiable esta información que mi sentido interno me aporta acerca de mí mismo y de mi mundo entorno? Ahora mismo soy consciente de que me encuentro aquí sentado frente a vosotros hablándoos de estas cuestiones; pero igualmente soy consciente de que esta misma noche, movido por mis miedos e inseguridades, he soñado que me encontraba exactamente en este mismo sitio, exactamente en la misma posición, igualmente hablándoos de estas mismas cuestiones, haciendo referencia incluso a este sueño, del que ya premonitoriamente tenía experiencia. Lo problemático de esta situación es que ambas experiencias, la actual y la de esta noche, son comparativamente idénticas en cuanto a su contenido. ¿Cómo puedo entonces distinguir entre ellas? Respondemos inmediatamente: porque la situación actual es real, mientras que la experiencia pasada es mentira, no fue real, fue sólo un sueño. Pero si mis dos experiencias internas son idénticas en cuanto a su contenido, en cuanto a lo que yo experimento y siento y pienso y creo en ambas, entonces nada me permite discriminar entre ellas juzgando que una es real y otra sólo onírica. Nada me da derecho a confiar más en que ahora estoy despierto que cuando tenía esa misma confianza en mi sueño, nada niega la posibilidad de que sea ahora cuando estoy soñando y esta noche cuando estaba realmente despierto. Y, si esto es así, entonces no puedo estar seguro de ninguna manera de que estoy aquí sentado, ni de que vosotros estáis delante de mí, ni de que estoy pronunciando realmente las palabras que estoy pronunciando, de forma que todo lo que acontece se desdibuja en un horizonte onírico de inseguridad en el que no puedo estar seguro de la realidad o verdad de nada de lo que ocurre.

Llegados a este punto, podemos realizar un pequeño repaso retrospectivo de recopilación para comprobar que en los tres momentos de la historia de la filosofía que he traído a colación se plantea exactamente el mismo problema: la dificultad, si no imposibilidad completa, de poder discernir si la realidad con la que tratamos a diario, en la que vivimos, en la que confiamos, y, principalmente, a la que llamamos verdadera frente a otras realidades que consideramos falsas o mentirosas, no es, en el fondo, una realidad falsa más, otra mentira, un mundo de sueños en el que nos movemos sin ser conscientes de su ser mentira. Tanto el prisionero encadenado en la caverna de la que nos hablaba Platón, como el cerebro en la cubeta conectado al ordenador y yo mismo aquí hablándoos a vosotros consideramos que el mundo que nos rodea es completamente real y verdadero, y, en base a esta creencia, rechazamos otros mundos posibles y otras descripciones de la realidad por considerarlas mentiras que no coinciden con la verdadera realidad. Y, sin embargo, si ahora mismo un escéptico, en base a las tres tesis planteadas aquí, nos desafiase a refutar su desconfianza acerca de la realidad de nuestra realidad, es decir, si nos desafiase a demostrarle que está equivocado al considerar que el mundo que vemos puede no ser real, entonces ninguno de los tres, ni el prisionero, ni el cerebro, ni yo mismo podríamos, al menos de entrada, ofrecerle una respuesta válida a su desafío. Es más, me arriesgaría a apostar que todos vosotros que me estáis escuchando llegaríais a experimentar el mismo desasosiego que se ha apoderado de mí en estos momentos en caso de encontraros ante una tesis semejante a la que planteo.

Supongamos, en efecto, que alguien plantease, al menos como hipótesis, la posibilidad de que todas las afirmaciones que sostenemos habitualmente como verdaderas se revelasen finalmente como siendo falsas, como mentiras⁷. Si allí donde llevamos a cabo el más sencillo de los cálculos matemáticos es todavía posible la presencia de un error posteriormente comprobado, ¿por qué no podríamos suponer que existe un error en todas las cuestiones que sostenemos como verdaderas? Todavía peor, ¿cómo podemos asegurar que las revisiones y comprobaciones que realizamos para asegurarnos de la verdad de algo no son igualmente erróneas, de manera que nunca podamos estar ciertos ni siquiera de la revisión de una demostración científica, o de un cálculo matemático?

Evidentemente, en la medida en que la persona que estuviera planteando esta hipótesis estaría suponiendo la posibilidad del error en todo aquello que el resto consideramos con convicción como verdadero y real, nuestra primera reacción consistiría en rechazar dicha posibilidad considerándolo como un perturbado mental que no es capaz de alcanzar a comprender, tal y como hacemos nosotros, la verdad de esas cuestiones. Sin embargo, ocurre que si intentásemos mostrarle a ese perturbado mental la insensatez de su planteamiento, nos sorprenderíamos a nosotros mismos en una situación en la que comprobaríamos aterrados nuestra incapacidad para poder convencer a ese perturbado

⁷ “Si alguien supusiera que todos nuestros cálculos son inciertos y que no podemos fiarnos de ninguno de ellos (con la justificación de que los errores son siempre posibles) quizá lo tomáramos por loco. Sin embargo, ¿podríamos decir que está equivocado?” Wittgenstein, *op. cit.*, §217.

de su error: para nosotros, su hipótesis carece de sentido, y consideramos imposible que pueda convencernos de ella; pero, en sentido inverso, nosotros tampoco somos capaces de demostrarle por qué está equivocado. Para nosotros, esa persona, ese escéptico, es un perturbado mental por sostener la posibilidad de que nos estemos equivocando allí donde más confianza depositamos, y por ser incapaz de convencernos acerca de los motivos por los que tuviéramos que creerle. Pero si ese escéptico, planteada la situación al revés, nos exigiese a nosotros una prueba de su error y de nuestro acierto, nos encontraríamos en la vergonzosa situación de no ser capaces de ofrecerle una prueba equivalente a la que nosotros le exigimos a él, distinta a la insuficiente manifestación que implican afirmaciones del tipo “Lo sé” o “Es evidente para mí”.

Pongamos el ejemplo de la mano con el que he iniciado estas desconcertantes reflexiones. Todos nosotros somos capaces de afirmar, respecto a nuestras propias manos, “Sé que aquí hay una mano”; tal y como afirmaba al principio, para nosotros es algo tan obvio que resulta difícil creer que resulte útil plantearse si sabemos algo así. No obstante, si alguien nos pidiese una demostración de por qué estamos tan convencidos de que aquí hay una mano, sólo podríamos responderle afirmando “Sé que aquí hay una mano”. Es decir, sabemos que tenemos manos, pero cuando intentamos comprobar cómo podemos estar tan seguros de saberlo, nuestra única respuesta legítima es, simple y llanamente, que sabemos que tenemos manos. Esto es así porque el juicio según el cual consideramos que aquí hay una mano es tomado por nosotros como siendo tan evidentemente verdadero como cualquier otra prueba o demostración que pudiéramos ofrecer para probar esa verdad. “Que tenga dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier otra cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto. Ésa es la razón por la que no puedo considerar el hecho de que veo dos manos como una evidencia de ello.”⁸ En este punto la demostración de mi saber acerca de mis manos se movería en un círculo vicioso en el que la verdad de aquella prueba que pudiera demostrar la verdad de mi saber sobre mis manos no podría recibir más crédito que el que le ofrezco ya de entrada a ese saber.

Si, por otro camino, intentásemos igualmente demostrar la verdad de un saber de este tipo a partir de la obviedad que muestra para todos nosotros, no podríamos más que estrellarnos contra nuestras propias pretensiones. Porque del hecho de que todos consideremos algo como verdadero no se sigue que lo sea por necesidad. E incluso se presenta la curiosa anomalía de que no todos consideramos ese saber como tan obvio, puesto que existen ciertas personas, justamente los escépticos con los que nos estamos enfrentando, que niegan esa obviedad desde su desconfianza; y si nosotros somos capaces de enfrentarnos a ellos aportando el argumento de la obviedad de ese saber es precisamente porque nos aliamos con todos los que aceptan igualmente esa obviedad y a los que, por tanto, no tenemos que convencer ni demostrar nada. Es, por decirlo así, como si nosotros ya estuviéramos del lado de una demostración que no somos capaces de llevar a cabo, pero sobre cuya validez pretendemos mostrar el error de la desconfianza del escéptico.

Llegados a este punto, en el que comprobamos avergonzados que nuestra capacidad para demostrarle al escéptico la verdad de nuestra confianza en la “realidad” de la realidad es equivalente a la que él dispone para demostrarnos la adecuación de su desconfianza, quizá encontremos la solución para sobreponernos a su peligrosa hipótesis haciendo el planteamiento inverso, y comprobando, no en qué medida tenemos derecho a confiar en la “realidad” de nuestra realidad, sino qué podría llevarnos a dudar de ella. ¿Qué acontecimiento o fenómeno puede ser suficiente para llevarnos a dudar de aquello que sostenemos con mayor seguridad? Se trata de comprobar en qué medida sería posible dudar de nuestras verdades más obvias, en qué medida tendría sentido dudar de ellas. Quizás, reflexionando más detenidamente sobre ello, encontremos una sorprendente respuesta que deje sin palabras a nuestro oponente escéptico. Y ello, no por lo ingenioso de la respuesta que podamos formular, sino porque esa respuesta consista precisamente en una manera de demostrarle al escéptico que, sosteniendo su misma desconfianza, es decir, siendo tan escépticos como él, nuestra vida actual no cambia en absoluto. Quizá podamos encontrar una manera de mostrarle a todos los escépticos del mundo, tanto a los escépticos filosóficos como a los que simplemente desconfían habitualmente, que su desconfianza, en el fondo, no lleva a ninguna parte, y ello porque su desconfianza no anula en absoluto la seguridad con la que podemos vivir nuestra vida. Si encontramos una respuesta de este tipo, habremos encontrado algo realmente valioso para nuestra vida diaria, pues tendríamos en nuestro poder un gran apoyo que nos aportase confianza y valor a la hora de tomar las decisiones importantes de nuestra vida.

Pongámonos entonces de nuevo en la piel del escéptico, y aceptemos por caso que esto es un sueño (o las sombras de una caverna, o una realidad virtual creada digitalmente, es indiferente el caso que planteemos). Aceptemos que yo estoy soñando, incluso que todos vosotros también estáis soñando. Ninguno de nosotros está aquí en realidad en este momento, en verdad puede que nos encontremos a kilómetros de distancia de esta sala y en una situación completamente diferente a la actual. ¿Niega eso el hecho de que todos nos hemos dirigido a esta sala, cada uno siguiendo sus propios planes, de modo que vosotros os habéis sentado en el lugar reservado al público y yo en el lugar reservado al ponente? Estoy soñando, pero en mi sueño desempeño el papel de ponente exactamente del mismo modo como puedo desempeñarlo en la realidad, con las mismas acciones y las mismas consecuencias. Si me hacéis preguntas, las respuestas que formule serán las mismas tanto si estoy despierto como si no, y al escuchar a mis compañeros ponentes aprendo de ellos tanto como podría aprender estando despierto.

⁸ *Ibid.*, §250.

Es decir, la desconfianza acerca de la realidad del mundo que percibimos a nuestro alrededor, finalmente, no afecta de modo significativo a todo lo que podríamos desempeñar con confianza en caso de que pudiéramos concluir que efectivamente nos encontramos despiertos y que es cierto todo lo que conocemos tanto de nosotros mismos como del mundo externo. Una duda de este tipo no llegaría a detenerme, por ejemplo, en el hecho de sentarme en esta silla, pues que la silla exista de verdad o simplemente sea un elemento más de mi sueño no afecta a mi acción de sentarme, al hecho de que, efectivamente, soy capaz de llevar a cabo la acción de sentarme. Puede que la silla esté sólo en mi mente, puede que la habitación entera en la que ahora mismo nos encontramos sea un producto de mi imaginación onírica, o la creación virtual de un ordenador; eso no quita el hecho de que, ya sea real o imaginariamente, despierto o soñando, me encuentro fácticamente sentado en esta silla y hablándolos del escepticismo, es decir, llevando a cabo exactamente las mismas acciones, tanto prácticas como intelectuales, que llevaría a cabo en el caso de que pudiera concluir confiadamente en que estoy despierto. Mi existencia no cambia en nada por pensar que cuando creo estar despierto puedo estar en verdad soñando, pues esa diferencia no posee efectos reales ni en mis actos corporales ni en los mentales.

Lo mismo ocurre respecto al problemático saber acerca de si aquí hay una mano o no, al que atendía anteriormente. Evidentemente, si existe la posibilidad de que el mundo que percibo a mi alrededor, incluyendo en ese mundo lo que percibo de mí mismo y de mi propio cuerpo, sea una mera creación onírica de mi imaginación, un sueño, una mentira, entonces ningún valor tiene que afirme con seguridad que sé que aquí está mi mano, pues esa afirmación tendría la misma validez que si la emito en sueños, o resultaría tan inútil como la seguridad con la que una persona que tuviera alucinaciones intentase convencernos de que sabe sin duda alguna que Benjamin Franklin sigue vivo porque lo percibe claramente sentado a mi lado. Saber algo así resulta totalmente insatisfactorio si ese saber se ve afectado por un entorno onírico, o por el engaño de la alucinación, o por la mentira del mundo virtual en el que me mantiene preso el ordenador al que está conectado mi cerebro.

Y, sin embargo, a pesar de la supuesta banalidad de un saber de ese tipo, a pesar de comprobar hasta qué punto es posible que me equivoque a la hora de conocer algo tan obvio para mí como que aquí está mi mano, si se me cayese uno de los folios mientras os estoy hablando me agacharía instintivamente a recogerlo con la mano. Si un amigo me presentase a un conocido, estrecharía su mano sin dudarlo. Al llegar a esta sala y acercarme a mi lugar de ponente, conociendo perfectamente todas las dudas y dificultades que os estoy exponiendo que puedo experimentar a la hora de saber que aquí está mi mano, la he movido sin ningún problema para retirar la silla en la que me encuentro sentado. Es decir, soy capaz de llevar a cabo todos y cada uno de los actos que puedo llevar a cabo bajo el supuesto de saber sin ningún resquicio de duda que aquí está mi mano a pesar de poseer serias y contundentes razones para dudar acerca de que pueda saber con verdad algo así, o, dicho otro de modo, a pesar de que posea motivos más que suficientes como para desconfiar de la realidad de esta mano de la que me sirvo tan confiadamente en mis acciones. Me resulta completamente indiferente poder demostrar de forma científicamente cierta mi saber acerca de mi mano, pues esa carencia científica de demostración no me detiene a la hora de servirme de ella al modo como lo hago en mi vida cotidiana irreflexivamente.

Pongamos a prueba la amenaza real que supone para nosotros la desconfianza manifestada por el escéptico una última vez, en esta ocasión planteándola en relación a lo que a lo largo de la historia se ha considerado como científicamente más indubitable e imposible de error: las matemáticas. Atendamos a las proposiciones más fundamentales de las matemáticas como ejemplo de algunos de los conocimientos que sostenemos como más indubitables por ser evidentemente verdaderos; por ejemplo, a la proposición " $2+2=4$ ". Desde el origen de las matemáticas, esta proposición ha sido considerada como una verdad completamente necesaria, de manera que incluso aunque estuviéramos soñando, y nada de lo que viésemos fuera real, seguiría siendo cierto que $2+2=4$. Sirviéndose de verdades como " $2+2=4$ " los hombres han llevado a cabo en todas las épocas muchas cosas importantes: han construido puentes que unen ciudades, desarrollado tecnologías que facilitan la existencia humana, controlado y redirigido fuerzas de la naturaleza, etc. Y ello con la confianza en la verdad de las matemáticas, y convencidos de que el éxito de sus empresas ratificaba la evidencia científica de esas verdades.

Siendo esto así, supongamos, aceptando la posibilidad del error planteada por el escéptico, que en el futuro llegara a descubrirse, del modo que sea, que, después de todo, $2+2$ no es igual a 4, sino a 5. Estaríamos entonces en una situación en la que se habría comprobado que nosotros, que considerábamos la proposición " $2+2=4$ " como evidente de suyo e indubitable, estábamos, finalmente, equivocados, y que eran los escépticos, los que dudaban de su verdad, y que, al hacerlo, nos parecían perturbados mentales, los que estaban en lo cierto.

¿De qué modo afectaría un descubrimiento así a los logros de la ciencia humana, al desarrollo de nuestro conocimiento? ¿Se caerían los puentes construidos sobre la verdad de " $2+2=4$ "? ¿Se destruirían las presas que retienen la titánica fuerza del agua, arrasando ciudades enteras? ¿Por qué habría de pasar algo así, si hasta ese momento esos puentes y esas presas funcionaban perfectamente incluso aunque " $2+2=4$ " no fuera, al final, cierto? Hasta el momento de tan terrible descubrimiento los hombres nos habríamos desenvuelto científicamente sobre la verdad de que " $2+2=4$ " sin ningún problema, y habríamos ajustado todos los conocimientos considerados por nosotros como verdaderos a la falsa verdad de esa ecuación y de otras ecuaciones fundamentales semejantes, de manera que todo lo que hacemos y todo lo que seríamos capaces de demostrar y descubrir habría estado siempre dependiendo sin ningún tipo de problema de la falsedad de esa ecuación. Lo que implica que los efectos

del descubrimiento de nuestro error a nivel del desarrollo de los conocimientos y de su aplicación práctica no serían tan devastadores como podríamos suponer en un primer momento, hasta el punto de que, de hecho, podrían llegar a ser nulos.

Podría suceder que el descubrimiento de tamaño fracaso científico moviese a los hombres a investigar y encontrar verdades realmente universales y necesarias, de modo que, en el futuro, se construyesen puentes y presas mejores en la medida en que estarían desarrollados en base a verdades reales, y no a partir de falsas verdades como " $2+2=4$ ". Ello no conllevaría el colapso automático de toda la anterior ciencia matemática, aunque sí podría implicar, en cambio, la eterna sospecha de que esa nueva ciencia también podría, el día de mañana, ser considerada como falsa. Pero, ¿acaso esa posibilidad de duda no estaba ya presente antes? ¿No muestra la existencia habitual de escépticos que siempre es posible encontrar motivos para dudar de todo, incluso de aquello que consideramos como más seguro y fiable? Y, lo más importante: si esa duda es siempre posible, pero sus efectos son tan insignificantes como los efectos producidos por el descubrimiento de nuestro error matemático, ¿por qué tendríamos en absoluto que llegar a planteárnosla? ¿Resulta realmente suficiente a la hora de plantear la duda acerca de nuestros conocimientos la consideración de que esa duda es posible si el descubrimiento de la legitimidad de esa duda a partir de la comprobación del error no conlleva, al final, efectos suficientes sobre nuestro conocimiento como para ponerlo en peligro desde el principio?⁹

La constatación de este hecho nos muestra implícitamente cuál es el punto débil de las tres consideraciones históricas que os he mencionado aquí, porque nos muestra en qué punto la amenaza que proyectan sobre la seguridad de nuestra vida cotidiana y de nuestra consideración de la verdad empieza a flaquear. En efecto, en los tres casos, es decir, en la caverna de Platón, en el mundo onírico de Descartes, y en el universo virtual creado por el ordenador al que está enchufado nuestro cerebro de Putnam, podemos sostener firmemente que la situación problemática que plantean acerca de la posible falsedad de nuestra realidad no modifica absolutamente en nada la situación vital en la que nos encontrábamos antes de ser conscientes de esa problemática posibilidad. La realidad que percibo antes y después de que el escéptico me plantee las razones que le llevan a desconfiar de que esa realidad sea "real" es idénticamente la misma, en nada cambia esta mesa que percibo delante de mí, o vosotros mismos, o toda esta sala, por pensar que puede que nada de ello exista realmente. Lo realmente problemático de las alucinaciones visuales, lo que hace que sea realmente difícil convencer a una persona de que lo que está viendo es una alucinación y no algo real, es que eso que ve por culpa de su alucinación lo ve exactamente del mismo modo que ve todo lo demás, lo percibe como siendo algo tan real como el resto de la realidad que nosotros consideramos como real. Todo el complejo entramado de mentiras que nos rodea a diario y al que hacía referencia hace un momento no experimenta, como tal, ninguna modificación en el propio contenido de esas mentiras si pasamos de considerarlas como mentiras a aceptarlas como verdades y viceversa. Lo único que cambia en todos estos casos, lo único en lo que se ve afectada la realidad que percibimos por el hecho de considerar que sea real o no, es la forma en la que nosotros nos comportamos con ella. Lo cual no es, estrictamente hablando, algo dependiente de la verdad o falsedad de esa realidad, sino de nuestra propia voluntad, es decir, del modo como decidamos comportarnos frente a ella.

En este punto reside la clave de toda la cuestión que vengo planteándoos desde que empecé esta reflexión. Todo depende, en último término, de lo que nosotros decidamos querer tomar como verdadero o falso; o, dicho de otro modo, todo depende de lo que deliberadamente queramos considerar como realidad "real". Por supuesto, decidir que algo sea verdadero o falso no es algo que esté a nuestro alcance. Por mucho que lo deseemos (si es que algo así puede ser deseado), si $2+2=4$, nunca conseguiremos lograr modificar esa verdad matemática para establecer que $2+2$ sea igual a 5. Sin embargo, esto no contradice la tesis que acabo de defender acerca de la importancia de nuestra decisión deliberada respecto a lo que se considera como real y lo que no.

Afirmaba anteriormente que, siguiendo la posibilidad señalada por la hipótesis del sueño planteada por Descartes, o por la alegoría de los cerebros en cubetas de Putnam, cabría considerar que ahora mismo no estoy despierto delante de vosotros en el mundo real; que esta sala, y vosotros, y estas palabras que estoy pronunciando, y mis pensamientos, y todo lo que en este momento considero real, no son más que creaciones imaginarias, mentiras, que quieren hacerse pasar por realidad. Lo mismo ocurriría con la verdad matemática " $2+2=4$ " utilizada para construir puentes y presas en el hipotético caso que he planteado en el que descubriríamos que, en realidad, " $2+2=4$ " es una mentira porque la verdad es que $2+2=5$. En todos esos casos se revela la posibilidad, por mínima que sea, de que lo real se desfigure en un mundo de mentiras, en una caverna de sueños en la que vivimos encerrados, prisioneros de nuestro propio engaño.

Con todo, y pese a esa posibilidad, aquí estoy, delante de todos vosotros, convencido de que éste es el mundo real, y no una mentira. Allí donde Descartes y Putnam, adoptando la piel del escéptico, planteaban la posibilidad de una duda, yo defiendo mi confianza en la realidad que me rodea. ¿Depende mi convicción de una suerte de percepción más aguda que la de ellos? ¿Acaso yo he encontrado algún procedimiento científico recién descubierto que me otorga definitivamente la herramienta para distinguir entre los sueños y la realidad, entre una percepción real de una persona y una alucinación? Nada más lejos de la realidad. Ante la dificultad de distinguir si estoy dormido o despierto, si os estoy percibiendo realmente o si sólo os estoy soñando, movido por mis nervios ante la ponencia que tendré que daros mañana, me encuentro tan desvalido como todos los demás. En absoluto me encuentro en una posición más ventajosa para determinar algo tan problemático con una certeza mayor que la de cualquier otro.

Si ahora estoy aquí sentado, delante de todos vosotros, convencido de que esta silla, y este aula, y este edificio son reales, no es porque lo haya podido comprobar científicamente mediante algún

⁹ "¿Puedo predecir que los seres humanos nunca cambiarán las actuales proposiciones del cálculo matemático, que nunca dirán que en cierto momento ya saben definitivamente cómo son las cosas? Ahora bien, ¿justificaría eso una duda por nuestra parte?" *Ibid*, §652.

método revolucionario, sino porque he decidido considerar esta posible realidad como «la» realidad, como el mundo real. Ante la posibilidad de que este mundo que percibo a mi alrededor sea una mentira, y de que exista más allá de él un mundo real que se me escapa, yo he decidido deliberadamente confiar en que éste es el verdadero mundo real, oponiéndolo así a cualesquiera otras realidades que se me puedan presentar.

A la hora de tomar esta decisión trascendental, no poseo ninguna seguridad adicional frente al escéptico que duda y desconfía, ya sea el escéptico de nuestra vida cotidiana o el escéptico filosófico. Tanto él como yo estamos igual de expuestos a la equivocación, tanto él como yo carecemos de los métodos adecuados para demostrar que ésta sea efectivamente la realidad “real”. Simplemente, allí donde él mantiene su desconfianza y aplaza el momento de la decisión firme, yo, en cambio, y de forma completamente deliberada, he tomado la decisión que él está aplazando, a pesar de todas las dificultades y de todos los inconvenientes que esa decisión pueda conllevar. Yo he decidido confiar en la realidad que percibo y distinguirla de otras posibles realidades en las que puedo proyectar mi existencia, ya sean realidades oníricas, o virtuales, o directamente ficticias; el escéptico, en cambio, abrumado por la desconfianza y por la falta de pruebas definitivas, prefiere mantenerse continuamente a la expectativa, sufriendo las consecuencias de su desconfianza por no atreverse nunca a tomar la decisión que le sacaría de su situación precaria y le permitiría avanzar con su vida.

Es cierto que, a pesar de todo, debemos reconocer que el escéptico ha estado desde siempre más acertado que muchos de nosotros respecto a un aspecto del problema de considerar el mundo en el que vivimos como real o sólo como una ficción. Y es que, precisamente gracias a su desconfianza, nos ha revelado al resto la falta de pruebas concluyentes sobre la que se apoya nuestra consideración del mundo como real, o nuestra consideración de un juicio científico como absoluta y necesariamente verdadero. Con su duda, el escéptico nos ha mostrado hasta qué punto nos equivocábamos al pensar que nuestra confianza acerca de la verdad y de la realidad estaba totalmente justificada en base a una mirada atenta a las evidencias de esa verdad; de modo que, una vez revelada, gracias al escéptico, nuestra falta de pruebas definitivas, ninguno de nosotros posee ninguna legitimidad para enfrentarse al escéptico respecto al problema que nos lleva planteando siglos y siglos pretendiendo poseer una prueba o una demostración concluyente que pueda mostrarle su error. Desde el momento en el que el primer escéptico llamó la atención sobre la imposibilidad de discernir adecuadamente si el mundo en el que vivimos es el mundo real o es una mentira, todos los seres humanos que hemos existido con posterioridad estamos completamente expuestos a su misma desconfianza y a su misma situación precaria ante la vida.

Ahora bien, cuando comencé a exponeros estas reflexiones, y os mencioné por primera vez a Platón y a Aristóteles como el inicio de la lucha que la filosofía ha mantenido con el escepticismo durante toda su historia, os señalé que el propósito que estos autores poseían cuando se enfrentaron al escéptico era el de demostrar que éste, no sólo no estaba en lo cierto con su duda, sino que no podía estarlo de ninguna de las maneras. Llegados a este punto, después de este pequeño largo viaje, podemos comprobar en qué sentido esto es así. Si cada uno de nosotros es capaz de vivir su vida, de tomar las decisiones que toma, de llevar a cabo las acciones que ejecuta, y de perseguir los proyectos que se plantea, es porque, allí donde el escéptico mantiene su vida en suspenso a falta de una prueba que incline su voluntad hacia una decisión más que hacia otra, nosotros, en cambio, hemos inclinado deliberadamente la balanza de nuestra voluntad hacia una de las múltiples posibilidades que la vida nos ha ido ofreciendo en cada momento. Y ello no ha sido posible porque hayamos encontrado esa prueba que el escéptico aguarda con ansia. Insisto una vez más: ante cualquier decisión importante de nuestra vida, ante cualquier situación en la que sea necesario optar por varias opciones, nosotros estamos tan faltos de motivos concluyentes y de pruebas definitivas que nos lleven a optar por una opción frente al resto como lo está el escéptico. La diferencia reside en que, mientras el escéptico prefiere, en base a esa ausencia de pruebas, detener indefinidamente su voluntad y su vida activa, nosotros, por el contrario, tomamos decisiones. En cada uno de esos momentos, nuestra decisión, nuestra voluntad decidida, ha constituido y sigue constituyendo el pilar de firmeza, la prueba concluyente, que espera continuamente el escéptico. Pues, en último término, la prueba que inclina la balanza hacia una opción vital frente al resto no viene nunca de fuera, sino que debemos ponerla nosotros mismos con nuestra decisión voluntaria y deliberada.

En este sentido, no debemos sentirnos perdidos ante la posibilidad manifestada por las diferentes versiones de la duda escéptica que aquí he traído a colación, pues, si queremos ser personas responsables que toman el mando de su propia vida, tarde o temprano nuestro desenvolvimiento vital anula la desconfianza que detiene al escéptico y sigue su curso con confianza dentro o fuera de la caverna de los sueños.

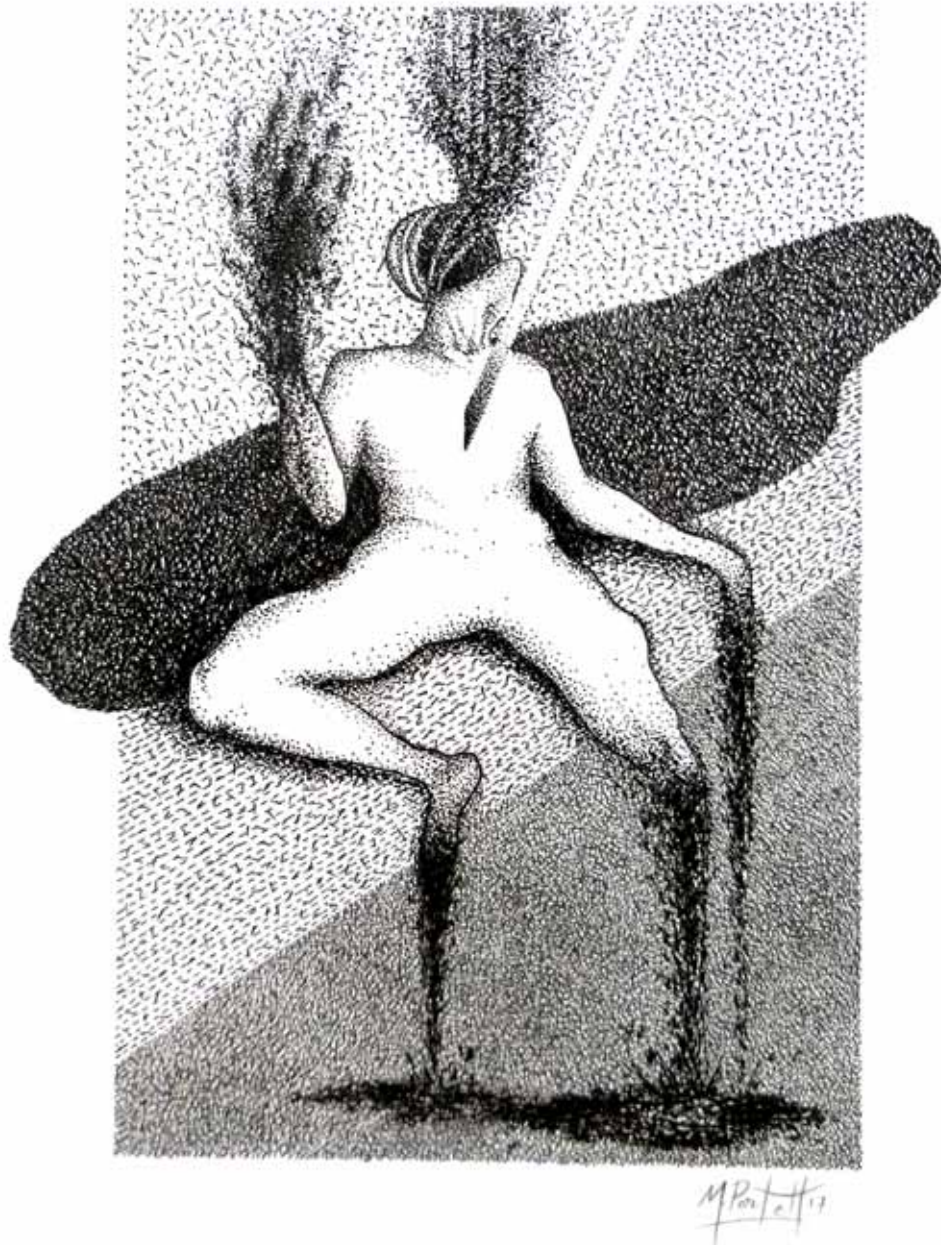
Bibliografía:

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con preguntas y respuestas*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, trad. Vidal Peña.

Platón, *República*, Editorial Gredos, Madrid, 2000, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan.

Putnam, Hillary, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, trad. J. Esteban.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga.



Los filósofos que no amaban a las mujeres

Philosophers who didn't love women

Mónica Alario Gavilán* y María Ávila Bravo-Villasante**

Resumen:

El patriarcado se ha invisibilizado, legitimado, justificado y reproducido en innumerables ocasiones por medio de la filosofía. Autores que se nos narran como revolucionarios, críticos o transgresores, han reproducido en sus teorías de manera absolutamente acrítica las ideas más misóginas y conservadoras de su época. Consideramos relevante señalar estas ideas dado que siguen teniendo consecuencias negativas en el mundo en que vivimos actualmente. En este artículo, analizaremos cómo se integra la misoginia en las filosofías de Rousseau, Schopenhauer y Bataille.

Palabras clave: historia de la filosofía, patriarcado, feminismo, misoginia, violencia de género, desigualdad.

Abstract:

Patriarchy has been made invisible, legitimized, justified and reproduced innumerable times through philosophy. Authors that are narrated to us as revolutionaries, critics or transgressors, have reproduced in their theories, in an absolutely uncritical way, the most misogynist and conservative ideas of their time. We consider relevant to point out these ideas because they have negative consequences in the world in which we currently live. In this article, we will analyze how misogyny is integrated into the philosophical theories of Rousseau, Schopenhauer and Bataille.

Keywords: history of philosophy, patriarchy, feminism, misogyny, gender violence, inequality.

Rousseau: ¿dependencia natural, racional o descarada misoginia?

Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, ella comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón; a él se le ha encargado del depósito de los hijos, de los que ha de responder al otro.

Jean-Jaques Rousseau (1964: 404).

En el *Discurso Sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, Rousseau dedica gran parte de sus esfuerzos a explicar el origen de la desigualdad. Para la elaboración de su teoría, recurre a una "historia conjeturada" (Cfr., Pateman, 1995) esto es, propone una hipótesis de trabajo. El autor advierte que no son verdades históricas, se trata de "razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para

* Profesora de Filosofía en Educación Secundaria. Candidata Phd en Estudios Interdisciplinarios de Género. Email de contacto: m.avilab@alumnos.urjc.es

** Contratada FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en la Universidad Rey Juan Carlos. Candidata Phd en Estudios Interdisciplinarios de Género. Email de contacto: monica.alario@urjc.es

mostrar su verdadero origen” (Rousseau, 1995: 120). Los seres humanos en estado de naturaleza, “en tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices” (Rousseau, 1995: 171). En el estado de naturaleza no es posible la servidumbre. Esta surge cuando se da la dependencia mutua: es “imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro. Al no existir tal situación en estado de naturaleza, deja a todos libres de yugo y vuelve vana la ley del más fuerte” (Rousseau, 1995: 159-160). Estas afirmaciones ponen de manifiesto las contradicciones abiertas en la obra de Rousseau. Si las mujeres en estado de naturaleza son libres, ¿cómo justificar la dependencia natural a la que Rousseau apela en *El Emilio*? Si el autor es capaz de diseccionar las causas de la servidumbre con tanta brillantez, ¿por qué hace a las mujeres depender de los hombres proponiendo una *paideia* encaminada al sometimiento de las mujeres? Si la firma del contrato pone entre paréntesis la desigualdad adquirida de los hombres y los considera hombres libres ¿por qué no hace lo mismo con las mujeres?

En el estado de naturaleza, “el sexo no constituye un factor de desigualdad” (Cobo, 1993: 132): mujeres y hombres son idénticos, libres; y esto es así, hasta que hombres y mujeres alcanzan el estado pre-social. El surgimiento de las primeras sociedades familiares lleva parejo, a juicio de Rousseau, la división sexual del trabajo.

Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran los únicos lazos; fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vida y de los dos sexos, que hasta entonces habían tenido una sola. Las mujeres se tornaron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los niños, mientras que el hombre iba a buscar el sustento común. (Rousseau, 1995: 166-167).

Por tanto, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sitúa el inicio de la desigualdad entre hombres y mujeres en la llegada del sedentarismo y el surgimiento de los lazos familiares, no antes.

Son de sobra conocidos los motivos que llevan al hombre natural a constituir un pacto. Los hombres comienzan a depender los unos de los otros, a tener más y más necesidades que han de ser cubiertas. Para satisfacer sus nuevas necesidades, se ven en la obligación de trabajar y de adquirir y conservar propiedades. Sin embargo, y a diferencia de Locke, no es la propiedad lo que lleva a este pacto o, para ser más exactas, no es la propiedad el motivo fundamental. El pacto surge ante las desigualdades generadas y la opresión que conlleva la dependencia mutua y el trabajo comunitario. La propiedad, como ha sabido ver Cristina Molina (1994: 66), “se define, más bien, como una consecuencia del trabajo”: es el trabajo el que crea las diferencias de poder. La piedad, que en “estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud” (Rousseau, 1995: 152), se vuelve ineficaz para operar en las sociedades pre-sociales: comienzan a surgir disputas y como ocurría en Locke, se requiere de un árbitro que medie entre los intereses opuestos de los hombres. Surge así la ley positiva, y con ella, a juicio de Rousseau, se legitima la desigualdad entre los hombres. La consolidación de la sociedad civil pone el poder en manos de la institución de la magistratura. Y aunque todas las magistraturas fueron en principio electivas, éstas acabaron corrompiéndose, tornando el poder legítimo en un poder arbitrario y opresivo.

La cuestión a la que intenta dar respuesta Rousseau es si es viable la constitución de un gobierno legítimo. Dado que la ley del más fuerte no puede ser nunca la base de un gobierno legítimo, el fundamento del mismo debe erigirse sobre una asociación de personas que las defiendan a ellas y a sus propiedades¹. Para el establecimiento de esa asociación, cada uno enajena, libremente, todos sus derechos a la comunidad con el fin de crear un único cuerpo moral y colectivo². El pacto social culmina en la creación del cuerpo político.

Al suscribir el pacto, los individuos, *ipso facto*, se convierten en ciudadanos, y sus “intereses particulares” son sustituidos por “intereses generales”, que son los propios de la “voluntad general”. Los individuos que contratan pasan a ser ciudadanos, pero el ciudadano también es un individuo particular. Como pone de manifiesto Rosa Cobo (1993: 190), junto a la voluntad general propia de ese cuerpo común formado por la asociación de individuos libres, coexisten las voluntades particulares de los individuos. En caso de intereses contrapuestos, el interés común prima sobre los intereses particulares. Sin embargo, no se puede vilipendiar los intereses individuales a favor del Estado, por lo que Rousseau tendrá que acudir a una instancia moral que tendrá una doble función: por un lado, hacer que los intereses particulares de los individuos se orienten a la voluntad general; por otro, que el magistrado persiga dicha Voluntad (Molina, 1994: 73-74). Esta instancia moral es la virtud, la transformación racional de la originaria *piedad*. Así, establece Rousseau un nuevo tipo de “religión cívica” pues “hay

1 “Encontrar una forma de asociación que defiendan y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes” (Rousseau, 1975: 42)

2 “Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: ‘cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.’ Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 1975: 43)

una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau, 1975: 166). El Estado será el encargado de velar por la nueva “religión cívica” cuyo “catecismo” exige la virtud de justicia para el magistrado y para los súbditos las virtudes de amor patrio. Pero ¿cómo transmite el Estado este nuevo catecismo a los ciudadanos? A través de la educación. Por eso la importancia que para Rousseau tiene la educación de los ciudadanos y su propuesta de una educación especial para las mujeres en tanto que exiliadas de la ciudadanía a un ubi especial (Cfr., Rousseau, 1964).

Rousseau le atribuye al Estado una nueva tarea, la de la redistribución de las riquezas. Nos detendremos en *El Discurso sobre la Economía Política*, en tanto que proporciona argumento que permitirán aclarar la justificación que realiza de la coexistencia de dos esferas. Como ha puesto de manifiesto Cristina Molina, Rousseau contempla el intervencionismo del Estado en la economía para “corregir las desigualdades en la distribución de la riqueza” (Molina, 1994: 75). No obstante, sería preciso aclarar, como hizo Rousseau al inicio del *Discurso*, que la economía general o política, nada tiene que ver con la economía doméstica o particular, esto es, la que se da en la esfera familiar. El Estado no tiene que ver con esta última.

De todo lo que acabo de exponer se sigue que hay razón en distinguir la economía pública de la economía particular, y asimismo que, como el estado no tiene nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar felicidad, no convienen a ambos las mismas reglas de conducta (Rousseau, 2001: 7).

Pese a la crítica mordaz que Rousseau realiza a la sociedad de su época, asume, sin ningún tipo de cuestionamiento, la escisión entre espacio doméstico y espacio público. Ahora bien ¿qué tiene de excepcional la esfera doméstica o familiar para que en ella no puedan operar las mismas leyes que operan en la esfera pública? Según Rousseau ambas esferas tienen fundamentos diferentes, “¿cómo podría el gobierno del Estado asemejarse al de la familia, siendo tan diferentes sus fundamentos respectivos?” (Rousseau, 2001: 4). Frente al ejercicio racionalizador y de consenso que define al Estado, la esfera familiar estará regida por la autoridad, una autoridad que la “naturaleza establece” en el poder paterno (Rousseau, 2001: 4). Así, mientras que en el Estado no hay lugar a la arbitrariedad y todos se rigen siguiendo acuerdos pactados y los deseos de la voluntad general, en la familia todo queda en manos de la autoridad del padre. Contrariando las afirmaciones que realizó en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* destinadas a desmontar la validez de la “ley del más fuerte”, acudirá a esta ley para legitimar la autoridad paterna, pues “por ser el padre físicamente más fuerte que sus hijos tanto tiempo como su ayuda les es necesaria, el poder paterno parece, con razón, establecido por la naturaleza” (Rousseau, 2001: 4).

Pero no sólo apelará a la ley del más fuerte para legitimar su autoridad: “el padre debe mandar en la familia por varias razones, todas ellas, derivadas de la naturaleza” (Rousseau, 2001: 5). Aunque no le niega a la madre algún tipo de autoridad sobre sus hijos, será siempre el padre el que tenga la voz determinante. Rousseau da un paso atrás con relación a Locke, quien sostenía la autoridad parental —autoridad de la madre y el padre— sobre los hijos; para el ginebrino, será el padre el que tenga la última palabra.

Otro de los argumentos que aporta Rousseau para justificar la autoridad paterna lo toma de la biología. Para Rousseau “las incomodidades propias de la mujer” y el “intervalo de inactividad” que conllevan, son “razón suficiente” (Rousseau, 2001: 5) para excluirlas del ejercicio de la autoridad. Aprovechando el cambio de luna, Rousseau recuerda que el marido debe velar por la conducta de la mujer, no sea que el padre de familia acabe alimentando a descendencia que no es suya. No obstante, este velatorio no es recíproco: el control moral de los hombres no es asunto de las mujeres. Respecto a los hijos, estarán obligados a obedecer al padre, “en principio por necesidad y además por reconocimiento” (Rousseau, 2001: 5-6). Se nos plantea, por lo pronto, un interrogante: si la familia, tal y como reconoce en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, es una sociedad, no una institución natural, ¿por qué apelar a la naturaleza para definir sus reglas? En el *Contrato Social*, Rousseau apela a la familia como “la más antigua de todas las sociedades y la única natural” (Rousseau, 1975: 32). Según el autor, la sociedad dura hasta que los hijos no necesitan al padre para su conservación. Cuando la necesidad cesa, el lazo natural se deshace, de tal manera que si continúan unidos es voluntariamente, esto es, por convención y no naturalmente. Podríamos, por tanto, omitir la historia conjeturada que expone en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, olvidar que la familia es una suerte de primera sociedad y ceñirnos a la argumentación que ofrece en el *Contrato Social*. Pero aun ciñéndonos a la idea de una sociedad natural que sea disuelta cuando el Estado de necesidad sea superado y nuevamente constituida de manera convencional bajo una doble implicación, esto es, si y sólo si todas las partes contratantes están de acuerdo, nos queda aún sin explicar qué pasa con Sofía. Sólo sabemos que debe obediencia al varón, por naturaleza, aunque esa misma naturaleza la hizo libre e igual al varón. Sabemos que tiene que permanecer en una esfera independiente -ora natural, ora convencional, según la obra a la que nos remitamos- y ajena a la ciudadanía. Los intentos del autor por mantener a las mujeres bajo el yugo del varón hacen tambalear e infectan de incoherencia toda su teoría al no poder proporcionar una respuesta convincente a la sujeción de las mujeres.

La familia, y con ella las mujeres, adquieren en Rousseau un estatuto especial “como si en ello le fuera algo muy importante para la reconstrucción de la sociedad civil” (Molina, 1994: 22): la separación de las esferas es indispensable para la construcción del ciudadano, y, por ende, de toda la teoría política y moral de Rousseau. Lejos de ser un asunto fútil, lo que está en juego es la cimentación teórica de un liberalismo excluyente sobre el que se asienta la tradición democrática de las sociedades occidentales.

El estatuto ontológico de *las Sofías* se encuentra en un lugar indeterminado. No les corresponde ni la libertad e igualdad propias de los seres en estado natural, pues en el *Contrato Social* Rousseau les arrebató esta opción proclamando su dependencia e inferioridad respecto a los varones por naturaleza. Tampoco les corresponde la protección ante la ley, la igualdad y la representatividad a través de la voluntad general que les serían propias como ciudadanas, pues no lo son. Su estatus es tan deyecto que ni siquiera se les concede la capacidad *de romper el trato cuando ya no les conviene* (Rousseau, 2001: 6), capacidad que sí tendrán los *domésticos* que, aunque trabajan en la *otra esfera*, son ciudadanos. *Las Sofías* están condenadas a ser seres dependientes moral, política y económicamente.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, afirmaba Rousseau que es “imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro” (Rousseau, 1995: 159-160) y esa es precisamente la estrategia que lleva a cabo el filósofo ginebrino impidiendo el acceso de las mujeres al espacio público. Las relaciones de dependencia que se generan en el seno de la sociedad familiar no pueden más que legitimar la ley del más fuerte. El interés del ginebrino por mantener a las mujeres alejadas de la ciudadanía va más allá de los intereses políticos apoyándose en una *concepción abiertamente misógina de las mujeres*. Siguiendo a Rosa Cobo, “el poder político debe pertenecer exclusivamente a los varones pues las mujeres, lo femenino, aparece en el conjunto de su pensamiento como el mal” (Cobo, 1993: 249).

Schopenhauer: la voluntad de vivir, chivo expiatorio de la violencia de género

Para Schopenhauer, filósofo pesimista, la vida de las especies es un círculo constante de insatisfacción, un continuo retardar la muerte, un ciclo de dolor y hastío.

Ante la profunda crisis de la razón, Schopenhauer pone en el lugar que esta ocupaba a la voluntad de vivir. Esa voluntad es “la esencia de toda manifestación fenoménica” (Puleo, 1992: 16): es lo que hay detrás de todo lo humano y, a un nivel más general, de todo lo natural.

Podríamos preguntarnos: siendo la vida el ciclo de dolor que es, ¿por qué los individuos se reproducen? ¿Qué les lleva a condenar a la existencia a nuevos individuos? Schopenhauer da una respuesta muy clara: nos reproducimos porque, de alguna manera, estamos dominados por la voluntad de vivir. Por ello, según afirma dicho autor (2010: 379), “en el impulso sexual se expresa de un modo más intenso que en ninguna otra parte la esencia íntima de la naturaleza, la voluntad de vivir”. Siendo la vida el ciclo de dolor que es, tiene que haber tras el impulso sexual, que nos lleva a la reproducción, algo que “engañe” a los individuos. La voluntad de vivir, que desea la reproducción de la especie, genera ese deseo sexual que lleva a los seres vivos a la creación del nuevo ser, al que condenan a la existencia. Así, la sexualidad tiene en su discurso un lugar privilegiado, pues va a ser el ámbito en que más claramente podamos observar esa esencia de toda manifestación fenoménica: la voluntad de vivir.

A lo largo de la historia, un gran número de filósofos han justificado en sus teorías la desigualdad de género y la violencia de género (realidades que responden al patriarcado y que, por tanto, son construcciones sociales) haciendo referencia a la naturaleza. Vamos a analizar cómo justifica Schopenhauer ambos problemas sociales haciendo referencia a la naturaleza o a la voluntad de vivir, fuerza que él mismo ha postulado, sin siquiera plantearse que dicha desigualdad y dicha violencia puedan responder a construcciones sociales. En la medida en que se atribuye la responsabilidad de las injusticias sociales a la naturaleza, se transmite la idea de que son inevitables y de que no tiene sentido preguntarse a qué intereses responden, a quiénes benefician o a quiénes perjudican. Invisibilizando el hecho de que son construcciones sociales, se colabora con su reproducción, se dificulta su análisis y la posibilidad de un cambio social.

Ese impulso sexual que sentimos y que, como sabemos, está causado por la voluntad de vivir, ¿por qué lo sentimos hacia unos individuos y no hacia otros? Los sujetos tienden a pensar que esto depende de su voluntad individual, pero en realidad no es así: es la voluntad de vivir que ha seleccionado esa pareja porque el individuo que nacerá de ese contacto sexual, satisface la idea de la especie mejor que otros individuos que nacerían del contacto sexual con otras posibles parejas. Así, tanto el sentir deseo sexual, como el hacia quién vaya dirigido, dependen en último término de la voluntad de vivir.

Schopenhauer considera que el matrimonio hará infeliz a los varones. Pero, ¿cómo llegan estos a verse envueltos en dicha situación? Porque han sido víctimas de la voluntad de vivir, que ha hecho que piensan que deseaban tener relaciones sexuales con esa mujer.

La voluntad de la especie es hasta tal punto más fuerte que la del individuo, que el amante cierra los ojos ante todas aquellas cualidades aborrecibles, lo olvida todo, todo lo ignora y se une para siempre con el objeto de su pasión: de tal modo le ciega su ilusión, ilusión

que desaparece cuando se ha cumplido la voluntad de la especie, dejando tras de sí a una esposa aborrecible. Sólo de este modo se explica que con frecuencia hombres muy razonables, y a veces eminentes, estén unidos a arpías y sargentas, sin que podamos entender cómo han podido hacer esa elección. (Schopenhauer, 2010: 602)

Vemos que, inequívocamente, el sujeto del discurso de Schopenhauer es el varón; y que si este varón “razonable” o “eminente” acaba casado con una “esposa aborrecible”, una “arpía” o una “sargenta”, es porque un impulso de la naturaleza le ha llevado hasta esa situación. Ese pobre varón es claramente una víctima de los designios de la voluntad de vivir.

Pero ¿por qué podría este buen hombre de Schopenhauer llegar a sentirse sexualmente atraído por esa mala mujer? Porque la voluntad de vivir ha disfrazado su voluntad de reproducción de la especie como voluntad individual, y el hombre ha creído que él deseaba ese contacto sexual por sí mismo. ¿Y cómo ha llevado esto a cabo? Haciendo que se fijase en una mujer. La mujer es la trampa que utiliza la voluntad de vivir para que el varón sienta deseo sexual y se reproduzca con ella. Así, las mujeres van a ser las responsables del deseo sexual de los varones y las culpables de todo lo que ellos hagan movidos por dicho deseo sexual: ellos, hagan lo que hagan, quedan en el papel de víctimas porque están siendo manipulados por la voluntad de vivir.

El éxtasis arrebatador que se apodera de un hombre al ver a una mujer cuya belleza responde a su ideal, y que le embelesa haciéndole creer que la unión con ella será el mayor bien, es justamente *el sentido de la especie*. (Schopenhauer, 2010b: 586)

Como vemos, el deseo sexual masculino se caracteriza como un “éxtasis arrebatador que se apodera del hombre”. El deseo sexual masculino es presentado como un torrente incontrolable que anula toda voluntad del varón. Este torrente imparable se descontrola cuando el hombre “ve a una mujer cuya belleza responde a su ideal” y que “le embelesa” y “le hace creer” ciertas cosas. Así, la responsable de que el varón se deje llevar por sus impulsos sexuales es la mujer.

La voluntad de vivir, además, es la responsable de que los varones persigan a las mujeres con las que quieren mantener relaciones sexuales.

No es una hipérbole que un amante llame *crueledad* a la frialdad de la amada y a la alegría de su vanidad, que aumenta con el sufrimiento de él. Pues está bajo la influencia de un impulso que, emparentado con el instinto de los insectos, le obliga a perseguir irresistiblemente, a pesar de todos los consejos de la razón, su objetivo, dejando todo lo demás de lado: no puede evitarlo. (Schopenhauer, 2010: 603)

El acoso que ejercen los varones en estos casos, para Schopenhauer, no tiene relación alguna con que haya una estructura social que legitima este tipo de comportamientos desde hace siglos partiendo de la conceptualización patriarcal y androcéntrica del varón como sujeto y de la mujer como objeto; tiene que ver con un impulso irremediable que está relacionado con el instinto de los insectos y que hace que sea inevitable para los varones perseguir a las mujeres con quienes quieren mantener relaciones sexuales. Schopenhauer no solo justifica el acoso que ejercen los varones, sino que, gracias a la voluntad de vivir, consigue mostrar al varón como víctima de esta situación afirmando que, en realidad, no es que él quiera realmente estas relaciones, sino que está siendo engañado. Y así, cuando las mujeres no responden como él desearía, ellas son crueles. La crueldad es la de la mujer que no corresponde al varón que la persigue, y no la del varón que persigue a la mujer. Es relevante que reparemos en cómo tantos filósofos de la categoría de Schopenhauer muestran esta misma incapacidad de ser críticos en lo relativo al patriarcado y esta misma facilidad para legitimar la violencia contra las mujeres. En palabras de De Miguel (2015: 254), “hasta aquellos que se autopercebían como los más transgresores de los transgresores [...] han coincidido con sus oponentes ‘pequeñoburgueses’ en la bondad o necesidad de pegar a las mujeres. [...] Desde todos los lados del abanico ideológico ha estado y está justificada la violencia”.

Como vemos, la mujer es criticable si no se somete a los deseos del varón. Yendo un poco más lejos, Schopenhauer va a afirmar que el varón no es responsable de la violencia que ejerza contra la mujer con la que desee relacionarse. Incluso cuando el varón asesina a esa mujer, él no es el culpable: está siendo dominado por la voluntad de vivir.

Pues en el fondo él no busca *su* interés, sino el de un tercero que está todavía por nacer [...] Finalmente, el amor es compatible incluso con el odio más extremo hacia su objeto [...] Tal es el caso cuando un amante apasionado, a pesar de todos sus esfuerzos y súplicas, no recibe la más mínima atención. [...] El odio a la amada que entonces se enciende llega a veces tan lejos, que el hombre la mata y luego se mata a sí mismo. Anualmente suele darse un par de casos de esta clase: se los encontrará en los periódicos franceses e ingleses. (Schopenhauer, 2010: 602-603)

Así, cuando las mujeres no hacen caso a los varones que las persiguen, ellos, dominados por esos designios de la voluntad de vivir, pueden llegar a asesinarlas. Esto es presentado de una manera completamente acrítica por Schopenhauer, que sigue afirmando que, incluso en estos casos, los

asesinos están poseídos por esa esencia de todo ente y, por tanto, son las verdaderas víctimas de todo esto: ellos únicamente están respondiendo a los mandatos de la voluntad de vivir.

Así, Schopenhauer ha creado el chivo expiatorio definitivo para la violencia que ejercen los hombres sobre las mujeres con quienes quieren tener relaciones sexuales: la voluntad de vivir. Cualquier cosa que ellos hagan (acosarlas, violarlas, asesinarlas), no solo es justificada por este autor, sino que es presentada como una situación en que ellos son las víctimas, dado que lo hacen dominados por una esencia que el propio Schopenhauer ha postulado. Así, Schopenhauer alimenta esta fantasía del patriarcado que, como afirma De Miguel (2015: 274) pinta a los varones como pobres víctimas indefensas y aterrorizadas ante la crueldad y la manipulación de las mujeres.

Bataille: la necesidad masculina de acceder a lo Absoluto como justificación de la violencia sexual contra las mujeres

Bataille distingue la sexualidad del erotismo. La sexualidad es todo impulso sexual propio de los animales, que podría pertenecer a un periodo previo al paso del animal al hombre; el erotismo es una característica exclusivamente humana, un producto histórico.

El erotismo se constituye en tres momentos sucesivos. El primero de ellos es la animalidad, previa a la sociedad humana, en la que no existen normas que regulen los impulsos sexuales ni la relación con la muerte. En este nivel animal al que pertenece la sexualidad, dichos impulsos no son procesados por la razón y tampoco son censurados por las emociones como el pudor y la vergüenza. El segundo momento corresponde al paso a un mundo humano que niega la animalidad anterior. En él existen normas y prohibiciones que se transmiten a través de la educación. Entre estos interdictos, establecidos por los seres humanos para regular ciertos impulsos y distanciarse del estado natural previo, Bataille destaca dos: el relacionado con la muerte y el relacionado con la sexualidad (Bataille, 1957: 78-89). Ambos interdictos están muy relacionados.

En el tercer momento, los interdictos que fueron creados en el segundo precisamente para garantizar la independencia del hombre con respecto a la naturaleza, comienzan a interpretarse como un límite a las posibilidades humanas; y se reaccionan negándolas. Sin embargo, al transgredir dichos interdictos, no se recupera el momento primero de la naturaleza tal y como era antes, pues el ser humano es consciente de estar transgrediendo una prohibición. Precisamente en esa transgresión consciente de los interdictos consiste el erotismo.

La esencia del erotismo es dada en la asociación inextricable del placer sexual y del interdicto. Jamás, humanamente, el interdicto aparece sin la revelación del placer, ni jamás el placer sin el sentimiento del interdicto (Bataille, 1957: 150).

Bataille afirma que los seres vivos son seres discontinuos en el sentido de que están separados, de que existen de manera independiente. La muerte sería aquello que rompe esa discontinuidad, devolviendo a dichos seres a la continuidad, a "lo Absoluto". Esto, según Bataille, también ocurre en algunos momentos del acto sexual. De hecho, en la reproducción, es esa anulación momentánea de la discontinuidad lo que permite que se cree otro ser discontinuo. Así, el erotismo y la muerte están ligados dado que ambos implican una disolución de la individualidad, de la discontinuidad de los seres vivos; y una devolución, ya sea momentánea o permanente, a la continuidad del ser.

El modelo de referencia del erotismo sería cómo en los rituales de sacrificio propios de las religiones antiguas el sacrificador suprimía el carácter diferenciado de la víctima, devolviéndola a la continuidad del ser. Este tipo de rituales permitían a quienes los presenciaban contemplar la continuidad del ser, tener una vía de acceso a "lo Absoluto". Bataille afirma que los varones tienen la necesidad de contemplar esa continuidad del ser, ese "Absoluto". Postular esa necesidad le va a llevar a justificar la violencia sexual y la prostitución (entendida de una manera que explicaremos más adelante).

La penetración, concebida como posesión y dominación, es entendida por Bataille como la negación de la individualidad de la persona penetrada. Al pasar, siguiendo este modelo de los rituales de sacrificio, al terreno del erotismo y de la relación sexual, el varón tendrá siempre el papel de verdugo y la mujer el de víctima: el varón disolverá la individualidad de la mujer mediante la penetración, y esto le permitirá contemplar la continuidad del ser y satisfacer esta necesidad de contemplar "lo Absoluto". Así, Bataille conceptualiza todas las relaciones sexuales propias del erotismo sobre el modelo de la violación, llegando a afirmar claramente que la violencia es el alma del erotismo (Bataille, 1957: 267).

El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador sangriento al hombre o al animal inmolado. La mujer en las manos de aquel que la asalta está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa firme barrera que, separándola del otro, la hacía impenetrable: bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera. (Bataille, 1957: 126-127).

Como vemos, Bataille afirma que, en la penetración, la mujer es “asaltada” por el varón que la “disgrega”, haciéndola perder su “pudor” y abriéndola a la “violencia del juego sexual”. Para nuestro análisis, no solo es relevante que Bataille justifique la violencia sexual contra las mujeres porque ejercer violencia sexual permite a los varones satisfacer una “necesidad”³ que él mismo se ha inventado; también es relevante que gran parte del argumentario neomachista actual que culpa a la mujer que ha sufrido una agresión sexual lo encontremos en sus obras. A continuación, vamos a analizarlo.

Según Bataille, ¿cómo llega a darse una relación sexual?

La manera de proceder en el inicio de la vida sexual es, las más de las veces, la búsqueda de una mujer por un hombre. Mientras que los hombres toman la iniciativa, las mujeres tienen el poder de provocar el deseo de los hombres. Sería injustificado decir de las mujeres que son más bellas, o incluso más deseables que los hombres. Pero, en su actitud pasiva, intentan obtener, suscitando el deseo, la conjunción a la que los hombres llegan persiguiéndolas. No es que sean más deseables, sino que se proponen al deseo. Se proponen como objetos al deseo agresivo de los hombres. (Bataille, 1957: 183)

Bataille caracteriza a las mujeres como seres pasivos; pero, a la vez, pese a que es el varón quien busca a la mujer y quien tiene la iniciativa, es la mujer quien provoca el deseo de él. ¿Cómo lo provoca? Precisamente con esa pasividad. La pasividad de una mujer muestra, para Bataille, una provocación consciente del deseo sexual masculino. La indiferencia completa de una mujer hacia un varón puede ser interpretada, bajo el discurso batailleano, como una llamada de atención, como una provocación. Y ya no solo como una provocación consciente del deseo sexual masculino, sino del deseo sexual masculino *agresivo*. Para Bataille, las mujeres se están ofreciendo a ese tipo de deseo de manera consciente simplemente desde su pasividad.

No hay en cada mujer una prostituta en potencia, pero la prostitución es consecuencia de la actitud femenina. En la medida de su atractivo, una mujer es el blanco del deseo de los hombres. A menos de que se prescinda del todo de ella tomando partido por la castidad, la cuestión es en principio saber a qué precio, en qué condiciones cederá. Pero siempre, cumplidas las condiciones, se da como un objeto. (Bataille, 1957: 183)

También afirma que no toda mujer es potencialmente una prostituta, pero que toda mujer se dará como objeto, sin excepción, si el varón conoce cuál es su precio y se lo ofrece. Toda mujer tiene un precio y está dispuesta a ofrecerse al varón como objeto, para que este satisfaga su deseo sexual agresivo.

“Proponerse es la actitud femenina fundamental, pero el primer movimiento –la proposición– es seguido de la ficción de su negación” (Bataille, 1957: 184). Bataille afirma que las mujeres, después de proponerse desde su pasividad como objetos para el deseo sexual masculino agresivo, se “escabullen”: fingen que no desean ser objetos de ese deseo sexual masculino agresivo, pero lo hacen únicamente como modo de resaltar su valor. Esta huida, además, “atiza el deseo” (Bataille, 1957: 184), aumenta el deseo masculino. La vergüenza que hace a la mujer fingir su huida es necesaria para que haya una verdadera transgresión. La violencia sexual, vía de acceso a “lo Absoluto” para los varones, pasa por acceder al orden real que se mantiene detrás de ese orden falso en que, como afirma Puleo (1992: 58), la mujer “intenta vanamente refugiarse en normas y prohibiciones que limitan el deseo y la imaginación del hombre”.

La argumentación de Bataille según la cual la mujer se está proponiendo conscientemente desde una actitud pasiva al deseo sexual masculino agresivo y según la cual, después de proponerse finge que no era eso lo que estaba haciendo, nos permite culpar a cualquier mujer de la violencia sexual sufrida. Se podrá decir que ella “se propuso como objeto” aunque mostrara una actitud pasiva (su simple existencia puede ser interpretada como provocadora); que le provocó sabiendo además que el deseo sexual masculino podía ser agresivo; y, en caso de que en algún momento ella intentara escapar de esa situación de violencia sexual, se podrá decir que eso no era cierto, que en el fondo ella deseaba lo que estaba sucediendo.

Podríamos conceder el beneficio de la duda a Bataille y preguntarnos si podía no ser consciente de las implicaciones de lo que estaba diciendo; pero encontramos fragmentos en los que afirma sin ningún tipo de eufemismo que, si tomar en consideración al prójimo, a las mujeres como ya sabemos, y solidarizarse con ellas, impide al hombre disfrutar del crimen que está cometiendo, es mejor no hacerlo.

El crimen, haciendo llegar al hombre a la mayor satisfacción voluptuosa, a la satisfacción del deseo más fuerte, ¿qué importaría más que negar la solidaridad, que se opone al crimen e impide disfrutar de él? [...] La verdad del atractivo sexual no aparece plenamente si la consideración del prójimo paraliza su movimiento. (Bataille, 1957: 234-235)

Quien admite el valor del prójimo se limita necesariamente. El respeto por el prójimo le obnubila [...]. La solidaridad en relación a todos los demás impide a un hombre tener una actitud soberana (Bataille, 1957: 236).

Bataille ha postulado en el varón la necesidad de sentirse soberano, de contemplar “lo Absoluto”; una necesidad que se concreta en el terreno de lo sexual en que los varones satisfagan sus deseos sexuales, aunque esto suponga transgredir los límites de las mujeres. Respetar a las mujeres o tratarlas

³ Queremos señalar que esa “necesidad” de los varones que postula Bataille es realmente la de satisfacer sus deseos sexuales. Y esto no es una necesidad: es, efectivamente, un deseo. Que en una sociedad patriarcal se conceptualice la satisfacción del deseo sexual masculino como una “necesidad” no es más que una estrategia para que la ausencia de esa satisfacción se nos muestre como un conflicto enorme ante el cual la violencia sexual o la prostitución (independientemente de cualquier factor), como vamos a ver, son males menores.

como si tuvieran “valor” en sí mismas (y no simplemente como medios para que ellos satisfagan sus deseos sexuales), limitaría a los varones.

Para Bataille, la prostitución es necesaria si se quiere mantener un orden social en que no haya guerras. Como sabemos, Bataille considera que el varón necesita contemplar “lo Absoluto”, la continuidad del ser, por medio de la transgresión de los interdictos; dos de los cuales (los más importantes) están relacionados con la muerte y con el sexo. La guerra y el erotismo tendrían así un origen común. De esta manera, el varón podría satisfacer esta necesidad o bien asesinando a alguien o bien, como sabemos, por medio de la penetración. La prostitución asegura que los varones puedan satisfacer esa necesidad sin alterar el orden de libertad, igualdad y fraternidad. La prostituta se convierte en una figura clave y necesaria para construir una sociedad libre de guerras, pues va a permitir que el varón se afirme como soberano negándole a ella en la penetración para que no se afirme como soberano negando a los otros varones mediante la violencia. La prostituta tiene por tanto una función importante: es la receptora de la agresividad del varón. Las guerras son sustituidas por la inmolación de la prostituta en el acto sexual, inmolación que carece de consecuencias negativas para los varones libres e iguales. Así, entre los varones habrá igualdad, libertad y fraternidad, con el pequeño coste de excluir de dichos valores a la mitad de la población: las mujeres. Es, como afirma Puleo (1992: 197), la “soberanía de los iguales gracias a la no inclusión de uno de los géneros en los beneficios del pacto”.

Como hemos visto, Bataille postula la necesidad masculina de acceder a “lo Absoluto”, “necesidad” que va a verse satisfecha por medio de la violencia sexual contra las mujeres. Esta “necesidad” en realidad es el deseo patriarcal de los hombres de dar rienda suelta a sus impulsos sexuales, sean cuales sean. Así, la violencia sexual queda legitimada porque es necesaria para que los varones satisfagan esa necesidad. Las mujeres, en esta teoría, no son consideradas sujetos, sino que son un medio para que los varones, únicos sujetos en este discurso, puedan satisfacer sus deseos sexuales incluso si estos son agresivos.

Conclusiones

Como avanzábamos en un primer momento, muchos filósofos, incluso los que se han considerado más críticos, transgresores o revolucionarios, han justificado y legitimado la exclusión, sumisión y cosificación de las mujeres haciendo referencia o bien a la naturaleza o bien a otros factores que ellos mismos habían postulado. Creemos que es relevante destacar cómo autores que supieron mirar más allá en muchísimos aspectos de las sociedades en que vivían fueron, por el contrario, absolutamente ciegos en lo relativo al patriarcado; incluso cuando sostener las ideas misóginas que sostuvieron genera una contradicción clara con el resto de su filosofía o incluso cuando el sometimiento que defendían implica, por ejemplo, la esclavitud sexual. Consideramos que es necesario que señalemos las incoherencias existentes y las injusticias legitimadas en las teorías de estos autores, en gran parte porque dichas teorías responden a y reproducen un sistema de desigualdad y dominación que sigue existiendo en nuestra sociedad actual.

Bibliografía

- Bataille, G. (1957). *El erotismo*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Bataille, G. (1976). *Breve historia del erotismo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Calderón.
- Cobo Bedia, Rosa (1993). *Democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau*. Tesis Doctoral, UCM.
- Cobo Bedia, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*. Madrid, España: Cátedra.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Molina Petit, Cristina (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona, España: Anthropos.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato Sexual*. Madrid, España: Anthropos.
- Puleo, A. H. (1992). *Dialéctica de la sexualidad: género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964). *Emilio o de la Educación*. Madrid, España: Biblioteca EDAF.
- Rousseau, Jean-Jacques (1975). *El contrato Social*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001). *Discurso sobre la economía política*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación (2 vols.)*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Lectura de textos filosóficos por el día mundial de la filosofía

Philosophical texts Reading due to the World Day of Philosophy

Alba París Miquel y Francisco Javier Rivera Cortés*

Resumen

Con este artículo se pretende explicar cómo desde nuestra actividad, el taller de lectura de textos filosóficos, se reivindica el papel de la filosofía en las aulas. Se llevará a cabo una argumentación de por qué es un derecho la filosofía de la ciudadanía. Además, desde este hilo explicativo, presentamos a su vez una reivindicación de la mujer dentro de nuestras sociedades, y por supuesto, dentro la historia de la filosofía.

Palabras clave: filosofía, reivindicación, derecho, feminismo, educación

Abstract:

With this article and with our activity about reading philosophical texts, we want to claim the importance of philosophy on high schools. We argue why philosophy is a right for citizenship. Furthermore, of this thread of explanation, we are going to present a vindication for the rights of women within our societies, and of course, within the history of philosophy.

Keywords: philosophy, assertion, rights, feminism, education.

Introducción

Cada año, desde la plataforma Más Filosofía se da la oportunidad de poder participar en un proyecto tan digno para la humanidad como es el dar a conocer la filosofía. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, es decir, la Unesco, declaró hace unos años su día propio en el calendario. Este hecho se puede pensar como encomiable, pero reflexionemos ¿no nos sitúa ante una problemática si nos tienen que recordar la importancia de la filosofía? Es obvio que sí. Además, cada año se hace más patente en nuestras sociedades mediante leyes educativas que marginan la filosofía y todo lo que tenga algo que ver con ella, es decir, con un pensamiento reflexivo y crítico. Este es un problema que no sólo afecta a las aulas de los institutos. Solo tenemos que pensar en esos chavales que ahora mismo están sentados en las aulas de secundaria o bachiller, que pueden pasar a los estudios superiores sin saber (o lo que sería peor, sin saberlo nunca) quién fue Platón, Aristóteles, Kant y un largo etcétera. El problema trasciende mucho más puesto que son el futuro de nuestra sociedad. Es una realidad que la clase dirigente demanda de una ciudadanía ignorante, que no sepa ni cómo ni donde nace la democracia, entre otras muchas cosas.

En definitiva, si la UNESCO ha considerado necesario declarar el tercer jueves del mes de noviembre como el día mundial de la filosofía, aprovechemos para reivindicarla porque es un saber que pertenece a toda la humanidad. Es un derecho de la ciudadanía.

Email de contacto: alba_7.7@hotmail.com

Después de esta pequeña introducción, vamos esclareciendo el por qué elegimos dicha actividad para este señalado día: un taller de lectura de textos, donde la única norma fue que la lectura no superase los tres minutos.

Por un lado, es una actividad en la cual hemos pretendido la reivindicación de la filosofía en las aulas ante el continuo acoso (pero no derribo, ya que como aquí explicamos, seguimos luchando en este proyecto) que se ha producido por parte de las leyes educativas, y en especial, de la LOMCE. Por otro lado, la finalidad siempre fue llegar a un público amplio, no tan académico. ¿Por qué? Pues la respuesta es sencilla: si nos encerramos en nuestra torre de marfil del saber, nos seguiremos encontrando ante la pregunta “¿para qué sirve la filosofía?”. No hemos de provocarnos la caída nosotros mismos, encerrando la filosofía en esa torre. La filosofía ha de llegar a la sociedad, puesto que el ámbito académico -al menos el filosófico- ya sabe responder a esa cuestión mencionada.

De aquí extraemos la explicación, por tanto, de por qué realizar dicho taller en la calle: si realizamos una lectura de textos filosóficos en un aula, seguimos cayendo en una especie de solipsismo. Es decir, sólo participarían los asistentes al taller, y que por asistir ya se deduce que están interesados y que saben de la importancia de la filosofía. Sin embargo, la magia del taller estriba más bien en realizar la lectura en un espacio abierto como es la calle. Allí, la gente de a pie como puede ser la señora que pasea al perro en ese momento, señores que van al mercado, o cualquier persona en definitiva, tengan la oportunidad de girarse y de interesarse por el taller. En ese momento que les ha asaltado la curiosidad y la pregunta, habremos conseguido nuestro propósito. Recordemos que en el preguntar mismo y en el asombro, se desvela ya el inicio del filosofar.

Además, hemos de explicar que lo expuesto no es una hipótesis que hayamos sostenido sin ningún anclaje en la realidad. Esta actividad se realizó con anterioridad: nos referimos al acto que se hizo en marzo de 2013 por la Red Española de Filosofía (REF). Este es el acto que ha inspirado nuestro taller.

Fue una convocatoria que aglutinó distintas asociaciones de defensa de la filosofía, donde asistieron profesores de instituto, de universidad, y por supuesto, alumnos que mostraron su interés asistiendo un sábado por la mañana (en un día bastante lluvioso en Madrid) a la Puerta del Sol. Fue un acto que se puede considerar un éxito porque el tránsito de un sábado por la mañana se detuvo ante la lectura de los textos. Así se consiguió lo que hemos explicado en el anterior punto, que la gente de a pie conociera algunos de los textos más representativos de la historia de la filosofía.

Esta fue la esencia desde el inicio de nuestro taller, que la filosofía quedase impregnada en las calles de Madrid, llegando a un público amplio, mostrando en los textos que se leyeron que la filosofía versa sobre las cuestiones más radicalmente humanas.

Para seguir nuestra explicación sobre cuál fue nuestro propósito dicho día, nos apoyamos en esta cita de José Ortega y Gasset, siendo uno de los textos que se leyó:

“(…) me contentaría con pasar junto a las almas más quietas que la mía y dejar caer en ellas fermentaciones de duda, ambición y esperanza. Habréis notado que al hallarnos inclinados sobre un estanque o laguna de agua muerta y ver la superficie tan inmóvil, pulida, indiferente, donde se reflejan las nubes viajeras (...) se apodera de nosotros como una irritación y un deseo de romper aquella ficticia calma y pulimento que ocultan toda vida hirviente de fondo cenagoso. Y sin darnos cuenta, nuestra mano coge una piedrecita y la arroja al agua, cuyo cristal se quiebra y vibra (...) Hecho esto, nos alejamos ingenuamente satisfechos. Pues algo no menos ingenuo me sería grato hacer con las almas demasiado quietas. Mis aspiraciones se agotan, como veis, en llegar a ser un profesor de tirar piedrecitas en los estanques.”¹

Al menos durante una hora las personas que asistieron a nuestro taller filosófico abrieron su mente dejando a un lado los prejuicios cotidianos en aquella participación y atenta escucha de todos los asistentes. De esta forma, el paisaje castizo de la corrala que nos rodeaba, poco a poco se tornaba en una pequeña ágora madrileña.

Los textos leídos fueron de lo más variado, podemos nombrar los más representativos: Platón (*La República*, 514a- 517a), Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, X), Immanuel Kant (*Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*), David Hume (*Investigación sobre el entendimiento humano*), K. Marx (*manuscritos de economía y filosofía*, I), Hannah Arendt (*La condición humana*), Simone de Beauvoir (*El segundo sexo*), etc.

A continuación, se dispone de una exposición y de una argumentación respecto al por qué escogimos los textos que leímos nosotros, los organizadores del taller: Por un lado, Los problemas de la filosofía de Bertrand Russell, y por otro lado, La mujer camina en su evolución, un artículo de María Zambrano.

¹ José Ortega y Gasset: *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Alianza Editorial, 1982, Madrid.

Defendamos la Filosofía.

Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para los que no se dedican a ella, es sólo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian. Por consiguiente, en estos efectos hay que buscar primordialmente el valor de la filosofía, si es que en efecto lo tiene. Pero, ante todo, si no queremos fracasar en nuestro empeño, debemos liberar nuestro espíritu de los prejuicios de lo que se denomina equivocadamente «el hombre práctico». El hombre «práctico», en el uso corriente de la palabra, es el que sólo reconoce necesidades materiales, que comprende que el hombre necesita el alimento del cuerpo, pero olvida la necesidad de procurar un alimento al espíritu.

(Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

Como decíamos, la esencia del taller de lectura de textos por el Día Mundial de la Filosofía no radicaba en dirigirnos a un público especializado en esta disciplina, sino todo lo contrario, pues lo importante era acercar la filosofía a aquellas personas que la desconocen. Asimismo, el taller no debía llevarse a cabo en un aula, sino en la calle. En este sentido, consideramos que uno de los autores que no podía estar ausente en este taller tenía que ser Bertrand Russell, entre otras razones, por su característica frescura, lucidez de análisis y claridad expositiva. Había que evitar por todos los medios caer en la pedantería y el oscurantismo. Por ello, incluimos algunos textos de uno de los filósofos más importantes del siglo XX, porque cuando Russell filosofa, además, se le entiende.

Hoy en día, parece que cuanto más oscuro sea un texto y cuantas más palabras rimbombantes incluya el autor en él, más profunda es su reflexión. Si no comprendemos un texto incomprensible, el autor oscurantista o pedante no tendrá ningún reparo en alegar que lo que ocurre es que no estamos a su altura; que no entendemos el texto porque no tenemos un nivel adecuado; que ante una reflexión tan profunda no poseemos los conocimientos filosóficos previos para entenderlo. Sin embargo, nosotros defendemos que todo lo que pueda pensarse, todo lo que se pueda decirse, todo lo que se pueda expresarse, en efecto, puede pensarse, puede decirse y puede expresarse sin florituras ni ornamentos lingüísticos sin por ello caer necesariamente en simplismos. Por consiguiente, Bertrand Russell se ajustaba perfectamente a la esencia del taller y no podía faltar a la cita.

El oscurantismo, la pedantería, el simplismo o el relativismo (por mencionar algunos elementos) no hacen sino contribuir al desprestigio al que la filosofía está siendo sometida en todos los niveles académicos, en España y a escala global. Por ello, queremos reivindicar el papel de la filosofía en el lugar que le corresponde. Y es que la filosofía no es un asunto trivial al que se dedican unos cuantos académicos ociosos, ni una tertulia asistida por entrenadores vitales, ni un conjunto de recetas de autoayuda, sino un derecho; un derecho de la ciudadanía (todos los ciudadanos y no solamente aquellos que se dedican a la filosofía) a conocer y conservar el legado de los mayores exponentes del pensamiento occidental; pensadores que inventaron la democracia, que concibieron el Estado de Derecho y levantaron las instituciones democráticas. La filosofía es la raíz más genuina del pilar sobre el que se asientan los edificios científico, político y cultural del pensamiento occidental.

La mujer camina en su evolución.

“La mujer camina en su evolución, adquiere personalidad día por día; lucha y se esfuerza, aborda de frente los problemas, da la cara a la vida”.²

Escoger este artículo de la filósofa María Zambrano, no es nada azaroso. Es una reivindicación del papel de la mujer dentro de nuestras sociedades. De ello podemos extraer dos razones más: en primer lugar, quisiera destacar la poca atención que se le presta a las mujeres en la filosofía. Sólo hemos de leer el currículo propuesto para las asignaturas de Filosofía, Valores Éticos o Historia de la Filosofía desde la LOMCE, y enseguida podemos comprobarlo. Esto no queda aquí, porque se puede observar también esta discriminación de la figura femenina tanto en los estudios universitarios en filosofía, como en el propio temario de las oposiciones de filosofía. Desde luego que no es por falta de filosofas a lo largo de la historia: en la época clásica Aspasia de Mileto, en época helenística Hipatia de Alejandría, en la Edad Media Christine de Pisan, en la Ilustración Mary Wollstonecraft, y sobre todo a partir de los siglos XX y XXI destacan entre otras Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Simone Weil, María Zambrano, Victoria Camps, Celia Amorós, Adela Cortina, etc.

En segundo lugar, pretendo hacer llegar el poco avance de nuestras sociedades. El texto presentado es del año 1928, pero enseguida se nos vuelve tristemente vigente: María Zambrano habla abiertamente de la violencia machista. La cuestión de la condición de la mujer está muy presente en las obras Zambranianas, una temática que se da la mano con su filosofía. Su pretensión siempre fue la liberación del ser humano en cuanto tal, independiente de género y clase. Esta es la clave para

² En El Liberal, 8 Noviembre 1928, p. 3.

comenzar un camino liberador de la humanidad, y por tanto, de la mujer: el ser humano ha de liberarse de cualquier atadura que le oprima y coarte la libertad. Es esto lo que María Zambrano reivindicó toda su vida, llevando en su filosofía el germen de la actuación que quedó patente en los artículos que iba escribiendo en el periódico *El Liberal*. De esta forma, pudo dar a conocer este pensamiento a las jóvenes que las otorgaba desde los textos un pensamiento crítico, y las animaba a entrar en una "mayoría de edad", entendiendo este concepto desde los preceptos de la Ilustración. Ayudó a todas las mujeres a reivindicar sus derechos, a tener capacidad crítica, a pensar las relaciones entre ambos sexos de una manera nueva y distinta, al igual que la relación entre las clases sociales.

Esto es sólo recoge una mínima parte de todo lo que llevó a cabo María Zambrano con su papel siempre activo dentro de la sociedad. Claramente se identifica en ella vida y filosofía: su compromiso como persona, como mujer, y su compromiso como filósofa.

Para concluir, "la mujer camina en su evolución" pero ha de ser acompañado por unos valores que ha de adquirir la ciudadanía en su totalidad. La filosofía es la gran herramienta para abrir dicho camino hacia la igualdad. Una igualdad no excluyente, universalista, que recaiga tanto en el ámbito público como en el privado. "Una igualdad que bajo su concepto admite diferencias, pero no, como es obvio, desigualdades o discriminaciones"³. Como argumentaría la propia María Zambrano: "nada de lo real ha de ser humillado", puesto que somos antes que nada "personas"⁴.

Bibliografía

- Amorós, Celia: 10 palabras clave sobre mujer. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2007.
- Russell, Bertrand: Los problemas de la filosofía. Editorial Labor, Barcelona, 1994.
- Fernández Liria, Carlos: ¿Para qué servimos los filósofos? Editorial Catarata D.L., 2012.
- Ortega y Gasset, José: Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía. Alianza Editorial, 1982, Madrid.
- Zambrano, María: La aventura de ser mujer. Editorial Veramar, Málaga, 2007.
- Zambrano, María: Persona y Democracia. Editorial Anthropos, 1988.

³ Perona Jiménez, Ángeles: "Igualdad" en 10 palabras clave sobre mujer de Celia Amorós. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2007.

⁴ Zambrano, María: Persona y Democracia: la historia sacrificial. Editorial Siruela, Fundación María Zambrano, Madrid, 2004.

Características y problemas del método socrático en su implantación en el aula

Characteristics and problems of the Socratic method (in its implementation in the classroom)

Soledad Hernández Bermúdez

Resumen

En este artículo definiremos y analizaremos pormenorizadamente el método socrático. Veremos sus beneficios, pero nos detendremos sobre todo en Examinar los problemas que como método tiene debido a sus características y los problemas que se producen a la hora de implantarlo en el aula.

Palabras clave: método socrático, problemas, aula, alumnado, beneficios.

Abstract

In this paper we will define and analyze in some detail the Socratic method. We will assess its benefits, paying special attention to the problems generated by the special characteristics of this method. We also analyze the difficulties found to implement this methodology in the classroom.

Keywords: socratic method, problems, classroom, students, benefits.

Comenzaremos por definir el método socrático. Para ello podemos decir que una de las características primordiales de la práctica filosófica es el proceso de cuestionamiento socrático o irónico (que hace ver al interlocutor, a través de preguntas, que lo que creía saber, en realidad, no se encontraba en lo que decía saber o no se derivaba necesariamente de ello) y mayéutico (método consistente en hacer descubrir ciertos conocimientos a través de preguntas que por su forma nos ayudan a ver, a sacar a la luz las ideas).

Una de las características primordiales de la práctica filosófica es el proceso de cuestionamiento socrático o irónico y mayéutico del cual podríamos decir que consta de seis pasos.

Vamos a distinguir estos dos calificativos para comprender mejor aquello de lo que hablamos. Se dice que el diálogo es mayéutico puesto que la mayéutica es un método consistente en hacer descubrir ciertos conocimientos a través de preguntas que por su forma nos ayudan a ver, a sacar a la luz las ideas. Por ello a Sócrates se le comparaba con una partera, pues mediante un proceso de cuestionamiento no exento las más de las veces de dolor, pues las preguntas pueden llegar a ser crueles, ayuda a que se desencadene la iluminación del individuo. En este proceso se respeta así la veracidad que ponga el individuo en el diálogo pues la verdad parte y se queda en él mismo y no sale del filósofo asesor. La invención de la mayéutica surge en el siglo VI ac y puede verse en la obra de Platón, El Teeteto, por primera vez. La mayéutica se apoya en la teoría de la reminiscencia de Platón, según la cual nuestro alma ya conoce la verdad y sólo debe desvelarla, sacándola a la luz...

* Presidenta Asociación Consulta Filosófica.: www.consultafilosofica.es - consultafilosofica@gmail.com

Decimos que el diálogo es irónico o socrático porque era esta una técnica propia del personaje de Sócrates, consistente en hacer ver al interlocutor, a través de preguntas, que lo que creía saber, en realidad, no se encontraba en lo que decía saber o no se derivaba necesariamente de ello. El método socrático debe su nombre al filósofo Sócrates, nacido en Atenas el año 470 a.c. Una de las características más conocidas de este personaje era su capacidad de implicar a los demás en sus diálogos sobre diferentes temáticas complejas tales como la justicia, la amistad, la belleza... a través de la discusión de sus complejidades y ambigüedades. Durante estos diálogos Sócrates ponía en duda casi cualquier afirmación contundente que hiciera su interlocutor, y con su ironía, animaba así al resto a que se preguntaran por la cuestión y profundizaran en ella.

Este método empleado por Sócrates buscaba eliminar cualquier noción de una comprensión completa sobre un determinado tema para que se eliminaran las barreras que impedían conseguir un nivel superior de consciencia y comprensión, barreras que aparecen en la mente humana cuando sentimos que ya sabemos o dominamos un tema. Podríamos decir que de esta idea surge su famosa frase "Sólo sé que no sé nada" (que es una atribución posterior basada en los diálogos de Platón y en la tradición postsocrática). Este método no pone como protagonista a aquellos que dialogan, sino a la veracidad y o coherencia del discurso que emiten.

Para cuestionarnos socrática, irónica y mayéuticamente, hemos de seguir seis pasos que van a repetirse sin un orden especial durante el diálogo, ya sea entre dos o más individuos. Explicamos estos seis pasos a continuación:

1. Clarificación: No siempre es fácil decir exactamente aquello que pensamos, múltiples posibilidades se nos presentan, y debemos intentar una formulación de una manera u otro. Tener ideas claras y distintas no es siempre sencillo, sin embargo se hace imprescindible que nos esforcemos en hacer que el otro nos comprenda fácilmente. Para ello, un buen consejo es acudir al análisis sintáctico oracional, que con su separación en sujeto, verbo y complementos, nos exige una mayor claridad y un mejor orden que favorecen la comprensión.

2. Análisis de supuestos: Plantear hipótesis y analizarlas muchas veces es complicado. Ayudándonos de preguntas y de un sincero cuestionamiento podemos conseguir nuestros objetivos. Sin embargo, no debemos caer en una actitud muy marcada hoy en día para algunos filósofos: ser capaz de producir una hipótesis o un supuesto no quiere decir que tengamos que ser capaces también de defenderla hasta el final, quiere decir sobre todo que debemos ser capaces de analizarla, de comprobar si nuestras hipótesis o supuestos son correctos, si son falibles, pues, recordando a Popper, nuestras teorías, para ser interesantes han de poder ser falsables, una teoría que no pueda jamás falsarse, que lo explique todo y en todas las circunstancias, habría de resultarnos sospechosa.

3. Análisis de razones: La persona que anima una comunidad de investigación debe saber que una razón es un punto de apoyo, un punto a partir del cual somos capaces de sostener o de justificar lo que adelantamos. Es por ello que es imprescindible ser capaces de analizar estas razones, para comprobar si son o no un correcto punto de partida.

4. Cuestionamiento de puntos de vista: Todo pensamiento toma lugar dentro de un punto de vista o marco de referencia que lo coloca en un mapa intelectual. Este mapa puede ser criticado o cuestionado, puesto en tela de juicio, para comprobar o no su corrección. Las preguntas que pueden ayudarnos a cuestionarlo son varias, como: desde qué punto de vista miramos la cosa, si existen más puntos de vista, y cuál de ellos es el más adecuado o mejor.

5. Análisis de consecuencias: Evidenciar las consecuencias nos permite llegar más lejos en nuestra reflexión. Lo que en un principio podía parecernos un argumento o hipótesis válida, tras examinar sus consecuencias, puede dejar de parecernoslo. En latín, "consecuencia" viene del verbo "seguir", pues es aquello que se sigue de las acciones, el efecto, resultado, reacción... La consecuencia se puede dejar patente mediante expresiones como: así, pues, así pues, desde entonces, partiendo de, como consecuencia, entonces, por lo tanto... y un largo etcétera.

6. Preguntas sobre la cuestión: Preguntar sobre el eje o punto primordial y saber hacerlo de forma correcta es esencial. La pregunta, parafraseando a Michel Sasseville, juega el papel de un lámpara de bolsillo que ayuda a explorar las zonas más oscuras de la ignorancia. Ciertas preguntas tienen efecto de trampolín pues contribuyen al desarrollo de la investigación que se realiza. Otras preguntas, las menos correctas u oportunas, ayudan a desviarse por nuevos caminos y perderse, a sentirse ciego y sordo, ayudan al caos. Es por ello que es tan importante aprender a preguntar y a distinguir preguntas.

Los beneficios del método socrático resultan claros. Las reglas a las que los participantes se ven sujetos y las características de estos participantes las más de las veces ayudan al diálogo. El método socrático es un proceso que no busca respuestas fijas sino que es un proceso abierto que nos permite aceptar más de una respuesta a la vez por más diferentes que sean. Estas diferencias de opinión o de respuesta no conducen sin embargo el relativismo puesto que todos los participantes aprenden la ausencia de miedo a perder y de voluntad de ganar, aprender a ir en pos de la verdad. Pero también es interesante el método socrático pues permite un conocimiento de sí mismo alentador, así como un reconocimiento de las experiencias propias y ajenas y como un aumento de la capacidad de argumentación y de pensamiento crítico. Otro de los beneficios de este método es la capacidad de los participantes de llegar a cierto consenso, lo cual provoca, al fin y al cabo, el aprendizaje de una actitud democrática

Sin embargo no podemos decir que este método repleto de beneficios no tenga también problemas. En este artículo veremos primero aquellos problemas que tiene el método en sí mismo, debido a sus propias características. Más tarde analizaremos otros problemas, aquellos que la implantación del método en el aula produce o aquellos que el mismo aula tiene y por los que dificulta la implantación del método.

Un primer problema claro del propio método es que se pueden obtener argumentos muy superficiales. Esto es, que el argumento en concreto que se produce dentro de una práctica con este método, no ataque la raíz del problema o la cuestión. Si esto es así lo que está fallando es nuestro método. Y muchas veces se nos ha criticado por esto. Se nos dice que nuestros cafés filosóficos o nuestros talleres de Filosofía para Niños, al no alcanzar cierta profundidad filosófica, no son filosofía.

Otro problema del propio método es que funciona mejor con ciertos caracteres de los participantes y no con otros. El ejemplo obvio es aquel de una persona que llame demasiado la atención o que requiera de un trato pormenorizado, es el único. El método puede resultar fallido debido a que los participantes adquieran ciertas inclinaciones afectivas, ciertas lealtades o pretendan defender ciertos intereses propios. Los participantes pueden ponerse tercos intentar recuperar un estatus que sienten perdido, y por supuesto, y esto es lo más grave, pueden intentar argumentar no en pos de la verdad, sino porque con el argumento consigan el beneplácito de otros. Ejemplo de esto es el famoso artículo que examina las argumentaciones que dieron los hermanos Kenedy y McNamara en la crisis de los misiles.

Otro problema que podríamos achacarle a nuestro método socrático es el de que, pese a que a veces se dialogue y se reconozcan ciertas necesidades de cambio en el pensamiento o en el argumento, al final no se cambie. Esto ocurre cuando los participantes se vuelven esclavos de sus propias pasiones o ambiciones políticas y aunque entiendan y acepten que la mejor opción es emplear las conclusiones a las que se ha llegado, continúan eligiendo ganar la conversación. Podríamos decir para que se entienda mejor, este ejemplo es el contrario de lo que se ha dado en llamar emociones epistémicas, hola vergüenza que es reguladora y fundamental para el proceso cognitivo. En este caso ninguna vergüenza parece sino la cabezonería de aquel que pretende llevarse el gato al agua.

Y así llegamos a un cuarto problema, el problema de las emociones en el método socrático. El método socrático solo funciona cuando el interlocutor o los participantes se muestran nobles, seguros, auténticos, humildes... Para poder reconocer los fallos y continuar la búsqueda en pos de la verdad. Sin embargo y aunque está sea la forma ideal del método la mayor parte de las veces no es así, y los participantes pueden manifestar y dejarse llevar por sus emociones tanto como el profesor o filósofo que no solo se limite a supervisar la validez de los argumentos, sino que además muestre de soslayo su aprobación o desaprobación de los mismos, ensayando lo que parece ser un trasfondo moral que marcará lo que está bien de lo que no. Este problema se veía claramente en los diálogos de Platón, pues nuestro querido personaje Sócrates, no siempre logra que sus interlocutores se animen con él a dialogar en pos de la verdad. A veces como ocurre en "El banquete", si el interlocutor siente por Sócrates el desprecio de su amor y su falta de interés, entonces sus emociones impedirán que escuche y dialogue correctamente, esto es, impedirán la puesta en práctica del método socrático.

Otro problema es el hecho de saber transmitir de alguna manera la verdad encontrada. El filósofo que pretenda emplear el método socrático debe saber hacer caer en aporías o caminos sin salida a sus interlocutores para ayudarles a pensar más y mejor. Además este filósofo no debe olvidarse de que tiene que haber dialéctica, yo también tiene que haber retórica, pues el proceso es refutatorio, pero también persuasivo, como apuntábamos antes, y requiere además de la sabiduría de confiar en la capacidad intelectual del otro y de atreverse siempre, primero de todo, a preguntar.

Pero no todos los problemas van a ser del propio método sino que además si pretendemos implantar este estupendo método en el aula o clase nos encontraremos con otros problemas. Otros 5 problemas más que pasamos a relatar a continuación.

El problema más obvio a la hora de intentar implementar el método socrático en el aula es el elevado número de alumnos por clase que los profesores tenemos. Esto hace que el empleo de la inducción socrática lleve tiempo y que muchos alumnos quieren por decirlo de alguna manera, desatendidos momentáneamente. Lo ideal sería poder tener entre 10 y 15 alumnos por clase puesto que más alumnos reducen las posibilidades de profundización en el trabajo dialéctico.

Un segundo problema es la relación impersonal entre profesores y alumnos. Puesto que si no se conoce al alumno, no se sabe de qué pie cojea no se conocen sus manías y estos ralentiza y quita profundidad del proceso. Sócrates no dialoga va con desconocidos, lo hacía con todo el mundo, pero él conocía a todo el mundo. Sí la relación es en cambio, personal, el filósofo tiene para con sus interlocutores un mejor manejo de las emociones y de la ironía que puede ligarse a ellas para trabajar día lógicamente.

Otro problema que hemos detectado a la hora de implantar el método socrático en el aula es el nivel de autoridad del profesor. Si el profesor es demasiado autoritario, el alumno puede verse inhibido a la hora de responder o participar. Si el método es, incorrectamente ejercido por el profesor o filósofo (qué puede atender a presentarse como poseedor de la verdad, y a manifestarse excesivamente crítico llegando a ser corrosivo), puede provocar reacciones emocionales adversas a la nueva realización del diálogo como son: la vergüenza, la inhibición o el rechazo directo a seguir participando en actividades como esta. El método requiere de paciencia, de capacidad de imaginar, y de capacidad de jugar. En

qué emplear en este sentido una retórica que podríamos llamar enrevesada o engañosa, para no espantar al interlocutor y fomentar el proceso de búsqueda personal o para traspasar la barrera del rechazo emocional o intelectual. Una retórica enrevesada o engañosa en el que aparentamos no saber lo que sabemos.

Y esto nos lleva a un siguiente problema que es el del profesor como actor. El profesor tiene que mostrarse en todo momento ignorante, conocedor de soluciones y respuestas. Sí el profesor o filósofos no finge y no quiere está actitud, pero tampoco funciona.

Un último problema a la hora de implantar el método socrático en el aula es evidentemente, la obligación de impartir contenidos que tenemos los profesores. La lentitud propia del método se encuentra claramente enfrentada a la necesidad formal y sistemática de avanzar en el programa de contenidos de la asignatura. Lo mismo sucede con la necesidad que tiene el sistema de evaluar, que obliga a entender el proceso socrático como un proceso estático y sin posibilidad de cambio, es decir, a pervertir el método con la exigencia de evaluar el trabajo realizado.

Como podemos ver son muchos los problemas que nos encontramos a la hora de trabajar con el método socrático en el aula o fuera de ella. En resumen, nuestro trabajo debe detenerse al menos en los siguientes puntos para que el método socrático sea efectivo. Debemos atender el trabajo que realizamos en las 4 dimensiones del ser humano: una dimensión intelectual que requiere aprender a pensar por uno mismo, una dimensión existencial que requiere aprender a ser uno mismo, una dimensión emocional que exige aprender a reconocer y a gestionar las propias emociones y una dimensión social que requiere aprender a hacer todo lo anterior, pero esta vez, en sociedad. Es necesario entonces en cuanto a la dimensión intelectual, cuidar el trabajo dialógico o discursivo tanto de profesores como de alumnos. Se hace necesario también al trabajar la dimensión existencial, cuidar las manifestaciones personales y el carácter de profesores tanto como de alumnos. De la misma manera, es igual de importante, en la dimensión emocional, cuidar la correcta gestión y manifestación, así como la predisposición, del ánimo y las emociones tanto de profesores como de alumnos. Y por último, y en lo relativo a la dimensión social, se hace necesario cuidar la relación entre profesores y alumnos, entre los alumnos mismos y entre estos y las características y relaciones con el entorno que ofrece el aula.

Bibliografía

- Irving L. Janis: "Pensamiento grupal". Revista de psicología social. Vol. 2, 1987. pp – 125-179. pág. 135
- Platón: Menón. Diálogos II. Obras completas. Editorial Gredos.
- Platón: El Banquete. Diálogos IV. Obras completas. Editorial Gredos.
- VVAA: Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica (Madrid: Trotta, 2016 3ª edic.).

Razonamiento libre

Free-thinking

Eduardo Valcárcel Fernández*

Resumen

Una exposición de lo que considero “el problema madre” de la humanidad, que consiste en la ejecución ineficiente del razonamiento debido a la manipulación voluntaria que los individuos ejercen sobre la propia herramienta de la razón.

Palabras clave: razonamiento dirigido, razonamiento libre, razón, problema madre.

Abstract

An exposition of what I consider “the mother problem” of humanity, which consists in the inefficient execution of reasoning due to the voluntary manipulation that individuals exercise over the tool of reason itself.

Key words: reasoned reasoning, free reasoning, reason, mother problem.

Si nos preguntamos cuáles son los ámbitos del ser humano en los que puede desarrollar cierta evolución, reconoceremos inmediatamente alguno de ellos, como el biológico, el tecnológico, el social o el espiritual. Sin embargo, si planteamos la pregunta “¿en cuáles de ellos se ha consumado dicha evolución potencial?” Probablemente necesitemos hacer un pequeño análisis para responderla adecuadamente. Así pues, vayamos con dicho análisis.

La evolución biológica parece obvia, al menos si aceptamos incondicionalmente la teoría Darwin-Wallace, ya aceptada por la Comunidad Científica desde mitad del siglo XIX.

La evolución tecnológica es irrefutable, puesto que no solo las pruebas antropológicas la corroboran, sino que nosotros mismos, día a día, somos testigos, cómplices y artífices del incremento cualitativo/tecnológico constante en el que está inmerso el ser humano.

Para evaluar la evolución social, es necesario que echemos un vistazo al registro histórico de nuestra especie. Y, si abrimos la carpeta del año 2983 AEC (5000 años atrás), observaremos sociedades como la mesopotámica, en la cual la forma social era la jerarquía, la pirámide social o la sociedad de clases -de nosotros depende como definirla-. También observaremos una sociedad en la que el conflicto armado es la forma común de interacción entre las distintas culturas e, incluso, en el ámbito interno de cada una de ellas.

Si abrimos otras carpetas de nuestra historia, por ejemplo, las de los años 1017, 1517 o 1917 (1000, 500 y 100 años atrás, respectivamente) observaremos el mismo tipo de sociedad jerárquica y combativa ya señalada, esto es, una sociedad en la que el s.h. se relacionaba de forma desequilibrada, competitiva y agresiva con sus congéneres. De hecho, en el año 1917 la humanidad se encontraba inmersa en la 1ª guerra mundial, lo cual es altamente significativo pues nos muestra que, a pesar de la cuantiosa evolución tecnológica que habíamos desarrollado, vivíamos tiempos de involución social -si es que retroceder era posible para nosotros- pues “disfrutábamos” de la primera guerra a gran escala entre seres humanos.

Para ver la sociedad del año 2017, solo es necesario salir de casa o apretar el botón rojo del tótem mágico que se asienta sobre la mesa o sofá de cualquier hogar común y que nos permite abrir la ventana de la visión a distancia (tele-visión). De este modo podremos ver que 5.000 años después de que surgieran las primeras civilizaciones y, por ende, la estratificación social, en España seguimos

Email de contacto: elretodelutero@gmail.com

teniendo un rey y una “casa real” a la cual se destinan más de 50 millones de euros anuales por la realización de un trabajo meramente simbólico, mientras que “la plebe” subsiste con 20.000€ al año -los afortunados- por realizar jornadas de 10–14 horas diarias. También veremos algunos conflictos armados a nivel internacional –no todos, puesto que muchos son silenciados- y también veremos los levantamientos populares nacionales que se producen continuamente por la carencia de recursos.

Además, nos percataremos de que los casos de obesidad en países ricos empiezan a ser tan habituales como las muertes por inanición en los países pobres, y seremos testigos de la carencia de recursos sanitarios, alimenticios y educativos así como de derechos y libertades que padecen millones de personas mientras en la cara opuesta del mundo algunos individuos llevan a su perro a la peluquería, al nutricionista y al psicólogo. Por supuesto, en el mencionado orden no vaya a ser que el psicólogo y el nutricionista vean fea a la criatura.

En definitiva, si observamos con espíritu crítico la historia de la sociedad global, nos veremos obligados a admitir que los unicornios son más tangibles que la evolución en el ámbito social, puesto que esta, aunque deseada, no ha sido constatada en ningún periodo de la historia de la humanidad.

Obviamente, partiendo de esta base se presenta inconcebible la evolución espiritual. De hecho, esperar que en nuestra sociedad haya desarrollo espiritual es como esperar que haya vida en Venus, es decir, es absurdo porque para que haya vida en Venus primero tendría que ser un planeta habitable. De igual modo sucede en nuestra sociedad, si no existe previamente un desarrollo social pacífico e igualitario así como una digna calidad de vida de todas las personas ¿cómo podría la humanidad alcanzar ciertas cotas de espiritualidad?

Es cierto que, si relacionamos religión con espiritualidad, se podría afirmar que se ha producido cierta evolución en este campo puesto que pasamos de religiones politeístas a monoteístas. Sin embargo, dicha relación no sería más que una ingenua confusión, pues no existe espiritualidad en la adoración a una figura mística impuesta desde nuestra niñez. Además, el cambio mencionado no respondería a una verdadera evolución, del mismo modo que no puede calificarse como paso evolutivo dejar de comer albóndigas para empezar a comer filete ruso.

Una vez reconocidas la dependencia de la espiritualidad a la evolución social y la carencia de esta última, la pregunta que surge cual géiser natural es la siguiente: ¿Por qué en el ámbito tecnológico el s.h. ha evolucionado y en el social no? Cuestión a la cual voy a permitirme responder con otra pregunta. ¿Qué pasaría si diez arquitectos se propusieran construir juntos una catedral y cada uno de ellos utilizase las matemáticas de forma poco rigurosa y caprichosa? Si esto sucediera, la catedral que construyeran sería un auténtico desastre, de hecho, no se levantaría ni un palmo del suelo, ya que los resultados de las mediciones y cálculos no coincidirían y, por tanto, sería imposible ensamblar unas piezas con otras.

Pues bien, esto es lo que, a mi juicio -tal vez perdido-, le sucede al ser humano, porque para construir las diferentes catedrales para las que “ha sido contratado” (la tecnológica y la social) utiliza una herramienta muy parecida a las matemáticas, que se llama razón, pero de forma rigurosa en la primera de las empresas, mientras que en la segunda -debe ser que cobra menos- la aplica de forma caprichosa y aleatoria.

Con esto me refiero al concepto razonamiento dirigido, que consiste en la intervención que el sujeto ejerce sobre su propio razonamiento y que provoca la ineficiencia del mismo. Es decir, si continuamos con el símil matemático ya expuesto y aceptamos que la razón es como las matemáticas y el razonamiento como una calculadora, hablaríamos de razonamiento dirigido cuando el individuo interviene en la programación de su calculadora para que el resultado de $2+2$ sea 5. Esto es, por ejemplo, cuando razonamos para evaluar el acto cometido por un desconocido y concluimos que es punible ($=4$), pero volvemos a razonar sobre el mismo acto, esta vez cometido por una persona de “nuestro grupo” y concluimos que es probable ($=5$).

He aquí la madre de todos nuestros problemas -los del ser humano-, el hábito de alterar las matemáticas de nuestra calculadora si la conclusión a la que va a llegar nuestro razonamiento es de poco o negativo interés para nuestro bienestar inmediato.

El problema surge, a partir de la capacidad de anticipación que poseemos respecto a las propias conclusiones. Y, si nos preguntamos ¿cuál es la herramienta que nos permite llevar a cabo dicha anticipación y por ende, ocasionar una alteración del propio proceso racional? Acabaremos dirigiendo la mirada inquisitivamente hacía, nada más y nada menos, que la víctima del suceso, es decir, hacia la propia razón. Lo que significa que corrompemos la razón con el uso de la propia razón.

Esta idea se presenta como un invitado complicado de comprender y, por tanto, como incómodo y deseable fuera de nuestra fiesta. Sin embargo, debemos aceptar que es una hipótesis que facilita la comprensión de una especie que ha sido capaz de salir del planeta Tierra, pero que a nivel social se comporta y relaciona del mismo modo que cualquier ser irracional. Es decir, en base a la ley del más fuerte.

Para conocer algún ejemplo, podemos hablar del bullying -tan de moda en la actualidad-. Oficialmente es definido como: Acoso físico o psicológico al que someten, de forma continuada, a un/a alumno/a. Sin embargo, personalmente no me gusta dicha definición porque carece de la información

relativa a la sociedad. Es decir, toda forma de acoso muestra algo más que un abusador y una víctima, ya que, principalmente, muestra una multitud de testigos que, después de razonar sobre el hecho, concluyeron que no podían, no debían, o no les convenía actuar para atajarlo.

Considero obvio que todo ser humano que padece un sufrimiento, si sabe que es evitable y razona sobre ello, tarde o temprano concluye que debe actuar para suprimirlo. Sin embargo, cuando somos testigos del sufrimiento evitable de otro individuo, incluso aun siendo conscientes de que nosotros podríamos ser la víctima, nuestro razonamiento concluye que es mejor no hacer nada. Como puede apreciarse, el mismo hecho en el primer razonamiento nos da como resultado 4, pero en el segundo nos da el resultado 5.

Así que, si tratamos de dar una definición para la palabra bullying a partir de su relación con la sociedad, deberíamos decir que es un comportamiento pasivo inducido por un razonamiento dirigido a partir del deseo de confort.

Lo más negativo de esta forma de razonamiento es que se encuentra en todos los ámbitos y grupos de edad, no solo entre los adolescentes. De hecho, solamente es necesario analizarlo convenientemente para apreciar que el bullying es equivalente a los abusos que sufren las personas adultas por parte de "superiores" en su lugar de trabajo y que también es equivalente al abuso que sufren algunos países -como fue el caso de Iraq- por parte de países poderosos -como fue el caso de EE.UU.-.

Lamentablemente, tanto en el ámbito laboral como en el internacional los adultos también decidimos si actuar o no en función de quien es el acosado, quién el acosador y como puede afectarnos dicha actuación, lo que demuestra que no razonamos independientemente sobre el hecho en cuestión, sino que razonamos a partir de una conclusión predeterminada en función de nuestros intereses inmediatos.

De hecho, en nuestro caso -España- no solo nos mantuvimos como testigos pasivos del hecho abusivo que llevó a cabo EE.UU sobre Iraq, sino que concluimos que lo mejor que podíamos hacer era unirnos al más fuerte para ayudarlo en su opresión sobre el débil. Parece ser que el razonamiento del señor Aznar dio como resultado un 6.

En definitiva, solo es necesario profundizar levemente en la realidad social para descubrir que no hay más culpable de las guerras, la discriminación, la corrupción, el especismo, las desigualdades sociales, los abusos de poder, el enaltecimiento de los individuos nocivos y el desprecio de los individuos empáticos y demás muestras de comportamiento humano que el razonamiento dirigido.

Esta forma, tan común, de razonamiento da explicación a la banalidad del mal de la que hablaba Hanna Arendt o la obediencia ciega de la que hablaba Stanley Milgran, y, también, a por qué tantos filósofos se cuestionaron el principio de todo, pero jamás se cuestionaron el origen de la esclavitud.

Así que, si deseamos poner fin al mundo tal como lo conocemos y construir una sociedad óptima -o al menos avanzada- para todos los seres humanos y acorde con las capacidades racionales que poseemos, debemos comenzar a enseñar en las aulas este procedimiento de corrupción racional habitual para que los seres humanos -del futuro- sepan identificarlo y corregirlo.

Debemos comprender -como especie- y enseñar -como generación escarmentada y hastiada- que la razón está por encima de nosotros mismos, es decir, que no es propia de cada sujeto, aunque cada sujeto posea una, del mismo modo que las matemáticas no pertenecen a nadie, aunque cada cual posea una calculadora.

Claro, que también podemos aplicar otra solución al problema, aceptar que somos una especie muy limitada que jamás podrá progresar socialmente. De hecho, siendo obvio que un ser irracional no podría llevar a cabo la mencionada manipulación sobre su propio razonamiento -principalmente por la carencia del mismo-, y siendo previsible que un ser verdaderamente racional tampoco ejercería corrupción sobre su herramienta más poderosa -por la plena consciencia de la pérdida potencial de calidad de semejante e inigualable útil-, solo podemos seguir la senda que nos conduce a la contemplación y aceptación del ser humano como un ser semirracional.

Bibliografía

Razonamiento Libre www.razonamientolibre.com

Razonamiento Libre Facebook <https://www.facebook.com/RazonamientoLibrePuntoCom/>

Cuando bajas al infierno y te encuentras en el camino con la filosofía práctica

When you go down to hell and find yourself on the road with practical philosophy

Javier Benito Palacios*

Resumen:

Reflexiones filosóficas realizadas en el programa de radio que tuvo lugar durante las jornadas de Más Filosofía. Son apuntes dirigidos a la reflexión, producto del diálogo que se genera dentro del medio radiofónico.

Palabras clave: radio, filosofía, reflexión, discurso.

Abstract:

Philosophical reflections made in the radio program that took place during the days of More Philosophy. They are notes aimed at reflection, a product of the dialogue that is generated within the radio medium.

Keywords: radio, philosophy, reflection, discourse

FILOSOFÍA... Preguntas, preguntas, preguntas... ¿me encontraron ellas o las busqué yo?

Entran por la derecha, por la izquierda, por arriba, por abajo ... ¿qué?, ¿Cuándo?, ¿Cómo?, ¿Por qué?, ¿Dónde? ...etc. No sé si fui un filósofo o un poeta en otra vida... solo sé que práctico la filosofía.

En un parque cualquiera encontré la filosofía, ¡BOOM! quiebro en mi cabeza, giro, tuve un despertar impactante e importante en el transcurso de mi vida, y saque secretos de un baúl olvidado con candado de justificación condicionada por las falacias aprendidas y no reposadas.

Si se han dado cuenta leí Rayuela, un Cronopio aparece en este texto, y orgulloso de ello me siento desde que simplemente, busco, rebusco preguntas y respuestas, las cuales solo puedo contestar o no, pero soy yo quien encuentro en mi curiosidad la paz que nunca tuve en años, años pasados llenos de argumentos vacíos y expresiones aprendidas... La Filosofía es libre y no necesita título académico para poder practicar...

“Dame tiempo, el aire mueve las ramas del tiempo, ten paciencia tiempo, no pases rápido que tengo que contestar, qué, cómo, donde... Dame tiempo, tiempo, dame tiempo...” Demío.

Desde entonces parto de la base que mi presencia estorba y que quieren que piense según sus normas, parto de la base que desde que no me conformo con las frases, “esto es lo que ahí”, “yo soy así”, “todo el mundo piensa igual” ... tengo más capacidad de crítica.

No me entienda mal, las voces de mi interior siguen, sin embargo, tienen un mensaje diferente y hasta comparto diálogos muy interesantes, hasta el punto de meta comunicar, ¿con quién?, conmigo mismo, nunca antes había conseguido esto, y no me quiero quedar atrás.

Pase de intentarlo a hacerlo, de aceptar a afrontar, de buscar a encontrar y volver a buscar, a sonreír como normal social a sonreír de verdad desde mi interior...

¿Esto me lo dio la filosofía?, parte si fue la culpable de entender que ser feliz no parte de las respuestas sin preguntas y las preguntas sin respuestas, sino del justo momento de hacerse la pregunta...

“Soy un barbero en un barco escondido en un puerto sin destino, que el mar se tragara tras una simple marcha o simple indicación... TODO A BABOR” Demío.

¿Por qué preguntar?, ¿Por qué la filosofía?, ¿por qué?, ¿Por qué? ...me siento bien, me siento vivo,

* Email de contacto: info@consultafilosofica.es

me siento curioso, he crecido... ¿Conteste a todas las preguntas?, no las conteste, y algunas respuestas fueron erróneas, y otras están en movimiento, sin embargo, me embarga, me llena todo mi ser...

“Vacío no siento, contraste sin padecimiento, sufro, pero me sobrepongo, lloro, pero me desahogo, me equivoco, pero aprendo...” Demio.

¿Me caeré?, si claro igual que tod@s, pero ahora me sacudiré el polvo y seguiré andando ¿para llegar algún lado?, si para llegar a otra pregunta y buscar la respuesta...

Demio

... La **filosofía práctica** fue una de las técnicas que puse en marcha para mejorar mis problemas de salud mental, los cuales me llevaron una vez más, ya son dos, a intentar no vivir, a querer morir, a suplicar que me dejaran bajar del tren, a dejar de jugar a un juego que yo no pedí jugar.

(Supongo que así puedo empezar), ¿alguna vez vieron un paréntesis empezar un punto y aparte?... supongo que no o si, pero eso mismo busque yo en mayo del 2015 un paréntesis, punto y aparte. Casi lo consigo, pero el Kosmos estaba gracioso ese día y me puso en el camino otra vez o ¿fue el SAMUR? Fuera quien fuera gracias a tod@s porque me dio la oportunidad de darme cuenta lo mucho que me podía ayudarme la filosofía práctica y otras técnicas, en este sendero que es la vida.

¿Por qué? Esta pregunta parece sencilla de hacer o no, sin embargo, puedo asegurar que es difícil de responder en ocasiones dependiendo del contenido de una conversación, contexto y circunstancias. Cuando te preguntas a ti mismo el ¿por qué? y verdaderamente quieres ser sincero contigo en ese momento eres consciente de que puedes pensar por ti mismo...

¡ooooooooooh encontré el eslabón que me faltaba en mi interior!

Siempre pensé que pensaba mucho, pero sin embargo me di cuenta que pensaba en dirección contraria, las falacias, los embustes, las mentiras y los engaños constante que uno se hace a sí mismo, es como un minero picando la roca, al final el agujero es muy grande.

¿Cuándo?, ¿Qué?, ¿Cómo?, ¿Dónde?, ¿Quién?, ¿Cuántos?, ¿Cuánto?, ¿Cuál? cuando los pronombres interrogativos salen a escena de tu película. Sientes que contestando a estas preguntas se clarifica tu yo interno ya que resuelves inquietudes personales, conflictos internos, surgen retos e inquietudes escondidas en tu subconsciente, para dar paso a tu consciencia olvidada y perdida, te orienta y te das cuenta que no sabías nada, que el pensamiento es como el papel continuo, nunca termina.

De repente dejas de ser exigente para ser constante, dejas de competir para pasar a participar, olvidas el debate para dejar paso al dialogo, no te posicionas ante nadie, pero aprendes a tomar una o varias posiciones, abres la mente para darte cuenta que sigues viviendo y que solo había que enchufar el enchufe a la corriente de la filosofía práctica.

Sin darme cuenta o si me daba cuenta, empecé aceptarme, a conocerme, a ser quien quería ser, a tener menos miedo, y si lo tengo, afrontar desde lo constructivo, a quererme con mis virtudes y defectos, los cuales voy superando o al menos lo intento por lo tanto no fracaso, a entender a identificar falacias y problemas con los argumentos, a buscar la pregunta necesaria para cada conflicto interno o externo, a estar preparado o no y saber llevarlo, porque mi vida es como la filosofía práctica...

PAPEL CONTINUO, UN CONTINUO APRENDIZAJE...

La verborrea casi siempre ha estado presente en mis argumentaciones, teorías y más cuando tenía que ver con mi higiene mental, exponer una creencia, un pensamiento no es solo decir palabras aprendidas de ideas de otr@s. He aprendido que Filosofar significa pensar por uno mismo ya que apoderarte de las ideas de otr@s, delegar, dejarte llevar te suele conducir a un error argumental, y terminas a la deriva por que no tomas el mando, el timón de tu mente. No me entienda mal esto significa que las ideas expuesta por otr@s personas no se han correctas o no te sirvan, claro que si, esto es un continuo apoyo mutuo. Por eso, la Filosofía práctica se convirtió en una inmensa herramienta para ejercitar la mente.

La mayoría de las veces, enfrentarse a un problema salud mental significa pasar la pelota caliente a l@s sabi@s erudit@s encontrar buenos y mejores argumentos, o bien poner a prueba la relación lógica y la ausencia de contradicciones en un enunciado”,

La filosofía, ¿similar?, a la higiene mental

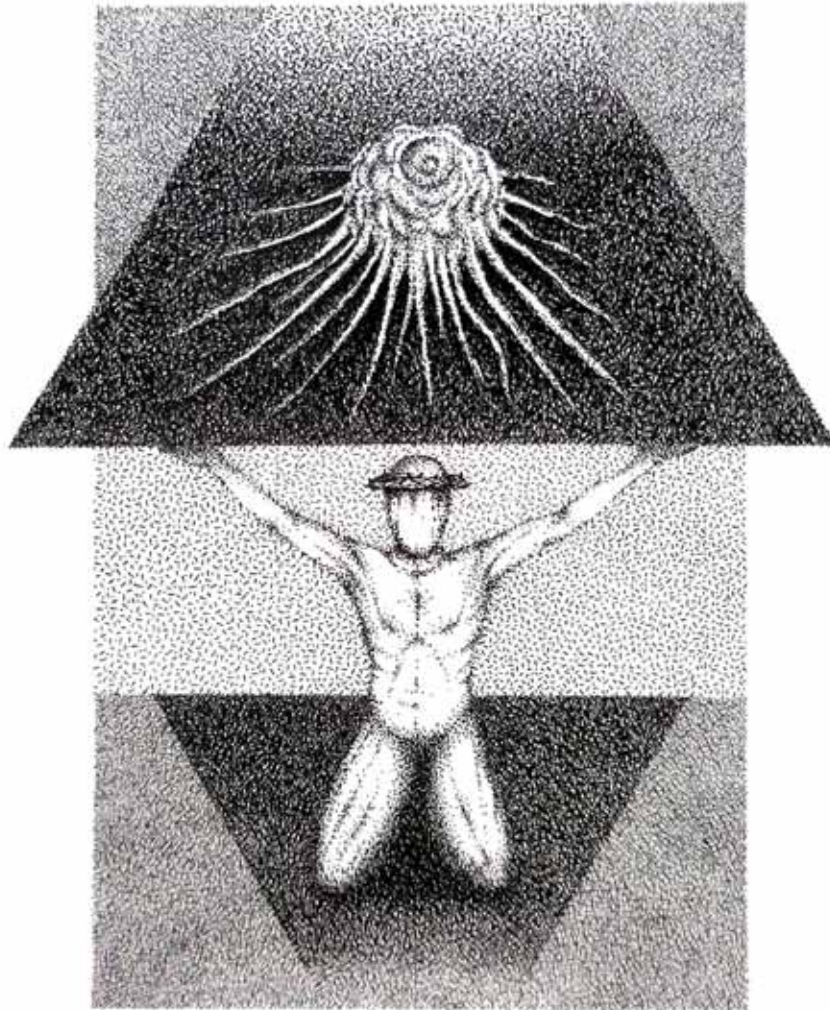
La intención es alentar un esfuerzo mental que, del mismo modo que el deporte nos ayuda a perder kilos y a mantenernos en forma, “libre de prejuicios inútiles y conclusiones equivocadas, además de mantener nuestra mente ¡¡¡VIVA!!!...”

“LA AVENTURA DE PENSAR”,

Nos permite identificar un razonamiento erróneo y nos protege de los charlatanes que quieren vendernos sus teorías y sus ideas a precio de ganga... (**yo los llamo magufos**). La crítica presente en la mente la mantiene clara y despierta.

Una vez más me enamore lentamente y profundamente...**Gracias Filosofía práctica...**

Demio



Fragmentación / Fragmentation

Miguel Portell de Medrano*



Biografía de Miguel Portell de Medrano

Madrid 1984

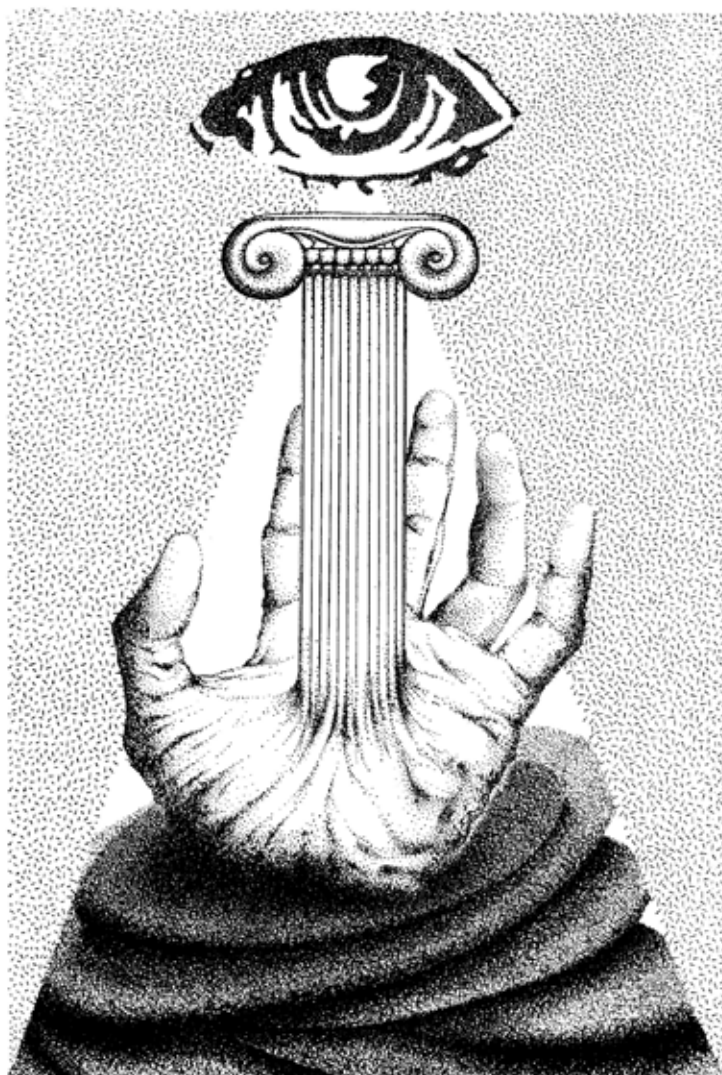
Artista y artesano, comenzó su formación en la madrileña Escuela de Arte La Palma donde se especializó en Arte aplicada al muro. Sus comienzos en el ámbito artesanal como vidriero le permitieron conocer, a través del trabajo manual, diferentes materiales, lo que dejará una profunda impronta en su personalidad artística.

En 2013 funda junto con otros dos artistas el colectivo La Guilda 13. Sus inquietudes sociales, le llevan a participar en 2014 en la constitución de Artsenale, un proyecto conjunto de carácter artístico-reivindicativo. Ambos colectivos le han permitido realizar exposiciones y proyectos artísticos de carácter nacional e internacional.

En su trayectoria como artista plástico destaca su continua intención de plasmar diferentes aspectos del ser humano, donde cabe resaltar sus ilustraciones.

Su obra nos enfrenta a realidades impositivas que nos convulsionan. Percibimos atmosferas, personajes distintos, desarticulados que pretenden llevarnos a reflexiones cuasi filosóficas sobre una sociedad que nos han construido y que entre todos sustentamos, cuya ética el artista se cuestiona realizando obras con una importante carga social.

* Email de contacto: chiniportell84@gmail.com



Es un conjunto de obras que pretenden ser portales o puntos de reflexión. Una invitación a adoptar una posición crítica para crear nuestros propios juicios de valor, a través de la introspección y nuestra propia experiencia.

En esta serie encontramos plasmados distintos sentimientos sobre diferentes aspectos de la mentalidad y actitud colectiva, definidos por la dualidad del Ser, frente a su propia capacidad creadora.

Dos premisas acompañan esta muestra:

1. "El carácter y la calidad de nuestras acciones, serán determinadas por la actitud que adoptemos ante el mundo."
2. ¡Vivos, salid de vuestras tumbas! Pues ha llegado la hora de FRAGMENTAR en pos de la creación, la formación de una nueva unidad.

Nota del autor

Fragmentación trata sobre el ser humano, sobre la mentalidad y conducta colectiva.

A través de los dibujos trato la importancia de la actitud personal que adoptamos las personas frente a nuestra propia capacidad creadora, intrínseca del ser humano. Cómo ese mismo poder de creación puede tener un carácter positivo-constructivo, o por el contrario negativo-destructivo, con otras personas, sociedades, ecosistema, etc.

Con esta serie de obras mi única pretensión es procurar en el observador unos instantes de reflexión y análisis sobre el mundo que hemos construido y que sustentamos con cada uno de nuestros actos.

De algún modo, Fragmentación propone posicionarnos ante el mundo con una actitud crítica, que a través de la razón y la reflexión, configuremos nuestros propios juicios de valor, siendo capaces de renovar y desechar valores, leyes, normas, tradiciones, etc. Que han quedado desfasadas y no nos permiten evolucionar como personas ni como sociedad.



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:

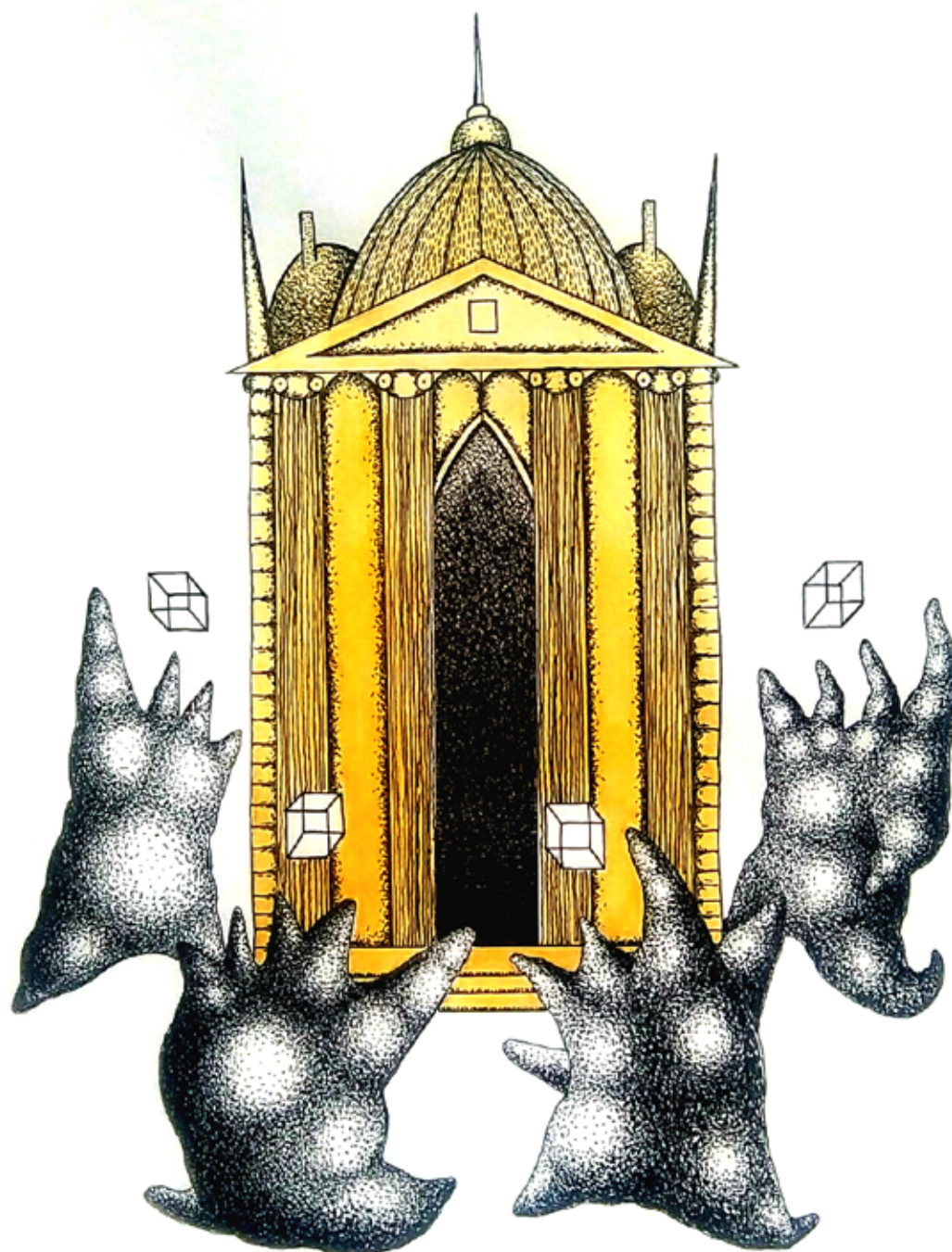
- Libro: Laclau, Ernesto: Política e ideología en la teoría marxista, Madrid, Siglo XXI, 1978.

- 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.



M.P.L.H.
2011