



S A F



SOCIEDAD ASTURIANA DE FILOSOFÍA

BOLETÍN nº 4

Boletín nº 4

Publicación Anual, noviembre de 2005

Director

Emilio Jorge González Nanclares

Coordinador del Boletín

Salvador Centeno Prieto

Junta directiva de la SAF:

Presidente: Emilio Jorge González Nanclares
Vicepresidente: Silverio Sánchez Corredera
Secretaria: María José Cifuentes Pérez
Tesorero: Marcelino Javier Suárez Ardura
Vocal de Universidad: Alberto Hidalgo Tuñón
Vocal de Programas: Alberto Muñoz González
Vocal de Medios: Pelayo Pérez García
Vocal del Boletín: Salvador Centeno Prieto
Vocal de Currículos: Silverio Sánchez Corredera
Vocal de Coordinador FMCG: Leoncio González Hevia
Vocal de Currículos: Román García Fernández
Vocal de Página Web: Pablo Huerga Melcón.
Vocal de Diseño: Mariano Arias Páramo
Vocal de Estudiantes: Manuel Gereduz Riera

Consejo de Redacción:

Alberto Hidalgo Tuñón,
Alberto Muñoz González,
Caterina Pons Pons,
Emilio Fernández Riestra,
Emilio Jorge González Nanclares,
Felicísimo Valbuena de la Fuente,
Francisco Noval Fernández,
Javier González Fernández,
Josefina Velasco Rozado
Laura María Díaz Díaz,
Leoncio González Hevia,
Manuel García Nieto,
Manuel Genaro Gereduz Riera,
Marcelino Javier Suárez Ardura,
María José Cifuentes Pérez,
Mariano Arias Páramo,
Marino Pérez Álvarez,
Pablo Huerga Melcón
Pelayo Pérez García,
Román García Fernández,
Salvador Centeno Prieto,
Santiago González Escudero,
Silverio Sánchez Corredera,

Entidades Colaboradoras:

cajAstur 



Junta General
del Principado de Asturias



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS
CONSEJERÍA DE CULTURA, COMUNICACION SOCIAL Y TURISMO



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS
CONSEJERÍA DE EDUCACION Y CIENCIA



FUNDACION MUNICIPAL DE CULTURA,
EDUCACION Y UNIVERSIDAD POPULAR
Ayuntamiento de Gijón



Ayuntamiento
de Gijón

© Sociedad Asturiana de Filosofía

Edita: Sociedad Asturiana de Filosofía

Sociedad Asturiana de Filosofía

Avda. de Galicia 31 – 33005 – Oviedo

Apto. 2037 – 33080 - Oviedo

Depósito Legal: AS-839/1988

I.S.N.N.: 1696-9375

Diseño-maquetación: Baraka Ediciones

Imprime: Gráficas Apel

sumario

2	Presentación: El concurso de la Filosofía
4	Memoria de actividades.
4	Mesa redonda: Homenaje a Kant en el doscientos aniversario de su muerte.
6	Presentación de las Actas del Congreso de Murcia. Filosofía y Cuerpo. Un debate en torno al pensamiento de Gustavo Bueno.
9	Homenaje a Jean-Paul Sartre en su centenario. Sartre vivo: 1905-1980.
11	Elaboración de materiales didácticos: Un Manual de Historia de la Filosofía
13	Homenaje a Severo Ochoa en el 1º centenario de su nacimiento.
22	Encuentros sobre Filosofía y Ciudad. Proyecto en colaboración con la FMCG (Gijón).
24	Acto homenaje en el aniversario de la muerte del catedrático de filosofía Juan José Ordóñez Álvarez.
26	Memoria de las IV Olimpiadas de Filosofía.
27	Memoria de las IV Olimpiadas Trabajos premiados.
38	Primer premio: <i>Cesar del Carre Patallo</i> : «Multiculturalismo, un desafío para el futuro»
54	Segundo premio: <i>Raúl García Castro</i> : «Judíos, moros y cristianos en España. ¿Cómo fue su convivencia?»
66	Tercer premio: <i>Marina Noriega Pedrón</i> : «¿Una convivencia imposible?»
74	Próximos proyectos
77	V Olimpiadas de Filosofía. El Proyecto.
81	Jornadas filosóficas sobre “El cuatrocientos aniversario de la publicación de la primera parte del Quijote”.
82	Justificación, interés y objetivos de la actividad.
83	Estructura y organización de las Jornadas
87	El secreto del Quijote.
89	Continuación del proyecto de colaboración con la Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular del Ayuntamiento Gijón acerca de Filosofía y Ciudad.
91	Artículos monográficos
91	Kant y la filosofía práctica. <i>Jesús Vega</i>
102	Kant y el terrorismo. <i>Alberto Hidalgo Tuñón</i>
116	Jean-Paul Sartre y el marxismo (1905-1980). <i>Alberto Hidalgo Tuñón</i>
128	Sartre versus Merleau-Ponty. <i>Ricardo S. Ortiz de Urbina</i>
140	Sartre y Flaubert: Vigencia de L'Idiot de la Famille. <i>Mariano Arias</i>
150	La Filosofía frente a la LOE
158	Breve apunte histórico de las actividades de la SAF
160	Boletín de suscripción de la SAF





Estimados Colegas

De nuevo un año más volvemos a salir a la luz con este cuarto número del boletín de la nueva etapa de la Sociedad Asturiana de Filosofía. No ha sido un año vacío, más bien al contrario, ha estado repleto de eventos y circunstancias que lo han hecho especialmente denso. En número de páginas supera a todos los anteriores porque en él hemos querido recoger, además de los trabajos de las IV Olimpiadas de Filosofía, como ya es habitual, todas aquellas actividades que han ido llevándose a cabo en este curso, que no son pocas.

En este año cervantino, muchos de cuyos grabados más ilustres jalonan este boletín, rescatamos, del año anterior, las charlas que en torno al doscientos aniversario de la muerte de Kant, tuvieron lugar, y que, por distintas razones, no pudimos incluir en el boletín anterior. Esperamos que sepáis disculpar esta ligera anacronía que en nada desmerece el contenido del mismo ni el desarrollo de nuestra actividad, cuyo interés, no es otro, que el de ofrecer puntualmente información de todas aquellas actividades que nuestra sociedad realiza.

Asimismo, y a comienzos de año, tuvo lugar en el Club de Prensa Asturiana de La Nueva España, cuyo agradecimiento nunca dejaremos de reconocer, la presentación de las actas del Congreso de Murcia, que en torno a la figura de Gustavo Bueno tuvo lugar el viernes 29 de abril del año en curso. En ellas, y en un acto entrañable, pudimos oír por boca de los participantes, la gran aportación que este ilustre filósofo, razón de nuestros tiempos, ha hecho, no sólo a la Historia de la Filosofía, sino a los acontecimientos que en estos momentos nos inundan. Desde su atalaya, más alejada del cielo que de la tierra, Gustavo Bueno sigue advirtiéndonos con un lenguaje cada vez más inteligible, pero no por ello menos substancial, del devenir de nuestro presente. Falta hacen personas de esta envergadura racional en un mundo cada vez más vuelto hacia su ombligo.

No quisimos dejar pasar tampoco el homenaje debido, a otro distinguido filósofo del siglo XX. Este fue el caso de Sartre. En su centenario recordamos su figura llena de tantas contradicciones como su época y sus diferentes visiones y perspectivas del mundo que le estaba envolviendo y consumiendo, así como recíprocamente. La figura de Sartre brilló durante algunas horas, en esta nuestra Asturias querida, para sacarnos del embebecimiento en el que, en ocasiones, cada vez más abundantes, nos hallamos sumidos. Y para recordarnos que el progreso del futuro se hace no en la ilusión de una patria cada vez más chica sino en el resplandecimiento de un mundo en el que cada vez más y mejor los hombres deben pugnar.

Presentación

El Concurso de la Filosofía

Emilio Jorge González Nanclares

PRESIDENTE DE LA SOCIEDAD ASTURIANA DE FILOSOFIA

No cejamos, además, en nuestro empeño de seguir desarrollando materiales para las aulas de la Educación Secundaria. En este sentido, y por tercera vez consecutiva, presentamos durante este año un manual de Historia de la Filosofía para nuestros jóvenes adolescentes, cada vez más necesitados de un pensamiento reflexivo, crítico y racional. Con este manual cerramos un ciclo, iniciado ya hace tres años, que abarca toda la etapa filosófica de la educación secundaria, tanto obligatoria como optativa, y con el cual queríamos cubrir todo el espectro que tenemos demarcado en las enseñanzas medias. No sólo es un material para los alumnos, que también, es, sobre todo, una guía para la defensa del profesor de los contenidos filosóficos en la educación, cada vez más cuestionados por el atrincheramiento tecnocientífico y étnico de nuestros tiempos. No quisimos hacer manuales fáciles para los alumnos, quisimos y queremos hacer verdadera enseñanza filosófica desde los propios acontecimientos históricos y desde la realidad de nuestros días. Algún día estos adolescentes nos agradecerán el esfuerzo.

Ha sido este año, precisamente, un año especialmente turbulento para la defensa de la filosofía en las enseñanzas medias. Desde la publicación del primer anteproyecto de la Ley Orgánica de Educación, nuestra función en dicha enseñanza quedaba seriamente tocada, por no decir truncada, con la reducción de la filosofía a una sola de las modalidades del bachillerato. La pronta respuesta de la Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI), de la que nuestra sociedad, como sabéis, es miembro fundador, desbarató los planes iniciales del gobierno haciendo que la filosofía continuara impartándose como obligatoria en los tres cursos que desde hace bastantes años ejerce, estableciendo así un ciclo filosófico en la enseñanza media del que muy pocos países pueden presumir. No nos llamemos a engaño, el desarrollo curricular de las materias filosóficas es otro claro campo de batalla en el que no dejaremos de litigar.

Asimismo hemos continuado con la gran tarea de realizar las IV olimpiadas de filosofía y proyectar las



quintas. Esta inmenso propósito, en ocasiones tan oculto como importante, no nos ha apartado ni un ápice de nuestro interés en seguir celebrándolas año tras año, al igual que otras disciplinas hacen. Pero no se acaban ahí nuestros esfuerzos, en el seno de la Federación de Sociedades de Filosofía, estamos luchando para que otras sociedades de filosofía se apunten al carro y podamos, al cabo de unos pocos años, poder realizar una fase nacional, y concurrir, por tanto, a la convocatoria internacional que desde hace algunos años se realiza bajo los auspicios de la UNESCO. Han sido ya unas cuantas las que han mostrado un claro interés por nuestro desarrollo. Los trabajos que publicamos en este número del boletín, pertenecientes a las IV Olimpiadas, dan buena cuenta de lo que nuestros jóvenes adolescentes pueden hacer cuando se les suministran las herramientas adecuadas.

Este curso pasado iniciamos, como ya os habíamos anunciado, unos encuentros en Gijón, acerca de filosofía y ciudad. Aunque la respuesta de los centros gijoneses no fue todo lo masiva que hubiésemos esperado, el resultado final, celebrado en el Centro Cultural 'Antiguo Instituto' no pudo ser más sorprendente. Los chicos y chicas que allí se reunieron dieron muestras de una buena impregnación filosófica en los trabajos que expusieron. Y en algunos momentos de la representación, pensamos quiénes estaban realmente enseñando a quién. La tarea se prolongará este año con los segundos encuentros. Esperamos que la respuesta de los IES de Gijón, sea esta vez más contundente y podamos llevar verdaderamente la filosofía a la sociedad, coetilla que siempre estamos representando, pero en pocas ocasiones ejerciendo.

Ya al final no quisimos pasar por alto el homenaje al ilustre premio Nóbel de biología, el asturiano Severo Ochoa Albornoz. En este acto multitudinario se colmaron las más amplias expectativas de nuestra sociedad, y guiados de la mano de Carlos López Otín y Margarita Salas Falgueras, fuimos recorriendo la trayectoria vital de nuestro premio Nóbel tan olvidado en tantas ocasiones. Nuestro acto no sólo fue masivo sino primordial, pues se hacía a escasos días de que, por fin, el gobierno del Principado de Asturias constituyese la comisión encargada de regular los fastos y eventos de tan insigne acontecimiento. Fuimos por ello felicitados y ahí están los anales para dar su cuenta.

También homenajeamos a un colega recientemente fallecido. Juan José Ordóñez Álvarez, Catedrático de Filosofía del IES Leopoldo Alas Clarín, tuvo el acto que se merecía, auspiciado por nuestra sociedad, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo. Es bueno recordar a nuestros colegas, mucho más si como Juanjo, pusieron tanto de su parte no sólo en la formación de los chicos sino en la de los propios profesores de filosofía.

Nos resta, por último, comentar brevemente el proyecto de las Jornadas que este año vamos a dedicar al cuadragésimo aniversario de la publicación del primer volumen de El Quijote. Estas jornadas están previstas para los días 23, 24 y 25 de noviembre y por tanto cuando estas líneas vean la luz, aún no se habrán celebrado. No podemos, por tanto, hablar del éxito o fracaso de las mismas. Pero lo que sí podemos hacer es dejar testimonio del docto

valor profesional de los ponentes propuestos. La interdisciplinariedad de estas jornadas es algo poco usual en la celebración de este tipo de eventos, pero es ella, justamente, la que le da el toque dialéctico necesario para que se pueda hablar de la obra cumbre de la Literatura Universal y de su autor, Cervantes, desde el devenir de los hechos mismos, sin reduccionismos disciplinarios de ningún tipo que sólo consiguen engrosar, en el mejor de los casos, los currículos de sus participantes.

Acabamos por fin con un resumen de algunas de las actividades más relevantes de la Sociedad Asturiana de Filosofía que el año que viene cubre sus treinta años de rodadura. En este boletín tan sólo incluiremos una breve relación de las actividades más significativas, pero anunciamos ya que en el boletín del treinta aniversario, el número cinco de esta nueva época, incluiremos una relación completa y exhaustiva de todas las actividades que la SAF ha ido organizando a lo largo de estos años tan cargados de historia y de acontecimientos, con sus respectivos ponentes y comunicantes.

Agradecer por último a todas las instituciones que con su apoyo económico e institucional hacen posible que la Sociedad Asturiana de Filosofía pueda llevar adelante tan importantes tareas: A **La Obra Social y Cultural de CajAstur** que desde hace muchos años y de forma generosa viene subvencionando todas o parte de nuestras actividades anuales; a **La Junta General del Principado de Asturias** que en estos últimos años nos ha ayudado a llevar a cabo aquellas de nuestras tareas con más proyección filosófico-política; a **La Consejería de Educación y Ciencia** por su explícito apoyo al desarrollo de las Olimpiadas y, a través de su fundación FICYT, a las jornadas de filosofía; a **La Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo** por el apoyo que año tras año nos ofrece para el desarrollo de nuestro programa anual; Al **Ayuntamiento de Gijón** y a su **Fundación Municipal de Educación, Cultura y Universidad Popular**, con la cual hemos llegado a proyectar la actividad conjunta de la que ya os hemos hablado y de la que se da buena cuenta en estas páginas; Al **Ayuntamiento de Oviedo** a través de la desinteresada cesión de su **Auditorio "Príncipe Felipe"**, en el cual ya hemos realizado algunas actividades y en el cual este año vamos a llevar a cabo las Jornadas del Quijote ya mentadas. Y por último no quisiéramos olvidarnos del **Club de Prensa Asturiana de La Nueva España**, que a través de su responsable Lisardo Lombardía, nunca nos ha dejado de ofrecer sus locales para realizar las actividades que fueran menester, así como la cobertura mediática de las mismas. Así como al diario **El Comercio** y al periódico **La Voz de Asturias** por la cobertura mediática de muchas de nuestras actividades, así como también a otros muchos medios de prensa, radio y televisión que en algunos momentos nos han hecho un hueco en sus programaciones. Finalmente agradecer a la **Fundación "Gustavo Bueno"** la amable cesión de un local en el que tenemos puesta nuestra sede y la cobertura electrónica que nos brinda a través de un dominio propio.

Sin más, un saludo cordial, y un hasta luego que debe de sonar hasta pronto.





Mesa redonda de Homenaje a Kant. De izquierda a derecha: Alberto Hidalgo, Vidal Peña, Jesús Vega y Jorge González.

Ciudadano Kant

La Sociedad Asturiana de Filosofía, con motivo del segundo centenario de la muerte de Kant (1804), organizó una mesa redonda el sábado 23 de octubre de 2004 en el Club de Prensa Asturiana de la Nueva España. A él asistieron como invitados Vidal Isidro Peña García, Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna, Alberto Hidalgo Tuñón, Catedrático de Historia de la Filosofía contemporánea y Jesús Vega Gómez, Profesor Titular de Filosofía del Derecho. El acto fue presentado por Emilio Jorge González Nanclares, presidente de la SAF. Más adelante reproducimos las conferencias que pronunciaron dichos ponentes.

En este pasado año se cumplió el bicentenario de la muerte de Kant, ese “Mesías de nuestra nación”, como lo llamará Hölderlin y, ante la lectura de múltiples artículos y reseñas al respecto, no nos hemos resistido a la fácil asociación con el título del célebre filme de Orson Welles, “Ciudadano Kane” donde, como se sabe, el “misterio” de aquella personalidad tan compleja como influyente parecía resumirse en el objeto-símbolo que en sus últimas palabras recordaba: “Rosebud”.

Memoria de Actividades

MESA REDONDA: HOMENAJE A KANT EN EL DOSCIENTOS ANIVERSARIO DE SU MUERTE. ANÁLISIS DE LA VIGENCIA DE SU PENSAMIENTO

Intervinieron:

*Alberto Hidalgo
Vidal Peña
Jesús Vega
Jorge González*

No seguiremos aquí el sesgo psicoanalítico que, no sin ironía, recorrió Welles, aunque más bien mostrándonos en su filme-encuesta el límite del conocimiento del otro, inmenso espacio que se recogía en el recuerdo de infancia, en ese objeto “alfa” que diría Lacan y quien, por cierto, dedicara unas espléndidas páginas en sus escritos al filósofo prusiano. Lo anterior viene a cuento, como decimos, de las múltiples reseñas, notas y artículos que conmemoran este bicentenario digamos que a la manera de Welles, centrándose casi todas ellas en la figura llamativa del misógino y provinciano filósofo.

Luego, claro está, serán de obligado cumplimiento las loas a la Ilustración, al “giro copernicano” y a la entronización de la Razón que tiene mucho de nueva religión laica... todo muy correcto, muy bello, muy vacío...

Pero resulta que, entre nosotros, y en esta misma época rememorante, un filósofo que también vive en provincias, Gustavo Bueno, ha publicado un libro que nos ofrece unas claves para leer o releer a Kant desde otra perspectiva: la materialista. No es este un materialismo cualquiera y es además un materialismo que no se entendería, entre otros, no muchos, sin Kant. El libro, digámos-



lo ya sin entrar en su valoración que no es el caso, se titula “Panfleto contra la Democracia realmente existente”. Podíamos haber citado “España frente a Europa” o, sin duda, “Ensayos Materialistas”, pero se trata de enlazar aspectos, ideas, de vincular espacios y temporalidades que nos hagan fructífero el recorrido rememorante, la celebración bicentennial acerca de Kant. Es decir, la revivificación del “idealismo alemán” como contrafigura del “materialismo filosófico”, que son los dos espacios posibles del pensamiento filosófico, con sus variantes, intersecciones, divergencias e intentos de encontrar terceras vías. Así que leyendo a Bueno y celebrando a Kant hemos intentado descifrar ese extraño recuerdo del ciudadano Kane: Rosebud.

Cuando Gustavo Bueno reivindica estos conceptos aquí señalados nos inserta, críticamente por supuesto, en el espacio de nuestra catolicidad, y nos permite ver a su vez, no sólo los efectos de la Gran Revolución, el “nacimiento de la nación”, a lo cual asistió como testigo Kant en sus últimos años, sino también al auge y declive de los imperios envolventes entonces: la Inglaterra anglicana y la España católica.

En “Germania”, además del título del celebrado poema de Hölderlin, se gestaba como con-

secuencia de estos movimientos sísmicos de la política europea, impulsados por el avance de las ciencias y de las técnicas, de la protoindustria, esa “tierra prometida” a la que apuntaba el poetafilósofo al referirse a Kant, pero no era hacia la Patria Sublime del poema, sino a la “Deustches über alles” de Fichte, la Unión Europea actual.

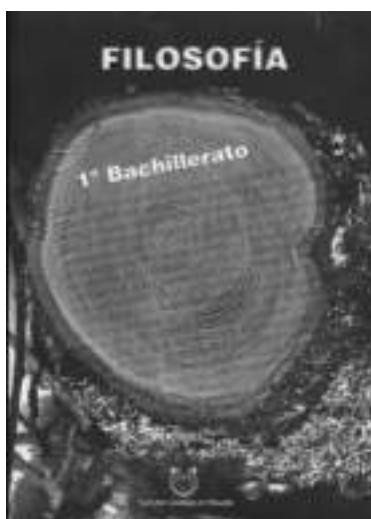
Claro, Kant es mucho más que todo esto, como también lo es Bueno, más de lo que sus críticos quisieran y más de lo que sus aduladores reflejan, pero esto les corresponde a los estudiosos, a los profesionales, a los venideros. Leamos a Kant y también a Bueno y dejemos que Rosebud siga siendo un misterio para psicólogos y otros hermenéutas. Así, miremos como rueda la esfera que caía de la mano yerta de Kane, como una ilustración del tiempo, de su verdad y de su figura perfecta, ideal.

Pelayo Pérez García

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía.

Colabora: Club de Prensa Asturiana

ΕΙΚΑΣΙΑ ΕΔΙΟΧΟΝΕΣ



Sociedad Asturiana de Filosofía





El 29 de abril de 2005 tuvo lugar en Oviedo, en el Club de Prensa Asturiana de la Nueva España, entre las 20 y las 22 horas, la presentación del libro *Filosofía y Cuerpo*. Un debate en torno al pensamiento de Gustavo Bueno (Ed. Libertarias, 2005). Intervinieron en la mesa de ponentes Gustavo Bueno, David Alvargonzález y Enrique Ujaldón. Coordinó el acto y presentó a los ponentes Silverio Sánchez Corredera.

Los asistentes pudieron tomar un primer contacto con este nuevo libro que recoge el fragor de las ideas en el exterior, los aledaños y el interior del materialismo filosófico. Después de haber sido presentado en Murcia (el 6 de abril) y en Madrid (el 28), salía a la luz pública en Oviedo, uno de los escenarios donde buena parte de las ponencias se habían gestado.

Filosofía y Cuerpo. Un debate en torno al pensamiento de Gustavo Bueno, es un libro que reproduce las conferencias y comunicaciones que en septiembre de 2003 tuvieron lugar en Murcia, organizadas por la «Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia» y por la «Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia». En ella participaron treinta ponentes que abarcaron temas a) onto-gnoseológicos, b) ético-político-morales, c) de filosofía de la religión y d) de antropología y filosofía de la cultura. A tan variados análisis se les puso un broche de oro: la conferencia de Gustavo Bueno sobre Arquitectura y Filosofía.

Las jornadas celebradas en Murcia son las últimas, después de una colección ya importante que esperemos no deje de acrecentarse, centrado en análisis y aportaciones que se suscitan desde los que leen, trabajan o se identifican con el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Citemos como precedentes importantes el «Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno» organizado por la Universidad Complutense de Madrid, en 1989, y los cuatro congresos de «Teoría y Metodología de las ciencias» celebrados en Oviedo y Gijón (1982, 1983, 1985 y 1988) organizados por la SAF.

Nos acogemos por un momento al brillante examen que apuntó Patricio Peñalver en el artículo publicado en *El Catoblepas*, en 2003, titulado «La Escuela de Oviedo y el 'resto' de la filosofía española», donde viene a expresarse que el conjunto de ponencias de los participantes en el Congreso de Murcia representaba un desbloqueo necesario, si bien todavía parcial, de una situación que resulta paradójica en el panorama de la recepción española de su propia Filosofía –aunque puedan llegar a alcanzarse sus razones– y es que ante un sistema filosófico de un calibre tan importante, de una fuerza y aplicación a tantas disciplinas filosó-

PRESENTACIÓN DE LAS ACTAS DEL CONGRESO DE MURCIA

**FILOSOFÍA Y CUERPO.
UN DEBATE EN TORNO AL PENSAMIENTO
DE GUSTAVO BUENO**

Silverio Sánchez Corredera

ficas tan evidente, de una extensión a contextos mundanos y fenoménicos tan crítica y sugerente, y tan distante de la fácil retórica o de la mera filología filosófica; una filosofía de este calibre, como es la de Gustavo Bueno, ¿Cómo puede ser, –no decimos, por supuesto, necesariamente seguida–, pero sí cómo puede ser olvidada, desconocida o relegada superficialmente todavía por muchos? Peñalver propone una explicación muy acertada, y hasta bella, de este fenómeno, al llamarlo «mecanismo apotropaico», es decir, según entiendo yo, el mecanismo de autodefensa de desviar las influencias malélicas. Alguna clave de esta llamativa psicología huidiza se sugiere: Bueno resulta incómodo por polémico, y porque la franqueza de palabra que le caracteriza se sitúa a veces en lugares políticamente incorrectos.

Yo por mi parte, tratando ahora de ser rotundo, como glosa, en parte, de las ideas de Patricio Peñalver, me atrevere a apuntar lo que creo que son las razones subyacentes. Hay una recepción superficial y confusa, que lleva a rechazar lo que se desconoce, y que probablemente estará más basada en los fenómenos mediáticos malinterpretados que en un acercamiento con el afán explorador que hay que suponer al filósofo. Hay una inquietud excesiva de especialización con pérdida de lo que es esencialmente la filosofía y este supuesto no es compatible con el espíritu de sistema de G. Bueno. Y cabría preguntarse: ¿en qué medida hay incapacidad intelectual para abarcar aquello a lo que nos aboca la filosofía?, ¿en qué medida en España no ha crecido lo suficiente un tejido social, institucional y profesional capaz de reconocer a tiempo sus propias riquezas filosóficas?

Pero volvamos a nuestro libro. Treinta aportaciones que proceden de Murcia, País Vasco, Madrid, Alicante, Granada, Córdoba y Asturias y que demuestran un grado de conocimiento muy alto del materialismo filosófico que –es verdad– no sólo hay que leer sino que precisa estudiarse. Las

aportaciones me atrevo a catalogarlas así: en primer lugar la contribución a una teoría estética materialista sobre la relación entre Arquitectura y Filosofía de Gustavo Bueno. Y entre las treinta restantes, dos exposiciones pensadas en homenaje a don Gustavo y en algún sentido externas al tema central. Once discursos muy ceñidos a las tesis del materialismo filosófico y que toman el partido de reexponerlo y aplicarlo a temáticas variadas. Trece artículos que se hallan instalados en el materialismo filosófico y que despliegan de algún modo alguna tesis novedosa. Y, finalmente, cuatro artículos que se enfrentan, al menos parcialmente, con alguna de las teorías de Gustavo Bueno. (Me atrevo a cuantificar de este modo consciente de que algunas conferencias se hallan en lugares fronterizos y, por tanto, cabrían ser clasificadas de modo distinto en función del criterio que se quisiera primar).

Y para mayor riqueza de este abanico de posiciones, las edades de los intervinientes van desde los que no han agotado la veintena hasta los que ya se han jubilado o no le andan muy lejos. Hay que decir que también desde los más jóvenes se han pergeñado vías de análisis muy enjundiosas. Respecto de su prestigio intelectual algunos lo tienen ya muy consagrado y otros en verdad son todavía desconocidos de la república filosófica. Los tres ponentes de la mesa sirven para que nos representemos un nivel de investigación en el que está asegurado el rigor y la fecundidad de análisis. Cualquiera que consulte el índice podrá ver allí otros autores que le sugerirán amplio crédito.

David Alvargonzález tiene en verdad un expediente académico de formación muy difícil de superar, seguramente podría decir que sólo puede ser igualado. Alumno brillantísimo de matrículas de honor durante el bachillerato y en la carrera, se doctora en 1988, a sus 28 años, con la calificación: «sobresaliente cum laude», obteniendo el Premio Extraordinario de Doctorado. Joven y cuando ha recorrido aproximadamente un tercio, no digo de su vida pero sí de lo que podría esperarse de su vida intelectual, es una de las realidades más destacadas y de las principalísimas promesas en el desarrollo del materialismo filosófico. Es Profesor titular del área de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Tiene también dedicación docente como profesor tutor de la UNED. Trabaja muy especialmente dentro de las siguientes áreas universitarias: «Filosofía de la religión», «Gnoseología de las ciencias humanas», «Teoría del conocimiento», «Historia de la ciencia», «Filosofía y Metodología de las ciencias sociales», «Antropología social», «Antropología General», «Historia de la Filosofía», y «Sociología y Antropología Social».

Entre sus investigaciones contamos con la siguiente bibliografía: Análisis gnoseológico del materialismo cultural de Marvin Harris (1988) (740 pp.), Ciencia y materialismo cultural (1989), (386 pp.), El sistema de clasi-

ficación de Linneo (1992), (93 pp.); importantes colaboraciones en libros colectivos publicadas en 1988, 1992, 1996 y 2004, entre los que destacaremos, por significar alguno, el que se incluye en el presente libro de hoy: «El problema de la verdad en las religiones del Paleolítico». Ha publicado un número elevado de artículos, de ponencias en congresos, reseñas de libros y artículos de periódico. Invitado a un buen número de cursos y conferencias. Participante en numerosos encuentros y mesas redondas. Es un personaje habitual en las páginas de los periódicos, en Internet y en debates televisivos. Pertenece al consejo de redacción de El Basilisco desde el comienzo de su segunda época, en 1988. Participó como asesor de la Exposición Universal de Sevilla'92.

Aunque podría seguir, dejo esta loa de méritos aquí, para no aburrir y para no avasallar. Ya nos hemos hecho una idea de la competencia en la que se mueve David Alvargonzález.

Enrique Ujaldón, que nos brinda con su presencia después de viajar desde Murcia para estar en estas “vetustas” latitudes, es uno de los responsables de la edición del libro que hoy presentamos (junto con Patricio Peñalver y Francisco Giménez) y también uno de los seis componentes del comité organizador de las jornadas de 2003 contenidas en el libro, además de haber defendido una de las comunicaciones. Ujaldón ha obtenido plaza de catedrático de Instituto y es el Presidente de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, colectivo que debe ser según noticias el más nutrido proporcionalmente en su género de toda España, sin duda gracias también a las habilidades gestoras de su presidente. ¡A ver si aprendemos en Asturias de ellos! (en esto, desde luego), que aquí andamos por los 63 inscritos solamente, de más de 500 que potencialmente podríamos ser. Ha adquirido responsabilidades dentro de su Junta Directiva, como teso-

rero en la Federación de Sociedades de Filosofía de España, recientemente creada. Miembro del consejo de redacción de la Revista de Filosofía Política Res Publica. Coordinador de la VI Semana de Filosofía de la Región de Murcia, en febrero de 2002, ha participado como organizador o protagonista en múltiples congresos, seminarios, jornadas, cursos y eventos culturales. Ha traducido de John R. Searle, en Tecnos, 1992, el libro *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Es autor de artículos como «La comprensión de los otros en la filosofía de Gustavo Bueno», dentro del curso “La filosofía política de G. Bueno”, de «Ciencia, naturaleza y cultura en A. Smith» (en Res Publica, mayo de 2004), de «¿Es la autodeterminación una solución para la violencia terrorista?» (en El Catoblepas, agosto, 2003), de «Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas» (en Daimon, revista de Filosofía de la Universidad de Murcia) y de «Idea de persona, imperio católico e individualismo liberal» incluido en el libro que hoy se presenta. Enrique Ujaldón es



Portada de las actas del Congreso de Murcia sobre Filosofía y cuerpo.



uno de los preclaros receptores a distancia del materialismo filosófico, que sin pertenecer a esta corriente entra en una dialéctica interesante y fecunda de acercamientos y distanciamientos críticos con ella. Puede ser hoy de gran interés su perspectiva desde fuera.

Hemos de pasar ahora a nuestro filósofo. Muchos de los que están aquí habrán leído un buen porcentaje de sus libros y artículos, o al menos una cantidad significativa. Pero ¿cómo es fundamentalmente conocido Gustavo Bueno? La mayor parte del público en general le conoce por la prensa y la televisión, pero a través de puestas en escena que pueden reflejarse a veces de modo simplificador, superficial y, en todo caso, muy laterales. Es verdad que en ocasiones también se puede disfrutar en directo y en vivo de su genio. Para conocer a Gustavo Bueno hay que leer su obra, y entonces no se puede quedar uno sino boquiabierto: por la capacidad clasificatoria de tanto y tan variado conocimiento, por la articulación tan efectiva del saber filosófico y científico, por la roturación de tantos campos, por la constitución de un sistema de pensamiento donde no sólo él se las compone con sus autologismos sino que consigue una construcción desde donde operar colectivamente; de ahí que se pueda hablar de la Escuela del materialismo filosófico –mejor que de la Escuela de Oviedo, que sería su núcleo en su génesis, porque desde hace algún lustro la localización regionalista ha sido desbordada y se encuentran seguidores por toda la latitud española e hispanoamericana, a la espera de que germinen las lógicas reacciones en otros lugares del mundo occidental, como ha empezado a percibirse en Alemania, en Francia y otros países.

Este señor de figura y efigie tan conocida entre los ovetenses y asturianos, ¿quién es, filosóficamente hablando? Si quisiéramos tener las obras completas, digamos, de Gustavo Bueno tendríamos que estar dispuestos a hacernos con 73 libros, de los que es su autor único o muy destacado en 39, muchos de los cuales bastarían de uno en uno para darle un nombre en el panorama de la filosofía. Tendríamos que hacernos con otros 25 libros en los que es el autor del prólogo, que nunca son escritos sin contenido o puramente ceremoniales, ni mucho menos. Completaríamos con 22 entrevistas hechas en revistas y periódicos (de las que yo tengo noticia). Y no podríamos olvidar la serie de artículos que han nacido de sus conferencias, discursos, colaboraciones... hasta alcanzar la cifra de 239, de los que en los últimos cuatro años 38 figuran en *El Catoblepas*, y 54 son artículos de *El Basilisco*, que suponen, éstas, 830 páginas, que habría que multiplicar por tres si se editaran en el formato de libro más común. Además es el protagonista de una actividad docente y oral ininterrumpida todavía, dentro de la Fundación Gustavo Bueno. Todo ello, como es lógico, ha arrastrado tras de sí a un buen número del profesorado asturiano –y comienza a sentirse con potencia la irradiación a toda España– en lo que mi amigo Pablo Huerga gusta llamar el «esqueleto disperso» del profesorado dentro de la enseñanza de la Filosofía. Yo puedo presumir, ahora, no demasiado discretamente, de que todos mis alumnos entre 15 y 18 años le conocen algo e incluso bastante bien para su edad.

Por lo desbordante de su obra, alguna de cuyas ramas llegan a este libro que presentamos hoy, y partiendo de que uno de los problemas que se achacan a tan monu-

mental filosofía –en cantidad y calidad– es su dificultad técnica y su lenguaje especializado, quiero entrever como un futuro best-seller un libro que recopilara lo más sencillo, que es posiblemente el conjunto de las 21 entrevistas que se le han realizado, a la que se podría añadir la que él mismo realizó a Marvin Harris.

Con este deseo de divulgación de las ideas de Bueno a la gran mayoría, se dio paso a los ponentes recién presentados.

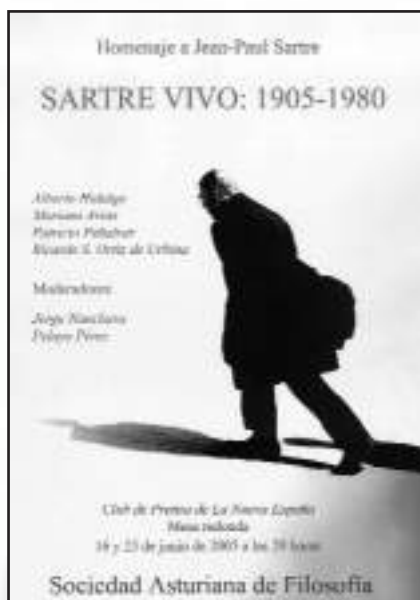
David Alvargonzález comparó la potencia de la filosofía de Bueno a la labor de una cartografía o mapamundi que se habría levantado ya y que seguía perfilándose sobre el conjunto del saber de nuestro presente. Resaltó además la influencia personal que tuvo que padecer en el inicio de su carrera, cuando deseoso de salir al extranjero a profundizar en las lides filosóficas, comprendió que se hallaba ya en el centro mundial de la mejor producción filosófica del momento, lo que constituía todo un lujo que no podía desaprovecharse a la vez que le cortaba las alas en el juvenil afán de volar fuera.

Por su parte, Enrique Ujaldón recordó que contrastando con lo relevante y prometedor de este evento para la filosofía, como había querido resaltar el presentador al inicio, no quería olvidarse de los momentos de peligro por los que estaban pasando las asignaturas de filosofía en la enseñanza secundaria y de bachillerato, desde la aparición del anteproyecto de la LOE. Hecha esta salvedad, resaltó, como organizador de las jornadas de Murcia origen de este libro de ahora, que la trascendencia e impacto de la filosofía de G. Bueno no era comparable con la de cualquier otro del panorama español, y buena prueba de ello podía tenerse con el simple cotejo entre los distintos congresos que la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia había organizado hasta la fecha. A continuación del celebrado en el 2003 sobre el filósofo asturiano tuvo lugar, en el 2004, otro dedicado a quien es probablemente el más traducido y más afamado filósofo hispano, no sólo entre los españoles sino además fuera de nuestras fronteras: Fernando Savater. La comparación entre ambos congresos no corría a favor de este último, sin por ello pretender mermar todos los méritos que sin duda tiene como polígrafo, divulgador, escritor y ensayista. Con discreción señaló Ujaldón que esto que decía lo hacía en la confianza de que los allí presentes le guardaran el secreto, aprovechando que en ese momento no había (suponía) ningún periodista en la sala. Lo mismo hacemos ahora nosotros, con toda discreción confiamos esta enfadosa comparación a los lectores en la confianza de que la guarden lejos de las manipulaciones propias de los medios de comunicación.

Como remate de los tres discursos anteriores, el filósofo más destacado con que cuenta España en esta mitad del XX y principios del XXI agradeció a los intervinientes sus palabras, por lo que tenían de justas sin dejar de ser halagadoras, y retomó algunas de las ideas defendidas allí, al modo de un comentario de texto que estuvo lleno de ocurrencias y matizaciones curiosas sin pretender elevar un nuevo discurso sino sólo participar del evento y felicitarle por él con todos.

Finalmente, algunos asistentes tomaron la palabra y el acto se cerró en medio de unas animadas intervenciones cruzadas entre la mesa y los oyentes.





Cartel de las jornadas sobre Sartre

HOMENAJE A JEAN-PAUL SARTRE EN SU CENTENARIO

Intervinieron: Mariano Arias Páramo
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Patricio Peñalver
Alberto Hidalgo Tuñón

La S.A.F., considerando que no se podía perder la oportunidad de aprovechar el centenario del nacimiento de Sartre, llevó a cabo los días 16 y 23 de Junio de 2004 en el Club de Prensa de la Nueva España, dos mesas redondas para hablar sobre Sartre. Fueron invitados: Ricardo S. Ortiz de Urbina, catedrático de filosofía de la Universidad de Valladolid, Patricio Peñalver, catedrático de filosofía de la Universidad de Murcia, Alberto Hidalgo, catedrático de filosofía de la Universidad de la Coruña y Mariano Arias Páramo, profesor de filosofía y escritor. Las presentaciones corrieron a cargo de: Pelayo Pérez, miembro de la Junta directiva de la SAF y Emilio Jorge González Nancarrow, Presidente.

La teoría del sujeto de Alain Badiou nos permite retomar resumidamente las intervenciones, en este sentido complementarias, de Mariano Arias y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, las cuales inauguraron espléndidamente estas jornadas de homenaje a Jean Paul Sartre que hoy concluimos. Badiou, inspirándose en Lacan, explora en esta teoría al sujeto escindido que bascula sea del lado de la Ley, es decir, del Amo y de la Muerte, sea del lado del Deseo, de la Vida.

Recordemos, con Mariano Arias, las notas biográficas que en Las Palabras quedaron signadas para siempre: no tuve padre, tuve un cadáver. Sartre, debido a la muerte prematura de su padre, será educado por su abuelo, Grand-Père en francés, es decir, el Gran

Amo, el Gran Otro, o sea, la Muerte, la Ley, el cual lo introducirá en la Biblioteca-Cementerio, donde los nicho-libros, desde Hugo al mismo Flaubert, esperan la vivificación del pequeño lector. Romperá con ella, con la Ley y con la biblioteca fantasmática, cuando se sumerge en la realidad del Instituto, donde su narcisismo se rompe y descubre que no se adora al genio fabricado ni al niño pijo y feo que es...Entonces, elige el Deseo, ser un verdadero genio, convertirse en escritor verdadero y, por cierto, amar a todas las mujeres y a ninguna, puesto que su madre-niña, su amante ideal lo había traicionado al casarse por segunda vez. Un falso padre de nuevo.

Ricardo nos puso ante otra ruptura, la de una amistad filosófica y nos dio claves filosóficas para entenderla. Merleau-Ponty, materialista, aferrado al cuerpo, reprochó a Sartre, ante la cuestión de Hungría y del GULAG, su bolchevismo, su idealización de la Revolución. Es como si viera en él un Voltaire que aplaudiera el Terror de Robespierre-Stalin.

Pero Sartre había elegido la gloria, la genialidad, el Hombre Universal y no podía descender a lo concreto, a la materia doliente. Así pues, se dedica por completo a la búsqueda del Hombre universal y del método necesario para tal fin, que encontrará al escribir La Crítica de la razón dialéctica, como nos recordó Mariano. Elige la libertad absoluta, la negación de la Muerte, como nos comentó Ortiz de Urbina (ni yo entraré en la muerte ni



la muerte entrará en mí, dirá). Es la primacía del ‘cuerpo interno’, consecuencia por lo demás de quien escribiera la “Transcendencia del ego”, frente al “cuerpo externo”, carnal de Merleau-Ponty.

La conclusión, en estas jornadas fue, por parte de Mariano Arias., la exaltación de Flaubert, el Idiota de la Familia, el otro genio, curiosamente investido de mujer, de Emma Bovary y, por la otra, la ruptura con los amigos, especialmente Merleau-Ponty, con la ley ética del cuerpo. Sartre, inmoralista, luminoso, universalista, apostará por todas las causas perdidas sin encontrar creemos la concreción, la singularidad. Rechazando el premio Nóbel y la legión de honor, confirma nuestro análisis, pues tales honores provienen del Padre, y él repetimos no lo tuvo, es su vacío, el hueco por donde lo negativo, a pesar de él, se colaba y lo invadía todo.

Hoy cerraremos este ciclo, y lo harán nuestros invitados precisamente con una tenaza que consta de dos pinzas necesarias: la del Marxismo y la del estructuralismo. Esperemos pues que entreambos rompan la cáscara de nuez donde se esconde el Sartre verdadero, el cual acaso nos sea de mejor acceso tras estas jornadas de homenaje que la SAF muy justificadamente ha dedicado al genio que indudablemente fue al final el pequeño Poulou, el gran Jean Paul Sartre.

Pelayo Pérez García

SARTRE VIVO

Mariano Arias Páramo

Jean Paul Sartre nace en París el 21 de junio de 1905 y muere en la misma ciudad en 1980. El presente año 2005 se cumplen pues cien años de su nacimiento. Es la ocasión, más allá de onomásticas, ceremonias rituales, o tradicionales para acercarse a su obra desde los presupuestos metodológicos, filosóficos y literarios vigentes hoy. Acaso esta revisión no pretenda descubrir un nuevo Sartre, plantear la vigencia o no de su pensamiento, sino sólo desbrozar las múltiples caras de un escritor y filósofo que, desde los años de la postguerra hasta su muerte, marcó una pauta, una influencia, crítica o denostada, contradictoria y firme en generaciones.

La SAF, en este centenario de Sartre, pretende, pues, acercarse a su pensamiento a 25 años de su muerte. Conscientes de la importancia filosófica y literaria del escritor existencialista no es menos cierto que

su obra abarca casi todos los géneros de la escritura: desde el relato hasta el tratado, desde la novela hasta el ensayo de crítica literaria. Y en todos ellos su pensamiento queda engarzado cuando no reexpuesto o enmendado.

Si es cierto que ha sido valorado en función de la etiqueta de existencialista, sin embargo su figura queda enmarcada en los años cuarenta del siglo pasado, en la postguerra y en el cruce de corrientes de pensamiento que van a confluír en la gestación de su filosofía: la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Heidegger, la tradición hegeliana y marxista, la crítica al positivismo, a las formas de estructuralismo, etc., etc.

El desarrollo del pensamiento sartreano, sin embargo, ya desde su primera obra “El Ser y la Nada”, anuncia la consecución de una moral, de un sistema de principios reguladores, de un asentamiento de valores capaces de dar cuenta de la conducta del hombre. No es menos cierto, asimismo, que la segunda obra, “Crítica de la Razón dialéctica”, es el punto de inflexión en su filosofía, el diálogo abierto y crítico con el marxismo de los años sesenta, diálogo que Sartre considerará como el cambio de rumbo en su filosofía que finalizará, ya al final de su vida, con la obra compleja, literaria, filosófica, ensayística, formalmente inclasificable que será el estudio sobre la personalidad de Gustav Flaubert, “El Idiota de la Familia”, ciertamente el testamento de Sartre.

En suma, el homenaje protagonizado por la SAF pretendió dar cuenta de las líneas directrices de la filosofía sartreana, pero también de su producción estrictamente narrativa o política, tres aspectos que sintetizan su aportación al pensamiento contemporáneo.

Para ello, se dividió el Homenaje en dos sesiones en las que participaron especialistas de la obra de Sartre y filósofos como: el catedrático de Filosofía de la Universidad de Valladolid, Sánchez Urbina, el catedrático de Filosofía Alberto Hidalgo, el profesor de Filosofía y escritor Mariano Arias y el también Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia Patricio Peñalver en sesiones moderadas por Pelayo Pérez, miembro de la Junta directiva de la SAF y Jorge Nanclares Presidente de la SAF.

En este número publicamos las intervenciones de los tres primeros, quedando la ponencia de Patricio Peñalver para un próximo número de este boletín de la SAF.

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía.
Colabora: Club de Prensa Asturiana





Portada del manual de Historia de la filosofía editado por la SAF Eikasía

Con la publicación del “Manual de Historia de la Filosofía” se cierra un primer ciclo en la elaboración de materiales didácticos que la editorial Eikasía y la Sociedad Asturiana de Filosofía iniciaron hace dos años con la publicación del manual del “Ética” para 4º de la ESO, y se continuó el pasado año con la aparición de un manual para 1º de bachillerato.

Este libro desborda con mucho las pretensiones de un libro de texto, que había precedido la idea inicial. La evolución ha ido desde un libro para el alumno, que se plasma en el libro de “Ética”, un libro de texto en el de Filosofía I, a un manual de Historia de la Filosofía con este libro. Una verdadera “Historia de la Filosofía”, muy completa y que intenta realizar una exposición crítica y sistemática, en la que la Filosofía no se considera un saber

UN MANUAL DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

ELABORACIÓN DE
MATERIALES DIDÁCTICOS

Román García Fernández

exento, supramundano, inmarcesible, si no que se ha procurado ofrecer un recorrido sistemático por su historia, marcando las continuidades, pero también las rupturas, lo que obliga a no omitir ningún periodo ni sistema filosófico al uso. La Historia de la Filosofía han quedado reducida en los planes de estudio a dimensiones pírricas, en él que los autores son presentados sin solución de continuidad y que se asimilan más a ‘cuentecitos’ o a un conjunto didáctico de cuadros sinópticos y recetas nemotécnicas, muy utilizadas, por cierto, en ciertos tipos de enseñanza. Se contempla la Filosofía como un factum histórico moldeado específicamente por el contexto cultural de cada época. Es un manual realizado desde la perspectiva de un materialismo constructivista, crítico, que mantiene la preocupación fundacional por el “arkhê”, e insiste y consiste en permanecer como un eslabón contingente del devenir mismo de la razón.

¿Qué nos queda por hacer en estos momentos?
¿Cuáles son los nuevos proyectos? Pues nos queda por hacer todo. El camino apenas se acaba de iniciar. La necesidad de libros de referencia para adoles-



centes y público en general se hace cada vez más necesario. La necesidad de vindicar la Filosofía como un saber crítico que tiene que decir algo en el mundo actual. La necesidad de desenmascarar los procesos de asimilación e institucionalización de la Filosofía, de su domesticación. En todos esos pro-

yectos vamos a estar prestando de forma inmediata espacios desde que realizarlos. Por una parte un espacio de opinión y debate a través de Eikasia revista de Filosofía (www.revistadefilosofia.org) y un espacio para recursos y materiales en www.filosofia.eikasia.es.


Club Prensa Asturiana

Autores asturianos lanzan un manual de Filosofía «frente al ataque de la LOE»

La obra, calificada de «aconvencional» por sus promotores, abarca 27 siglos de pensamiento

Oviedo, Rocío PUJUNTIS. «Aquí está el momento, que tanto ha merecido la pena hacer». Así pensaba ayer el «Manual de Historia de la Filosofía» su coordinador, el filósofo Alberto Hidalgo Tabón, en el Club Prensa Asturiana de LA NUEVA ESPAÑA. Al acto asistieron, además del presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), Jorge González Mosquera, el editor del libro, Ramón García, y el escritor Felipe García Pérez, que introdujo a los presentes.

El volumen, dirigido a los alumnos de segundo de Bachillerato, ha sido escrito por diversos miembros de la SAF. Aunque en



Desde la izquierda, Ramón García, Hidalgo, Felipe García y Mosquera.

un principio sus autores pensaron en un libro «de texto, como todos los demás del mercado», ante el «ataque que ha sufrido este año la Filosofía con el antiproyecto de la LOE» optaron por lo que denominan «plan B». Es decir, «decidieron hacer un libro para adultos, aconvencional, que comprendiese toda la historia de la filosofía». La obra abarca los 27 siglos de historia de la filosofía.

El resultado ha sido «espectacular», en palabras de sus autores. Hidalgo lo calificó como «atractivo, muy atractivo, novedoso y completo» y destacó en conjunto de características que «lo convertirán en manual de referencia para los verdaderos amantes de la filosofía y la verdad».

Y es que este manual, como resalta Alberto Hidalgo, «no es nada convencional ni en diseño ni en forma», ya que el curso de los acontecimientos marca las unidades didácticas. Asimismo, profundiza en temas totalmente actuales como la globalización o el periodismo en la filosofía.

Por su parte, el presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía anunció que esta entidad emprenderá próximamente nuevos proyectos, ya que «aún quedan los Olimpiadas y Jornada de filosofía». «La filosofía debe estar presente siempre», apostilló.

Menos LOE, más filosofía

ΕΙΚΑΣΙΑ
ΕΔΙΔΙΚΤΟΝ ΕΣ





La figura de Severo Ochoa es analizada en este acto de la Sociedad Asturiana de Filosofía, celebrado en el Club de Prensa Asturiana de la Nueva España, el día 3 de octubre de 2005, por dos descendientes científicos del investigador. Unos días después de cumplirse el centenario de su nacimiento Carlos López Otín y Margarita Salas Falgueras han reconstruido las peripecias científicas y vitales de quien fuera Premio Nóbel asturiano fuera de Asturias como todos los que quisieron anteponer su trabajo serio a los avatares de un país mas preocupado por mirarse al ombligo que por apoyar a sus investigadores. Y lo han hecho dos actuales e ilustres investigadores que permanecen en España, pese a su gran proyección internacional, luchando con no pocas dificultades y penurias y demostrando que son capaces de hacer buena y reconocida investigación científica en un campo complejo, en el que la competencia de los grandes laboratorios privados y públicos de estados que invierten es muy dura.

Pocos días antes del homenaje se había constituido una Comisión oficial regional para promover un año dedicado a la “ciencia” aprovechando la loada –una vez- figura de Severo Ochoa. En una precipitada iniciativa que, pese a todo, deseamos dé algo de sí, porque hasta entonces las autoridades, del ámbito territorial que fuese, permanecían ajenas, cual si el país estuviera sobrado de nóbeles que al menos pudieran servir de excusa para hacer algo en pro del avance científico.

En el acto de la Sociedad Asturiana de Filosofía Carlos López Otín destacó la figura de Margarita Salas como investigadora directamente formada por Severo Ochoa en su laboratorio de Estados Unidos, junto a su marido, el desaparecido Eladio Viñuela; ambos maestros, a la vez, de Otín, de algún modo nieto investigador del científico recordado. Por tanto la profesora Salas, hoy en el Consejo Superior de Investigaciones científicas, en el Instituto de Biología Molecular que lleva el nombre de Severo Ochoa y ocupando el despacho que en los últimos años de vida se creó para él, cuando, ya retirado se comprometió a utilizar su nombre para propiciar un mejor trato oficial y privado a la investigación en España.

HOMENAJE AL PROFESOR Y PREMIO NOBEL ASTURIANO SEVERO OCHOA EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

Josefina Velasco Rozado

La figura de Margarita Salas es de sobra conocida, tanto por su competencia profesional, como por su presencia en numerosos comités y proyectos, incluyendo su presencia en la Real Academia Española. Y la de Carlos López Otín, introductor del homenaje a Severo Ochoa, lo es también en los últimos años, donde al frente de un equipo de investigadores en el departamento de Bioquímica y Biología Molecular de la Universidad de Oviedo y el Instituto Universitario de Oncología ha logrado numerosos reconocimientos por sus investigaciones en el avance del conocimiento genético y de los genes codificantes de proteasas. Por encima de penurias de distinta índole el equipo de López Otín ocupa muchas veces páginas de prensa diaria –la científica menos accesible también –con noticias que abren nuevas posibilidades en la expectativa de una vida con menos condenas físicas. A López Otín le han llovido reconocimientos externos y también próximos, lo que demuestra su innegable valía. Está en posesión entre otros del Premio Nacional de Oncología, del Premio Severo Ochoa de Biología Molecular, del Premio Europeo FEBS 25th Silver Jubilee así como del prestigioso premio Rey Jaime I de Investigación, concedido en el año 2004, el mismo en el que el Gobierno del Principado de Asturias le hizo entrega de la Medalla de Plata de Asturias en reconocimiento a quien desde la Universidad de Oviedo está haciendo buena investigación.

Carlos López Otín es además un entusiasta defensor de su trabajo, interesado por el resto de las disciplinas científicas y humanísticas, colaborador desinteresado en foros diversos y excelente pedagogo.



HOMENAJE A SEVERO OCHOA



El homenaje a S. Ochoa llena la sala del Club de Prensa

Con motivo del centenario del nacimiento de Severo Ochoa, la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) considera muy oportuno reivindicar la figura del ilustre científico luarqués, algo olvidado por las instituciones y, lo que es peor, por la sociedad –olvidos, sin duda, relacionados entre sí–. ¿Es admisible que aún no haya una casa-museo dedicada al único Nóbel asturiano en su Luarca natal? ¿No es bastante penoso que en el cementerio de Luarca –considerado por su emplazamiento como un atractivo turístico de la villa– “haya que buscar” su tumba? ¿No produce cierto sonrojo tener que desplazarse hasta La Ciudad de las Artes y de las Ciencias de Valencia para ver, entre otras cosas, algunos de sus útiles de trabajo, manuscritos, recuerdos de familia, etc.?

Más allá de estas consideraciones digamos sentimentales, el interés que Severo Ochoa puede plantear a la Filosofía cabe examinarlo desde dos puntos de vista:

- Su labor práctica como científico.
- Sus reflexiones como filósofo mundano.

Desde el punto de vista de la Filosofía y la Sociología de la Ciencia pueden rastrearse en sus propias publicaciones y en las manifestaciones y

¿POR QUÉ LA FIGURA DE SEVERO OCHOA HA DE INTERESAR A LA FILOSOFÍA Y A ASTURIAS?

Javier Gonzalez

testimonios tanto suyos como de sus colaboradores elementos suficientes como para ubicarlo en unas coordenadas precisas. Más interesante resulta, quizás, analizar su labor como filósofo mundano –probablemente esta designación no fuera de su agrado– o como científico que no se recataba a la hora de exponer “su visión del mundo”. Una cosmovisión, la suya, que por ser literalmente metacientífica, le situaba, a su pesar, en el terreno de la Filosofía. En este sentido, sería preciso determinar cuáles eran los límites (coordenadas) y cuáles las limitaciones (insuficiencias) de esa visión del mundo. Evidentemente la filosofía de don Severo ha de ser reconstruida –si no construida a partir de reflexiones asistemáticas y comentarios más o menos informales dispersos en multitud de entrevistas, conferencias y afines. Habría que determinar si su “visión científica del mundo” se limitaba a extrapolar conceptos y categorías científicas, si era un conjunto de simples ocurrencias basadas en cierta intuición y sentido común y en consecuencia con valor sobre todo psicológico y literario, o si por el contrario, se fundamentaba en una filosofía trabada, profunda y coherente. Sólo arrojando algo de luz a estas cuestiones podemos hacernos una idea del valor real de su ateísmo, de su escepticismo..., de su filosofía en definitiva.





Severo Ochoa de Albornoz, una de las grandes figuras del siglo XX, nació el 24 de septiembre de 1905 en Luarca, una preciosa villa del Concejo de Valdés, en el Principado de Asturias. Sus padres, Severo Ochoa y Carmen de Albornoz, también asturianos, tuvieron siete hijos, siendo Severo el menor de los hermanos. Su padre, abogado y hombre de negocios en Puerto Rico, se retiró joven, volviéndose a Asturias e instalándose en Gijón durante el invierno, donde Severo asistió al colegio de los Hermanos Maristas, y pasando los veranos en su casa de Villar en Luarca. El padre de Severo murió cuando él tenía solo siete años. Una bronquitis crónica de su madre hizo que la familia se trasladase a Málaga, donde permanecían desde mediados de Septiembre hasta mediados de Junio, fecha en que volvían a Luarca a pasar las vacaciones de verano.

En Málaga, Ochoa asistió primero al Colegio de los Jesuitas, para pasar después al Instituto de Segunda Enseñanza, donde tuvo un excelente profesor de Química, Eduardo García Rodeja, cuyo estímulo le llevó a interesarse por las Ciencias Naturales.

En 1922 Ochoa recibió el título de Bachiller, y ese mismo año inició sus estudios de licenciatura en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid. Ochoa no tenía intención de ejercer la Medicina, pero en aquella época era el mejor camino para formarse como biólogo. Fascinado por el trabajo de Santiago Ramón y Cajal, soñaba con estudiar neurohistología bajo su dirección. Sin embargo, este sueño no lo pudo realizar pues Ramón y Cajal se jubiló antes de que Ochoa pudiese cursar su asignatura. A pesar de ello, Ramón y Cajal tuvo una gran influencia en la carrera científica de Ochoa, quien leía con avidez la autobiografía de Cajal y su libro "Reglas y consejos sobre la Investigación Científica (Los tónicos de la voluntad)".

El segundo científico que tuvo una gran influencia sobre Ochoa fue uno de sus profesores de Medicina, Juan Negrín, quien se había formado en Alemania y estimulaba a Severo a leer libros de texto en idiomas extranjeros. Negrín ofreció a

HOMENAJE AL PROFESOR SEVERO OCHOA

Margarita Salas

CENTRO DE BIOLOGÍA MOLECULAR "SEVERO OCHOA"
(CSIC-UAM)

Ochoa cuando acabó el 2º curso de licenciatura de Medicina y a su amigo José García Valdecasas, a quien Severo había conocido en el Instituto de Málaga, la posibilidad de hacer investigación en su laboratorio en la Residencia de Estudiantes, sugiriéndoles como tema de trabajo el aislamiento de la creatinina de la orina. Ochoa y Valdecasas diseñaron un micro-método simple para la determinación de la concentración de creatina en músculo. Con objeto de aplicar dicho micro-método y de aprender inglés, Ochoa, cuando acabó su 4º curso de licenciatura, pasó dos meses de verano en Glasgow, en el laboratorio de Noel Paton quien trabajaba en el metabolismo de la creatina. De vuelta a Madrid, publicó el trabajo junto con Valdecasas en la prestigiosa revista americana *Journal of Biological Chemistry*. Severo siempre se enorgullecía contando que el trabajo fue aceptado con revisiones mínimas, a pesar de que había aprendido inglés en solo dos meses. Años después, Severo Ochoa formaría parte del Comité Editorial de dicha revista y sería Presidente de la Sociedad Americana de Química Biológica.

Por otra parte, junto con Hernández Guerra, profesor auxiliar de la cátedra de Negrín, Ochoa escribió un manual de Bioquímica destinado a los estudiantes de Fisiología, que se publicó en 1927 con el título de "Elementos de Bioquímica".

Después de pasar varios años de estudiante en una casa de huéspedes, Ochoa consiguió una pla-

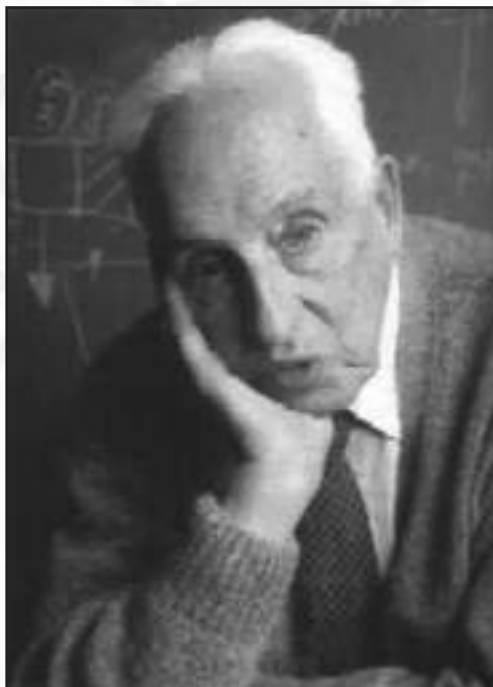
za en la Residencia de Estudiantes, en la llamada "Colina de los chopos", dirigida por Alberto Jiménez Fraud. En ella, Severo Ochoa tuvo ocasión de escuchar conferenciantes de la categoría de Marie Curie y Albert Einstein y de convivir, entre otros, con Federico García Lorca, Salvador Dalí y Luis Buñuel. La vida y trabajo en la Residencia de Estudiantes fue sin duda una semilla importante en la vida científica y personal de Severo Ochoa.

Una vez finalizada la licenciatura de Medicina en 1928, Ochoa fue aceptado en el laboratorio de Otto Meyerhof, quien trabajaba en la química de la contracción muscular, en el Kaiser Wilhelm Institute en Berlín. Meyerhof había recibido en 1922 el Premio Nobel de Fisiología o Medicina junto con A. V. Hill. Citando a Ochoa: "Meyerhof fue el maestro que más contribuyó a mi formación y el que más influyó en la dirección futura de mi trabajo". La atmósfera del Instituto era extraordinaria, y se trabajaba especialmente para romper la barrera entre la física, la química y la biología. En el laboratorio de Meyerhof, Ochoa conoció a colegas del prestigio de Fritz Lipmann, futuro Premio Nobel, y David Nachmanson, entre otros. El tema de trabajo de Ochoa fue estudiar si la contracción muscular podía utilizar otra fuente de energía distinta a los hidratos de carbono, en particular la fosfocreatina. A finales de 1929 Meyerhof se trasladó a un nuevo edificio en Heidelberg, y Ochoa se marchó con él, permaneciendo en Alemania durante dos años. En un principio Ochoa no sabía alemán y se comunicaba con Meyerhof en inglés, pero rápidamente aprendió el nuevo idioma, dando muestras de nuevo de su enorme facilidad para las lenguas.

De vuelta en Madrid, a finales de 1930, Ochoa colaboró con Francisco Grande Cobián, otro ilustre asturiano en Estados Unidos, estudiando el papel de las glándulas adrenales en la contracción muscular, lo que eventualmente constituyó su Tesis Doctoral. Ochoa se casó en 1931 con Carmen García-Cobián, asturiana como él, de

Gijón, marchándose ambos a continuación al laboratorio de Sir Henry Dale en el National Institute of Medical Research en Londres donde Ochoa permaneció dos años trabajando, junto con Dudley, con su primer enzima, la glioxalasa, con la ayuda de una beca posdoctoral española.

En 1934 Severo regresó a Madrid al laboratorio de Negrín, siendo nombrado profesor ayudante de Fisiología, combinando la enseñanza con la investigación. En ese mismo año defendió su tesis doctoral titulada "Los hidratos de carbono en los fenómenos químicos y energéticos de la contracción muscular". En otoño de 1935, Carlos Jiménez Díaz creó el Instituto de Investigaciones



Clínicas y Médicas en Madrid y le ofreció a Severo la dirección de la sección de Fisiología, donde comenzó a trabajar con algunos colaboradores. En el curso 1935-36, presionado por Negrín, Ochoa opositó a la Cátedra de Fisiología de Santiago de Compostela, de cuyo tribunal Negrín era Presidente. Valdecasas formaba parte del mismo. Sorprendentemente para Severo, ni Negrín ni Valdecasas le votaron y no obtuvo la cátedra. Esto supuso una gran decepción, sobre todo personal, para Ochoa. Sin embargo, Ochoa no era rencoroso y años después, siendo ya Jefe del Departamento de Bioquímica de la Universidad de Nueva York, Negrín fue a visitarle y

Ochoa le acogió con gran emoción. Severo siempre reconoció que Negrín fue uno de sus grandes maestros a quien le debió la posibilidad de recibir una excelente formación fuera de España.

Al estallar la guerra civil en Julio de 1936 el matrimonio Ochoa decidió marcharse de España, lo que hicieron en Septiembre de ese año, y volver al laboratorio de Meyerhof para que Severo pudiese seguir haciendo investigación. El laboratorio de Meyerhof había cambiado mucho, pues había pasado de ser un laboratorio de fisiología a ser un laboratorio de bioquímica. En este periodo Ochoa aisló el coenzima NAD a partir de músculo esquelético. Sin embargo, debido al auge de los nazis en Alemania, la situación de Meyerhof se hizo insostenible, teniendo que emigrar a París, en Agosto de 1937, no sin antes conseguir una beca de seis



meses para que Severo trabajase en el Marine Biological Laboratory en Plymouth. Allí Carmen ayudó a su marido y llegaron a publicar un trabajo juntos en la prestigiosa revista Nature sobre la fosforilación enzimática en el músculo de invertebrados y su contenido en cozimasa. Para este trabajo utilizaban langostas, que después se comían. Cuenta Ochoa que después de este trabajo estuvieron muchos años sin probar langostas. Finalmente, Ochoa consiguió una beca de la Nuttfield Foundation para trabajar con Rudolph Peters en el Departamento de Bioquímica de la Universidad de Oxford sobre el papel de la vitamina B1 y cocarboxilasa en la oxidación del piruvato. Pero después de dos años, su estancia en este laboratorio se vio de nuevo frustrada por la segunda guerra mundial. El matrimonio Ochoa decidió que tenían que irse a Estados Unidos. Severo quería trabajar en el laboratorio de Cori, por lo que le escribió y cuenta que sintió una gran alegría cuando Cori le aceptó para ir a su laboratorio.

Así, en Agosto de 1940, invitado por el matrimonio Carl y Gerty Cori, el matrimonio Ochoa cruzó el Atlántico para que Severo trabajase en la Washington University School of Medicine en St Louis. Allí Ochoa se adentró en las técnicas de aislamiento y caracterización de enzimas, aunque según cuenta su trabajo fue frustrante pues no consiguió grandes resultados. En una ocasión posterior, con motivo del homenaje que recibió en su 70 aniversario, Ochoa comentaría que había sido muy afortunado al tener maestros como Meyerhof, Peters y Cori.

En 1942, alentado por su mujer Carmen, aceptó un puesto de Asociado de Investigación en el Departamento de Medicina de la Facultad de Medicina de la Universidad de Nueva York ocupando provisionalmente un espacio en el Hospital Psiquiátrico de Bellevue. Allí tuvo Severo su primer estudiante de doctorado, Alan Mahler, y sus dos primeros postdoctorales, Santiago Grisolia y Arthur Kornberg. Cuenta Kornberg (1) que, cuando un domingo por la tarde regresó Ochoa al laboratorio después de haber asistido a "La Pasión según San Mateo" de Bach, encontró que habían sacado al pasillo su mesa y sus aparatos, pues el nuevo jefe de Psiquiatría necesitaba el espacio. El Profesor Greenwald, que trabajaba en el Departamento de Bioquímica de la Facultad de Medicina de la Universidad de Nueva York, y quien apreciaba mucho el trabajo de Ochoa así como sus cualidades personales, le ofreció un sitio en su laboratorio y Severo fue nombrado a los 39 años Profe-

sor Ayudante de Bioquímica. Esta fue la primera posición de plantilla que tuvo Severo en su vida. Como anécdota me gustaría contar que cuando yo llegué en 1964 al Departamento de Bioquímica dirigido por Ochoa, Grennwald, ya mayor, ocupaba un pequeño despacho en el Departamento y era tratado como un miembro más del mismo. Ochoa nunca se olvidó de él.

Dos años más tarde, en 1944, Severo pasó a ocupar la cátedra del Departamento de Farmacología, teniendo ya más espacio para realizar sus investigaciones y poder tener estudiantes de doctorado y postdoctorales, siendo director de dicho Departamento desde 1946 a 1954. De hecho, Ochoa fue el segundo bioquímico que fue Profesor de Farmacología en una Facultad de Medicina en EE.UU. Cuenta Severo que, habiendo sido su maestro Cori el primero, estaba en buena compañía. En aquella época Mahler y Kornberg descubrieron el enzima málico. Según cuenta Kornberg (1) los meses que pasó en el laboratorio de Ochoa aprendiendo bioquímica, fraccionamiento de enzimas y espectrofotometría fueron los más fascinantes de su vida. También cuenta Kornberg una anécdota que refleja el grado de preocupación de Severo por las personas que trabajaban en su laboratorio. En una ocasión, cuando estaban Ochoa y él disolviendo una fracción enzimática en su fase final de purificación, y ya la habían colocado en una probeta, Kornberg tuvo un descuido y se le cayó la probeta. El disgusto de Kornberg fue terrible, aunque la reacción de Ochoa fue de animarle y quitarle importancia al problema. Cuando Kornberg llegó a su casa una hora más tarde, Ochoa le había llamado varias veces, pues estaba muy preocupado de que a Kornberg le hubiese pasado algo a consecuencia del disgusto que había tenido.

Sin embargo, la asociación de Ochoa con el Departamento de Medicina sólo duró dos años. En 1954, el Jefe del Departamento de Bioquímica de NYU pasó a ocupar el puesto de Jefe de la División de Medicina del Consejo Nacional de Investigación en Washington y le ofreció a Severo la Jefatura del Departamento de Bioquímica. La enseñanza de la bioquímica se impartía a un excelente nivel por todos los miembros del Departamento, asistiendo todos a las clases que se impartían a los estudiantes de Medicina en su primer año de carrera. Yo fui testigo de ello. Además, el ambiente era excelente en el Departamento de Ochoa. Todas las tardes nos reuníamos a tomar café en la biblioteca del Departamento, y allí se discutían problemas científicos de los distintos miembros del Departamento.



Los primeros trabajos de Ochoa en la Universidad de Nueva York fueron sobre la fosforilación oxidativa encontrando una relación de P/O de 3, confirmada posteriormente por Lehninger en mitocondrias. Sin embargo, Severo pensaba que el mecanismo de la fosforilación oxidativa no se entendería sin el conocimiento de las reacciones enzimáticas implicadas en oxidación y en especial, aquellas acopladas a fosforilación. Severo decidió estudiar la isocítrico deshidrogenasa, descubriendo que, por fijación de CO₂ a "-cetoglutarato, se forma isocitrato, pudiendo seguir la reacción por la oxidación de NADPH medida por espectrofotometría. Cuenta Severo en su autobiografía (2) que cuando vio por primera vez moverse la aguja del espectrofotómetro, lo que indicaba la oxidación del NADPH, se emocionó tanto que salió al pasillo del laboratorio gritando: "Venid a ver moverse la aguja del espectrofotómetro". Pero eran las 9 de la noche y no había nadie para acudir a verlo.

El espectrofotómetro utilizado en dicho experimento se había comprado con una ayuda de la American Philosophical Society y tenía que devolverse después de un año. Pero el éxito de los experimentos de la fijación del CO₂ y la necesidad que tenía Ochoa de un espectrofotómetro para su trabajo futuro hicieron que la American Philosophical Society le dejase mantener el instrumento indefinidamente. De ahí que el aparato se conociese en el laboratorio como el "Philosophical spectrophotometer".

En 1953 se incorporó Marianne Grunberg-Manago al laboratorio de Ochoa, que todavía estaba en un edificio viejo y para llegar a él había que pasar por la sala de anatomía donde los estudiantes estaban diseccionando los cadáveres. Marianne (3) relata que tras pasada dicha sala de anatomía, una vez que se entraba en el laboratorio, el ambiente era grato y amigable. Poco después de su llegada, como ya he comentado, en verano de 1954, Ochoa se trasladó, como jefe del Departamento,

la cátedra de Bioquímica, en un nuevo edificio, donde siguió trabajando sobre el ciclo del ácido cítrico, contribuyendo de un modo importante al esclarecimiento de las etapas claves en dicho ciclo. También trabajó sobre la fotosíntesis y sobre el metabolismo de los ácidos grasos, entre otros proyectos.

El mismo año, prosiguiendo con sus estudios sobre la fosforilación oxidativa, el trabajo realizado por Marianne Grunberg-Manago dio lugar al descubrimiento de un enzima, la polinucleótido fosforilasa, capaz de sintetizar in vitro ácido ribonucleico (RNA), a partir de ribonucleosidodifosfatos. Este trabajo, publicado en 1955 como una carta al editor de la revista Journal of the American Chemical Society, le valió a Ochoa la concesión del Premio Nobel de Fisiología o Medicina en 1959. Dicho Premio Nobel lo compartió con su antiguo discípulo y amigo Arthur Kornberg, este último por el descubrimiento de un enzima, la DNA polimerasa, capaz de sintetizar ácido desoxiribonucleico (DNA) in vitro.

La esperanza inicial de que la polinucleótido fosforilasa fuese la responsable de la biosíntesis del ácido ribonucleico (RNA) se descartó por no requerir molde para dirigir la formación de un RNA mensajero específico sino incorporar inespecíficamente ribonucleosido difosfatos en un polímero.

Sin embargo, el uso de la polinucleótido fosforilasa fue esencial en el desciframiento de la clave genética, ya que dio lugar a la preparación de polinucleótidos sintéticos de distinta composición

de bases con los que el grupo de Severo Ochoa, en paralelo con el grupo de Marshall Nirenberg, llegaron a descifrar cuales son los tripletes, o grupos de tres nucleótidos que codifican a los distintos aminoácidos. De acuerdo con Kornberg (1), Ochoa podía haber obtenido un segundo Premio Nobel en 1968 compartido con R.W. Holley, G. Khorana y M. Nirenberg, quienes lo obtuvieron "por su interpretación de la clave genética y su función en la síntesis de las proteínas".

A partir de 1964 Severo Ochoa se adentró, por una parte, en los mecanismos de replicación de los virus que tienen RNA como material genético, des-



cribiendo las etapas fundamentales del proceso, y, por otra parte, en los mecanismos de síntesis de proteínas, con especial atención al proceso de iniciación, tanto en organismos procarióticos como en eucarióticos, descubriéndose en su laboratorio los primeros factores de iniciación de la síntesis de proteínas en bacterias.

En verano de 1974, 20 años después de su incorporación como Jefe del Departamento de Bioquímica, con 69 años, Severo Ochoa dejó la Jefatura del mismo. No quería ser Profesor Emérito y pidió a la Universidad que lo mantuviesen simplemente como Profesor de Bioquímica, lo que le concedieron. Pero tuvo la suerte de que en esa época le ofrecieran un puesto de Investigador Distinguido en el Instituto Roche de Biología Molecular en Nutley, New Jersey, lo que aceptó encantado. A Severo Ochoa le encantaba vivir en Nueva York por lo que no se trasladó a Nutley. Decía que el ir y venir todos los días a Nueva York a Nutley era un bajo precio que tenía que pagar por vivir en Nueva York. Además, la ventaja es que iba y venía a contra corriente. Recuerdo una visita que le hicimos Eladio Viñuela y yo al Instituto Roche, que nos pasó a recoger al hotel en su gran Cadillac. Severo era un amante de los coches.

Severo Ochoa fue un investigador fascinado por los distintos aspectos de la Bioquímica y la Biología Molecular, estando siempre en las fronteras de los mismos y contribuyendo de un modo esencial a todos ellos. Su vida puede considerarse un resumen de la historia de la Bioquímica contemporánea y de las bases de la Biología Molecular. Severo estaba profundamente interesado en la Bioquímica, le entusiasmaba hablar sobre el trabajo en su grupo y nunca tenía secretos respecto a su trabajo. En cuanto se decidió a seguir por el camino de la bioquímica Ochoa quiso aprender al máximo y estuvo en muchos laboratorios para conseguirlo. Como decía él mismo, fue de un laboratorio a otro y no se preocupó por conseguir una posición estable. De hecho, dicha posición no la obtuvo hasta los 39 años, y en cierto modo, presionado por Carmen, su mujer, quien le dijo que ya era hora de que trabajase independientemente y no bajo la sombra de científicos prestigiosos, animándole a aceptar el puesto que le habían ofrecido en la Universidad de Nueva York. A pesar de su excelente formación en Bioquímica, Severo echaba de menos el no haber estudiado Química, y siempre procuró rodearse de investigadores que dominasen la Química y la Físico-Química. Aunque la Bioquímica fue su hobby (2), Carmen trató

siempre de que compaginase el trabajo con la música, el arte, el teatro, y los buenos restaurantes. Todos los que conocimos a Severo sabemos de estas aficiones suyas.

Severo Ochoa fue Presidente de la Harvey Society (1953-1954), de la American Society of Biological Chemistry (1958-1959), y de la International Union of Biochemistry (1961-1967). Fue miembro de la U. S. National Academy of Science, de la American Philosophical Society, de la American Academy of Art and Science y de numerosas academias e instituciones en todo el mundo, entre ellas Foreign Member de la Royal Society y miembro de la Soviet Academy of Science. Le concedieron 36 Doctorados Honoris Causa y más de 100 medallas y condecoraciones. En 1982 recibió el Premio Nacional de Investigación Ramón y Cajal, siendo el primer científico a quien se le otorgó dicha distinción.

Severo Ochoa pasó los últimos años de su vida en el Centro de Biología Molecular (CBM), que es un Centro mixto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y de la Universidad Autónoma de Madrid. El CBM fue concebido a comienzos de los años 70 en conversaciones de Severo Ochoa con el entonces Ministro de Educación y Ciencia José Luis Villar Palasí, con el fin de que Severo Ochoa regresase a realizar su investigación en España, una vez finalizada su actividad académica en la escuela de Medicina de la Universidad de Nueva York en 1974. Los avatares políticos hicieron que el proyecto se frustrase en aquel momento, por lo que Severo Ochoa se trasladó en 1974, como Investigador Distinguido, al Instituto Roche de Biología Molecular en New Jersey.

Pocos años más tarde, a mediados de los setenta, el proyecto renació gracias al apoyo de Federico Mayor Zaragoza, entonces Subsecretario del Ministerio de Educación y Ciencia, siendo Ministro Cruz Martínez Esteruelas. Severo Ochoa volvió a hacer suyo el proyecto, y a ilusionarse con el mismo, pues estaba convencido de que un Centro de esa naturaleza tenía que existir en España. El apoyo e interés de Severo Ochoa hicieron que, además de la ayuda económica del Ministerio de Educación y Ciencia para la construcción de los nuevos laboratorios en la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid, se obtuviese una generosa ayuda de la National Science Foundation de Estados Unidos para el equipamiento del nuevo Centro, en cuyo diseño científico y técnico jugaron un papel importante Eladio Viñuela y Javier Corral, respectivamente.



El Centro de Biología Molecular "Severo Ochoa" se inauguró oficialmente en Septiembre de 1975 por sus Majestades los Reyes, entonces Príncipes de España, coincidiendo con la celebración del 70 aniversario de Severo Ochoa, con un Simposium en el que participaron un gran número de amigos, colegas y discípulos, tanto de España como del extranjero. Entre ellos se encontraba Arthur Kornberg quien, junto con otros colegas, editó un libro titulado "Reflections in Biochemistry" (4) en el que participaron los científicos que habían intervenido en el Simposium. La cubierta del libro fue un dibujo de Salvador Dalí preparado para conmemorar tan memorable ocasión.

Desde mediados de 1977, fecha en que se finalizaron las nuevas instalaciones del Centro de Biología Molecular, Severo Ochoa compartió sus actividades en el Instituto Roche de Biología Molecular en New Jersey con sus estancias en el Centro de Biología Molecular en Madrid, donde dirigía un grupo de investigación sobre los mecanismos de iniciación de la biosíntesis de proteínas en colaboración con sus anteriores discípulos Cesar de Haro y José Manuel Sierra. En el Centro de Biología Molecular, Severo Ochoa ocupaba, al lado de su laboratorio, el despacho que él eligió, sobrio y sencillo, como él era. En este despacho, que seguirá siendo siempre el despacho de Severo Ochoa en el Centro de Biología Molecular, él se reunía con sus colaboradores a discutir el trabajo de investigación que se realizaba en su laboratorio, recibía a todas las personas que pedían su ayuda y consejo y, ayudado por su leal secretaria Charo Martín, despachaba los numerosos asuntos que requerían su atención.

En 1985 Severo Ochoa se volvió definitivamente a España, al Centro de Biología Molecular "Severo Ochoa", en el que hemos disfrutado a diario con su presencia y sus consejos y al que ayudó con todas sus energías, como lo reflejan las importantes ayudas institucionales concedidas al Centro de Biología Molecular, en un principio por el Fondo de Investigaciones Sanitarias y posteriormente, desde 1988, por la Fundación Ramón Areces. Severo Ochoa ha sido para el Centro de Biología

Molecular un punto de referencia, un ejemplo y un estímulo continuo para realizar siempre más y mejor investigación.

Desgraciadamente, pocos meses después de su vuelta a España, falleció Carmen, su mujer, a quien Ochoa adoraba y quien había sido un apoyo muy importante en su vida. Ochoa nunca se recuperó de la pérdida de su mujer, a pesar del cariño que recibió de su familia, sus amigos y sus discípulos.

Además de su papel esencial en la creación y desarrollo del Centro de Biología Molecular, Severo Ochoa puede considerarse el padre de la Biología Molecular en España ya que, directa o indirectamente, ha formado a un gran número de investigadores en este campo, estimulando siempre el desarrollo de la investigación en esta área. Los investigadores que se formaron en el laboratorio de Ochoa han sido, por orden cronológico: Santiago Grisolia, Castro Mendoza, Concepción García

Pineda, Francisco Alvarado, Carlos Eloorriaga, Eladio Viñuela, Margarita Salas, Antonio Sillero, M^a Antonia Gunther, José Miguel Hermoso, José Manuel Sierra, Cesar Nombela, Nohelly Arrieta y Cesar de Haro. Hoy día podemos hablar, no solamente de los discípulos de

Severo Ochoa, sino también de los discípulos de éstos, e incluso de los discípulos de los últimos. Es decir, tres generaciones de investigadores españoles han tenido a Severo Ochoa como maestro, de un modo directo o indirecto. Además, Severo Ochoa jugó un papel importante en la creación de la Sociedad Española de Bioquímica en 1963, hoy Sociedad Española de Bioquímica y Biología Molecular, con su apoyo y participación en la primera reunión de bioquímicos españoles celebrada en Santander en 1961, donde se gestó la creación de la Sociedad, así como con su continuada asistencia a los Congresos de Bioquímica organizados por la Sociedad. Fue de especial importancia el apoyo que prestó Ochoa en la organización del VI Congreso de la Federación Europea de Bioquímica celebrado en Madrid en 1969 y que marcó un acontecimiento de especial relevancia en la historia de la Bioquímica de nuestro país. También cabe destacar las conferencias que impartió Ochoa durante varios cursos



en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, dirigida por Xavier Zubiri, tituladas "La base química de la herencia" que despertaron numerosas vocaciones entre los jóvenes para estudiar biología.

Personalmente, tuve la suerte de conocer a Severo Ochoa en el verano de 1958 en Gijón, siendo yo estudiante de Ciencias Químicas en la Universidad Complutense de Madrid. Como inciso diré que esta fue una de las primeras veces en las que Severo volvió a España desde que se marchó en 1936. Ni a él le gustaba la dictadura que había en España ni a la dictadura le gustaba Ochoa. Los trabajos de Severo Ochoa me fascinaron y determinaron mi vocación por la Bioquímica. Por consejo suyo, realicé la Tesis Doctoral en el Centro de Investigaciones Biológicas con Alberto Sols y después me fui, junto con Eladio Viñuela, mi marido, a realizar una fase postdoctoral con Severo Ochoa en el Departamento de Bioquímica de la Escuela de Medicina de la Universidad de Nueva York, donde se concentraba un plantel de magníficos científicos realizando investigación de la mejor calidad.

De la estancia en el laboratorio de Severo Ochoa guardo un recuerdo imborrable. Severo Ochoa nos enseñó a Eladio y a mí, no solamente la Biología Molecular que después pudimos desarrollar y enseñar a nuestra vuelta a España, sino también su rigor experimental, su dedicación y su entusiasmo por la investigación. El seguía día a día el trabajo que se hacía en el laboratorio, y a diario discutíamos con él los experimentos que se habían hecho, y planeábamos los que había que realizar. Tengo un recuerdo especialmente agradable de los almuerzos en los que, además de largas discusiones sobre ciencia, también se hablaba de música, de arte, de literatura, de viajes. Era un rito el paso de Severo Ochoa a las 12 en punto por nuestros laboratorios para recogerlos de camino al comedor de la Facultad.

También tengo un excelente recuerdo de las clases que se impartían a los estudiantes de Medicina de la Facultad por los profesores del Departamento, y a las que asistíamos todos los miembros del mismo, como ya he comentado. Ello nos dio ocasión de aprender la Biología Molecular desde el punto de vista teórico de la mano de Severo Ochoa y de otros grandes profesores del Departamento.

Severo Ochoa es, sin duda, el ejemplo de una vida dedicada a la investigación, quien ha tenido la Bioquímica como "hobby" y ha ido siempre a la

búsqueda de ese "hobby". Sin embargo, quisiera también recordar al Severo Ochoa amante de la cultura, de las artes y de la música, quien se extasiaba al contemplar los frescos de Goya de la Capilla de San Antonio de la Florida, a la que consideraba la Capilla Sixtina española, o al escuchar los cuartetos de Beethoven o Don Giovanni de Mozart, cuya partitura se sabía de memoria. En esta última faceta de amante de la música de Severo Ochoa ha sido un privilegio para Eladio Viñuela y para mi acompañarle al Auditorio Nacional a los magníficos conciertos de la Universidad Autónoma organizados por José Peris, amigo entrañable, muy querido por Severo Ochoa.

A pesar de su gran prestigio y relevancia como investigador, Severo Ochoa era una persona enormemente sencilla, quien siempre estaba dispuesto a atender a todos los que se acercaban a él y a quitarle importancia a sus méritos y al hecho de haber obtenido el Premio Nobel. En una entrevista que le hicieron en los últimos meses de su vida, le preguntaron cómo le gustaría que le recordasen, a lo que él contestó que como hombre tolerante y bueno, que es lo que creía que había sido. Como hombre tolerante y bueno, como gran investigador y como gran maestro siempre recordaremos a Severo Ochoa.

El 1 de Noviembre de 1993 el mundo entero perdió un gran investigador, un gran maestro y una gran persona. Sus restos descansan junto con los de su mujer Carmen, en el cementerio de Luarca, con una impresionante vista hacia el mar. Sin embargo, aunque Severo Ochoa ya no esté entre nosotros, su recuerdo y ejemplo permanecerán para siempre.

BIBLIOGRAFÍA

- (1) Kornberg, A. (1997) Severo Ochoa (24 September 1905–1 November 1993) *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, 478-491.
- (2) Ochoa, S. (1980) The pursuit of a hobby. *Annu. Rev. Biochem.* pp. 491-530.
- (3) Grunberg-Manago, M. (1997) Severo Ochoa (24 September 1905–1 November 1993). *Biogr. Mem. Fell. R. Soc. Lond.*
- (4) Kornberg, A., Horecher, B.L., Cornudella, L. and Oró J. (editors) (1975). *Reflections in Biochemistry*. In Honour of Severo Ochoa. Pergamon Press.





Centro cultural Antiguo Intituto, de Gijón

A lo largo del curso académico 2004/05, llevamos a la práctica la propuesta de actividad, presentada en la Asamblea General de la SAF celebrada el curso 2003/04, en colaboración con la Fundación Municipal de Cultura de Gijón y la Universidad Popular, sobre el tema Filosofía y ciudad. Dicha actividad ha consistido fundamentalmente en la preparación de unos encuentros de jóvenes (en debate) en torno a ese tema.

Buscamos obtener una formación paralela y complementaria en cuatro centros de Enseñanza Secundaria de Gijón: Corazón de María, Emilio Alarcos, Jovellanos y Rosario Acuña, y los profesores participantes respectivos, José Luis Pérez, Silverio Sánchez, Luis Vicente De la Fuente y Armando Fernández.

Se trató de una oferta de cursos para que los alumnos siguieran ampliando sus conocimientos, acerca de la Filosofía de la Ciudad y la relación entre Filosofía y Ciudad.

Tuvimos que plantearnos sobre qué temas queríamos que trataran estos cursos, aquellos que nos interesaran más y sobre los que tuviéramos ciertos conocimientos. Por todo ello, nos centramos en la movida y las supercherías.

Nuestro objetivo, y el de nuestros cursos, era el de hacer llegar a los alumnos una porción importante de conocimientos, que les hicieran interesarse por estos temas.

ENCUENTROS SOBRE FILOSOFÍA Y CIUDAD.

**PROYECTO EN COLABORACIÓN CON LA
F.M.C.G. (GIJÓN)**

Leoncio González Hevia

Con este proyecto nos presentamos en la Fundación Municipal de Cultura de Gijón, donde recibimos el apoyo necesario y encontramos un lugar adecuado para desarrollar nuestras ideas y nuestra actividad.

La intención fue la de que estos cursos no fueran una de esas iniciativas que se frustran al poco tiempo. Ésta era nuestra meta y con el esfuerzo y las ganas de trabajar de todos, parece que lo estamos consiguiendo.

Comenzamos nuestra relación en la Fundación Municipal de Cultura de Gijón, con la exposición del proyecto, desde el momento de su planteamiento hasta su ejecución y diseño, y la manipulación de materiales sobre los temas y actividades didácticas.

Los cursos se orientaron hacia estudiantes de 4.º de Enseñanza Secundaria Obligatoria y 1.º de Bachillerato.

En el curso sobre la movida (CINE EN LA CIUDAD: HISTORIAS DE GIJÓN), se explicaron los aspectos esenciales referidos a la movida nocturna de la ciudad, a través del visionado de la película Historias del Kronen (de Montxo Armendáriz, año 1995) y su estudio pormenorizado.

En el curso acerca de las supercherías existentes en la ciudad (DE CABEZAS PARLANTES Y OTROS ENGAÑOS URBANOS), los bustos parlantes a que aludía el tema del mismo eran, básicamente, las impresentables echadoras de cartas y



pitonisas que entran a través de la televisión. Pero se trató de analizar no sólo esa, sino todas cuantas creencias pseudo-científicas, presentes en la ciudad, fueron posibles.

Se propició asimismo el debate entre alumnos y profesores sobre las cuestiones explicadas, partiendo siempre de la situación actual, o del estado de las cosas (que se trataron) de nuestro presente.

El coordinador de las actividades, Leoncio González Hevia, se encargó de la organización y puesta en común del desarrollo de los cursos en cuestión. También se ocupó de facilitar materiales didácticos sobre los temas (la película Historias del Kronen (1995), de Montxo Armendáriz, y la edición de El Quijote, del Instituto Cervantes, a cargo de Francisco Rico) y el planteamiento de trabajos prácticos. El objetivo era que el alumno pudiera com-

probar, o poner en práctica, lo asimilado durante la exposición teórica.

Nuestra intención era la de poner de manifiesto unos estudios que ponen al alumno en contacto con su mundo-entorno inmediato, sin tanta cháchara metafísica tan cara a muchos profesores de Filosofía.

Por último, el 26 de Mayo de 2005 se celebraron los debates finales (Debates de Filosofía para el siglo XXI) en el salón de actos del Centro de Cultura Antiguo Instituto Jovellanos. Los alumnos participantes de todos los grupos involucrados presentaron sus temas y participaron con preguntas, y opiniones, a los otros ponentes.

Organiza: SAF

Colabora: Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular del Ayuntamiento de Gijón

CENTROS PARTICIPANTES

CENTRO (IES)	PROGRAMADOR	Nº ALUMNOS	ACTIVIDAD
IES ROSARIO ACUÑA	ARMANDO FERNÁNDEZ	40 ALUMNOS / 2 GRUPOS	LA MOVIDA
IES JOVELLANOS	LUIS VICENTE DE LA FUENTE	28 ALUMNOS / 1 GRUPO	LA SUPERSTICIÓN
IES CORAZÓN DE MARÍA	JOSÉ LUIS PÉREZ DÍAZ	12 ALUMNOS / 1 GRUPO	LA MOVIDA
IES EMILIO ALARCOS	SILVERIO SÁNCHEZ	56 ALUMNOS / 2 GRUPOS	LA SUPERSTICIÓN



Ayuntamiento
de Gijón





El Sábado 15 de Octubre de 2005, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía en colaboración con el Vicerrectorado de Ordenación Académica y Profesorado de la Universidad de Oviedo, se celebró en el Aula Magna del Edificio Histórico de la Universidad un Homenaje al Catedrático de Filosofía Juan José Ordóñez Álvarez en el primer aniversario de su muerte. El homenaje estuvo presidido por Antonio Cueto Espinar, Vicerrector de Ordenación Académica de la Universidad de Oviedo, encargado de abrir el acto y de dar la palabra a Emilio Jorge González Nanclares, presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía, quien presentó y fue dando turno de palabra a los distintos componentes de la mesa.

La primera en intervenir fue María Victoria Rodríguez Escudero, Ex-consejera de Cultura del Principado de Asturias y compañera de labores políticas de Juan José Ordóñez en la época en que éste desempeñó el cargo de Director Regional de Educación. Victoria Rodríguez quiso destacar en especial el lado humano del homenajeado, por ello afirmó que Juanjo Ordóñez. “Se convirtió desde el primer día de trabajo en la Consejería, en el líder de la reunión semanal de Directores Regionales. Cuando soplaron vientos favorables, fue el primero en aparecer con sus rizos medio alborotados, el

**ACTO HOMENAJE
EN EL ANIVERSARIO
DE LA MUERTE
DEL CATEDRÁTICO
DE FILOSOFÍA
JUAN JOSÉ ORDOÑEZ ÁLVAREZ**

Laura María Díaz Díaz

pitillo de medio lado y aquella altura interminable, para contar un chascarrillo filosófico, animar la reunión con aquellas historias de sabios o dar ánimo a sus compañeros. Pero lo mejor vino cuando aparecieron las dificultades. Fue entonces cuando se destapó la personalidad arrolladora de su voz grave para anteponer la lealtad a cualquier martingala política”. Asimismo se refirió al importante trabajo que Ordóñez había desempeñado en pro de la educación en Asturias. En su opinión, “lograr el mayor beneficio para Asturias y los asturianos en aquel ambiente hostil hasta límites francamente insoportables, se convirtió en su obsesión. Y para ello echó mano, como casi siempre, de su amor por la Filosofía.”

A continuación pronunció unas sentidas palabras Raquel Rodríguez, directora del Instituto de Ciencias de la Educación, quien recordó a Juan José Ordóñez como la persona que le había prestado todo su apoyo cuando ella accedió a la dirección del I.C.E. De su personalidad destacó su “sentido de la familia, la defensa de sus convicciones morales, sociales y educativas, y su sentido de la amistad”. También hizo hincapié en su “eficiente trabajo en todas las tareas de la docencia, especialmente en la preparación de los alumnos que acudían al Curso de Adaptación Pedagógica (CAP).”



P. A. OVIEDO

La Sociedad Asturiana de Filosofía y la Universidad rinden homenaje a Juan José Ordóñez, catedrático y ex director regional de Educación

Juan José Ordóñez, catedrático de Filosofía y director regional de Educación entre 1985 y 1988, falleció en Madrid el 6 de octubre de 2004 tras una larga enfermedad. Un año después, la Sociedad Asturiana de Filosofía y la Universidad de Oviedo han querido rendirle un «merecido» homenaje, un reconocimiento público de la valía y consideración de 'Juanjo' por parte de quienes fueron sus compañeros.

El Aula Magna del Edificio Histórico de la Universidad fue el lugar elegido para el acto. Presidido por Antonio Cueto, vicerrector de Ordenación Académica y Profesorado, glosaron la figura del que fuera «entrenador de filósofos» Emilio Jorge González Nandares, presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía; Alberto Hidalgo, director de Área de Profesorado de la Universidad;

Entrenador de filósofos



APROYO. Las asistentes arroparon a la viuda de Ordóñez, María Elena Solís, y a sus hijos. r.l.o.

Laura Díaz, profesora de Filosofía y alumna suya; Raquel Rodríguez, directora del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE), al que el homenajeado estaba ligado; y Avelino Martínez, catedrático de Filosofía. No faltó tampoco la que fuera consuegra de Cultura y Educación del Principado, María Victoria Rodríguez Escudero, quien nombró a Ordóñez director regional de Educación justo en el complejo momento en que se iban a producir las transferencias. «Fue mi mano derecha y mi fiel baluarte», dijo de él.

«Sereno, conciliador, de trato equitativo, recto y fiel a sus ideales y convicciones. Así se describió ayer a Ordóñez, quien, ante todo, impulsó la «consolidación de la profesión de la Filosofía en Asturias», como recordó Hidalgo. Su trabajo fue vitalicio, interesante y único».

Se vió, María Elena Solís, y sus hijos Loreto y Elena agradecieron el sentido reconocimiento.

En tercer lugar intervino Alberto Hidalgo Tuñón, profesor de la Facultad de Filosofía y Director del Área de Profesorado de la Universidad de Oviedo. Hidalgo recordó los primeros años de docencia en Luarca de Juan José Ordóñez y la estrecha colaboración que mantuvo con la Sociedad Asturiana de Filosofía durante su estancia como Director Regional de Educación. Pero, por encima de todo, le definió como un “entrenador de filósofos”, una persona que desde su trabajo en el I.C.E había contribuido a la formación didáctica de muchas generaciones de profesores de Filosofía de Enseñanza Media. Para Hidalgo, el trabajo en las aulas y las investigaciones llevadas a cabo por Ordóñez en el terreno de la evaluación de las materias de Filosofía e historia de la Filosofía, lo sitúan como uno de los pocos investigadores serios en la pedagogía de la filosofía que hubo en nuestra región.

La participación de Laura Díaz, profesora de Filosofía, discípula y compañera de Juan José Ordóñez llamó también la atención sobre la valía docente de Ordóñez. Laura recordó las clases para la obtención del Certificado de Aptitud Pedagógica: “Juanjo fue la primera referencia cercana que tuvimos de un profesor con una larga experiencia en la enseñanza de la Filosofía. Él nos proporcionó una valiosa información sobre cómo en el futuro deberíamos aplicar en el aula los conocimientos adquiridos durante nuestros estudios de licenciatura... Sus planteamientos sobre unidades didácticas, sus acertados comentarios sobre los libros de texto, sobre los temarios de las asignaturas, sobre el modo de

evaluar, etc. son hoy todavía valiosas sugerencias para cualquiera.” También hizo alusión al año en que habían trabajado juntos en el instituto Leopoldo Alas Clarín. Allí había comprobado de cerca su infatigable interés y dedicación a la Filosofía, sentimiento que nunca dejó de percibir en él: “yo seguía comprobando que a pesar de llevar mucho tiempo ejerciendo como profesor, consciente de que muchas cosas habían ido a peor, no perdía el gusto ni el encanto por la Filosofía.”

Avelino Martínez González, Catedrático de Filosofía de Enseñanzas Medias y familiar de Juanjo fue el último de los ponentes en intervenir. En su discurso Avelino recurrió a citas de los clásicos del pensamiento, muy queridos por el homenajeado, para destacar sus cualidades humanas y profesionales. Persona afable, consciente de sus responsabilidades, coherente en sus principios y defensora a ultranza de la filosofía, así definió Avelino Martínez a Juan José Ordóñez, alguien que siguiendo las enseñanzas de los griegos y romanos, no fue temeroso de la muerte pues afrontó a ésta como parte indisoluble de la propia vida.

Cerró el acto el Presidente de la S.A.F., Emilio Jorge González Nandares, agradeciendo a todos su presencia y deseando que sean más frecuentes las ocasiones en que se recuerde y valore el trabajo de un profesional de la Filosofía.

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía.

Colabora: Vicerectorado de Ordenación Académica y Profesorado de la Universidad de Oviedo



*“Conflicto y confrontación cultural.
¿Es posible la convivencia entre culturas?”*



The Peaceable Kingdom, ca. 1835, Edward Hicks. ©The State Museum of Pennsylvania

«Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra estará llena del conocimiento de Señor, como las aguas cubren el mar.»

Isaías, 11: 6-9





IV Olimpiadas de Filosofía

MEMORIA DE LAS IV OLIMPIADAS

Caterina Pons Pons

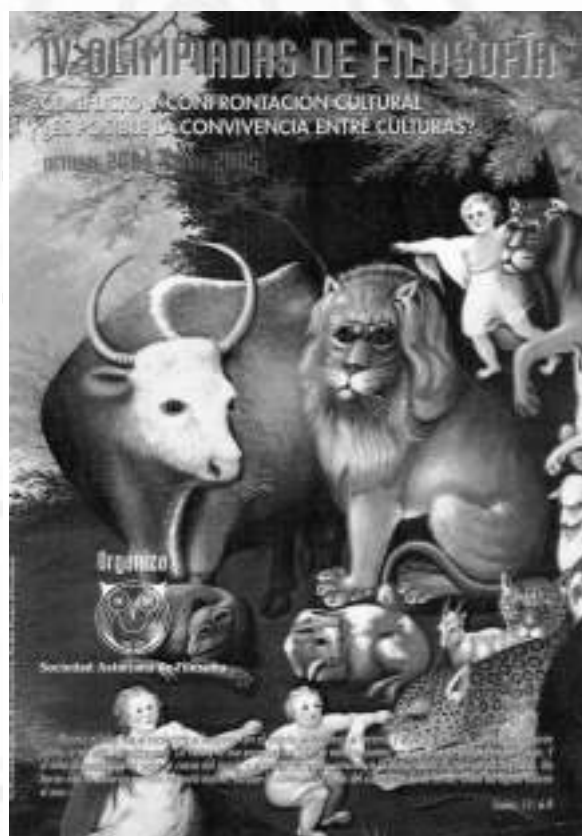
JUSTIFICACIÓN DE LA TEMÁTICA

Un año más, la Sociedad Asturiana de Filosofía ha organizado una nueva edición de las Olimpiadas de Filosofía. Hacen éstas el número cuatro de nuestras olimpiadas y nos congratulamos, hasta la fecha, por la respuesta que está teniendo entre el profesorado y los alumnos de esta asignatura en Asturias. Ello nos motiva y alienta en la prosecución de las mismas.

Este año las IV Olimpiadas de Filosofía tiene como temática central el tan traído y llevado tema del choque entre culturas. Desde el año 2001, y sin cesar hasta el presente más reciente, los acontecimientos históricos, la evidente transformación de nuestras sociedades políticas –tanto en lo interno como en lo externo–, los convulsos procesos económicos y sociales que se están viviendo, han ocasionado cataratas de opiniones en muchos sentidos y direcciones que prácticamente hacen imposible la asunción y digestión de las mismas: ¿hay o no hay conflicto cultural?

Es un tema de “candente actualidad” pero que, a la vez, desborda los propios marcos curriculares.

Desde la Sociedad Asturiana de Filosofía, hemos querido recoger la “antorcha”, aún refulgente, y proponerlo como tema para estas olimpiadas. La filosofía ha de estar en las cosas mismas, de la misma manera que a través de las ideas las cosas mismas han de estar en la filosofía.



Por otra parte, hemos elegido “El reino pacífico” de Edward Hicks (1780-1849) para ilustrar los carteles anunciadores de las IV Olimpiadas de Filosofía. Hacia 1834 Hicks pinta este cuadro para ilustrar la firma del tratado de 1682 entre un grupo de cuáqueros y las tribus leni lenape, susquehannock y shawnee por el que se acordaba la fundación de una comunidad cuáquera en Pennsylvania.

Un cuáquero ferviente como Hicks no podía menos que imaginar que aquel tratado era el



inicio del reino pacífico que había imaginado el profeta Isaías, un reino en el que el amor reinaría por doquier, del que la hostilidad sería expulsada y donde el hombre y la naturaleza estarían en armonía universal: donde “el león reposará con el cordero”. La historia –incluida la historia de los Estados Unidos– no ha desembocado en ningún reino pacífico y sin embargo los proyectos y programas orientados a su consecución no han desaparecido, al menos en su intención.

PROPUESTA TEMÁTICA Y BIBLIOGRÁFICA

Un tema tan amplio y general como el de la actual edición puede ser abordado desde múltiples perspectivas. Por ello y como viene siendo habitual, se han sugerido varios desarrollos que pasamos a detallar, junto con una bibliografía que, aunque tiene una función meramente orientativa, creemos que es suficiente para elaborar un trabajo que pueda aspirar a merecer un premio olímpico.

Propuesta temática:

- ¿Cristianos contra musulmanes?
- ¿Cuál es el límite de la tolerancia multicultural?
- ¿El tratamiento de la mujer puede servir para valorar las diferentes culturas?
- ¿Es lo mismo civilización que cultura?
- ¿La mujer como moneda de cambio intercultural?
- ¿La solución está en la educación? ¿Es posible la interculturalidad?
- ¿Protestantes contra católicos?
- Choque de civilizaciones y sexualidad: nuevos retos del feminismo.
- Cine y choque cultural: “Bailando con lobos”
- Conflicto de civilizaciones y lucha de clases.
- Convivencia y Culturas ¿qué prima frente a qué?
- Cultura como Ideología.
- Derechos humanos y respeto a las minorías culturales.
- Educación e interculturalidad
- El fenómeno de la colonización como proceso depredador de las culturas
- El hecho diferencial femenino en la globalización.
- El origen de los conflictos: las religiones políticas y las políticas religiosas.
- El problema de Oriente Medio: ¿cultura o civilización?
- Ética, política y derecho internacional entre las

diferentes culturas. ¿soluciones y conflictos?

- Fallas y fosos de la ciudadanía cultural.
- Gitanos en España: una cuestión abierta.
- Globalización y antiglobalización.
- Globalización y movimientos de población.
- Guerra y civilización
- Identidades culturales frente a globalización y viceversa.
- Inmigración y globalización.
- Judíos, moros y cristianos en España. ¿Cómo fue su convivencia?
- La convivencia como límite de la multiculturalidad
- La cuestión nacionalista en España: ¿Derechos históricos?
- La dialéctica entre civilización y cultura.
- La dialéctica mayorías/minorías
- Las religiones y el choque de culturas.
- Multiculturalidad, interculturalidad y relativismo cultural.
- Multiculturalismo y violencia
- Nacionalismos y Estado: ¿El reto de la diferencia?
- Pluralismo y/o multiculturalidad
- Racismo y xenofobia en las sociedades del primer mundo.
- Terrorismo e identidad cultural
- Tolerancia u hospitalidad: aproximaciones y límites.
- Un mundo global: entre el choque de culturas y la razón de Estado.

Propuesta bibliográfica

1. ATIENZA, Manuel: El sentido del Derecho. Ariel, Barcelona, 2003.
2. AZURMENDI, Mikel: La herida patriótica. La cultura del nacionalismo vasco, Taurus, Madrid, 1998, 201 págs.
3. BARBER, Benjamín: El imperio del miedo. Paidós, Barcelona, 2004.
4. BAUMAN, Zygmunt: Exclusión social y multiculturalismo. En Claves, nº 137 (Noviembre 2003)
5. BERLIN, Isaiah: Dos conceptos de libertad y otros escritos. Alianza Editorial, Madrid, 2001, 159 págs.
6. BILBENY, Norbert: Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural. Barcelona, Ed. Ariel, 2004, 189 págs.
7. BORJA, Jordi y CASTELLS, Manuel: Local y Global: la gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid. Ed. Taurus, 2004, 420 págs.
8. BUENO, Gustavo: El mito de la cultura. Edito-



- rial Prensa Ibérica. Barcelona, 1996. 259 págs.
9. BUENO, Gustavo: La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización. Ediciones B. Barcelona, 2004. 341 págs.
 10. CALSAMIGLIA, Albert: Cuestiones de lealtad: límites del liberalismo, corrupción, nacionalismo y multiculturalismo. Barcelona: Paidós, 2000, 176 págs.
 11. CALVO BUEZAS, Tomás, Crece el racismo, también la solidaridad: los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, 1106 págs.
 12. CALVO BUEZAS, Tomás, ¿España racista?: voces payas sobre los gitanos. Ed. Anthropos, Madrid, 1990, 405 págs.
 13. CARO BAROJA, Julio: El laberinto vasco. Ed. Sarpe. Madrid, 1986, 155 págs.
 14. CHOMSKY, Noam: La quinta libertad. Crítica, Barcelona, 2003.
 15. CHOMSKY, Noam y RAMONET, Ignacio: Cómo nos venden la moto, Información, poder y concentración de medios. Icaria, Barcelona, 1993. 101 págs.
 16. COHN-BENDIT, Daniel: La interculturalidad que viene: el diálogo necesario. Barcelona, Icaria, Fundación Alfonso Comín, 1998, 280 págs.
 17. ELÓSEGUI, María: La inclusión del otro: Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales. En Revista de Estudios Políticos, nº 98 (Octubre-Diciembre 1997)
 18. FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe: Civilizaciones. Ed. Taurus, Madrid, 2002, 685 págs.
 19. GARCIA ROVIRA, Ana María: España, ¿nación de naciones? Marcial Pons, Madrid, 2002, 206 págs.
 20. GARGARELLA, Roberto: Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política. Paidós, Barcelona, 1999.
 21. GELLNER, Ernest: Nacionalismo. Destino. Barcelona, 1998. 199 págs.
 22. GELLNER, Ernest: Naciones y nacionalismo. Alianza Universidad, Madrid, 1988. 189 págs.
 23. GEORGE, Susan: El Informe Lugano. Barcelona, Icaria, 2001, 255 págs.
 24. GEORGE, Susan: La trampa de la deuda. Tercer mundo y dependencia, IEPALA, Madrid, 1990.
 25. GONZALEZ ANTÓN, Lluís: España y las Españas. Alianza Editorial, Madrid, 1997, 815 págs.
 26. HABERMAS, Jürgen: Identidades nacionales y postnacionales. Editorial Tecnos, Madrid, 1994, 121 págs.
 27. HARENDT, Hanna: La Condición humana. Ed. Paidós.
 28. HARRIS, Marvin: La cultura norteamericana contemporánea. Alianza. Madrid, 1984. 218 págs.
 29. HARRIS, Marvin: Nuestra especie. Alianza Universidad. Madrid 1989, 526 págs.
 30. HOBBSBAWN, E. J.: Naciones y nacionalismo desde 1780. Ed. Crítica, Barcelona 1992, 212 págs.
 31. HOFFE, Otfried: Derecho intercultural. Barcelona, Ed. Gedisa, 2000, 284 págs.
 32. HUNTINGTON, Samuel P.: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Barcelona, Paidós Ibérica, 1997, 422 págs.
 33. JUARISTI, Jon: El linaje de Aitor. Ed. Taurus, Madrid 1998, 343 págs.
 34. JUARISTI, Jon: El bosque imaginario. Ed. Taurus, Madrid. 2000, 347 págs.
 35. KYMLICKA, Will: Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, 303 págs.
 36. KYMLICKA, Will: La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona: Paidós, 2003. 452 págs.
 37. KUPER, Adam: Cultura. La versión de los antropólogos. Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, 300 págs.
 38. LAMO DE ESPINOSA, Emilio: Emigración, racismo y sociedad multicultural. En Temas, nº 17 (Abril 1996)
 39. LEBLON, Bernard: Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia. Ed. Gedisa. Barcelona, 2001, 200 págs.
 40. LEVI STRAUSS, Claude: Tristes Trópicos. Ed. Paidós, Barcelona, 1997, 468 págs.
 41. LLOBERA, Josep R.: El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en la Europa occidental. Editorial Anagrama. Barcelona, 1996, 300 págs.
 42. LUCAS, Javier de: Sobre las dificultades del proceso de (re)construcción europea: la identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural. En Debats, nº 61 (Otoño 1997)
 43. MARTÍNEZ DE PISÓN, José: Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales. Madrid, Tecnos, 2001, 252 págs.
 44. MARTIN, Hans Peter y SCHUMMANN, Harald: La Trampa de la Globalización, el ataque contra la democracia y el bienestar. Madrid, Ed. Taurus, 1998, 319 págs.
 45. MARX, Karl: La Ideología Alemana. L'Eina Editorial, Barcelona, 1988, 595 págs.
 46. MORIN, Edgar: Pensar Europa. Editorial Gedisa, Barcelona, 1988. 184 págs.
 47. PENDÁS, Benigno: El Caballo de Troya del multiculturalismo. En Cuadernos de Pensamiento



Político Faes, nº 3 (Junio-Septiembre 2004), págs. 93-99.

48. RAWLS, John: El liberalismo político. Crítica, Barcelona, 2004.

49. RODRÍGUEZ BENOT, Andrés: La multiculturalidad: especial referencia al Islam. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2002. 467 págs.

50. ROUSSEAU, Jean-Jacques, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Miguel Castellote Editor, Madrid, 1977, 132 págs.

51. ROY, Arundhati: El álgebra de la justicia infinita. Anagrama, Barcelona, 2002, 222 págs.

52. RUIZ MIGUEL, Carlos: Multiculturalismo y Constitución. En Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, nº. 36/37 (Verano-Otoño 2001)

53. SABINE, George H.: Historia de la teoría política. FCE, México, 2002, 697 págs.

54. SAFRANSKI, Rüdiger: ¿Cuánta globalización podemos soportar? Barcelona, Ed. Tusquets, 2004, 120 págs.

55. SAID, Edward W.: Orientalismo. Random House Mondadori, Barcelona, 2003. 510 págs.

56. SAN MARTÍN SALA, Javier: Teoría de la cultura. Ed. Síntesis. Madrid, 1999, 317 págs.

57. SARTORI, Giovanni: La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos. Madrid, Taurus, 2001, 139 págs.

58. SIEYES, Emmanuel: ¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios. Alianza Editorial, Madrid, 2003, 179 págs.

59. SIGUÁN, Miguel: Inmigración y adolescencia: los retos de la interculturalidad. Barcelona, Paidós Ibérica, 2003, 239 págs.

60. SLOTERDIJK, Peter: Esferas II: Globos. Madrid, Ed. Siruela, 2004, 920 págs.

61. SPLENGER, Oswald: La decadencia de Occidente. bosquejo de una morfología de la historia universal. Espasa Calpe, 2 tomos, Madrid, 1998.

62. TAYLOR, Charles: El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 159 págs.

63. TORRE DÍAZ, F. J. de la: Modelo de diálogo intercultural de Alasdair Macintyre. El diálogo 'entre las diferentes tradiciones'. Madrid, Ed. Dykinson, 2001, 228 págs.

64. VOLTAIRE: Tratado de la tolerancia. Barcelona, Ed. Crítica, 1999, 174 págs.

65. VVAA: Problemas en torno a un cambio de civilización: modelos de futuro, nuevas tecnologías y tradición cultural. (Jornadas internacionales 20 años de Mayo del 68), Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1988. 320 págs.

66. VVAA: Educación multicultural e intercultural. (Congreso de Educación Multicultural, Ceuta, 1992), Granada, Ed. Impredisur, 1992, 479 págs.

67. VVAA: Globalización, un mosaico imperfecto. Ábaco. Revista de cultura y Ciencias Sociales. 2º época, nº 32/33, 2002.

68. WALZER, Michael: Tratado sobre la tolerancia. Barcelona, Paidós, 1998, 128 págs.

69. WARRAK, I, Por qué no soy musulmán. Ediciones del Bronce, Barcelona 2003.

70. ZAPATA-BARRERO, Ricard: Multiculturalidad e Inmigración, Madrid, Ed. Síntesis, 2004, 287 págs.

ORGANIZACIÓN Y FASES

Las IV Olimpiadas de Filosofía han constado de las siguientes fases:

Primera fase (1º trimestre del curso 2004-2005):

- Elaboración y difusión de carteles, bases y boletines de inscripción.
- Acto de presentación de las Cuartas Olimpiadas de Filosofía.
- Apertura del periodo de inscripción en el concurso, contacto con los profesores-coordinadores de los centros, y envío de información relativa a la metodología, posibles enfoques y bibliografía sobre el tema motivo del ensayo de esta convocatoria.

Segunda fase (2º trimestre):

Durante el periodo comprendido entre los meses de Enero y Marzo de 2005 los profesores-coordinadores de los centros inscritos en el concurso de ensayo realizaron un seguimiento del trabajo de los alumnos que desearon participar en el mismo, y enviaron los trabajos al domicilio de la S.A.F. de acuerdo a las condiciones que están especificadas en las bases del concurso.

Tercera fase (3º trimestre):

- Constitución del jurado de las Cuartas Olimpiadas.
- Fallo de los tres primeros premios y de los siete accésit.
- Entrega de premios con la asistencia de distin-



tos representantes de las entidades colaboradoras.

INTERÉS Y OBJETIVOS DE LA ACTIVIDAD:

Creemos que una actividad como la que proponemos puede contribuir de manera muy significativa a consolidar y reforzar los objetivos que nuestro sistema educativo se propone en relación a la enseñanza de la Filosofía, y, en general, a la adquisición y fomento de actitudes, conceptos, técnicas y métodos de trabajo que formen a personas más críticas, más cultas y más tolerantes. Concretando aún más, consideramos que unas Olimpiadas de Filosofía sirven para:

- a) Fomentar el espíritu crítico y dialéctico entre los alumnos.
- b) Potenciar su capacidad analítica y creadora. Se trata de invitarles a crear, a producir..., y no simplemente a reproducir lo que otros autores y fuentes dicen.
- c) Mostrar la utilidad de la Filosofía a la hora de abordar el estudio de fenómenos de actualidad. Acercar la Filosofía al ámbito de consideración de los problemas mundanos y ordinarios. Dar a la Filosofía, en definitiva, la dimensión de practicidad y cotidianidad que a veces se oculta o disimula en aras de una excesiva teorización.

Por otra parte, y pensando ahora ya más en el plano gremial e institucional, creemos que unas Olimpiadas de Filosofía contribuirían a:

- a) Estrechar lazos, tender puentes, cohesionar y reforzar los lazos sociales entre los distintos profesionales de la Filosofía que desarrollan su actividad en el Principado de Asturias, así como entre las distintas instituciones que de alguna manera están relacionadas con la enseñanza y/o divulgación de esta disciplina.
- b) Crear una cantera de “jóvenes pensantes” que dinamicen el tejido social de nuestra región y que contribuyan en el futuro, desde sus respectivos ámbitos de actuación, a conformar una comunidad plural, moderna, reflexiva y dialogante.

BASES

1. Las cuartas Olimpiadas de Filosofía organizadas por la Sociedad Asturiana de Filosofía se centra-

rán en un concurso de ensayo cuyo lema será: "Conflicto y confrontación cultural. ¿Es posible la convivencia entre culturas?"

2. Podrán presentarse a este concurso todos los alumnos del Principado de Asturias y regiones limítrofes matriculados en Bachillerato durante el curso 2004-2005.
3. Los Coordinadores responsables en los distintos I.E.S. o Colegios cuyos alumnos participen en el concurso, remitirán a la Sociedad Asturiana de Filosofía (Avenida de Galicia, 31, 33005 Oviedo) los originales duplicados de los trabajos que previamente hayan sido seleccionados por ellos, con un máximo de tres por cada cien alumnos matriculados en el bachillerato.
4. El plazo de inscripción de los Centros finalizará el día 31 de diciembre de 2004, y el plazo de presentación de los trabajos concluirá el 31 de marzo del año 2005.
5. Los originales se presentarán por duplicado en un sobre cerrado, formato DIN A-4. En el trabajo deberá figurar exclusivamente, el título del mismo, pero no el nombre del autor ni los datos del centro. Se incluirá, además, en dicho sobre, otro más pequeño (o plica), también cerrado, en cuyo interior figuren el nombre, apellidos, domicilio, NIF y edad del alumno así como los datos completos del coordinador y del centro, y en cuyo exterior figure únicamente el título del trabajo. Se incluirá, asimismo, un disquete que contenga el archivo electrónico de la obra enviada.
6. Las obras presentadas tendrán una extensión mínima de 10 folios (tamaño DIN A-4) y máxima de 30 (excluyendo portada y bibliografía de referencia). Los folios estarán escritos por una sola cara a doble espacio (tamaño de la fuente, 12) y los márgenes serán de 2 x 2 cm. No se devolverán los originales ni se mantendrá correspondencia sobre los mismos. Se entenderá que las obras que lleguen a la SAF para participar en el concurso pasan a ser propiedad de ésta.
7. Aquellos trabajos que no hagan constar explícitamente la bibliografía, páginas web, filmografía o material de referencia utilizado para su elaboración, serán automáticamente excluidos. Las citas que se realicen tendrán que estar perfectamente referenciadas a la obra o soporte fuente y situarse entre comillas dobles (“”).
8. Cuando se trate de internet, tendrá que venir perfectamente definido el título de la página (Home Page), la dirección web, el autor citado y la fecha de consulta. Cualquier inclusión o alusión total o parcial a un texto de internet que no cumpla estos



CENTROS PARTICIPANTES

Nombre del Centro	Localidad	Coordinador-Responsable	Participantes 1ª / 3ª fases
1. Colegio "Corazón de María"	Gijón	Rafael Martín Calvo Díaz	2/2
2. Colegio Salesiano "Santo Ángel"	Avilés	Ana Isabel Cuervo Muñiz	8/2
3. I.E.S. "Aramo"	Oviedo	Paz Pérez Encina	6/1
4. I.E.S. "Avelina Cerra"	Ribadesella	Beatriz Moreta Ortega	4/0
5. I.E.S. "Concejo de Tineo"	Tineo	Demetrio Pérez Fernández	3/1
6. I.E.S. "David Vázquez Martínez"	Pola de Laviana	Miguel Ángel Ríos Sánchez	10/7
7. I.E.S. "Doctor Fleming"	Oviedo	Luis García Godoy	5/0
8. I.E.S. "Fernández Vallín"	Gijón	José Ignacio Fernández del Castro	3/1
9. I.E.S. "Juan José Calvo Miguel"	Sotrondio	Ana Rosa Frechilla García	8/3
10. I.E.S. "Jerónimo González"	Sama de Langreo	Miguel Ángel Navarro Crego	1/0
11. I.E.S. "Jovellanos"	Gijón	Luis Vicente de la Fuente Ciruelas	4/4
12. I.E.S. "Juan Antonio Suances"	Avilés	Caterina Pons Pons	3/0
13. I.E.S. "La Ería"	Oviedo	Román García Fernández	14/4
14. I.E.S. "Mata Jove"	Gijón	Vicenta M ^a Acebal López	2/0
15. I.E.S. "nº 1 de Gijón"	Gijón	Isabel Lorenzo Blanco	19/0
16. I.E.S. "Padre Feijoo"	Gijón	Amalia González Suárez	1/0
17. I.E.S. "Pando"	Oviedo	Jesús Fernández Reyero	5/1
18. I.E.S. "Ramón Areces"	Grado	Laura Díaz Díaz	3/4
19. I.E.S. "Río Nora"	Pola de Siero	Francisco Noval Fernández	3/0
20. I.E.S. "Rosario de Acuña"	Gijón	José Carlos Rivera Fernández y Serafín	3/2
21. I.E.S. "Santa Bárbara"	La Felguera	González Fernández	7/4
22. I.E.S. "Valle de Aller"	Moreda de Aller	Manuel Genaro Gereduz Riera	6/0
TOTAL	22	Salvador Centeno Prieto	106/36

requisitos será también excluido del proceso y expuesto, además, públicamente (título y centro) en el boletín que edite las obras premiadas.

9. El Jurado, cuyo fallo será inapelable, estará formado por profesionales de la filosofía designados al efecto por la Sociedad Asturiana de Filosofía, aunque no se excluirán profesionales de otras disciplinas, así como por personalidades de reconocido prestigio del mundo de la educación y la cultura.
10. Los criterios que se utilizarán para conceder los premios tendrán que ver con los siguientes aspectos fundamentalmente: manejo de fuentes documentales, originalidad, calidad en la expresión, estructuración interna y externa del trabajo, espíritu crítico y capacidad para relacionar información procedente de diversas fuentes y disciplinas.
11. El fallo se dará a conocer en el mes de mayo del año 2005, durante el curso de una reunión de la Junta Directiva de la SAF que será convenientemente anunciada a los centros participantes.
12. Se concederán tres premios. Uno para el ganador del concurso y otros dos para las obras que a juicio del Jurado merezcan ocupar la 2ª y 3ª posición respectivamente. También se otorgarán siete menciones especiales o accésit. Se entregará un diploma especificando el premio obtenido.
13. El ganador del concurso obtendrá un premio de 600 euros y verá publicada su obra en el Boletín que edita la SAF; al segundo y tercer clasificados les corresponderán 500 y 400 euros respectivamente.
14. Los ganadores del Primer, Segundo y Tercer premio tendrán, asimismo, que elaborar una pequeña reflexión personal sobre el lema del concurso y sus experiencias personales al respecto, que tendrá que ser leída en público como colofón del acto final de entrega de premios, así como entregada a la SAF para su posterior publicación como introducción del trabajo premiado.
15. Si detectara plagio, a posteriori, en cualquiera de los trabajos premiados o seleccionados la SAF retirará automáticamente el premio otorgado reservándose las acciones legales que estime oportunas.
16. La participación en el concurso supone la plena aceptación de las presentes bases





Mesa de la entrega de premios de las IV Olimpiadas de filosofía

COMPOSICIÓN Y FALLO DEL JURADO

El jurado ha estado formado por los siguientes componentes:

Presidente: Alberto Hidalgo Tuñón (Profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo); Vocales: Primitivo Cancio Muiña (Catedrático de Filosofía de Enseñanza Secundaria); José María Suárez García (Ex-Jefe de los Servicios Jurídicos del Principado de Asturias); Pelayo Pérez García (Escritor); Alberto Muñoz González (Profesor de Filosofía de Enseñanzas Medias); Cristina Benavides González, (Escritora).

FALLO DEL JURADO:

Reunidos el día 13 de Mayo de 2005 a las 19:30 horas los miembros del Jurado de las IV Olimpiadas de Filosofía compuesto por; Presidente: Alberto Hidalgo Tuñón (Profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo); Vocales: Primitivo Cancio Muiña (Catedrático de Filosofía de Enseñanza Secundaria); José María Suárez García (Ex-Jefe de los Servicios Jurídicos del Principado de Asturias); Pelayo Pérez García (Escritor); Alberto Muñoz González (Profesor de Filosofía de Enseñanzas

Medias); Cristina Benavides González, (Escritora), y que este curso 2004/2005 se ha centrado en el tema "Conflicto y confrontación cultural. ¿Es posible la convivencia entre culturas?", han decidido otorgar el siguiente fallo:

- El Primer Premio a César del Carre Patallo, alumno del IES "Ramón Areces" de Grado, por el trabajo titulado "Multiculturalismo, un desafío para el futuro"; coordinado por la profesora Laura Díaz Díaz.

- El Segundo Premio a Raúl García Castro, alumno del Colegio "Corazón de María" de Gijón por el

trabajo titulado "Judíos, moros y cristianos en España. ¿Cómo fue su convivencia?"; coordinado por el profesor Rafael Calvo Díaz.

- El Tercer Premio a Marina Noriega Pedrón, alumna del IES "Santa Bárbara" de Langreo, por el trabajo titulado "¿Una convivencia imposible?"; coordinado por el profesor Manuel Gereduz Riera.

Asimismo el jurado decidió otorgar siete menciones especiales o accésit, en reconocimiento a la calidad de los trabajos presentados, para los siguientes alumnos:

- Rubén Rodríguez González del IES "Pando" de Oviedo por el trabajo titulado "El choque entre culturas"; coordinado por el profesor Jesús Fernández Reyero.

- Alberto López Martínez del Colegio "Corazón de María" de Gijón, por el trabajo titulado "La convivencia como límite de la multiculturalidad", coordinado por el profesor Rafael Calvo Díaz.

- Román Rodríguez Pérez del IES "Santa Bárbara" de Langreo, por el trabajo titulado "El conflicto cultural: una constante histórica... y una solución", coordinado por el profesor Manuel Gereduz Riera.

- Omayda Álvarez González del Colegio Salesiano Santo Ángel de Avilés por el trabajo titulado "Mézclate conmigo", coordinado por la profesora Ana Isabel Cuervo Muñiz.



- Lucía Pérez Granda del IES “Santa Bárbara” de Langreo por el trabajo titulado “Lo que mis ojos no han visto”, coordinado por el profesor Manuel Gereduz Riera.
- Silvia Iglesias Hernández del Colegio Salesiano Santo Ángel de Avilés por el trabajo titulado “Apuntes sobre cultura”, coordinado por la profesora Ana Isabel Cuervo Muñiz.
- María del Mar Rodríguez Quintana del IES “Jove llanos” de Gijón por el trabajo titulado “Una mirada a la infancia: Los gitanos que conocí”, coordinado por el profesor Luis Vicente de la Fuente Ciruelas.

El Presidente: Alberto Hidalgo Tuñón

El Secretario: Pelayo Pérez García

Organizadores y colaboradores del acto de entrega de premios

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía.

Entidades colaboradoras:

La Obra Social y Cultural de Cajastur

La Consejería de Educación y Ciencia.

La Consejería de Cultura, Comunicación social y Turismo

La Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular del Ayuntamiento de Gijón.

La Junta General del Principado de Asturias

RESÚMENES DE LOS TRABAJOS PREMIADOS:

1º Premio

Multiculturalismo, un desafío para el futuro

Cesar del Carre Patallo

Enfrentado al convulso presente, envuelto por las tensiones y problemas de su época, nuestro autor no ha dudado en mirarlo cara a cara. He aquí todo un carácter. Un carácter que se busca y que intenta hacerlo, entre otras cosas, poniendo orden en medio de la confusión cotidiana, aprendiendo a remontar el oleaje de las meras opiniones, de ese ir y venir de múltiples imágenes e ideologías confundentes y marcando así su diferencia, la marca de su personalidad en marcha.

Desde un plural mayestático, con el que arranca el texto premiado, producto acaso de la inmersión en el océano histórico cultural al que se sometió para realizar este trabajo, nuestro joven autor arriba a las arenas del presente donde su yo, ya impregnado de filosofía, de conceptos e ideas,



Distintos Galardonados



va a intentar, como decíamos, poner orden y concierto en el problemático presente donde las culturas, como antes acaso nunca sucediera, se entremezclan, se oponen, se excluyen y combaten y acaso tiendan al entendimiento último.





Los tres primeros premiados



Público Asistente

Este es al menos “el desafío del futuro” que nos propone con su trabajo, el ganador de estas IV Olimpiadas de Filosofía organizadas por la SAF, acerca del conflicto entre culturas y su posible convivencia, ensayo que ha merecido primer premio a juicio del Jurado de las mismas y de entre un numeroso elenco de participantes.

La conclusión de su estudio sobre el conflicto entre las culturas no puede llegar sino tras la exposición de las opciones ideológicas que envuelven el concepto de cultura; conceptos además talados desde categorías antropológicas, sociológicas, económicas y políticas, a las cuales convoca el fluido y ágil texto de nuestro autor, que nos lleva por un recorrido que abarca desde el relativismo cultural hasta el multiculturalismo y lo que él mismo propone como horizonte ideal, como un futuro retador, el modelo de interculturalidad, “tan deseada que hasta hoy sólo constituye una utopía”, la cual se extiende hasta la confianza que este joven filósofo pone en “una educación universal que inculcase los valores” necesarios para realizar tal finalidad.

Y así, este breve pero brillante ensayo, termina apelando a la Filosofía de Platón, y al mito de la caverna en particular, con cuya salida hacia la luz se cierra el texto premiado. La elección platónica no es aquí un mero gesto de erudición, sino el núcleo mismo de su intento de entender el conflicto, el presente y así “desafiar al futuro”. Platón y la filosofía que con él toma cuerpo, representan frente a la barbarie y las culturas en disputa, la opción crítica, trascendental a esas partes en lucha permanente, la opción que las ciencias y la filosofía implantada políticamente llevarán a efecto como “civilización”, como síntesis de esa dialéctica, la que Cesar del Carre Patallo nos va dibujando en sus líneas entusiastas, en su propia inmersión cultural. Por ello mismo, y con este primer premio otorgado por el jurado de estas Olimpiadas, le deseamos también que el sol de Platón llegue a iluminar un día su itinerario de ciudadano adulto, culto y crítico, exigente y responsable como aquí ya se nos muestra.

2º Premio:
Judíos, moros y cristianos en España ¿cómo fue su convivencia?
Raúl García Castro

Una de las técnicas, ya clásicas, para abordar los problemas del presente, es el distanciamiento





Todos los premiados

histórico del mismo, abordando así la problemática en la cual sin duda, en este caso, el autor se encuentra involucrado, aunque sólo fuera como testigo, y buscando así un modo de acceso y de enjuiciamiento más neutral y objetivo acerca de cuanto, en este caso la confrontación entre culturas, está él mismo percibiendo, sintiendo con una afectación envolvente de la cual no se puede fácilmente escapar.

El autor premiado con el segundo premio de esta Olimpiadas de Filosofía, no sólo se ha distanciado cronológicamente del presente, sino que ha retomado un modelo metafórico que ha pasado a ser, las más de las veces, un modelo realmente existente, como un ideal cumplido en el cual debieran reflejarse las sociedades en sus cambios y en la conflictividad inherente a las mismas. No entraremos aquí a juzgar la veracidad del modelo, ni su anacronismo o su reconstrucción interesada, cuando no ideológica, como sucede en la mayoría de los casos. Todos sabemos que la realidad no suele concordar nunca con sus interpretaciones. Por otro lado, la ingenua creencia en el modelo mítico de las tres culturas, le sirve a nuestro autor para ejercitar un análisis comparativo con el contramodelo del presente, con sus conflictos violentos, excluyentes y corrosivos, que la multiculturalidad y un mundo globalizado nos pone ante los ojos. No criticamos pues la ingenuidad de nuestro autor, al contrario, sino la huída nostálgica de algo que nunca fue tal y que precisamente encubre la conflictividad histórica, la dialéctica entre los pueblos y las culturas que en nuestro presente no vemos sino acendrada, puesta ahí ante los ojos, ante las informaciones que abarcan el mundo sin que podamos en su inmediatez interpretarlo con

mesura y racionalidad. Pero paradójicamente, este modelo elegido y desplegado con detalle y conocimiento primoroso por el joven Raúl García, nos permite esa mirada serena, esa mediación necesaria para entender la problemática multicultural en la cual estamos inmersos.

Así pues, vemos como la “modélica Escuela de Toledo”, actúa aún hoy como un moldeado, como un atractor positivo en este joven autor, galardonado por sus conocimientos y por exposición clara y decidida, y esto sí es real, sí es fructífero, y asimismo esperamos sea una promesa cumplida en el futuro, la que aquí se anuncia y se premia, la de un hombre comprometido con su presente y por ello

capaz de encarar el futuro, precisamente por haber conocido, recorrido el pasado, los momentos de luz y oscuridad, los avatares mismos que el hecho cultural le ha ido enseñando y que tan espléndidamente nos ha transmitido.

3º Premio:

¿Una convivencia imposible?

Marina Noriega Pedrón

El Jurado de estas IV Olimpiadas de Filosofía he premiado tanto a un autor que recorre la oscura caverna del presente, como a quien recurriera al modelo ejemplarizante de la llamada “escuela de Toledo”, y ahora celebramos la concesión de este tercer galardón a la joven Marina Noriega y a su muy meritorio trabajo, el cual se acoge al género de cronista literario, como un investigador que rastrea las fuentes causales y sus cursos oscuros de uno de los conflictos étnico-culturales, religiosos y políticos más sangrantes del siglo pasado y que aún continúa en el presente: los enfrentamientos entre judíos y palestinos.

Actuando como un gran atractor, Oriente Medio es el epítome de un violento conflicto mundial entre culturas, entre Oriente y Occidente. La Historia parece ahí mostrarse en su concreción más tensa y violenta, como un campo de batallas e intereses, de exclusiones y conductas despreciativas, irreconciliables, que nos muestran la pervivencia actual del pasado, de un pasado que no sólo se alimenta del tribalismo, de las concepciones religiosas opuestas en disputa por territorios sagrados, sino también en sus causas ajenas, en los imperios varios que ahí siguen convergiendo, disputando la condición geoestratégica determinante que el



Primer Premio

«Multiculturalismo, un desafío para el futuro»

Antes de nada decir que me encuentro muy contento de estar hoy aquí en este acto y haber participado en las Olimpiadas de filosofía, que considero como una vía para que los jóvenes puedan demostrar que son capaces de pensar e incluso de hacer reflexiones mas o menos interesantes.

Mi interés por la filosofía se remonta a hace dos años y se debe sobre todo a la visión práctica que mi profesora Laura me ha dado sobre la misma, enseñándome que muchas de las teorías filosóficas y pensamientos de hace siglos, no deben quedar relegados en los libros, sino que muchas veces los podemos aplicar a la vida cotidiana. Y es que la filosofía es esencial en los tiempos que corren para formar verdaderas personas, es decir, ciudadanos que sean capaces de reflexionar sobre las cosas que a simple vista pueden presentarse como claras pero que luego resultan ser oscuras.

Por otra parte, este año me interesó el título propuesto del ensayo pues considero que el tema es de candente actualidad y sobre el que todos deberíamos reflexionar debido sobre todo al incremento de inmigrantes procedentes del tercer mundo y Sudamérica. A raíz de esto, se han originado con gran fuerza los debates entre los defensores del relativismo cultural, del pluralismo y los etnocentristas, debates que ya habían surgido hace siglos, sin ir más lejos, durante la colonización de América.

Sin duda el problema surge cuando nos planteamos cuál de estas tres posturas es la más acertada. A lo largo de este ensayo he ido analizando cada una de ellas y refutando una a una con argumentos en contra, llegando a la conclusión de que la única alternativa es aceptar el pluralismo cultural pero entendido como interculturalidad. De este modo, las diferentes culturas deberán dialogar para descubrir los valores universales que les son comunes y para aprender a respetar los que no compartan. Ahora bien, para propiciar este diálogo deberemos confiar en la educación.

En fin, con ello tampoco pretendo dar una solución al problema. Mi única pretensión ha sido reflexionar y ascender en la medida de lo posible por la caverna de Platón, es decir, hacer filosofía, que no es más, en boca de K. Jaspers que ponerse

PRIMER PREMIO

CESAR DEL CARRE PATALLO
I.E.S. RAMÓN ARECES – GRADO



Cesar del Carre Patallo recogiendo el premio

en camino, no siendo esencial las respuestas sino el mismo hecho de interrogarse.

INDICE

1. Introducción
2. Desarrollo de los contenidos
 - 2.1 Antecedentes de la cuestión: el mítico enfrentamiento entre naturaleza y cultura.
 - 2.2 Para esclarecer los términos
 - 2.3 Posiciones frente a la convivencia de culturas.
 - 2.4 ¿El monismo cultural o etnocentrismo?
 - 2.5 ¿El relativismo cultural?
 - 2.6 ¿El pluralismo cultural o multiculturalismo?
 - 2.7 El reto de la multiculturalidad: la interculturalidad.
3. Conclusión personal
4. Bibliografía



Primer Premio

«Multiculturalismo, un desafío para el futuro»

1. INTRODUCCIÓN

Durante estos últimos años, la filosofía es la que me ha convertido, en el pleno sentido de la palabra, en un animal racional, al hacerme ver que las cosas no son tan claras como parecen a simple vista y que, además, es precisamente sobre las “cosas” más obvias y que más damos por sentado sobre las que más debemos reflexionar.

Este es el caso de la palabra «cultura», un tema sobre el que todo el mundo cree saber y pasa de largo. Sin embargo, si profundizamos en ella descubriremos que nos encontramos ante una cuestión filosófica de primer orden. Porque ciertamente... ¿Qué es cultura?, ¿qué implica la palabra? Muchas veces he reflexionado acerca de porqué nos empeñamos en calificar todo lo que “hace” el hombre, por ejemplo una casa, de artificial, mientras que todo lo que construye el resto de los animales es considerado como algo natural. Me pregunto qué argumentos habrá para explicar tal distinción.

Durante este ensayo filosófico, intentaré exponer y analizar las diferentes posiciones o posturas frente a la convivencia entre culturas, si es que realmente la hay: ¿Es nuestra cultura occidental superior a una africana o son “todas iguales”?

Nos encontramos en un momento de la historia en el que infinidad de culturas –sin ir más lejos, en Madrid– se hallan mezcladas entre sí. La cuestión es: ¿conviven o únicamente viven juntas? Desde luego lo ideal sería que conviviesen y se relacionasen entre sí respetándose mutuamente. Ahora bien, ¿es esta situación posible o constituye una mera utopía? ¿De qué manera podemos impulsar y promover un integracionismo cultural? Reflexionemos...

La finalidad de este ensayo es esclarecer todos estos interrogantes que de una manera u otra se me han ido planteando hasta el día de hoy sobre «la cultura». No pretendo resolver ni dar una solución “universal”, entre otras cosas porque resultaría prácticamente imposible (sobre todo después

de saber la gran cantidad de filósofos que han reflexionado sobre ella a lo largo de la historia). Lo que pretendo es recapacitar y aventurarme por la caverna de Platón y, en la medida de lo posible, ascender por ella. Espero, por otro lado, que este ensayo tenga una finalidad práctica y que, además, permita formar a cada uno distintas ideas sobre lo que es cultura y sobre los problemas filosóficos que conlleva la “convivencia” de diversos grupos o etnias en una misma cultura.

Ascendamos, pues, por la caverna de Platón...

2. DESARROLLO DE LOS CONTENIDOS.

«Para el hombre inteligente es muy difícil, casi imposible, no intentar darse a sí mismo una explicación del Universo y de la vida. Desde un punto de vista práctico, la cultura tiende a producir una idea general de la ciencia, de la moral y del arte que sirva de orientación y de guía en el mundo de las posibilidades de la vida.» Pío Baroja

2.1. Antecedentes de la cuestión: el mítico enfrentamiento entre naturaleza y cultura.

Mi intención con este punto es ir observando las distintas posturas que se han ido adoptando sobre naturaleza y cultura a lo largo de la historia, sin olvidar que muchas de las concepciones que se tenían ya en la Grecia clásica aún se mantienen candentes en nuestra sociedad. Pero realmente, ¿qué utilidad tiene analizar los términos de naturaleza y cultura? O dicho de otro modo, ¿hasta qué punto influyen en el hombre? Pues bien, parece ser que estos interrogantes han pasado por la mente del hombre desde que el mundo es mundo.

En las colonias griegas del Asia menor y de la actual costa de Italia surgen los primeros filósofos, llamados así porque por vez primera intentan



explicar el origen y la formación del mundo prescindiendo de mitos y utilizando la razón. Muchos de ellos eran científicos o técnicos interesados en investigar la naturaleza. Por ejemplo, Tales de Mileto, el fundador de esta filosofía centrada en la *physis*, afirmaba que todo lo existente provenía del agua, mientras que Heráclito de Éfeso decía que el cosmos lo gobernaba el fuego y Anaxímenes estaba convencido de que la causa o fundamento del universo era el aire. En fin, cada uno de estos primeros pensadores defendía uno o varios “*arkhés*”, que casi siempre eran elementos naturales (aire, fuego, agua, tierra,...). Estos debían ser el origen de todas las cosas que existían, por ello estaban presentes de alguna manera en toda la naturaleza y de ellos dependían las leyes que gobernaban dicha naturaleza. Sin embargo, estas soluciones dadas por los presocráticos ¿no nos parecen hoy en día ingenuas? Parece ser que sí; sin embargo, considero que no debemos olvidar que supusieron un gran avance respecto a los mitos y constituyeron el primer paso para explicar *racionalmente* el mundo.

Ya en pleno siglo de Pericles, surgen los sofistas y con ellos las corrientes del relativismo y escepticismo. A partir de este momento, la filosofía ya no se centrará en la “*physis*” o naturaleza sino en la “*polis*”. Estos personajes venidos de otras partes de Grecia empiezan a discutir sobre qué mundo es superior, la naturaleza o la cultura, y llegan a la conclusión de que el hombre es quien debe elegir. La actitud escéptica surge en los sofistas por el hecho de que éstos eran conocedores de tradiciones, normas, opiniones y culturas muy diversas entre sí según provinieran de un lugar u otro. Estos personajes habían apreciado en sus viajes que la forma de entender el mundo cambiaba con las épocas y los lugares. Por ejemplo, en la Grecia clásica la homosexualidad era bien vista mientras que en Egipto estaba perseguida; aquí se practicaba el incesto, absolutamente condenado por los griegos. Este hecho les hizo pensar que no existía una moral universal ni una concepción ecuaníme sobre lo que era justo o bueno. De aquí surge el concepto del relativismo, que según ellos, viene a significar que ninguna opinión es más verdadera que otra y que para uno puede ser verdad lo que para otro es falso. Así lo pone de manifiesto Protágoras cuando dice: «*el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.*»

Pero la aportación más novedosa de los sofistas radicó en afirmar que las leyes que gobiernan

una ciudad son convencionales o sea, fruto del acuerdo de los ciudadanos de esa ciudad. Es decir, mientras que los antiguos griegos pensaban que las leyes que los gobernaban tenían un origen natural y por tanto inamovible, los sofistas consideraban que las leyes las hacían los hombres de acuerdo con sus necesidades o su criterio y por tanto no existía ni ley buena ni mala, puesto que todas ellas eran discutibles.

Y yo me pregunto, ¿qué tendrán que ver o qué influencia podrán tener estas concepciones tan antiguas, aparentemente obsoletas, en la actualidad a la hora de reflexionar sobre los fenómenos culturales...? Si continuamos nuestro viaje en la historia y nos paramos en la filosofía helenística, vemos como, por ejemplo, los *seguidores de la secta del perro*, más comúnmente conocidos como cínicos, veían la cultura como corrupción, como algo artificioso y antinatural que atenazaba al ser humano sometiéndolo a una nueva forma de servidumbre. De hecho, su filosofía se basaba en *vivir de acuerdo a la naturaleza* rechazando todo convencionalismo social.

Llegados a este punto, no puedo evitar recapacitar acerca de estas tesis griegas que tanto defendían la naturaleza. Y es que, ciertamente, si nos paramos a pensar, ¿cuántas personas, por ejemplo, que quieren adelgazar toman una serie de medicamentos pero luego comen lo que se les viene en gana? O ¿cuántas personas se desplazan en automóvil al gimnasio para deslizarse durante treinta minutos por una cinta corredera?

Cerrada la época griega, se abre el mundo medieval y con él la filosofía cristiana, que no es más que la asimilación y reimplantación de las ideas griegas en el mensaje cristiano. Para el Cristianismo el ser humano ha perdido su estado original por el pecado. Mientras que la naturaleza es imperfecta y degradada, la cultura se convierte en un proceso por el que el ser humano se convierte en un hijo “desnaturalizado” que reniega de sus progenitores. En el “Mundo de Sofía”, a través de una conversación entre Sofía y un monje, se plasma fielmente la mentalidad cristiana sobre naturaleza y cultura. En el libro se expone cómo San Agustín considera que toda la humanidad ha entrado en perdición desde el pecado original y cómo Dios elige a algunos seres humanos para ser salvados de la perdición eterna. Durante la historia, el monje cuenta a Sofía que la idea de san Agustín consistía en pensar que ningún ser humano merecía la salvación de Dios, y que sin embargo Dios ha elegido a algunos que se salvarán de la



perdición. Por tanto, Agustín defendía en cierta parte el determinismo en la medida en que por mucho que hagamos, nuestro futuro ante Dios ya está decidido. Volviendo al mundo griego, no era esta la opinión de Sócrates, que opinaba que todos los seres humanos tenían las mismas posibilidades ya que todos tienen la misma capacidad de razonar. Esta postura de San Agustín, apoyada en la doctrina de la Biblia, queda expuesta en su obra *La Ciudad de Dios*, en la que se describe la lucha y conflicto entre dos ciudades: la Ciudad de Dios o celeste, a la que pertenecen todos los hombres que aman a Dios y la ciudad terrestre, formada por los hombres que sólo se aman a sí mismos.

La época moderna es momento de florecimiento de nuevas concepciones en torno a la naturaleza humana. Las versiones modernas sobre naturaleza y cultura se centran en argumentos de carácter más científico. En este momento, algunos sabios opinaban que a fuerza de controlar y abusar de la naturaleza, la cultura acabaría destruyéndola o incluso destruyéndose a sí misma. Esta es la hipótesis, por ejemplo, de “Gaia”, formulada por J. Lovelock. Realmente, considero paradójico que la cultura se destruya a sí misma o más aún que la cultura, que no existe sin la naturaleza, pueda destruir a ésta última... A partir del siglo XVII, el enfrentamiento naturaleza-cultura adquiere una nueva dimensión. Por una parte, “naturaleza” pasó a expresar todo aquello cuantificable, lo que se puede medir y estudiar; es decir, todo aquello que de una manera u otra fuera objeto de ciencia y estuviese regido por principios causales. En contraposición, “cultura” sería la expresión del mundo del alma humana, al contrario que en el caso de la naturaleza, imposible de medir; y dotada de un principio de libertad que no reconoce otra norma que la voluntad. Como en el caso anterior, a partir de “*El mundo de Sofía*” se entrevén muchas concepciones de los filósofos de esta época. Así por ejemplo, en el libro se expone como Newton consideraba que el mundo era como una gran máquina y creía que todos los cambios que se daban en la naturaleza, es decir, en la Tierra y en el espacio, se debían a la ley de la gravedad y a las leyes sobre los movimientos de los cuerpos. Durante la conversación entre Sofía y el monje, éste le comenta que las ideas propugnadas por Newton cambiaron con la llegada de los filósofos materialistas del siglo XVIII y XIX. Dice el monje a Sofía: “La palabra *mecánico* proviene de la palabra griega *mekhane*, que significa máquina. Pero conviene tomar nota que ni Hobbes ni Newton ob-

servaron ninguna contradicción entre la visión mecánica del mundo y la fe en Dios. No fue así entre los materialistas de los siglos XVIII y XIX. El médico y filósofo francés Lamettrie escribió a mediados del siglo XVIII un libro que se llamó *L'homme machine*, que significa *El hombre máquina*. “De la misma manera que las piernas tienen músculos para andar, dijo, el cerebro tiene *músculos* para pensar (...)”. En el siglo XIX, he de decir que estas distinciones entre naturaleza y cultura adoptan los términos de materia y espíritu. Llegados a este siglo y continuando con “*El libro de Sofía*” a modo de ejemplo, dice el monje a Sofía: “En el siglo XIX, varios materialistas alemanes dijeron que los procesos del pensamiento se relacionan con el cerebro como la orina con los riñones y la bilis con el hígado”.

Finalmente yo, como persona contemporánea, ¿qué he de decir ante la postura actual sobre el hombre en la naturaleza y la cultura? Realmente, es un interrogante difícil ya no sólo de responder sino de reflexionar, lo que a veces es mucho más complejo que dar una mera respuesta o solución. No obstante, los nuevos modelos de vida de las sociedades actuales, la industrialización, la vida urbana,... presentan un importante reto para dar un nuevo concepto de ser humano en el seno de la cultura y la naturaleza. De todas formas, considero que hoy en día aunque la tendencia apunte a la disolución de la barrera que separa naturaleza y cultura, seguimos sin lugar a dudas debatiendo y reflexionando sobre este tema porque forma parte de nosotros mismos. Y es que, en realidad, ¿cuál es el papel de cada uno de ellos en mí como persona? ¿Es uno de ellos más importante que el otro? Si esto es así ¿quién se encuentra subordinado frente quién? ¿Por qué razón consideramos, por ejemplo, un panal de abejas como algo “natural” mientras que el edificio donde vivo es calificado como algo “artificial”? ¿No somos, al igual que ellas, animales con un sistema de organización? ¿Qué nos diferencia, pues, de ellas? O dicho de otro modo, ¿qué tenemos nosotros que no tengan ellas para que nos atrevamos a afirmar que todo lo que “elaboramos” es artificial?

En fin, este apartado me ha servido para situar el tema y documentarme filosóficamente de tal manera que pueda ir teniendo así una idea propia sobre la cultura y lo que ésta conlleva. Confieso por otra parte, que a medida que escribía este punto se me han ido planteando interrogantes filosóficos que espero ir esclareciendo a medida que avance.



2.2. Para esclarecer los términos.

«*La Idea de Cultura ha pasado a formar parte, en la España de los noventa, del conjunto de las cuatro o cinco ideas clave que constituyen su cúpula ideológica (no sólo en España: también en otros países, sobre todo en los europeos). Incluso cabe afirmar, apoyados en ciertas encuestas, que, en una escala de prestigio, la Idea de Cultura ha sobrepasado el puesto que ocupaban hasta hace poco las Ideas de Libertad, de Riqueza, de Igualdad, de Democracia o de Felicidad. Al menos, se da por descontado muchas veces que la “verdadera igualdad”, o la “verdadera libertad”, se obtienen por la mediación de la cultura, y que sólo a través de la cultura, la democracia podrá ser participativa y no sólo formal.*» Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*

Estamos de acuerdo en que la cultura es una de las características esenciales del ser humano y además ha alcanzado un valor tan sumamente significativo ya desde el siglo XX que incluso la nación, el propio hombre y la libertad, sí, eso por lo que los hombres lucharon durante siglos, se encuentran subordinados frente a ella. Y es que nos encontramos en un momento de la historia en el que el hombre lo es por el hecho de pertenecer a una cultura, la libertad solamente se puede conseguir a través de la cultura e incluso una nación determinada queda definida no por la raza, como hace siglos, sino por su cultura. Pero, realmente, ¿qué es cultura? Ciertamente es un término confuso y, por tanto, difícil de definir.

Estoy convencido de que si saliese a la calle y preguntase al hombre de a pie qué significa para él la palabra cultura y lo que ésta conlleva, las respuestas serían muy variadas... Y es que el término cultura constituye hoy en día una idea abstracta y nada clara. De ahí que Gustavo Bueno, en “El mito de la Cultura” afirme que, dada la gran confusión que algunos tenemos sobre este concepto, la cultura debería “*ser considerada como un mito oscurantista y confusionario*”.

Una definición para que me sirva de punto de partida sería la formulada por el antropólogo británico Edward B. Tylor para el que «*la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.*»

Muchas veces he oído aquello de que la cultura está relacionada con «ser culto», es decir, una persona tendría cultura dependiendo del grado de conocimientos que poseyera en literatura, en arte, en historia, ciencia y demás. De modo que cultura estaría, pues, íntimamente ligada con la sabiduría o con el saber, que podríamos fomentar a través de la educación. («*La cultura es la buena educación del entendimiento*» Benavente). Realmente, esta opinión está muy extendida en la mentalidad occidental, sobre todo desde la Ilustración, que relacionó, equívocamente, cultura con acumulación de saberes. Pero cultura ¿es sólo sabiduría? Si es así, resulta que la persona más ignorante no tendría cultura. Pero parece ser que sí la tendría, ya que si no fuera así, nuestras prácticas rutinarias como la higiene, el tipo de alimentos que ingerimos, nuestras ceremonias religiosas e incluso nuestras técnicas de caza y supervivencia ¿no son cultura?, ¿no forman parte de nuestro *ser*? Debido a que la palabra «cultura» barre estas dos dimensiones deberemos afirmar simplemente que cultura es el comportamiento aprendido por los individuos en su calidad de miembros de un grupo social.

Por otra parte, desde que tengo uso de razón, he identificado cultura con el *nomos*, que simboliza todo aquello relacionado o acuñado por el hombre. La historia nos cuenta como el hombre ha sido, por así decirlo, el “creador” de la cultura desde el momento en que empezó a vivir en comunidad, a crear instrumentos de piedra y refugios con carácter de “residencia” habitual. Sin embargo, como dato anecdótico me gustaría comentar que no hace mucho he leído un artículo en el que se afirma que “*quienes inventaron la cultura no fueron los humanos, ni sus antepasados, los homínidos, sino antiguos primates y orangutanes que ya utilizaban piedras para partir las nueces de panda*”. Este hecho no sólo nos debería hacer reflexionar sobre esa concepción milenaria que identifica directamente al hombre como el artífice de la cultura, sino también hacernos cambiar nuestra mentalidad y ver al hombre como heredero de la cultura de antepasados comunes con simios y orangutanes.

No obstante, aunque no existe un acuerdo definitivo sobre la definición de cultura, puesto que cada individuo tiene ideas muy diversas sobre ésta, un rasgo común destaca en las distintas versiones. Lo que quiero decir es que toda cultura, sea la que sea, está constituida por comportamientos aprendidos o adquiridos, frente a aquellos



otros *congénitos* o *innatos*. Comportamientos congénitos serían todas aquellas pautas de conducta que poseo desde el momento de mi nacimiento por impulsos genéticos; por ejemplo comer, beber, intentar sobrevivir... Sin embargo, los comportamientos aprendidos serían todo aquello que la cultura en la que me hallo inmerso me ha enseñado; por ejemplo, leer y escribir en castellano, rechazar el incesto, el canibalismo...

Continuando con la argumentación y teniendo en cuenta lo que acabo de decir, considero, pues, que la cultura es característica del hombre porque ésta implica *aprendizaje* y el hombre es el único ser con luz o razón que le permite heredar hábitos, costumbres y conocimientos de las generaciones anteriores. Sin embargo, si recapacitamos, ¿no es cierto que otras comunidades animales manifiestan distintas formas y grados de organización social? La verdad es que en muchas de las sociedades animales los individuos desarrollan conductas esenciales para el mantenimiento del grupo. Sin embargo, en todos los casos la estructura de la comunidad, así como las técnicas de supervivencia, parecen determinadas por la herencia genética. Llegados a este punto, me gustaría retomar la pregunta ya anteriormente planteada: ¿por qué razón consideramos un panal de abejas como algo “natural” mientras que el edificio donde vivo es calificado como algo “artificial”? Es cierto que en las abejas, por poner un ejemplo, se detectan formas de comportamiento cuyo origen puede identificarse con claridad como “cultural”. En estas sociedades, al igual que en la nuestra, se observa una estratificación social (tanto la abeja reina como la obrera tienen diferentes roles), una clara división de trabajo y, por si fuera poco, construyen su propio hábitat: el panal. Pues bien, el panal es considerado como algo natural por la simple razón de que las abejas actúan así porque sí, determinadas por la genética y, por tanto, no tienen *libertad de elegir* («*Cultura es libertad*», B. Spinoza), y como dice Fernando Savater en *Ética para Amador*, no pueden evitar *no* hacerlo.

Sin embargo un edificio es calificado de artificial y antinatural porque el hombre, al contrario que el resto de los animales, ha tenido que *aprender* de sus ancestros una serie de conocimientos (arquitectura, electricidad,...) para llegar a construirlo. El hombre, a lo largo de la historia ha ido aprendiendo de los errores de sus antepasados, lo

que le permite crear edificios cada vez más seguros y confortables. No ocurre así con las abejas, que por muchos siglos que pasen, difícilmente, podrán modificar la forma o el material del que está hecho el panal.

Con el ejemplo anterior vemos como cualquier objeto transformado por el hombre en la naturaleza, desde una rueda hasta un rascacielos, es cultura. Ahora bien, un tema que me gustaría comentar es que la cultura no tiene por qué ser forzosamente objetos de la naturaleza elaborados, como un trozo de madera limado; pueden ser también mitos, creencias religiosas, leyendas, organizaciones políticas, costumbres, ideas científicas... En fin, toda esa gran cantidad de objetos pueden estar plasmados o no en un objeto de la naturaleza, es decir, en una *cosa* visible, sin embargo todos ellos hacen referencia a un valor o idea concreta que el ser humano relaciona o asigna por *convención*, es decir, debido a un acuerdo. Esta es otra característica de la cultura: es puramente convencional.¹

Por ejemplo, cuando alguien nos dice *las mesas*, nosotros, como diría Platón, las identificamos con una Idea de mesa, procedente del mundo de las Ideas en el que se encuentran las almas que todavía no han caído en el mundo sensible. Cuando me nombran la palabra «incesto», se crea inconscientemente en mí una actitud de rechazo. La pregunta es el porqué de este rechazo aparentemente obvio. Después de recapacitar, he llegado a la conclusión de que es mi cultura la responsable de esa opinión, *buena* o *mala*, sobre el incesto. Además apoyándome en datos históricos, ¿por qué en Egipto se practicaba el incesto y en Grecia era condenado? Simplemente porque los ciudadanos de cada territorio así lo decidieron en su momento. Otra cuestión que se me plantea es por qué damos siempre tanto valor al dinero ¿cómo es que la vida de una familia depende de algo tan simple como el dinero? La respuesta es tan simple como breve: estamos de acuerdo en asignar un valor a las cosas; y este es el carácter propio de la cultura. Todas ellas, desde las más primitivas, con perdón de Lévi-Strauss, hasta las más desarrolladas, se basan en símbolos y son puramente convencionales. El mejor ejemplo, es el lenguaje, que es sin duda la estructura básica sobre la que descansa toda cultura. Ahora, cualquiera podría preguntarse: Y los animales, ¿no utilizan signos o sistemas

1. «¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso.» José Ortega y Gasset



de comunicación? La verdad es que sí, pero no parece que puedan decidir acerca de su significado. Sin embargo, nosotros encadenamos sonidos constituyendo complejos sistemas de señales con los que nos referimos a realidades o como diría Platón, a la Idea, que poco o nada tienen que ver con esos sonidos. Únicamente la convención o si se prefiere, el acuerdo entre los hablantes convierte a esos ruidos en algo significativo. Como ya venía diciendo, existen ejemplos de, por así decirlo, "cultura animal", como en el caso de los chimpancés, pero los aprendizajes de los animales no humanos son muy limitados: las crías aprenden imitando a sus mayores o bien algún animal adulto realiza un aprendizaje mediante experiencia individual. En fin, parece ser que el lenguaje es la frontera entre la cultura humana y los gritos y muecas "culturales" de otras especies animales. Todo esto nos lleva a pensar que no existe cultura sin sociedad. Además, el hecho de que el lenguaje sea el pilar básico de la cultura, hace que, en muchas ocasiones relacionemos una cultura con el lenguaje utilizado por los miembros de la sociedad inmersos en ella. Así, muchas veces oímos cultura vasca, gallega, española...

Hasta ahora he hablado de «culturas» refiriéndome a aquellas en las que los individuos pertenecen a una misma sociedad, con los mismos o semejantes convencionalismos, valores morales, costumbres, etc. Pero ¿qué ocurre cuando distintas sociedades y por ende distintas culturas se mezclan y entre sí? O dicho de otro modo ¿qué sucede cuando diversas formas culturales se cruzan en el seno de sociedades globales y culturas también globales? En este caso, la situación se vuelve más compleja y surgen diferentes posiciones y puntos de vista frente a la convivencia entre culturas en las que se plantea si una cultura puede ser mejor que otra, si en una cultura algo puede ser calificado de bueno o malo e incluso también se plantea si debemos considerar que "todo vale" cuando se trata de analizar una cultura determinada.

2.3.. Posiciones frente a la convivencia de culturas.

« El saber no nos aparece como una cosecha de generoso vino, que cabe embotellar y repartir como pócima salutífera. No: el saber se ha convertido en algo, por lo pronto, indomable, oceánico. Una vez más, el hombre naufraga en su propia

riqueza. La cultura o sabiduría no se nos presenta como una clave que nos permite dominar el caos y la confusión de la vida, sino que ella misma, por su crecimiento fabuloso, se ha convertido a su vez, en selva donde el hombre se pierde.» Unamuno

En estos últimos años y debido al incremento de inmigrantes provenientes del Tercer Mundo en la Europa occidental, han vuelto a renacer con gran fuerza los debates entre relativistas culturales, los defensores del pluralismo o multiculturalismo y los monistas culturales, también llamados, en ocasiones, etnocentristas. Nos encontramos por tanto, en un momento de la historia en el que un sinfín de culturas y por ende, de convencionalismos, valores, costumbres..., conviven y se mezclan entre sí. De todas formas, no hace falta viajar muy lejos en la historia para darnos cuenta de que el fenómeno actual de «convivencia entre culturas» es una repetición de lo ocurrido, por ejemplo, en la Sevilla medieval cuando convivían moros, judíos y cristianos.

En este caso, es la filosofía quien debe reflexionar sobre las siguientes opiniones o mejor dicho, teorías defendidas. Hablaré de teorías o posturas y no de opiniones rememorando a Platón, que afirmaba que las opiniones (*doxa*) provenían del mundo visible o de las apariencias y por tanto, no constituían un conocimiento fiable. Mi idea en este punto es, pues, ir analizando las diferentes teorías e ir ascendiendo, en la medida de lo posible, por la caverna de Platón...

A continuación, explicaré las diferentes posturas tomando como referencia, para empezar, el conocido manual de Antropología de Harris.² *Relativismo cultural* es aquel «principio que afirma que todos los sistemas culturales son intrínsecamente iguales en valor; y que los rasgos característicos de cada uno tienen que ser evaluados y explicados dentro del sistema en el que aparecen». Frente al relativismo cultural, el *monismo cultural* (que desde las otras opciones se percibirá como etnocentrismo) «es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales». El pluralismo, que no se debe confundir con el relativismo, defiende la diversidad de culturas y la capacidad de autodeterminación de cada una; es

2. ("Introducción a la Antropología general")



decir, considera que los fines de cada cultura no tienen por qué ser los mismos. El pluralismo además admite la igualdad de todas las culturas pero, al contrario que el relativismo, defiende la convivencia y no la separación o aislamiento entre ellas.

El gran problema surge cuando de entre estas tres actitudes o filosofías de la cultura tenemos que elegir una, puesto que si reflexionamos, no caben otras alternativas posibles. La pregunta, pues, es: ¿cuál elegir?

2.4. ¿Monismo cultural o etnocentrismo?

«¡Ay del pueblo que amurallándose, encerrándose en sí dentro de espirituales murallas chinescas, fragua su cultura mirándose el ombligo y cree que su misión es hacer que los otros pueblos piensen y sientan y vivan como él! Muy a su costa aprenderá que en este mundo lo sabemos y lo podemos todo entre todos, obrando cada cual a su modo.» Unamuno

Por un lado, podemos afirmar que solamente existe una cultura que merezca ser considerada como cultura auténtica o verdadera, mientras que el resto de culturas serían apariencias o reflejos de la «cultura real o verdadera». Ésta sería la opción del monismo cultural cuyos defensores muchas veces son calificados de etnocentristas por parte de los relativistas o pluralistas. Etnocentrista es aquel que cree que su etnia o cultura es superior y que sus costumbres son naturales y perfectas mientras que las del resto son extrañas, anómalas, despreciables, bárbaras, primitivas e inferiores. Esta actitud puede derivar en la xenofobia. El monismo cultural es la perspectiva más antigua: por ejemplo, para Pericles o para Platón los valores de la «*paideia*» (o cultura griega) eran los únicos valores que podían oponerse en los pueblos bárbaros. Por otro lado, los valores cristianos que fueron llevados a América por los españoles solían ser vistos como los únicos valores que debían prevalecer sobre los dioses bárbaros, inspirados, según ellos, por el diablo...

Y es que esa sensación, en mi opinión, intolerante y rígida de los europeos occidentales de considerar «su cultura» como la única verdadera y por tanto la que debía ser ofrecida a los demás pueblos, ha llevado a utilizar los términos civilización y cultura europea como sinónimos, sobre todo durante el colonialismo. Los europeos de la época consideraban que el colonialismo era el

único modo a través del cual esas culturas “primitivas”, calificadas como “salvajes” o “bárbaras”, podrían alcanzar, sin necesidad de que transcurrieran siglos, la posición privilegiada de «civilización europea».

Esta es la idea que propugnaba Michel Montaigne, que supuso que las culturas distintas de la europea, cima de la humanidad civilizada, se habían quedado ancladas en etapas previas de largo recorrido del progreso humano, que sólo los europeos habían transitado de principio a fin. Realmente, de aquí sólo puedo deducir que Europa, que afirmaba estar en posesión de la «cultura verdadera», demostró ser en realidad la cultura más bárbara y atrasada...

«Toda su cultura tiene su raíz de barbarie, y toda renovación de la cultura se engendra en ese fondo de barbarie, y cuando éste se agota, la cultura se seca, se anquilosa y muere.» José Ortega y Gasset

El etnocentrismo constituye, pues, en los tiempos que corren, una postura poco defendible porque, entre otras cosas, carece de justificación teórica y se desvanece en el momento en que descubrimos que desde la perspectiva de otras costumbres, las nuestras propias pueden ser juzgadas con severidad. Por ejemplo, entre los hábitos alimentarios de nuestra sociedad se cuenta la ingestión de carne de cerdo, absolutamente prohibido por los musulmanes a causa de su religión. Lo mismo ocurre con la ingestión de caracoles, que haría vomitar de asco o llorar de pena a un norteamericano.

Llegados a este punto, considero que los principios propugnados por esta teoría filosófica son prácticamente refutables. De todas formas, no podemos despreciarla ni infravalorarla puesto que además de ser aún una teoría compartida por gran cantidad de “escuelas”, supuso el inicio de un gran avance en Antropología. Pero entonces si admitimos que no existe una cultura “modelo” que subordina al resto, ¿podemos medir realmente la superioridad o inferioridad de una cultura? Si es así, ¿cuál podría ser el “modelo” a seguir para decidir lo que está *bien* o *mal* en cada cultura?

Pues bien, parece ser que si rechazamos el etnocentrismo o la existencia de una «cultura verdadera», sólo nos queda la posibilidad de afirmar que todas las culturas tienen igual valor. Ahora bien, esta afirmación se bifurca en dos vertientes: la primera sería la de relativismo cultural y la segunda la de pluralismo cultural o



multiculturalidad. La cuestión que se me plantea ahora, como en el caso anterior, es ¿cuál elegir?, ¿es alguna postura más correcta que otra? Si es así ¿cuál es?

2.5. ¿Relativismo cultural?

Esta teoría filosófica fue acuñada por el prestigioso investigador francés Claude Lévi-Strauss y llamó a la postura etnocentrista «ilusión arcaica» demostrando que todos los pueblos son adultos y que todos manifiestan una cultura completa, sólo que cada uno de ellos tiene una historia diferente tras de sí. Lo que defendía era que todos los pueblos son realmente “maduros” o “desarrollados” relativamente a su historia.

Al igual que el pluralismo cultural, el relativismo afirma que “todas las culturas son iguales”, la diferencia estriba en que aquí las considera régimen de *separación*, de aislamiento e incluso de incompatibilidad. Y es precisamente debido a esta *incompatibilidad* entre las culturas por lo que no podemos juzgar a una cultura como buena o mala, como mejor o peor, porque para lo que para una persona algo puede ser bueno, ese “algo” puede ser malo para otra. Ya en el siglo V antes de J.C., como ya señalaba en el apartado primero, Protágoras, el padre del relativismo, señalaba que «*el hombre es la medida de todas las cosas.*»

Lo que quiero decir es que simplemente por ser las culturas diferentes (en cuanto a costumbres, lengua, hábitos...) deben ser consideradas como iguales; es decir, no es posible ningún tipo de comparación. Para hacernos una idea, lo que Levi Strauss venía a decir, es que cotejar dos culturas, por muy parecidas que fuesen, sería como comparar una manzana con un bastón, o una lechuza con una mesa. De ahí la exitosa fórmula de Lévi-Strauss: «*Salvaje es quien llama salvaje a otro.*»

De esta máxima se deduce que no es posible de ninguna de las maneras un análisis o un juicio sobre una cultura “como es debido” o por lo menos, con alguna pretensión científica seria, desde «*fuera*» de la cultura analizada. El filósofo

o antropólogo que pretenda estudiar una determinada cultura deberá tratar de hacerlo sin dejarse llevar por prejuicios que puedan alterar su capacidad de análisis. Todo lo dicho se resume, pues, en la idea de que según el relativismo, cada esfera cultural tendría su propia estructura *interna* (perspectiva *emic*), que sería imposible entender desde *fuera* (perspectiva *etic*). Y aquí es necesario que introduzca los conceptos *etic* y *emic*, cuya distinción es esencial para que pueda seguir con mi argumentación.

Cuando un antropólogo se propone describir una cultura, ha de tener en cuenta que los pensamientos y conductas de sus integrantes pueden analizarse desde dos planos diferentes: el de los propios participantes en la misma y el suyo propio

como observador de dicha cultura. En el primer caso, se trata de una descripción *emic*; en el segundo, de una descripción *etic*. Cuando un antropólogo investiga una cultura desde un punto de vista *emic* intenta adquirir una cosmovisión lo más próxima posible a la de un nativo. Ello implica, por tanto, un cierto grado de identificación e integración en dicha cultura. Por este motivo, los conceptos y distinciones por él utilizadas serán fácilmente reconocibles por el nativo, que las tendrá por acertadas y significativas.

Por el contrario, el estudio *etic* de una cultura requiere la utilización de conceptos extraídos de la antropología o de otros campos de la ciencia que nada dicen a los integrantes de la cultura estudiada o analizada. Aquí, el antropólogo busca establecer semejanzas o diferencias entre unas culturas y otras para formular teorías que sean científicamente fructíferas. Para entender esta distinción, pondré el siguiente ejemplo:

«*Entre los amerindios que poblaban antiguamente las costas del norte del Pacífico americano estaba muy extendida una práctica conocida con nombre de “potlatch”. Era éste un festín en el que se invitaba a vecinos y rivales de aldeas próximas y que se caracterizaba por un consumo y despilfarro extremados. Se llegaba, incluso, algunas*



veces, a regalar o a destruir cantidades importantes de riqueza (comida, alimentos, ropas, etc.).»

¿Cuál es el porqué de este curioso fenómeno que aparentemente raya lo ilógico?

Por un lado, parece ser que desde el punto de vista *emic* el *potlatch* es debido a la ambición incontenible del jefe de la aldea que lo organiza, que busca de esta manera afianzar su status y prestigio. Es decir, mediante esta práctica, se evitarían envidias y el jefe no sería el punto de mira de las aldeas vecinas; estaría considerado así como una persona generosa y bondadosa. Sin embargo, la perspectiva *etic* explica dicha ambición sobre la base de condiciones prácticas, mundanas, económicas, materiales... El *potlatch* sería un festín competitivo que tendría por objeto redistribuir los bienes económicos y transferir o intercambiar objetos de valor entre aldeas con diferentes grados de productividad. En este sentido, el antropólogo Marvin Harris señala lo siguiente: “*En su núcleo fundamental, el potlatch es un festín competitivo, un mecanismo casi universal para asegurar la producción y distribución de la riqueza entre pueblos que todavía no han desarrollado, plenamente una clase dirigente (...)*”.

Como hemos visto, el hecho de que estudie una cultura desde una perspectiva u otra da lugar a resultados e interpretaciones diferentes por no decir opuestos. El relativismo cultural sólo admitiría la perspectiva *emic*, que podemos llamar aunque no sea muy riguroso filosóficamente hablando punto de vista subjetivo, como única alternativa para estudiar y analizar *individualmente* cada cultura. Es preciso que insista sobre este estudio individualista, puesto que como he venido diciendo, el relativismo no admite de ninguna de las maneras ninguna comparación y no admite la posibilidad de establecer ningún tipo de diferencia ni semejanza entre culturas por el mero hecho de ser diferentes. Esta afirmación nos lleva, como si de una cadena se tratase, a otra afirmación: “debido a que las culturas son diferentes deben de ser consideradas como iguales”.

La defensa del relativismo cultural se da, desde luego, entre la mayoría de los antropólogos, para quienes la nivelación de todas las culturas no sólo es un principio metodológico de investigación sino que se considera como la forma más madura y elaborada de la sabiduría antropológica. A menudo se suele insistir en la idea de que la coexistencia de códigos culturales distintos en el seno de una sociedad tendrá como efecto inmediato el

enriquecimiento moral de la sociedad en la que ese fenómeno se produce; y por extensión de la humanidad en su conjunto. La defensa de la diversidad cultural como una propuesta ética o filosófica suele basarse en la creencia de que las diferencias son algo positivo por sí mismo. Por lo tanto, según esto, todas las culturas y todas las diferencias, por el hecho de serlo, son moralmente deseables y respetables.

Pero, ¿es esto completamente cierto? ¿Es el relativismo cultural la postura más acertada? Posiblemente, muchos pensarán que sí lo es e intentarán defender esa opinión mediante argumentos como los anteriores, que pueden parecer a simple vista muy fuertes y válidos, pero que filosóficamente son muy vagos... Si ascendemos por la caverna de Platón, nos daremos cuenta que el relativismo lleva a la falta de interés de unas culturas por otras y deja mucho que desear. Ninguna se esfuerza por dialogar con las restantes para dilucidar qué tienen en común y cuál es el sentido de sus discrepancias. Si recapacitamos, esta actitud filosófica tiene al igual que el etnocentrismo, muchos argumentos en contra...

Bien es sabido que la mutilación genital femenina es el término utilizado para referirse a la extirpación total o parcial (ablación, la escisión, infibulación...) de los órganos genitales femeninos que forma parte de las costumbres de multitud de países en todo el mundo. Este procedimiento va desde la extirpación total o parcial del clítoris, hasta la extirpación total o parcial de los labios mayores y menores que posteriormente se cosen. Los nativos de estas culturas (mandikas, soninkes,...) extendidas por África, países de Oriente Medio y en comunidades de inmigrantes en zonas de Asia, el Pacífico, América del Norte, Latinoamérica y Europa piensan que esa práctica es una parte irrenunciable de su identidad cultural, y los intentos por parte de ciertas organizaciones occidentales, como la ONU, Amnistía Internacional o la Cruz roja, de combatir las mutilaciones sexuales de las mujeres son consideradas por esos nativos como actos de imperialismo cultural destinados a destruir su identidad. Si hacemos caso al relativismo, esta práctica tendríamos que aceptarla al ser tan digna como cualquier otra. Sin embargo, estoy seguro de que cualquier persona que esté leyendo esto pensará en su interior: ¡Qué barbarie! Y es que simplemente con la «excusa» de que todas las prácticas culturales son igualmente dignas y enriquecedoras para el mundo, ¿debemos permitir que esas mujeres mutiladas sufran un sinfín de infecciones cróni-



cas, hemorragias, quistes, etc.? Parece ser que nuestra ética nos lo impide. Por si fuera poco, las pocas razones que estos nativos ofrecen para defender su práctica constituyen argumentos completamente irracionales que ya no sólo van en contra de nuestra cultura occidental sino que insultan, en mi opinión, a la objetividad de la ciencia. En la mayor parte de estos países las razones que se dan para explicar esta práctica consisten en afirmar que reduce el deseo sexual de la mujer, evita la posibilidad de relaciones fuera del matrimonio, es más limpio e higiénico y purifica a la mujer. Los nativos plantean argumentos tan irracionales como que el clítoris es la parte masculina del cuerpo de la mujer y que por tanto, hay que extirparlo para que no se confundan hombres con mujeres. Otro de sus argumentos llamativos consiste en afirmar que si el clítoris toca el pene del hombre éste morirá...

He puesto este ejemplo en razón de su actualidad, pero podría poner muchas otras prácticas culturales que chocan directamente contra los derechos elementales de toda persona humana: sacrificios humanos en rituales, canibalismo, deformaciones corporales, infanticidio femenino...

A parte de estos argumentos, también existen muchos otros en contra del relativismo. Porque si nos ponemos a pensar... sí hay culturas superiores a otras, por lo menos tecnológicamente hablando. La historia, así como el análisis comparativo, nos lo muestran de forma fehaciente. «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*» decía Hegel. Debemos admitir, queramos o no, que existe una jerarquía evidente entre países más fuertes y más débiles, entre soberanos e intervenidos. Y es que personalmente nos encontramos en un momento de la historia en el que debemos tener suficiente "luz" para darnos cuenta de que un médico vale más que un chamán o un brujo. En el caso de la ciencia, y muy especialmente en la medicina, el juicio y la comparación entre diversas culturas es posible, porque la «la verdad médica», por llamarla así, no sólo es válida en la cultura occidental (válida *quoad nos*, que diría Santo Tomás) sino universalmente (es decir, válida *quoad se*).

«*Los estados están en estado de naturaleza y por lo tanto enfrentados por sus fuerzas.*» Hegel.

En fin, como ya hemos visto, la debilidad básica del relativismo cultural es su renuencia a evaluar otra cultura. Esto podría parecer aceptable cuando hablamos de idiomas, costumbres... Pero este esquema mental que se abstiene de emitir jui-

cios se viene abajo cuando es confrontado con males reales como la esclavitud o el genocidio. El Holocausto, por poner un ejemplo, no puede ser justificado simplemente como una respuesta cultural apropiada para la Alemania nazi...

Y este es uno de los principales problemas del relativismo cultural: si no hay ninguna norma objetiva uno no puede juzgar la moral de otra cultura. No obstante, en nuestro interior sabemos que ciertas cosas, como el racismo, la discriminación, etc., no están bien. Si no hay una moral universal, ¿cómo resolveremos los conflictos que surgen cuando hay choque de valores y costumbres entre diferentes culturas? ¿Cómo debemos analizar estos conflictos?

Esto nos lleva a pensar que todo ser humano, por el hecho de serlo e independientemente de la cultura a la que pertenezca, debe tener unos derechos éticos universales que lo defiendan de cualquier situación de barbarie e injusticia. Estos derechos éticos universales, plasmados en la Declaración de los Derechos Humanos, fueron contruidos en la cultura occidental (por ser ésta la inventora de la filosofía y, consiguientemente, de la ética como disciplina racional filosófica). Ahora bien; cualquier nativo podría decir en contraposición: ¿de qué derechos universales me hablas si han sido creados por *vosotros* y sin tener en cuenta nuestro acuerdo?

A pesar de que el nativo tenga una gran parte de razón, no lo dudo, parece ser que en los seres humanos existen unas normas que son "empíricamente universales", es decir, que se encuentran en todas las culturas humanas. Esta es la postura conocida con el nombre del universalismo, que afirma que ni toda diferencia es moralmente aceptable, ni todo punto de vista cultural tiene el mismo valor ético. De lo que se deduce entonces que tanto las prácticas culturales como las formas de vida diferentes sólo serían positivas si no vulnerasen los derechos de los individuos. Esta postura aspira a construir criterios éticos universales que sirvan para legitimar o desautorizar cualquier costumbre o práctica de cualquier cultura. Su paradigma se encontraría en los ya nombrados derechos humanos.

«*Es hora de reconocer que la universalidad y la diferencia no son siempre conceptos opuestos ni incompatibles, que se puede ser muy autónomo y muy distinto sin descuidar que convivimos con otros individuos que reclaman, a su vez, el reconocimiento de sus diferencias.*» Victoria Camps, *Universalidad y diferencia*



Aunque estoy de acuerdo en que el universalismo “suena muy bien”, opino que es muy difícil establecer qué principios morales son universalmente válidos. Porque, como bien es sabido, los derechos humanos y la idea de igualdad que ellos implican suponen un importante paso en la historia, pero sin embargo todavía siguen siendo formales y no materiales. Y es que volvemos a lo mismo: lo que para ti puede ser una barbarie o una violación de la dignidad de la persona, para un nativo puede ser símbolo de divinidad, pureza etc. Así, mientras que las «mujeres jirafa» representan para la mayoría de los europeos una violación contra la dignidad de la mujer, o si se prefiere, una humillación (al tener que soportar una serie de anillos sobre su cuello que el marido añade año tras año como símbolo de propiedad y dominación), para los nativos significa un símbolo de belleza femenina, de atracción...

Entonces ¿qué es moralmente bueno o malo?, ¿cómo podríamos atrevernos a acabar con las «mujeres jirafa» si en cierto modo no dejan de ser cultura (que según nosotros atentan contra la dignidad de las mujeres)? Y es que no puedo evitar pensar que posiblemente estas mujeres nativas, de las que tanto nos compadecemos, sientan lástima de las europeas por el modo que tienen de vestir o maquillarse o por la vida tan ajetreada que llevan... ¿No podrían pensar que la vida europea, regida por el capitalismo, es la que realmente atenta contra las personas? Verdaderamente es algo sobre lo que todo el mundo debería recapacitar pues constituye un problema filosófico de primer orden que directa o indirectamente nos incumbe. Para hacernos una idea, la escuela de los estoicos, que predicaron una actitud que llamaron *cosmopolitismo*, ya defendían la igualdad esencial del género humano y, desde esa perspectiva, criticaban (en el seno del Imperio Romano) la práctica del esclavismo y las diferencias sociales y de derechos. Según ellos, todos los hombres de la tierra debían estar gobernados por una ley común: la de la naturaleza.

Después de este breve paréntesis histórico, me veo obligado a sacar conclusiones:

- Primera; para que la Declaración Universal de los Derechos Humanos tuviese validez, debería gozar de un consenso absolutamente ecuánime a escala internacional, que por el momento, como hemos ido observado, no tiene. De otro modo, siempre podría ser objeto de crítica en el sentido de tratarse de un modo de entender el mundo que es característico de la cultura occidental y que se impone al resto gracias al dominio económico y militar de las grandes potencias.
- Segunda; he refutado el relativismo cultural mediante argumentos y situaciones que están a la orden del día (mutilación genital



femenina), lo que convierte a esta postura en una teoría, filosóficamente hablando, poco defendible. El relativista cree además que hace un favor a los oprimidos, dejándolos al margen del desarrollo histórico para presuntamente preservar lo originario o primordial, pero si tiene ética, debería ayudarles a superar su atraso, debería compartir con ellos su saber y su técnica, y no quedarse al margen de ello. Por eso, aunque me pese y suene muy radical por mi parte, considero que tendríamos que volver,

en cierto modo, a la filosofía escolástica que afirmaba «que la diferencia es un accidente.» Además, esta actitud filosófica se atreve incluso, como hemos visto, a poner en duda la superioridad de una cultura sobre otra en cuanto a ciencia y tecnología. ¿Acaso EEUU no es más adelantada, tecnológicamente hablando, que Etiopía? Parece ser que la respuesta es un sí rotundo.

Por tanto, después de reflexionar, he llegado a la conclusión de que tanto el relativismo como el universalismo no son defendibles. La paradoja radica en que el relativismo contradice al universalismo y éste a su vez refuta al relativismo haciéndolo poco o nada defendible. Una cosa nos lleva a la otra (“la pescadilla que se muerde la cola”). Y es que por una parte no podemos admitir el relativismo, pero por la otra tampoco el universalismo, que más que una teoría, es una postura utópica;



puesto que difícilmente conseguiremos un acuerdo consensuado entre todos los pueblos de la tierra.

2.6. ¿El pluralismo cultural o multiculturalismo?

«Es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para la gran cantidad de seres humanos de diversos caracteres y temperamentos durante un largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori esta posibilidad.»
Tylor, *El multiculturalismo y la Política del reconocimiento.*

Ésta es otra de las posturas posibles junto con el monismo y relativismo culturales frente a la convivencia de posturas. En las sociedades pluralistas no sólo conviven personas y grupos con distintos valores y concepciones acerca de la felicidad, sino también personas con diferentes culturas. Como habitualmente la cultura preponderante en cada sociedad es una sola, quienes pertenecen a las restantes culturas, no sólo no se sienten identificados con ella, sino que en ocasiones se sienten marginados y relegados por ella.

«Multiculturalismo», al igual que el relativismo, afirma que “todas las culturas son iguales”, pero sin necesidad de presuponer entre ellas un régimen de separación; al contrario, postula la posibilidad y conveniencia de una convivencia de los hombres pertenecientes a diversas culturas. Este término, relativamente moderno, ha venido a significar la convivencia de diversos grupos sociales en una misma comunidad política, algunos de los cuales no comparten la cultura que impregna la corriente central de la sociedad, y se sienten, debido a esto muchas veces marginados.

A medida que pasan los años, vemos como

una mayor cantidad de culturas, grupos étnicos viven en un mismo territorio pero no necesariamente están en contacto unos con otros, la “diferencia”, a menudo, es considerada negativamente y utilizada como el principal argumento para la discriminación; es posible que las *minorías* sean toleradas positivamente pero no aceptadas o valoradas e incluso en casos en los que existen derechos legales para impedir la discriminación, puede que la ley no sea aplicada de la misma forma para todos. Posiblemente, si afirmamos ser libres (algo sobre lo que me muestro ferozmente escéptico), muchos defenderían esta postura para salir del paso como punto de partida, sin caer en un relativismo. Sin embargo veámoslo con más detalle...

Hoy en día, la multiculturalidad la encontramos por doquier. Pongamos el caso de Londres ¿cuántas personas hay en esta ciudad que tienen como origen diferentes culturas y la siguen manteniendo? En Londres, pero también en Madrid, que nos queda más cerca, podemos observar infinidad de barrios árabes, chinos, indios, etc. que lleva cada uno su vida pero independientemente de los demás. Ahora yo me pregunto ¿cuál es la causa de esta “incomunicación” entre las diferentes etnias? La respuesta es que el multiculturalismo plantea una serie de problemas obvios como la desconfianza entre los distintos grupos culturales, la escasa participación de los grupos minoritarios en la vida

pública, lo que favorece a la marginación; la tendencia a considerar que la propia cultura es la buena y que las demás no aportan nada positivo y sobre todo, la falta de información sobre las distintas culturas. Esta falta de información, es desde luego, lo más preocupante si tenemos en cuenta que el desconocimiento lleva a fiarse de estereotipos injustificados; por ejemplo, muchas veces tendemos a afirmar, sin justificación alguna que los árabes son vagos, los gitanos mala gente, los judíos avaros...

Este tipo de ignorancia —el desconocimiento de otras culturas— es el origen de infinidad de problemas. Pensemos por ejemplo en el 11- S. En EE UU hay tres millones de árabes; y después de



estos atentados, tanto árabes como americanos sintieron miedo. ¿Por qué? Prejuicios e ignorancia son la causa. Así, en un artículo escrito días después del atentado, el director del Consejo Árabe americano afirmaba: *“la gente cree que todos los árabes son musulmanes. No sabe que hay cristianos (...) Los americanos de origen árabe son tres millones, y tres de cada cuatro de ellos son cristianos (42 % católicos, 23% ortodoxos y 12% protestantes) (...) En EE UU, la gente pone a todos los árabes en el mismo saco”*. En mi opinión, a este hombre no le falta razón, porque considerar a todos los musulmanes árabes sería como pensar que Cuba y la Unión europea son iguales porque ambos tienen tradición cristiana.

Empiezo a creer que esta variedad de etnias que se instalan en Madrid, como podría ser Nueva York, Londres,... no es más que una amalgama inextricable entre la que no se puede establecer ningún tipo de relación. Es el caso, por ejemplo del barrio de Lavapiés, el barrio más internacional de España en el que marroquíes, chinos, subsaharianos, latinoamericanos y los propios madrileños viven juntos, pero no revueltos. Se respetan los unos con los otros, es cierto, pero no mantienen ningún tipo de relación entre ellos. Para que nos hagamos una idea, cuando las diversas etnias del barrio salen a la plaza, cada una, como si de imanes opuestos se tratasen, se separa de las otras sin mantener ningún tipo de relación. Si acaso el único tipo de relación es el de enfrentamientos y peleas entre unos grupos y otros.

Después de esto, no puedo evitar preguntarme ¿existe entonces convivencia entre estas culturas? Pues parece ser que no. El multiculturalismo a mi juicio no es más que una mezcla formada por piezas de diferentes puzzles en la que ninguna encaja. Por tanto, considero que no podemos hablar realmente de convivencia de culturas hasta el momento, salvo en raras excepciones, como en los colegios...

Bien es sabido, que en muchas zonas españolas, y cada vez con más frecuencia, los colegios públicos reciben a infinidad de niños procedentes de otros países cada año. Este es el caso del colegio público Tirso Molina de Madrid, en el que el 67% de los alumnos son extranjeros. Este no es un caso aislado, pues según he podido comprobar en un dossier de prensa, la escuela pública se ha convertido en la receptora de casi 300.000 hijos de inmigrantes. Este fenómeno provoca que muchos españoles, ante tal *invasión* (que tendría que ser vista como algo positivo), retiren a sus hijos de estos colegios.

¿Cuáles son las consecuencias? Pues bien; ante la huida de los españoles, surge el riesgo de convertir a estas escuelas en un *gueto* en el que estos niños extranjeros se lleguen a sentir marginados. La cuestión es el porqué de esta actitud por parte de los padres españoles que consideran esta “invasión de inmigrantes” como algo negativo y no enriquecedor. No puedo evitar decir que el trato que se les da a estos inmigrantes es, llevado a la exageración, cuasi similar al que se aplica con los *parias* de la India. Ciertamente, no se nos puede criticar de intolerantes, pero de igual modo, tampoco podemos reconocer que nuestra cultura sea plausible. Una cosa es lo que se dice y otra muy diferente lo que se hace: resulta que nuestra cultura, la occidental, supuestamente aboga por un integracionismo cultural, pero a la hora de la verdad, se pone de manifiesto como nuestra actitud es completamente opuesta. Durante las últimas décadas hemos avanzado, desde luego, mucho en ciencia, tecnología,... pero me da la sensación que en lo concerniente a este tema, nos mantenemos en una situación muy similar a la vivida por judíos, moros y cristianos en la España medieval... ¿Qué podemos hacer, pues, para conseguir un integracionismo cultural en el que verdaderamente las diferentes culturas convivan, se relacionen y se entiendan?

2.7. El reto de la multiculturalidad: la interculturalidad.

«La exigencia radica en permitir que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no solo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor.» Taylor

Nos encontramos, como acabamos de ver, en una sociedad multicultural donde individuos de diferentes culturas viven juntos pero a la vez, aislados; es decir, sin establecer ningún tipo de relación. ¿Qué hacer para propiciar un mayor entendimiento y conocimiento entre las culturas?

La pregunta que se plantea Taylor es la siguiente: «¿Cómo poder estructurar dentro de unas sociedades multiculturales tan complejas a los individuos y los pueblos como tal (es decir, sin negar el valor intrínseco que hay en cada uno de ellos), y a la vez podamos seguir manteniendo su identidad para que puedan desarrollarse auténticamente sin ser cohibidos desde ninguna



instancia suprema o absoluta?» Es indudable, como muy bien resalta Taylor, que todo ello comienza, sin ir más lejos, con el diálogo. Y en esto se basa el «interculturalismo», según el cual, cada cultura tiene su especificidad, pero es preciso propiciar el diálogo entre ellas para que descubran los valores universales que les son comunes y para que aprendan a respetar los que no comparten.

Únicamente admitiendo a las demás culturas y no infravalorándolas (etnocentrismo) se podría comenzar sin vacilaciones a establecer un diálogo. Ahora bien cuando una de las partes no respete las opiniones de los demás al creerlas falsas o incorrectas y se niegue a escuchar el razonamiento de quien omite tal opinión, el diálogo será nulo. Así, debemos partir siempre de un reconocimiento recíproco donde uno no crea que su postura es la más verdadera o acertada. Solo reconociendo el *valor* de cada cultura (sea cual sea su historia) y no despreciándola de forma arrogante se podría hablar de una sociedad multicultural bien integrada o lo que es lo mismo; intercultural. Pero... ¿es este diálogo realmente posible?

Considero que si lo es, difícil es de conseguirlo. Porque nadie pondrá en duda que existe en el mundo un sinnúmero de individuos que se sienten profundamente unidos ya no sólo a su “pueblo”, sino también a una lengua y a unas convicciones determinadas. Además, se me olvida el tema de las religiones que no sólo ahora, sino siempre, han constituido una fuente de conflicto y lucha. Y es que por mucho diálogo que intentásemos hacer ¿no resulta difícil incluso hoy en día convencer a un testigo de Jehová herido en un accidente que es necesaria una transfusión de sangre para salvar su vida? Los únicos argumentos que podremos ofrecerle es que la transfusión de sangre le salvará la vida. Pero para él, ¿qué es más fuerte?, ¿la fe o la razón?... Aquí ya entraríamos en la mítica polémica de razón y fe analizada ya por Santo Tomás de Aquino.

Lo que intento decir con esto es que cuando una serie de fines, costumbres y creencias están históricamente arraigadas en una sociedad, resulta muy complejo desprenderla de estos “valores” en

el momento en el que unas minorías (especialmente comunes en las sociedades democráticas europeas) irrumpen de repente en sus vidas. Además, por su parte, estas minorías tampoco aceptan fácilmente los modos de vida y costumbres de la cultura receptora; por lo que la situación se complica, si cabe, aún más. Sería que cada cultura defendiese su autonomía, para poder sobrevivir como cultura dentro siempre de unos límites razonables que se impongan por ambos bandos, esto es, la mayoría y las minorías. De este modo, las culturas se entenderían mutuamente y se conocerían cada vez mejor. Como ya he dicho líneas más arriba, a pesar de que el diálogo contribuyese a crear una sociedad intercultural, esto resulta de momento una tarea bastante complicada de llevar. De hecho,

muchos filósofos, con los que estoy de acuerdo, afirman que la interculturalidad hoy por hoy no es más que una utopía o quimera. La cuestión es: ¿qué hacer para que esta utopía se convierta en realidad? O dicho de otro modo, ¿qué hace falta para propiciar el diálogo entre culturas?

3. CONCLUSIÓN PERSONAL

Los debates filosóficos sobre «cultura» empiezan a hacerse cuando algunas civilizaciones (la Grecia clásica) son conscientes de ella, que la

ven como algo que se opone a la naturaleza. No obstante, después de tantos siglos, este debate en lugar de irse cerrando, ha crecido y está cada vez más presente en la actualidad; sobre todo debido al incremento de inmigrantes procedentes del llamado “Tercer Mundo” a los diversos países de Europa. Esto ha originado la aparición, con gran fuerza, de los debates entre los defensores del relativismo cultural, del pluralismo o multiculturalismo y los monistas culturales o etnocentristas, que muchas veces son tachados de intolerantes por exigir la adaptación del inmigrante a la cultura propia de acogida.

El verdadero problema surge cuando tenemos que elegir una de las tres posturas (¿Cuál elegir?). Para ello, a lo largo de este ensayo filosófico he ido exponiendo y analizando cada teoría fi-



losófica y la he ido refutando con argumentos, a mi juicio, convincentes. De modo que he llegado a la conclusión de que el etnocentrismo es hoy difícilmente defendible y no se sostiene en pie cuando utilizamos cualquiera de los argumentos pluralistas o relativistas. Por su parte, el relativismo, a pesar de que tiene una serie de argumentos a favor (considera y respeta a todas las culturas al considerarlas como iguales), tiene otros muchos en contra; pues ser relativista no sólo significaría aceptar prácticas como la ablación, sino también admitir que es imposible comparar a dos culturas en cuanto a su ciencia y tecnología. Tampoco el pluralismo parece ser la postura más apropiada y acertada ya que no sólo considera que todas las culturas son, en cuanto a derechos y dignidad, iguales; sino que aboga por una convivencia entre los individuos pertenecientes a diferentes culturas. Sin embargo, esta postura se viene a bajo en el momento en el que nos planteamos... ¿de qué convivencia hablan los pluralistas? Y es que no puede decirse que convivan (sólo viven juntos), ni siquiera pacíficamente, estos grupos sociales con diferentes culturas excepto en casos excepcionales como por ejemplo, un colegio público que reciba a hijos de inmigrantes. En estos casos el colegio en cuestión, en lugar de actuar como un elemento socializador se convierte en una especie de gueto.

No cabe duda, según lo que he dicho, de que la única solución es aceptar el pluralismo cultural pero entendido como interculturalidad. En este caso, las diferentes culturas deberán dialogar para descubrir así los valores universales que les son comunes y para aprender a respetar los que no comparten.

La cuestión que antes dejé abierta es: ¿qué hace falta para propiciar este diálogo? Pues bien, parece ser que sólo podemos confiar en la educación. Mediante una especie de “educación universal” que inculcase valores tanto a la cultura receptora como a las minorías acogidas podríamos alcanzar, evidentemente no ahora pero sí dentro de una serie de décadas, esa interculturalidad tan deseada que hasta hoy únicamente constituye una utopía. Demostremos Platón que somos capaces de alcanzar la luz mediante comprensión, tolerancia y diálogo.

4. BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

- HARRIS, M.; *Introducción a la antropología general*, Editorial: Alianza. 1971.
- GAARDER, J.; *El mundo de Sofía*, Editorial: Siruela. 1994
- TAYLOR, CH.; *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*, Editorial Fondo de Cultura Económica. 1993.
- BUENO, G.; *El mito de la cultura*, Editorial: Prensa Ibérica. 1996.
- BASCUÑARA, R. et al.; *Filosofía I Bachillerato*, Editorial: Akal. 1998.
- CORTINA, A. et al.; *Ética. La vida moral y la reflexión ética*, Editorial: Santillana. 1996.
- HIRSCHBERGER J.; *Historia de la filosofía, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Editorial: Herder. 1964.
- SINTES PROS, J. (Comp.); *Diccionario de frases célebres*, Editorial: Síntes. 1960.
- SINTES PROS, J. (Comp.); *Diccionario de máximas, pensamientos y sentencias*, Editorial: Síntes. 1981.
- BASALDURA, J. E. et al.; *Paradigma 2. Historia de la filosofía*, Editorial: Vicens Vives. 2003.
- BAIG, A., et al.; *Filosofía*, Editorial: Teide. 2003.
- DÍAZ DÍAZ, Laura y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Javier; *Filosofía I Bachillerato*. Editorial: Donostiarra.
- **PRENSA.**

- “El País semanal”. (Número: 1307. Domingo 14 de octubre de 2001).
- “El País semanal”. (Número: 1364. Domingo 17 de noviembre de 2002).
- “El País semanal”. (Número: 1429. Domingo 15 de febrero d 2004).

PÁGINAS WEB.

- Páginas web buscadas por el buscador google:
- <http://www.nodulo.org/ec/2002/n008p13.htm>
- <http://www.nodulo.org/ec/2002/n002p03.htm>



Segundo Premio

Judíos, moros y cristianos en España. ¿Cómo fue su convivencia?

Me gustaría dar las gracias, en primer lugar, a la Sociedad Asturiana de Filosofía, al jurado, y a todos aquéllos que han hecho posible la realización de estas Olimpiadas. Quiero agradecer a mi colegio y, en especial, a mi profesor Rafael Martín Calvo Díaz, el apoyo que me han brindado y el haber depositado su confianza en mí. Por último, dedicar este premio a mis padres, que con cariño y exigencia, siempre están a mi lado.

Sobre mi trabajo, decir que la convivencia entre culturas ha existido desde siempre, pero quizás el lugar donde alcanzó su máxima expresión fue nuestro país, donde judíos, moros y cristianos coexistieron durante más de cinco siglos. Sin embargo, estas tres grandes culturas no fueron capaces de superar las barreras de la religión, las costumbres y el rechazo.

Hoy se nos da la oportunidad de volver a intentarlo, de dejar a un lado las diferencias y buscar aquellos valores que permitieron crear lugares como la Escuela de Traductores de Toledo. No digo que vaya a ser fácil, pero quizás analizando el pasado podamos descubrir la clave de una convivencia justa, basada en el respeto y la tolerancia, y donde cada persona pueda vivir su cultura con plenitud.”

SEGUNDO PREMIO

RAÚL GARCÍA CASTRO
COLEGIO CORAZÓN DE MARÍA - GIJÓN



Raúl García Castro

ÍNDICE

1. Introducción

2. Bases ideológicas

2.1 El concepto de cultura

2.2 Elementos culturales comunes

2.3 Actitudes ante otras culturas

2.4 ¿Multiculturalismo o pluralismo?

3. Un viaje en el tiempo: la corte de Alfonso X el Sabio

3.1 El papel de los judíos

3.2 La herencia cultural griega y árabe, y la escuela de Toledo

3.3 El cristianismo: intereses económicos y políticos

4 El conflicto cultural en la sociedad actual

4.1 Convivencia entre judíos, moros y cristianos hoy en día

4.2 Soluciones al problema de la inmigración

5. Conclusión

6 Bibliografía



Segundo Premio

Judíos, moros y cristianos en España. ¿Cómo fue su convivencia?

1. Introducción

En primer lugar hay que tener presente el problema que tratamos de estudiar: “Conflicto y confrontación cultural. ¿Es posible la convivencia entre culturas?”. No se trata sólo de una mera cuestión filosófica, sino de un tema que engloba aspectos políticos, económicos, sociales, religiosos... Como veremos más adelante, las soluciones dadas a esta pregunta van desde las posturas más radicales que afirman la imposibilidad de la convivencia e incluso la inexistencia de la misma, hasta aquellas posturas que nos reflejan un mundo en el que cada ser humano es libre de vivir su cultura dentro de un marco multiétnico.

Estas afirmaciones reflejan un distinto concepto de “cultura” y diferentes actitudes ante el fenómeno de la multiculturalidad. En este trabajo trataremos de desarrollar estos conceptos a fin de facilitar su comprensión y los aplicaremos a la convivencia entre judíos, moros y cristianos a lo largo de la Edad Media, desde la caída del Imperio Romano en el siglo IV d.C. hasta la toma de Granada y el fin de la Reconquista en 1492. Sin embargo, la convivencia continuó (con claros síntomas de cambio y pérdida de la identidad cultural y las costumbres) aproximadamente hasta 1609 con la definitiva expulsión de los moriscos. A partir de este momento, se habla de una asimilación total de los colectivos árabes y judíos, que pasaron a denominarse “conversos”. Este término fue el que posteriormente utilizó el Tribunal de la Santa Inquisición en la persecución indiscriminada de estos dos grupos sociales, que se mezclaron con los cristianos hasta casi desaparecer; así en el siglo XVII, la genealogía familiar de casi la mitad de la población de España constaba de una rama judía o árabe documentada como conversa. Muchos de los “conversos” continuaron sus prácticas religiosas en secreto.

La aportación de los judíos y los árabes fue muy importante en el desarrollo de la cultura occidental tal y como la conocemos hoy en día y gracias a ellos conservamos los textos de los pensadores

griegos como Aristóteles o Platón, que luego darían lugar al pensamiento escolástico que se desarrolló en la Edad Media. No obstante, esta aparente convivencia merece ser estudiada con una actitud crítica para tratar de dilucidar si realmente existió como tal, o si se trataba más bien de un mero acuerdo social que llevaba a ambos grupos a mantenerse separados sin establecer ningún tipo de relación.

En la sociedad actual, los medios de comunicación de masas han generalizado la idea de que el problema cultural en la Edad Media fue eminentemente religioso. Sin embargo, se ha demostrado que éste se extendió hacia campos tan diversos como la enseñanza, la política o la economía. Muchos de los “conversos” se convirtieron en mercaderes y grandes terratenientes gracias a las enormes fortunas obtenidas como banqueros y prestamistas reales, y que despertaron la envidia de muchos cristianos, llegando a denunciar a simples mercaderes por una rencilla sobre el precio de un producto, afirmando que se trataba de un judaizante.

Hoy en día, España se ha vuelto a convertir en una encrucijada de culturas. Aunque la presencia judía se ha reducido considerablemente, la inmigración procedente de países musulmanes constituye uno de los principales problemas que debe afrontar el Gobierno. La reciente reforma de la Ley de Extranjería deja claro que se pretende incorporar en nuestra sociedad al mayor número posible de estos inmigrantes. La polémica se ha desatado en todos los sectores de la sociedad, desde los más conservadores e involucionistas hasta los sectores progresistas que abogan por la creación de una sociedad multicultural. Sin embargo, es necesario plantearse una serie de preguntas: ¿Cómo definir el modelo de sociedad multicultural? ¿Existe alguna relación entre los derechos individuales y la convivencia entre culturas? ¿Es posible la multiculturalidad? Para responder a éstas y otras cuestiones, elaboraremos una reflexión sobre la coexistencia de las tres grandes civilizaciones mono-teístas en España y sus posibles reflejos en el mundo actual.



2. Bases ideológicas

2.1 El concepto de cultura

Para comprender mejor el problema de la coexistencia dentro de un mismo espacio de personas de diferentes culturas, hace falta definir con claridad qué se entiende por “cultura”. Según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (ver bibliografía), se define como:

- Cultivo.
- Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico.
- Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.
- Culto religioso
- ~ popular. Conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo.

El diccionario recoge varias acepciones más del mismo término, pero vamos a centrarnos en la tercera acepción. Este concepto ha tenido una gran importancia en el pensamiento occidental y en general, de la historia de la Filosofía. La definición clásica de cultura es la de Tylor (Pichardo, J. I., *Reflexiones en torno...*, págs. 18 y 19), un antropólogo de finales del siglo XIX: “la cultura es un todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”. Para Plog y Bates (Gómez, J. I *Congreso Internacional...*, pág. 4) cultura es “El sistema de creencias, valores, costumbres, conductas y artefactos compartidos, que los miembros de una sociedad usan en interacción entre ellos mismos y con su mundo, y que son transmitidos de generación en generación a través del aprendizaje”.

Así pues, podemos hablar de la existencia de tres elementos que coinciden en ambas definiciones y que podemos agrupar en valores, normas y bienes materiales (Giddens, *Manual de Sociología...*, pág. 65) Los valores son aquello que la sociedad considera o no correcto, pertenecen al ámbito del individuo, pero no repercuten directamente en la administración de la justicia; son, entre otras, las creencias, el conocimiento, la moral. Las normas, por el contrario, entran dentro del ámbito social (aunque se ven influidas por los valores morales previamente reconocidos y aceptados) y en muchos casos se han convertido en leyes que todos los miembros de la sociedad deben acatar; se incluyen

aquí las conductas, las leyes, e incluso las costumbres. Por último, los bienes materiales comprenden el elenco de artefactos empleados por los individuos y por el colectivo que permiten diferenciarlos de otros grupos sociales; podríamos hablar aquí de la vestimenta, las manifestaciones artísticas, la gastronomía, etc.

Sin embargo, la cultura no se reduce a estos elementos, sino que integra aspectos muy variados, tales como el pensamiento o la manera de acercarse a la realidad que nos rodea. Hemos de admitir como premisa que la cultura se aprende a través del proceso de socialización y pasa de generación en generación mediante la educación, las relaciones con otros miembros de la sociedad y diferentes formas de ver el mundo... En el aprendizaje cobra especial importancia el simbolismo del lenguaje que nos facilita la integración y el desarrollo de nuestras capacidades.

La cultura nos permite relacionarnos con el mundo exterior, ya que nos proporciona las bases y los esquemas necesarios para integrar en nuestra mente las diferentes percepciones del mundo sensible e interpretarlas de acuerdo con los cánones que conocemos. No obstante, la cultura no se define como la unión de varios elementos singulares, sino que trasciende esta unión, convirtiéndose en un todo que surge espontáneamente y no como resultado de esa conjunción. Dentro de este todo adquieren sentido las entidades individuales, y por tanto deben ser estudiadas dentro de un contexto.

Giddens (Giddens, *Manual de Sociología...*, pág. 65) habla de la diferencia entre la sociedad y la cultura. Para el autor, la sociedad es “un sistema de interrelaciones que conecta a los individuos entre sí”. De esta forma, ninguna cultura podría existir sin la sociedad, pues para que la cultura sea tal han de darse una serie de relaciones entre las personas que pertenecen a ella; estas relaciones están marcadas por diferencias sociales, económicas, sexuales... de las que hablaremos más adelante. Pero tampoco podríamos hablar de una sociedad carente de cultura. Todas las sociedades tienen una determinada cultura (Pichardo, J. I., *Reflexiones en torno...*, pág. 22), puesto que en ellas siempre están presentes los elementos que definen la cultura: los valores, las normas y los bienes materiales.

Por último, debemos de hablar del cambio en las culturas, es decir, del proceso de adaptación ante las nuevas situaciones. Según el filósofo griego Heráclito, las culturas estarían sometidas a continuos cambios, al igual que el resto del Universo. Sin embargo, para poder comprender con mayor facili-



dad este problema, nos centraremos en aquellos cambios que supongan una modificación considerable de los principios básicos durante un período de tiempo determinado. Para Giddens (Giddens, *Manual de Sociología...*, pág. 687) “si pensásemos sobre el lapso completo de la existencia humana como un día, la agricultura habría sido inventada a las 11.56 p.m. y las civilizaciones habrían comenzado a existir a las 11.57. El desarrollo de las sociedades modernas comenzaría a las 11.59.30”. De este modo, Giddens pretende reflejar el aumento de la velocidad del cambio en la era moderna y lo justifica a partir del gran número de avances tecnológicos que se han alcanzado y que están condicionando los cambios en nuestra cultura: la terapia genética, la clonación humana, los cultivos transgénicos, el viaje interplanetario...

Ya desde la Antigüedad, la aparición de nuevas tecnologías y los descubrimientos dieron paso a cambios en las culturas. Así, en el Renacimiento, los avances científicos provocaron un cambio en la concepción teocéntrica del mundo, siendo sustituida por el antropocentrismo. Asimismo, los procesos migratorios y la consiguiente mezcla de culturas, tuvieron una gran influencia en las comunidades inmigrantes y en las sociedades de origen y acogida de los flujos de inmigración.



2.2. Elementos culturales comunes

En su *Manual de Sociología*, Giddens nos habla de la existencia de universales culturales, esto es, rasgos comunes que subyacen a todas las manifestaciones culturales humanas. Gracias a ellos, se puede alcanzar un mínimo de entendimiento entre diferentes culturas y establecer puentes de unión que faciliten un acercamiento y un intercambio positivo. La existencia de una lengua con sus reglas propias, los sistemas familiares, el cuidado de los niños, el matrimonio, los rituales religiosos, el derecho de propiedad, la prohibición del incesto, la existencia del arte, la danza, el adorno corporal, los jue-

gos, el regalo, la diversión, las reglas de higiene... son universales culturales.

Está claro que el lenguaje es un atributo cultural humano, y se define como la capacidad comunicativa que permite al ser humano relacionarse con sus semejantes a través de las distintas lenguas. Si bien es cierto que muchos animales se comunican entre sí, ninguno ha llegado a utilizar un lenguaje desarrollado. Sólo el ser humano es capaz de construir un sistema de signos aceptado por toda la comunidad cultural a la que pertenece y que le permite comunicarse con otros individuos. Dejando a un lado la escritura, los principales sistemas que se han utilizado son el lenguaje corporal y el lenguaje oral. El uso de nuestro cuerpo como vehículo de

expresión tiene connotaciones arcaicas que no impiden que siga siendo utilizado en muchos ámbitos de la vida. No obstante, el lenguaje corporal ha sido sustituido casi en su totalidad por la expresión oral. Gracias a la configuración de las cuerdas vocales, el ser humano es capaz de producir un gran número de sonidos o fonemas que se han ido articulando hasta conformar monemas (unidades mínimas con significado), para a su vez dar lugar a las palabras y mediante una serie de reglas que estudia la Sintaxis configurar enunciados para transmitir un mensaje.

Todas las sociedades utilizan el habla como vehículo del lenguaje. La escritura constituye uno de los principales avances en la historia de la Humanidad, ya que permitió la recopilación de la información que hasta entonces venía siendo transmitida oralmente. De esta forma, las tradiciones y costumbres se van transmitiendo directamente a las generaciones posteriores, sin que sea necesaria una repetición continuada de las mismas (con lo que en cierta manera, se inicia el cambio social al no existir demasiado interés por la transmisión oral de la cultura, que a partir de este momento puede ser recopilada y archivada sin que se vea alterada). El fenómeno de la escritura dio lugar a la aparición de individuos dedicados al estudio de otras lenguas, mediante las obras de escritores que reflejaban las corrientes de



pensamiento existentes en otros países y que comenzaron a introducirse con el incremento de la actividad comercial. Los traductores y los intérpretes se convirtieron en una pieza indispensable en la política y el comercio internacional, y también en el flujo cultural. Como ejemplo de esto podemos observar la Escuela de Traductores de Toledo de la que hablaremos más adelante.

Otro elemento común de gran importancia son los objetos materiales y los distintos aspectos del comportamiento, que se emplean para generar significados. La ropa es utilizada en todas las culturas para expresar tanto la posición social como el sexo al que se pertenece, el poder económico que se tiene o para transmitir un mensaje a otras personas; por ejemplo, los jefes tribales de las culturas nómadas acostumbraban a utilizar signos distintivos en sus ropas, y los hechiceros de la tribu se podían reconocer porque su atuendo era diferente.

Muchas de estas manifestaciones tienen su origen en la semiótica, es decir, en aquellos significados culturales no verbales que se atribuían a los distintos elementos materiales de la cultura en cuestión. Así, los hombres santos de la mayoría de las culturas acostumbraban a realizar rituales místicos y a mantener el celibato, como muestra de su alejamiento del mundo terrenal y su contacto con las fuerzas divinas; por otro lado, era frecuente que las poblaciones cristianas se articularan en torno a una iglesia, que se encontraba en el centro para reflejar el teocentrismo y el poder total y absoluto de la fe sobre el individuo, y de cómo la religión constituía el “centro” de la vida.

Sin embargo, la existencia de estos “universales” es el origen de la conflictividad social entre diferentes etnias, pues el modo en que se manifiestan los elementos comunes se contradice entre unas culturas y otras. Por ejemplo, para los musulmanes, Alá es el único Dios y Mahoma es su profeta; para los cristianos, Yahvé es el único Dios y Jesucristo, su Hijo. En ambas religiones podemos hablar de la creencia en un Dios, una ser superior, omnipotente

y omnisciente, y que se ha manifestado a los hombres a través de un elegido.

A pesar de esta semejanza, existe una diferencia fundamental en cuanto a la identidad que se atribuye a esta divinidad (en este caso es un Dios único, aunque el concepto de la divinidad ha sido reflejado en muchas culturas a través del politeísmo). Para los musulmanes es Alá y para los cristianos Dios. Además, existen diferencias en cuanto al mensaje que transmiten, aunque en ambos casos se puede hablar de un intento por proporcionar la felicidad al hombre y del establecimiento de una serie de normas morales que permitan el establecimiento de una sociedad justa.



La religión es otro aspecto cultural que adquiere el valor de universal. Los arqueólogos han descubierto la presencia de enterramientos, tumbas y lugares fúnebres en todas las culturas de nuestro planeta, que se han relacionado con la preocupación religiosa. A pesar de la desaparición de muchas religiones, el sentimiento religioso ha sido un constante en toda la historia de la Humanidad. Desde el comienzo de los tiempos, los hombres se han planteado una serie de preguntas (tales como la pregunta por la muerte) cuyas respuestas vienen dadas por una entidad superior al hombre que se concreta en la divinidad.

Si bien durante el Renacimiento y los siglos posteriores la religión fue desechada por los filósofos, la búsqueda de las respuestas a éstas y otras preguntas se mantuvo.

A partir de estos elementos culturales comunes debemos estudiar las posibilidades de convivencia existentes entre las culturas, aceptando sus diferentes manifestaciones.

2.3. Actitudes ante otras culturas

El conflicto entre culturas puede ser abordado de diferentes maneras. Vamos a estudiar una serie de posturas entre las cuales cabría incluir el multiculturalismo del que hablaremos más adelante.



Etnocentrismo: la posición etnocéntrica parte de la premisa de la creencia que se da en aquellos pueblos y personas que piensan que su forma de vida o su cultura es la normal o auténtica frente a la de otros, llegando incluso a afirmar la superioridad de su modo de vida (Pichardo, J. I., *Reflexiones en torno...*, pág. 60). De este modo, nos acercaremos a otras culturas analizándolas desde la nuestra. Esta postura tiene su origen en las teorías evolucionistas que afirman la existencia de culturas superiores. Ésta es una de las actitudes más frecuentes y supone una falta de comprensión, ya que nuestros valores son diferentes a los de las sociedades estudiadas. Asimismo, podemos incluir dentro de este grupo las posturas paternalistas, ya que parten de una desigualdad.

Relativismo cultural: es la actitud que establece la igualdad de todas las culturas, y propone el conocimiento y análisis de otras culturas desde sus propios valores. Así, se establece el respeto y la tolerancia. Éste último término, “tolerancia”, se ha convertido en uno de los más utilizados en los debates políticos públicos. Tal y como dice Martínez de Pisón (Martínez de Pisón, J., *Tolerancia y derechos...*, págs 11 y 12), la tolerancia se ha convertido en la piedra filosofal de la convivencia en la sociedad actual y en la solución a todos los conflictos. Sin embargo, tal y como el autor señala, esta excesiva utilización del término hace suponer que existen motivos para que esa armonía no se alcance. Gómez Lara (Gómez, J., *I Congreso Internacional...*, pág. 9) lo explica perfectamente con la siguiente frase: “Yo te respeto, te comprendo, pero tú en tu casa y yo en la mía” Esta actitud puede llevarnos pues a la “guetización”, al romanticismo o al conservacionismo.

En la primera de esas actitudes, la relación entre una cultura mayoritaria y otra minoritaria, que se respetan mutuamente, desemboca en una separación total de los individuos, que no establecen ningún tipo de contacto positivo. Este fenómeno se produjo con frecuencia en las ciudades de España donde convivieron judíos, moros y cristianos, dando lugar a las juderías y los barrios mozárabes, donde los cristianos no accedían nunca. Will Kymlicka nos habla de los problemas que encierra este separatismo (Kymlicka, W., *Estados, naciones y culturas*, pág. 87). Para el autor, el rechazo hacia la integración que demuestran los inmigrantes actuales ha desatado la preocupación entre las sociedades de acogida, debido a la búsqueda de derechos propios por parte de estas minorías. Si bien estos derechos podrían suponer una discriminación del resto de

ciudadanos, en muchos casos contribuyen a la integración de los inmigrantes. No obstante, es conveniente evitar la radicalización de las posturas que conduciría a una situación semejante a la de la España medieval, y tratar de crear un marco de igualdad para fortalecer las relaciones positivas (esto lo veremos más tarde al hablar del multiculturalismo)

El conservacionismo consiste en una visión estática de las culturas. “Dado que es fundamental preservar las culturas, lo mejor es no mezclarlas”.

El romanticismo es la postura de aquellos que defienden radicalmente las culturas externas, valorando positivamente todos los aspectos de la misma sin mantener una actitud crítica que permita un correcto intercambio cultural.

Interculturalismo: El interculturalismo supera los defectos del relativismo cultural, escapando así a los riesgos que éste encierra. No hay que olvidar que ésta es la postura más complicada de mantener ya que precisa de una labor práctica previa. Sólo podemos hablar de la existencia de interculturalismo en la Edad Media cuando tuvieron lugar relaciones positivas entre las culturas cristiana, árabe y judía, como en la corte de Alfonso X el Sabio.

Por último, debemos establecer las diferentes opciones que podemos observar en la convivencia entre culturas. Éstas son: la integración, la asimilación, la separación y la marginación. La **integración** para Malgesini y Jiménez (Malgesini, G. y Jiménez, C., *Guía de conceptos...*, pág 248) “se produce cuando un individuo o grupo, culturalmente diferenciado de otro grupo, se inserta en este último como miembro de pleno derecho”, es decir, se establecen relaciones culturales positivas desde el respeto y la tolerancia, sin perder la identidad cultural, como el aprendizaje de la lengua de la mayoría étnica sin desechar el uso de las lenguas minoritarias. La **asimilación** es el modelo más frecuente en las relaciones entre inmigrantes y autóctonos. En este modelo se buscan las relaciones positivas y se fomenta el diálogo, pero se obliga a los extranjeros a adaptarse a las costumbres propias del país. Tal es el caso de la conversión de varios miles de judíos al cristianismo para poder permanecer en España tras su expulsión en 1492. La **marginación** se da cuando ni se conserva la identidad cultural ni se favorecen las relaciones positivas; éste es el caso de la rebelión de los moriscos en las Alpujarras de Granada en 1568, donde se erradicó hasta el último residuo de la presencia morisca, obligando a los vencidos a convertirse o ser ejecutados. En la sociedad actual, la marginación de los gitanos, o el exterminio de los indios nativos norteamericanos constitu-



yen los principales ejemplos de esta convivencia entre culturas, que debe ser evitada a cualquier precio. La **separación**, de la que ya hemos hablado en el relativismo cultural, se produce cuando se conserva la identidad cultural pero no se favorecen las relaciones positivas. Este esquema fue planteado por Berry en 1984 (Gómez, J., *I Congreso Internacional...* pág. 11)

		Se conservan la identidad cultural y las costumbres	
		SI	NO
Se buscan y se valoran las relaciones positivas	SI	INTEGRACIÓN	ASIMILACIÓN
	NO	SEPARACIÓN	MARGINACIÓN

2.4. ¿Multiculturalismo o pluralismo?

Giovanni Sartori (Sartori, G., *La sociedad multiétnica...*, págs. 7-9) nos habla de dos conceptos que conviene tener en cuenta a la hora de acercarnos al problema de la convivencia cultural: la multiculturalidad y el pluralismo. Para el autor, pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra. La sociedad pluralista es la sociedad abierta, que permite tanto las reivindicaciones multiculturales internas como la llegada de flujos migratorios externos. El multiculturalismo sería la ampliación que promovería las diferencias éticas y culturales. Sin embargo, para Sartori resulta imposible la integración del extranjero, debido a las diferencias culturales y religiosas, y sólo se da en aquellos casos en los que el inmigrado resulta útil para la sociedad. Aún dentro de esta utilidad, normalmente de tipo económica o política, pueden derivarse consecuencias perjudiciales de la presencia del inmigrante.

Éste es el caso de los judíos, que se convirtieron en prestamistas y banqueros de los reyes de España, financiando las guerras de religión y la conquista del Nuevo Mundo, con los consiguientes beneficios para el país. Sin embargo, este mismo apoyo político y económico a los monarcas españoles provocó el recelo del pueblo español, que llegó a ver a estos “inmigrantes” como miembros de la sociedad potencialmente peligrosos por el control que ejercían sobre la economía española. La expul-

sión de los judíos fue el paso decisivo para recuperar este control, además de la obtención de numerosos bienes y tierras que los judíos se vieron obligados a abandonar. La persecución desatada por la intolerancia religiosa que se siguió, se debió sobre todo a las grandes riquezas que los judíos “conversos” mantuvieron bajo su control merced a haber abrazado la fe cristiana.

Este ejemplo nos lleva a plantearnos si la multiculturalidad es una mera ilusión donde sólo tienen cabida las cuestiones económicas y políticas, es decir, si los flujos migratorios satisfacen o no las necesidades del país de acogida. En el caso anterior, podemos decir que estas necesidades se vieron colmadas durante un tiempo, pero el cambio en la política de los monarcas, que apoyaron el ultracatolicismo tras la Reforma luterana, llevó al rechazo y la persecución tanto de judíos, como de moros y conversos.

La multiculturalidad comienza con el proceso de aprendizaje de elementos de otras culturas mediante el contacto entre los individuos de cada una. Para Javier de Lucas (Lucas, J., “Sobre las dificultades...” pág. 29) el multiculturalismo va más allá del desarrollo o la profundización del pluralismo. Zygmunt Bauman (BAUMAN, Z., “Exclusión social y multiculturalismo”, pág. 32) afirma que las demandas de los grupos minoritarios dentro de una sociedad plural surgen como consecuencia de la necesidad de reconocimiento de su identidad, como ya habían demostrado Taylor o Walzer.

La creación de la sociedad multicultural no implica la pérdida de la propia cultura, sino un conocimiento de todas las demás culturas, así como la aceptación de una serie de demandas por parte de las culturas que se integran dentro de esta globalidad y el establecimiento de una comunicación franca y abierta que permita superar los límites impuestos por nuestras diferencias. A pesar de todo, hace falta admitir la existencia de conflictos entre las culturas,



sin que por ello se vea entorpecida la convivencia pacífica hasta alcanzar una definición de cultura en la que se incluya forzosamente la diversidad (ya que de hecho, no existiría la cultura sin las diferencias entre los distintos individuos que la componen).

A continuación trataremos de enfocar el problema de la convivencia de las tres grandes civilizaciones monoteístas en España desde un punto de vista histórico teniendo en cuenta todos los conceptos explicados hasta ahora y con el objetivo de responder a una pregunta fundamental: ¿Se había alcanzado una sociedad multicultural, o se trataba meramente de una sociedad donde primaba el relativismo cultural que conducía a una separación de los grupos sociales presentes? La respuesta nos proporcionará las claves para comprender la situación actual y como afrontarla.

3. Un viaje en el tiempo: la corte de Alfonso X el Sabio

Alfonso X el Sabio (Toledo 1221 – Sevilla 1284), rey de Castilla y de León –territorios unidos desde 1231– primogénito de Fernando III y Beatriz de Suabia. Subió al trono con treinta y un años. Su reino incluía también el territorio andalusí ganado por las armas a los musulmanes. La sucesión del monarca castellano recayó en su hijo Sancho IV, tras la muerte de Fernando de la Cerda. Aún bajo el reinado de Fernando III participó en empresas guerreras y diplomáticas, que dieron como resultado la conquista de Murcia y el tratado de Almisra. En 1256 comenzó la larga cuestión del “fecho del imperio”: su candidatura al trono del Sacro Imperio Romano Germánico, que lo llevó a invertir grandes recursos pecuniarios, sin gloria ni provecho alguno; sus fracasos dieron lugar al descontento de la nobleza, al desprestigio del rey y a la coronación de Rodolfo de Habsburgo como emperador. A pesar de que pareció obtener el triunfo inicialmente, su falta de decisión, la violenta y enérgica actitud de sus enemigos y la hostilidad del pontificado provocaron el fracaso de los trabajos del monarca. La invasión de su reino por los benimerines, y la muerte de su primogénito le llevaron a desistir definitivamente.

En su política interior, el monarca consiguió conquistar algunas plazas fuertes en Andalucía y sofocó la rebelión de los mudéjares murcianos y andaluces. Fracasó en sus aspiraciones al control de Portugal y Navarra, donde sus intereses entraron en conflicto con su suegro, y en sus proyectos de cruzada al África. Fue un monarca cuyo principal logro fue el desarrollo de una magna empresa cultural

Con esta introducción nos situamos en el momento histórico donde la convivencia cultural entre judíos, moros y cristianos floreció en todo su esplendor. La labor de Alfonso X el Sabio, “escodriñador de ciencias e requeridor de doctrinas” (Jular, C., “Un rey, tres culturas...”, pág 41), ha sido reconocida como la mayoría de edad de la cultura occidental, que vivió uno de sus mejores momentos bajo el reinado del Rey Sabio, tanto desde el punto de vista científico como cultural. Alfonso X fue el fundador de la prosa castellana, enlace último de la Europa medieval con el mundo árabe, y el primer historiador con una visión moderna de la ciencia histórica. Desarrolló un modelo de corte culta donde se reunieron poetas, músicos, artistas, médicos, astrónomos, historiadores, juristas y científicos atraídos por la personalidad de un soberano que dio el empuje a una ambiciosa empresa cultural. Sus obras, ya sean de carácter científico, recreativo, jurídicas o históricas, así como sus escritos poéticos (Cantigas de Santa María, obras satíricas, amorosas...), contaron con la participación de pensadores tanto cristianos como musulmanes y judíos.

El monarca consiguió reunir en su corte a los principales pensadores de las tres grandes civilizaciones de la Edad Media, inaugurando una época de prosperidad donde coexistieron estas tres culturas. Sin embargo, las apariencias engañan, ya que esta convivencia puede considerarse como una existencia separada más que un fenómeno de multiculturalismo entendido éste como la relación e integración de las diferentes manifestaciones étnicas dentro de una sociedad plural (tal y como hemos visto anteriormente).

3.1. El papel de los judíos

Los colectivos judíos presentes en España tras la dispersión del antiguo Estado israelí cobraron un especial protagonismo en la empresa del rey Alfonso X. La unión de personas procedentes de las tres religiones se llevó a cabo gracias a la mediación cultural que desempeñaron estos grupos. Su profundo conocimiento de la cultura árabe y su integración en las sociedades cristianas los convirtieron en el vehículo perfecto para el desarrollo de una relación intercultural positiva.

Instalada desde muy antiguo en la Península, la población judía vivió en comunidades dispersas por todo el imperio árabe hasta 1100. A pesar de la marcada influencia de los temas religiosos de fondo presentes en ambas culturas, los judíos se mantuvieron fieles a sus creencias monoteístas. De esta época datan personajes con una gran relevancia en el des-



arrollo de la Filosofía, tales como Isaac Hebreo, autor de obras con clara influencia platónica; o Moisés Maimónides, cuyo pensamiento racional de influencias aristotélicas le llevó a convertirse en uno de los principales filósofos que desarrollaron el problema de la existencia de Dios y la importancia de los universales (Echano Baldasua y otros, *Paradigma 2: Historia de la Filosofía*, págs. 129 y 130).

La radicalización de los gobiernos almohade y almorávide, y la expansión de los reinos cristianos llevó al éxodo hacia las regiones del Norte bajo el control de los cristianos. El dominio de la lengua árabe (uno de los elementos necesarios para una convivencia cultural), y sus conocimientos sobre política y el funcionamiento de los estados musulmanes los convirtieron en un flujo migratorio que despertó el interés de las autoridades cristianas. Así se cumple lo que afirma Sartori (Sartori, G., *La sociedad multiétnica...*, pág. 9), al decir que el inmigrado puede resultar beneficioso “pro tempore” para la política del país de acogida. A esto se une el poderío económico de los judíos, que se convirtieron en los banqueros de los reyes castellanos y del resto de Europa.

En cuanto a su organización, los judíos vivían en aljamas o juderías, donde se conservaba la autonomía de los poderes judíos y se gozaba de la protección real a cambio de generosas contribuciones a las finanzas del Estado, de tal manera que gran parte de los impuestos recaudados por la Corona provenían de las aljamas. Los judíos practicaban su religión y conservaban sus autoridades y escuelas. Podemos hablar aquí de un cierto grado de separación entre las culturas, ya que aunque cada grupo conserva su identidad cultural y sus costumbres, no se fomentaban las relaciones positivas, con la excepción de la labor cultural de la élite intelectual.

Los sabios y traductores judíos actuaron como transmisores de la herencia araboislámica y hebrea. Gracias a la fundación de Estudios Generales por Alfonso X, los pensadores judíos se integraron en las escuelas como las de Murcia y Sevilla, llevando a cabo una importante tarea de recopilación y traducción de textos de Platón y Aristóteles. De este modo, se recuperaron las obras de los grandes escritores griegos que tendrían una gran influencia en el desarrollo de la filosofía medieval como veremos más adelante. No obstante, recientes estudios publicados por la investigadora del CSIC, Cristina Jular, han demostrado que la supuesta convivencia cultural se vio mancillada con una serie de enfrentamientos y revueltas entre los sectores cristianos más conservadores, y los miembros de la sociedad judía

que pretendían reivindicar la formación de un Estado judío ante la prosperidad económica que experimentaron.

3.2. La herencia cultural griega y árabe, y la escuela de Toledo

En el siglo XI Occidente entró en contacto con la cultura oriental. En aquella época, el Islam era el depositario de la ciencia y del saber de la antigüedad, gracias a la notable extensión de su imperio y a la recopilación de traducciones de obras griegas, persas y sirias. La filosofía griega, sobre todo el pensamiento de Aristóteles, fue la base del pensamiento musulmán, y gracias a ello, ha llegado hasta nosotros, de ahí la gran importancia del Islam en la corte del Rey Sabio.

Uno de los autores más destacados es Ibn Sina (Avicena), que interpreta y reelabora las obras de Aristóteles, afirmando al igual que Maimónides la existencia de un Dios único incorpóreo y la contingencia de los seres creados. Hay que resaltar su concepción eterna del Universo procedente del neoplatonismo.

El autor más relevante del pensamiento islámico fue Ibn Rushd (Averroes), que intentó aclarar el problema de las relaciones entre la fe y la razón y de conjugar las doctrinas de Aristóteles con las Sagradas Escrituras. Averroes es aristotélico, sigue a Aristóteles y afirma la existencia de un intelecto agente separado que es universal y que se hace uno en el individuo.

El pensamiento islámico se difundió en Occidente gracias a la labor de traductores e intérpretes tanto judíos como musulmanes o cristianos que transcribieron todas estas obras al latín para su posterior difusión en la Europa medieval. Destaca la Escuela de Traductores de Toledo, capital del saber y de la fusión cultural. Fue organizada por el arzobispo Raimundo de Sauvetât. El apoyo del rey Alfonso, junto con el patrocinio del episcopado llevó a incrementar el número de traductores judíos frente a los cristianos, y al uso del castellano en lugar del latín. La producción de obras traducidas fue enorme, y versó sobre los temas más variados: astrología, astronomía, medicina.

Isaac ben Sid, Yehudá ben Mosé, Mosé ha Cohen, Abraham Alfaquí... (Jular, C., “Un rey, tres culturas...”, págs. 42 y 43) fueron entre otros, los traductores e intérpretes que participaron en el proceso de adaptación de los escritos. El mundo árabe también tuvo su influencia en el “collegium de Toledo”; la cultura árabe se trataba sobre todo de la cul-



tura griega traducida al árabe tal y como hemos visto. Destaca en especial Domingo Gundisalvo, Ibn Dahut (Avendath), también conocido como Juan Hispano. Podemos observar en estos nombres la adaptación a las costumbres propias del país, perdiendo parte de la identidad cultural (por el cambio de Ibn Dahut a Domingo y Juan Hispano).

Dentro del gran número de traductores presentes dentro de la Escuela de Toledo, sobresale el cristiano Miguel Escoto, que tradujo un libro de astronomía de Al-bitruyi de Sevilla, que se anticipa a las ideas de Copérnico. Esto le llevó a un enfrentamiento de la Iglesia, del que se salvó gracias a su amigo Federico II que le mantuvo bajo su protección. Tras la expulsión de los moriscos y los judíos, pasó a ser símbolo de la magia negra y la hechicería a instancias de la Iglesia.

Así, la Escuela de Traductores se convirtió en un centro donde se vivió con fuerza el proceso transcultural, y de relación de unos mundos con otros, pudiendo hablar de una multiculturalidad.

3.2. El cristianismo: intereses económicos y políticos

No obstante, no debemos olvidar que esta convivencia se debió a la presencia de ciertos factores económicos y políticos que favorecieron el desarrollo de una sociedad plural. A pesar de la admiración por la cultura hebrea y herencia araboislámica, el rey Alfonso X fue un rey de la Reconquista. El favor que dispensó a los intelectuales y sabios de ambas religiones, chocó frontalmente con el duro tratamiento que recibieron las minorías mudéjares y judías, así como las poblaciones musulmanas conquistadas.

Giddens (Giddens, *Manual de Sociología...*, págs. 698-700) nos habla de que en las sociedades y las culturas, existen influencias económicas, políticas y de la propia cultura, que condicionan la velocidad del cambio social así como las relaciones que se establecen entre los distintos grupos sociales presentes en una determinada sociedad.

Alberto Montaner Frutos (Pérez Reverte, A., *Limpieza de sangre*, págs 12-14) describe el fenómeno de la limpieza de sangre, es decir, la persecución y expulsión de los judíos tras el aumento de conversiones que provocó el decreto de expulsión de 1492. Estos judíos conversos constituyeron un nuevo sector de la sociedad. Su presencia como grupo compacto y las sospechas sobre la continuidad de las prácticas hebraicas, unido al antisemitismo de numerosos sectores de la sociedad medieval, llevó a un rechazo de este grupo, al que más tarde se unie-

ron moriscos y protestantes. Además de la persecución inquisitorial, fueron apartados de los puestos de la administración civil, militar y eclesiástica mediante los estatutos de limpieza de sangre, de tal manera que no podían entrar a formar parte de una corporación sino aquellos que “no tengan raza ni mezcla de judío, moro o hereje, por remota que sea. Este fenómeno, que daba lugar a complicadas investigaciones genealógicas, tenía una sola excepción, y pasaba por la intervención real; de ahí, el trato de favor con el que contaron algunos judíos y moriscos en la corte de Alfonso X y en la de los monarcas del Siglo de Oro español. Esta controversia se agravó cuando la Inquisición comenzó a arremeter contra los judíos, contraviniendo en muchos casos los intereses de los monarcas y sus validos, que se apoyaban en banqueros portugueses de origen judío.

De este modo, se confirma la idea de que la situación de las etnias judía y árabe con respecto al mundo cristiano, fue de separación y de marginación, ya que fueron obligados a abandonar sus costumbres y su identidad para poder permanecer en España. Sólo en contadas excepciones se establecieron relaciones positivas entre los distintos grupos, como la Escuela de Traductores de Toledo. Sin embargo, no podemos incluir aquí las dispensas reales que eximían a los judíos y moriscos de demostrar ser “cristianos viejos”, pues éstas se basaban en los intereses políticos y económicos del soberano más que en un intento de crear una sociedad plural.

Con esto, se demuestran las afirmaciones de Sartori, cuando afirmaba que los inmigrados son aceptados en tanto en cuanto son beneficiosos para el país.

4. El conflicto cultural en la sociedad actual

4.1. Convivencia entre judíos, moros y cristianos hoy en día

Toda esta investigación histórica debería servirnos de ejemplo para aprender de nuestros errores y solventar los problemas en la convivencia que pudieran surgir. En consecuencia, deberemos analizar la situación actual de las tres culturas en nuestro país.

El cristianismo, y más concretamente el catolicismo, continúa siendo la corriente imperante en España; no obstante, la disminución de la fe religiosa no ha traído consigo una aceptación de los grupos sociales mencionados; antes bien, el rechazo ha aumentado más si cabe, tal y como se puede comprobar en la rigidez de las políticas de inmigración mantenidas hasta ahora. Así pues, este rechazo



no responde a cuestiones religiosas o de fe, sino que se trata más bien de un rechazo económico y cultural. Sus causas son el temor a la pérdida de la identidad (que tradicionalmente se asociaba con el cristianismo, y más recientemente con el estado de bienestar), la ocupación de puestos de trabajo por parte de los inmigrantes (ya que aceptan trabajos con una retribución distinta a la de los autóctonos) y una postura etnocentrista que nos mueve a creer en la superioridad de la cultura occidental y a incluir a los inmigrantes judíos y árabes dentro de las sociedades bárbaras.

Los colectivos judíos son una minoría dentro del conjunto de extranjeros presentes en nuestro país. Su presencia es casi irrelevante, destacando únicamente la presencia de los fundamentalistas hebreos por sus atuendos característicos con sus largas barbas y el "kiput"; a pesar de la llegada del movimiento neonazi que comienza a extenderse en España, mantienen su independencia gracias a su tremendo poder económico y a las buenas relaciones con las autoridades españolas y estadounidenses.

Un problema más grave son los inmigrantes procedentes del norte de África, sobre todo de Marruecos, Túnez y Argelia. Estos grupos carecen de poder adquisitivo, ya que empeñan la mayor parte de sus ahorros en pagarse al viaje a la Península a través del Estrecho. Las mafias argelinas y marroquíes, que en muchos casos cuentan con la colaboración de las autoridades españolas, organizan peligrosas travesías en patera. Algunas consiguen llegar a las costas meridionales sin ser detectados por los radares de las patrullas costeras de la Guardia Civil; en otros casos, sus sueños terminan hundiéndose en el mar, apareciendo sus cadáveres más tarde en las costas de Tarifa. Su destino es mejor que el de aquellos que al no disponer de un permiso de trabajo, son repatriados al expirar su visado de turista a su país de origen, donde muchos acaban en la cárcel o desaparecidos "sine die".

La convivencia entre los sectores capitalistas y los inmigrantes se basa en el aprovechamiento por parte de los primeros de las penosas condiciones económicas de los segundos, que deben pagar su viaje a España y mantener a una familia que ha puesto todas sus esperanzas en ellos. Sin embargo, recientemente grupos afincados desde hace varias décadas en nuestro país y cuya situación ya se ha normalizado, empiezan a reivindicar su identidad como grupo y a tratar de establecer unas relaciones desde la igualdad que están provocando la controversia en nuestra sociedad.

Sus demandas pasan por un reconocimiento de su cultura y un respeto hacia sus costumbres, tales

como el pañuelo que las mujeres islámicas deben llevar en la cabeza y que se trata de introducir en los colegios y escuelas donde acuden éstas. Estas medidas parecen racistas y desde el punto de vista humano supondrían una discriminación, ya que resaltarían las diferencias existentes entre los inmigrantes y los españoles. La solución a este problema no es fácil y para solucionarlo tendremos que estudiar sus causas y su repercusión en nuestra sociedad.

4.2. Soluciones al problema de la inmigración

Los fenómenos migratorios han sido una constante en la historia de la Humanidad. Sus causas van desde la búsqueda de una mejor situación económica, la situación política del país de origen o la pérdida del hogar por las guerras o los enfrentamientos civiles.

En España, podemos hablar de un motivo único: los inmigrantes, sobre todo árabes, buscan entrar en el marco europeo donde aspiran a conseguir un trabajo y una prosperidad económica que en sus países de origen les están vedados; en muchos casos, llegan incluso a renunciar a su patria y a considerarse oriundos del país de acogida. Esta pérdida de las raíces, así como de su identidad y sus costumbres refleja la desesperada situación que viven aquellos que emprenden esta aventura. Sin embargo, como ya hemos comentado, la aceptación de los inmigrantes precisa de ciertos factores socioeconómicos favorables.

La Ley de Extranjería vigente en nuestro país establece que obtendrán el permiso de residencia aquellos inmigrantes que consigan un contrato de trabajo. La paradoja reside en que para obtenerlo, deben entrar en el país, y en la mayoría de casos se trata de contratos temporales. Esto responde a la política europea del candado, que pretende cerrar los flujos migratorios de los países del Tercer Mundo en un intento por mantener su statu quo. Pero, ¿cómo regular la situación de los inmigrantes que viven en España? ¿Es posible adoptar una postura que permita el desarrollo de una sociedad plural donde la multiculturalidad no entre en conflicto con dicha pluralidad?

Mientras que Sartori dice que no es posible, otros autores como Martínez de Pisón (Martínez de Pisón, J., *Tolerancia y derechos...*, pág.12) afirman que las sociedades avanzadas son sociedades multiculturales en las que conviven diversas posturas. Los conflictos que se presenta se deben precisamente a esa multiculturalidad y para superarlos



debemos actuar desde el interculturalismo, buscando caminos de comprensión. Las sociedades han evolucionado desde el pluralismo donde existían diferentes visiones del mundo, pero con ciertos puntos comunes, hasta el multiculturalismo en el que no hay posibilidad de sintonía, sino que parece estar determinado al conflicto y al choque cultural.

Es a partir del choque cultural donde se debe alcanzar la postura que nos permita convivir en paz. Una vez constatadas las diferencias entre las culturas, y aceptando el derecho de todos los seres humanos a expresar libremente su pensamiento y sus creencias, hemos de establecer un puente de diálogo donde se alcancen acuerdos con las comunidades judías y árabes sin intentar imponer nuestro modo de vida a estos colectivos. No se trata de mantener una tolerancia política, pues en algunos casos se convierte en una mera palabra vacía de significado, sino de poner en común una serie de derechos y garantías que respeten la diversidad étnica y cultural de estas tres civilizaciones ancestrales. No se trata de un camino fácil, ni mucho menos agradable, pero los resultados que alcanzaremos nos darán la libertad para constituir una sociedad igualitaria.

5.- Conclusión

Los conflictos entre judíos, moros y cristianos han sido una constante a lo largo de la Historia; sin embargo, si profundizamos en el estudio de estas culturas, las similitudes adquieren una mayor relevancia. Ciertamente, las diferencias pueden causar enfrentamientos, tanto desde el punto de vista religioso, como político o ideológico. Las tres grandes civilizaciones del mundo moderno se hallan en una encrucijada. ¿Convivencia o conflicto? En el siglo XI de nuestra era, en la ciudad de Toledo, se alcanzó un nivel de igualdad inimaginable hasta entonces, y por un momento, el sueño de una sociedad multiétnica, tolerante y respetuosa con las distintas manifestaciones culturales flotó en el aire como una droga que enardecía a los hombres a poner sus mejores sentimientos y deseos en una empresa cultural que superó fronteras en el tiempo y el espacio.

Hoy en día, en pleno siglo XXI, en un mundo en continuo cambio, y en un país conocido como España, nos hallamos nuevamente ante la posibilidad de alcanzar el grado de entendimiento que se produjo hace diez siglos. No es fácil eliminar los estereotipos negativos que cada cultura tiene de la ajena, y con frecuencia surgen sentimientos de desconfianza y recelo. Nuestro interés debe enfocarse a formar nuestra mente en el conocimiento de las

diferentes culturas y sus valores. La experiencia es fundamental y debemos entrenarnos en esta disciplina para poder reflexionar de nuevo sobre los principios que definen nuestra cultura. Esta reflexión nos conducirá a una mejor comprensión de los conflictos culturales y sus causas, permitiendo crear un lenguaje común desde el interculturalismo y la igualdad, en un intento de hallar un nuevo equilibrio en las relaciones de poder.

6. Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt: *Exclusión social y multiculturalismo*. En Claves, nº 137. (Noviembre 2003).
- ECHANO BALDASUA, Juan y otros: *Paradigma 2: Historia de la Filosofía*. Editorial Vicens Vivens, Madrid, 2003.
- GIDDENS, A.: *Manual de Sociología: Cultura, Individuo e interacción social*. Editorial Alianza, Madrid, 1994.
- GÓMEZ LARA, Juan: *I Congreso Internacional III Escuela Formativa. Curso: animación para la educación intercultural*. Gijón, 2 y 3 de noviembre de 2002.
- JULAR, Cristina: *Un rey, tres culturas: la corte de Alfonso X el Sabio*. Historia National Geographic nº 1, Editorial BBA Revistas, Barcelona, 2005.
- KYMLICKA, Will: *Estados, naciones y culturas*. Editorial Almuzara, Córdoba, 2004.
- LORMAN, Josep: *La aventura de Saíd*. Editorial SM, octava edición, Madrid, 2000.
- LUCAS, Javier de: *Sobre las dificultades del proceso de (re)construcción europea: la identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural*. En Debats, nº 61 (Otoño 1997).
- MALGESINI, Graciela y JIMÉNEZ, Carlos: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Editorial Catarata, Madrid, 2000.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José: *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Tecnos, Madrid, 2001.
- PÉREZ - REVERTE, Arturo: *Limpieza de Sangre. Con la Iglesia hemos topado* por Alberto Montaner Frutos. Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., Madrid, 2001.
- PICHARDOGALÁN, José Ignacio: *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo*. Editorial Dykinson, Madrid, 2003.
- REALE, G., ANTISERI, D.: *Historia del pensamiento filosófico y científico. I. Antigüedad y Edad Media*. Editorial Herder, Barcelona, 1991.
- SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Taurus, Madrid, 2001.
- ZAPATA – BARRERO, Ricard: *Multiculturalidad e Inmigración*. Ed. Síntesis, Madrid, 2004.
- <http://buscon.rae.es/diccionario/cabecera.htm> Menú búsqueda. Cultura. 2005-03-10



Tercer Premio ¿Una convivencia perfecta?

Tal vez lo fácil hubiera sido cerrar los ojos y tararear cualquier canción del momento. Cerrar los ojos y no escuchar a Ana cuando nos explicaba las bases de las Olimpiadas de Filosofía. Cerrar los ojos, en definitiva a los problemas del mundo. Y lo cierto es que eso es lo que hace la mayoría de la gente: ignorar que hay hechos que marcan nuestra historia y también la vida de muchas personas. Pero nosotros, todos los que hoy estamos aquí, no nos dimos por vencidos. Queríamos saber qué sucede en el mundo y por qué. Queríamos conocer nuestras raíces históricas o las de otros pueblos. Queríamos, en definitiva, aprender.

Estoy segura de que mis compañeros coincidirán en lo acertado del tema de estas Olimpiadas, ya que la convivencia entre las distintas culturas es “uno de los grandes misterios de la humanidad”. Por eso, al oír dicho tema, supe que no podía dejar escapar la posibilidad de investigar y descubrir por mí misma los entresijos de un problema que me preocupaba: el de Palestina e Israel. Y me preocupaba porque, aunque mucha gente no lo crea, este conflicto marca muchas de las relaciones internacionales, y, sobre todo, porque, como adolescente típica, quiero luchar contra la injusticia.

En este año tan “*quijotesco*”, quizá este personaje nos haga aprender cuál es la verdadera naturaleza de un héroe. Ésta no es conseguir absolutamente todo lo que uno se proponga, sino luchar por ello. Aunque sepamos que nada es ya posible, debemos tratar de cambiar el mundo porque, como dice mi profesor de latín “*vae victis*”.

Por eso, trato de mostrar la realidad, al menos tal como yo la veo, en este intento de ensayo, cuyo resultado final debo, sin duda, agradecer a Manuel Gereduz y su compañera Ana Vidau.

Gracias a ellos, y a una gran amiga, tan ilusionada como yo por esta investigación, he logrado entender el sentido de intentar lograr una convivencia entre los pueblos: es eso que solemos llamar “paz”

TERCER PREMIO

MARINA NORIEGA PEDRÓN

I.E.S. SANTA BÁRBARA – LANGREO



Marina Noriega Pedrón



Marina recogiendo el premio



Tercer Premio

¿Una convivencia perfecta?

“El presidente de la Autoridad Palestina, Yasir Arafat, de 75 años, ha muerto a las 2.30 GMT (3.30 horas en España) en el hospital de Percy de París. El cuerpo del histórico líder será trasladado hoy a El Cairo, donde mañana se celebrará su funeral. Después, será trasladado a Ramala para ser enterrado en la Muqata. El presidente del Parlamento palestino, Rauhi Fatuh, sustituye a Arafat como presidente de la ANP. Israel bloquea Gaza y Cisjordania en previsión de disturbios.”³

Aquel jueves no era como cualquier otro. En los últimos años los días 11 de cada mes se habían convertido en días en los que estar alerta, el 11 de septiembre y el 11 de marzo nos habían enseñado que así debía ser. Sin embargo, el 11 de noviembre no fue un día de violencia, al menos no en su sentido más estricto, sino de tristeza y preocupación en todo el mundo, y de rabia y crispación en una pequeña parte de él llamada... llamada... ¡ ah, sí, Palestina!.

Perdonen que no me haya presentado. Me llamo Pedro Gutiérrez y soy periodista. Sí, sí, periodista, de esos que sacan las entrañas para ganarse la vida. Pero yo últimamente ya no soy de esos, no desde ese 11-M.

Hacía ya tiempo que me había interesado por el conflicto árabe-israelí, en torno al cual, casi sin darnos cuenta, habían girado nuestras vidas desde aquel 1945 en que para la mayoría acabó la guerra y para una pequeña parte del planeta comenzó. La verdad es que aquella muerte me hizo recapacitar. “¿Y ahora?” me dije “¿qué va a pasar?”. Quise buscar una respuesta a esas preguntas y me puse a indagar. “Además”, pensé, “tal vez logre publicar algo interesante porque últimamente...”

.....

- ¡Pedro, cuánto tiempo hacía que no te veía!
- ¿Qué tal te va todo?
- Bien, don Carlos, bien.
- ¿A qué debo esta agradable visita?

– Pues veré, estoy intentando hacer un reportaje, una investigación, un... bueno, algo acerca del tema de Oriente Medio y como usted ha dedicado su doctorado a ese tema, esperaba que me pudiera dar, al menos, una breve reseña histórica para ir entrando en la materia.

– Ya sabía yo que no podía ser posible que vinieras a verme sólo por hacerme una visita –respondió con esa sonrisa siempre tan irónica– Bueno, pues no te haré perder mucho tiempo. Allá vamos.

Hay indicios de presencia humana en Canaán –continuó–, lo que más tarde sería Palestina, desde el Paleolítico. Si partimos de datos tal vez no muy contrastables, te podría decir que hacia el 1600 a.C., desde Mesopotamia, Abraham llegó a esa zona, la “Tierra Prometida” y se estableció en ella. Sin embargo, el hambre obligó a las tribus herederas de las que llegaron a Canaán con el patriarca a emigrar a Egipto donde fueron cruelmente dominados. Hacia el 1200 a.C. Moisés liberó al pueblo hebreo dando lugar al Éxodo hacia la Tierra Prometida, en busca de la cual viajaron a través del desierto durante cuarenta años. A la muerte del tercer rey, Salomón, Israel se dividió.

Ahora bien, –prosiguió– esto no es más que la historia que a ti, a mí, y a todo el mundo nos contaron en la catequesis y, supongo que la que cuentan en tantas otras partes del mundo, pero la verdadera historia comienza aquí.

En el siglo VI a.C. Nabucodonosor de Babilonia destruyó Jerusalén y el Templo de Salomón, deportando a los judíos a Babilonia, lo que supuso la primera diáspora judía. También en el siglo VI, Ciro, rey de los persas, conquista Babilonia y permitió a los judíos regresar a Jerusalén, donde construyeron el segundo templo. En el siglo IV a.C. Palestina fue dominada por Alejandro Magno. Desde el siglo I a.C. el Imperio romano se apoderó de toda la región, a la que llamó Judea. En el siglo IV, con Constantino, el cristianismo se convirtió en la



religión oficial del Imperio, y se obligó a los judíos a aceptarla. Del siglo VI al XI fue conquistada por los árabes (aquí entran los segundos en discordia), que traían la nueva religión de Mahoma, convirtiendo a la mayoría de los habitantes de Palestina al islam. Durante los siglos XI al XIII, Palestina quedó anexionada al Imperio Otomano. De 1917 a 1948, Palestina estuvo bajo mandato británico, y es aquí, si me permites el comentario, donde comienzan los problemas.

– Pero ¿de dónde nacieron esos problemas?

Quiero decir que es imposible que surgieran de la nada, algún antecedente habría.

– Claro que sí. En 1881 el gobierno otomano permitió a los judíos ir a Palestina como peregrinos. Un año más tarde se produjo la primera ola de inmigración judía, patrocinada por un millonario llamado Rothschild, lo que provocó, cómo no, la primera protesta palestina, fruto de la cual, el gobierno otomano prohibió la venta de suelo estatal a los judíos de Palestina. En 1896, un austriaco llamado Theodor Herzl publicó el libro *Der Judenstaat (el Estado Judío)*, donde abogaba por la creación de un estado judío bien en Palestina, bien en Argentina. En 1897 se celebró el primer Congreso Sionista en Suiza, donde se decidió que la mejor opción era Palestina y se creó la Organización Mundial Sionista, que se encargó, entre otras cosas, de adquirir tierra en Palestina para ser ocupada y trabajada exclusivamente por judíos.

Entonces vino la Primera Guerra Mundial y trajo consigo dos hechos de vital importancia para Palestina. El primero fue la firma de un acuerdo entre Francia y Gran Bretaña según el cual Palestina quedaba bajo control británico. El segundo fue la creación en Palestina, por parte de Gran Bretaña, de un “hogar nacional” para los judíos, tal como lo indicó en la Declaración Balfour. Esto produjo una nueva ola de inmigración judía: en poco más de veinte años llegaron unos 350.000 judíos a Palestina.

En 1947, –explicó– vivían en Palestina 600.000 judíos y más de un millón de árabes. Entonces, tras varios atentados, la situación se desbordó y Gran Bretaña solicitó a la recién creada ONU que se hiciera cargo de la cuestión palestina. El 15 de mayo de 1948, si la memoria aún no me falla, concluyó el mandato británico, un día después de que se proclamara el Estado de Israel.

– Pero ¿cómo pudo ser eso posible?

Bueno, yo diría que no lo entiendo. En realidad supongo que el noventa por ciento del planeta no lo entiende a día de hoy. Pero si tengo que dar información objetiva la daré y, en fin, los británicos habían perdido el control de la situación y ante aquella masiva oleada de inmigrantes judíos, tras el horror nazi, la O.N.U. se hizo cargo de la cuestión palestina. Al quedar demostrado que árabes y hebreos no podían convivir en un Estado único, la Organización acordó la partición de Palestina en dos estados y Jerusalén quedó controlada por fuerzas internacionales. Tras fuertes discusiones, en 1947, 33 países votaron a favor, entre ellos EE.UU., cómo no, y la U.R.R.S.; 13 en contra; y 10 se abstuvieron. Cuando se supo el resultado de la votación, los países árabes manifestaron que nunca aceptarían la partición ni la existencia del Estado judío. Entonces las acciones violentas aumentaron por ambas partes. El 15 de mayo de 1948, como ya te he dicho, un día antes de que concluyera el mandato británico, David Ben Gurión, jefe del gobierno provisional y uno de los héroes judíos proclamó unilateralmente –dijo con tono insistente– el Estado de Israel.

– ¿Unilateralmente?

– Sí. Supongo que si los americanos quieren, el mundo quiere.

– ¿Y qué pasó después?

– Después, guerras, guerras y más guerras. La primera se produjo entre 1948 y 1949 y acabó gracias a la intervención de la O.N.U. En ella venció Israel por el apoyo que recibió de los Estados Unidos, lo que se tradujo en un aumento del territorio controlado por Israel: las tierras que las Naciones Unidas habían otorgado a los árabes de Palestina se evaporaron, y gran parte de ellos se refugiaron en los países del entorno, aunque ninguno de ellos les concedió la nacionalidad. Aquellos que se quedaron en territorio israelí se agruparon en campamentos donde no se daban ni las más mínimas condiciones para vivir, y tampoco pudieron adquirir la nacionalidad israelí, se convirtieron en extranjeros en su propia tierra. Los únicos palestinos más o menos protegidos fueron los

3. - VV.AA. "El Mundo", <http://www.elmundo.es/elmundo/2004/11/11/internacional/1100146557.htm>, fecha de consulta: 4 de enero de 2005.

que quedaron en Cisjordania y Gaza.

- ¿Todo eso en una sola guerra? No me quiero imaginar el resto. ¿Cuál fue la segunda?
- Fue la llamada Guerra del Sinaí. Se produjo cuando el presidente egipcio Nasser nacionalizó el canal de Suez, lo que provocó el enfrentamiento con Francia y Gran Bretaña. Al mismo tiempo, Egipto cerró la única salida de Israel al mar Rojo, lo que Israel consideró como un gesto de agresión. ¿Cómo no?, estalló la guerra. La principal consecuencia de esta guerra fue que Israel, al haber luchado junto a Francia y Gran Bretaña, pasó definitivamente a formar parte del bloque occidental en el esquema de la Guerra Fría. Además los palestinos, como es natural, comenzaron a agruparse y en 1964 crearon la O.L.P.

¿Me estoy alargando demasiado? Supongo que este es un asunto tan grave que no hay que escatimar detalles. Bueno –continuó–, después llegó la Guerra de los Seis días, producida porque Egipto volvió a impedir la salida de los barcos israelíes al mar Rojo. Israel, en una operación relámpago, venció. Este conflicto provocó una crisis internacional gravísima en el contexto de la Guerra Fría. Además los ejércitos árabes quedaron definitivamente destruidos e Israel aumentó notablemente sus territorios. El hecho de que ya no hubiera un ejército palestino, provocó un aumento de la actividad terrorista palestina. Ésta era, y aún sigue siendo, su único medio de defensa ante los abusos de los israelíes.

La cuarta guerra fue la Guerra del Yom Kipur, en la cual Egipto y Siria lanzaron un ataque sorpresa para recuperar el Sinaí y los Altos del Golán, respectivamente, mientras en Israel se celebraba una de las principales fiestas del calendario judío. Otra victoria para los judíos.

- Suma y sigue.
- Por último vino la Guerra del Líbano, que tuvo lugar entre 1982 y 1983. En ella Israel invadió el Líbano, donde se encontraban los grupos armados palestinos. ¿Consecuencias? Demasiadas: el Líbano quedó desintegrado, sin ejército y con una economía destrozada y la O.L.P., dividida. Sin embargo, hubo un acuerdo entre Israel y el Líbano, según el cual Israel se retiraba del país y el Líbano se comprometía a no albergar grupos armados palestinos. Aunque el Líbano cumplió su parte, Israel no del todo: la retirada de las tropas fue muy lenta y no completa.

- Demasiadas guerras, demasiadas.
- Pues, aunque no te lo creas hubo, incluso, más acuerdos de paz, aunque, por supuesto, no tan impactantes como las guerras. En 1978 se produjeron los acuerdos de Camp David, firmados por Egipto e Israel, que aunque no resolvieron el problema palestino acabaron con treinta años de hostilidades entre estos países.

En 1991, en la Conferencia de Paz para Oriente Medio celebrada en Madrid palestinos e israelíes establecieron las bases para las futuras negociaciones.

En 1993 se produjeron los acuerdos de Oslo, en los que Arafat reconoció la existencia del Estado de Israel. A cambio obtuvo la autonomía de Cisjordania y Gaza. Además Israel aceptó a la O.L.P. como único representante de Palestina.

En 1994 se produjo un acuerdo para la autonomía de Gaza y Jericó: Israel se retiró de casi la mitad de Jericó, así como de Gaza, y el carismático líder, Arafat, se instaló en la franja de Gaza tras veintisiete años de exilio. En el mismo año se produjo un tratado de paz entre Israel y Jordania.

Un año más tarde tuvo lugar el Acuerdo de Oslo II, en el que Palestina dividió las zonas bajo su autoridad en tres. Israel poseía las mejores tierras y dos de estas zonas quedaron aisladas y sin continuidad territorial. Además, las tres zonas palestinas estaban rodeadas de asentamientos israelíes vigilados por el ejército.

En 1998 se dio la Cumbre de Paz en Wye, de la que surgió una nueva retirada israelí de Cisjordania a cambio de frenar la lucha armada.

En mayo de 2000 Israel se retiró del sur del Líbano tras dieciocho años de ocupación. Poco después, en julio del mismo año, se produjo la cumbre de Camp David, una de las más importantes, bajo la mediación, como casi siempre, de EE.UU., puesto que se trataban los temas más escabrosos: el trazado definitivo de las fronteras, el problema de los refugiados palestinos, los asentamientos judíos en territorio palestino y el estatuto de Jerusalén. A pesar de esto, acabó en fracaso por las discrepancias en torno a la soberanía de Jerusalén.

Sin embargo, ya ves, parece que estos intentos no fueron ni son ni serán suficientes, porque en septiembre de 2000 estalló la segunda Intifada.

- ¿Qué me dices de los personajes? ¿Quién serían tus dos nombres en este conflicto?
- Excluyendo al héroe David Ben Gurión que, en mi modesta opinión es eso, un héroe, son Ariel Sharon y, por supuesto, Yasir Arafat.



Ariel Sharon porque él tiene en sus manos que esto se acabe. Y Arafat... bueno, creo que estos días todos tenemos claro por qué Arafat.

Ariel Sharon fue elegido Primer Ministro procedente del partido nacionalista Likud en 2001, lo que respondió a la opinión del pueblo de Israel, que ha optado por una política mucho más radical en el proceso de negociación con Palestina.

Respecto a Arafat, ¿qué quieres que te diga que no sepas?

- Tengo aquí un recorte de prensa; estos días todos mis compañeros se dedican a investigar su vida. Veamos que te parece: “Estudió ingeniería en la Universidad de El Cairo. En 1959 fundó el movimiento guerrillero “Al-Fatah” y desde 1968 dirigió la O.L.P., llevando a cabo numerosos actos de terrorismo. En 1993 firmó un acuerdo con Israel, por el que se comprometió a renunciar a la violencia para conseguir sus fines. En los últimos años había sido considerado demasiado moderado por las guerrillas palestinas, como la misma “Al-Fatah”, “Hamás” o la “Yihad”, brazo armado del movimiento chií Hezbolá. Así, vemos que uno de los mayores problemas palestinos es lo divididas que han estado y están sus fuerzas. En 1994, Arafat recibió el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional, y el Premio Nobel de la Paz, junto a los políticos israelíes Simón Peres e Isaac Rabín.”⁴ ¿Qué te parece?
- No seré yo quien discuta el trabajo de uno de tus colegas.
- Bueno, creo que ya te he molestado bastante, ¿no?
- Siempre será una alegría seguir enseñando a uno de mis antiguos alumnos. Pero es hasta aquí donde yo te puedo guiar. Mi campo es la Historia, cómo ocurrieron los hechos, cuándo y por qué; cómo se relacionan entre ellos y qué consecuencias tuvieron.
- Si quisiera adentrarme más en la búsqueda de soluciones o en un análisis más crítico debería recurrir a...
- Tal vez –me interrumpió– a la Filosofía. Probablemente los historiadores no tengamos las neuronas tan despiertas como los filósofos.
- Sonríó como solía hacerlo cuando en clase contaba algún chiste que nadie entendía, pero éste sí lo entendí, “habré madurado”,

pensé—. Te daré el número de un profesor amigo mío. Se llama José y te ayudará de buena gana. Ten –extendió su ahora ya arrugado brazo para darme una tarjeta– y no dudes en volver a visitarme para lo que sea.
– Lo haré, don Carlos, lo haré, no lo dude.

.....

- ¿Don José?
- No, no, don José no, José, por favor.
- José, entonces, me envía don Carlos para...
- Para intentar aclarar algo del asunto palestino, ¿verdad?
- Exacto.
- No será sencillo, pero lo intentaré. ¿Por dónde quieres que empecemos?
- Tú dirás, José; al fin y al cabo yo soy un profano en la materia.
- Está bien. Vamos a ver... Bueno, lo primero que hay que tener en cuenta al tratar este asunto es que la zona de la que hablamos está fuertemente influida por un concepto clave: “imperialismo”. Puedes pensar que me refiero a la época colonial en la que Palestina estaba bajo mandato británico y, por supuesto, estoy pensando en ello; pero también en otra forma de imperialismo: la actual. No se trata de una dominación política en toda regla como la británica, pero sí de una dominación económica.
- Y ya se sabe que “poderoso caballero es don dinero”.
- Mediante ella, ciertos países europeos y, sobre todo, Estados Unidos, hacen callar esas voces cuyas ideas no les gustan. “Casi sin excepción, dice Edward Said, los discursos universalizadores de la Europa moderna y de Estados Unidos presuponen el silencio, voluntario o no, del mundo no europeo. Silencio; ya sea a través de la incorporación, la inclusión, el gobierno directo o la coerción. Pero es infrecuente que se reconozca que los pueblos colonizados deben ser oídos y sus ideas conocidas”⁵

Pero quizá me he adelantado demasiado. Antes de entrar en ese tema, deberíamos analizar ciertas ideas de los estudios de “cultura e imperialismo”. La primera es que sobre la distinción ontológica fundamental entre Occidente y el resto del mundo no hay desacuerdo. La segunda, que a la aparición de la etnografía sigue una codificación de las diferencias



y también el despliegue de variados esquemas evolucionistas que van desde razas primitivas a sometidas y, finalmente, a pueblos superiores o civilizados. La tercera, que la dominación activa del mundo no occidental por parte del occidental es convenientemente planetaria en su alcance. Finalmente, la dominación no es algo inerte, sino que forma de muchas maneras a las culturas metropolitanas; en el dominio imperial mismo, se está empezando ahora a estudiar su influencia hasta en la vida cotidiana ⁶.

Ahora bien, siempre existen dos lados, y Occidente no es siempre un agente opresor. “De la misma manera exacta en que durante el período de auge imperialista se tendía a permitir únicamente un discurso cultural que surgiese del interior metropolitano, hoy el postimperialismo deja que emerja el discurso de la cultura, de la sospecha por parte de los pueblos antes colonizados, mientras que los intelectuales metropolitanos practican un teoreticismo que evita los puntos conflictivos⁷.”

Ya ha sido suficiente de explicaciones teóricas y generales, aproximémonos más al tema sobre el cual me has preguntado.

“El discurso crítico y antiorientalista de una generación más antigua de especialistas perdura a través de una generación más joven, así como sus equivalentes en Europa. Durante los años 80, la Asociación de Estudios de Oriente Medio, que en sus inicios mostraba un talante conservador, experimentó una importante transformación ideológica gracias a la colaboración y ayuda de todos estos intelectuales. Al principio, académicos de primer orden, ejecutivos de empresas petrolíferas, y asesores y funcionarios gubernamentales integraban a menudo la MESA. En sus concurridos congresos anuales se trataron abiertamente temas de significación política contemporánea: la revolución iraní, la guerra del Golfo, la intifada palestina, la guerra civil del Líbano, los acuerdos de Camp David, o la relación entre los intelectuales y la ideología en Oriente Medio. Los trabajos académicos que abogaban por una línea política opuesta al nacionalismo árabe o islámico habían dominado el debate profesional o incluso periodístico, pero este factor ha sufrido modificaciones.



La idea básica de la línea “antigua” consistía en proponer generalizaciones sobre los árabes, que adoptaron tintes racistas en sus explicaciones de una actitud “árabe” hacia el resto del mundo: antidemocrática, violenta y regresiva, por la cual se los consideraba, indefectible y congénitamente, como los “otros”.

Elemento clave en esa postura fue Israel, ya que también contribuyó a la polaridad establecida entre el Israel democrático y un mundo árabe mayoritariamente no democrático, que pasó a convertirse en emblema del terrorismo y poca cosa más. Posteriormente, lo que los eruditos antiorientistas más jóvenes expusieron fue el desarrollo de las historias, diferenciadas con gran precisión, de diversos pueblos, sociedades y formaciones árabes: en sus esquemas se respetaba la historia del mundo árabe y los acontecimientos que se han ido produciendo en su ámbito. Se logró restaurar un sentido dinámico del inacabado camino hacia la independencia, de los derechos humanos (especialmente los de las mujeres y las minorías en desventaja), de la supresión de las interferencias externas (a menudo las imperialistas) y la corrupción o colaboracionismo internos.

Así, lo que se promovió en la Asociación de Estudios de Oriente Medio fue un movimiento metropolitano de oposición cultural a la dominación occidental, oposición dirigida al mismo tiempo que una serie de importantes cambios similares en los estudios africanos, indios, caribeños y latinoamericanos. Todas estas disciplinas dejaron de estar dirigidas por ex-oficiales coloniales o por una brigada de académicos que hablaban la lengua apropiada. Al revés, se desmontó eficazmente el monopolio del debate ejercido por intelectuales y políticos europeos y se lo sustituyó por una actitud receptiva hacia las corrientes de liberación y crítica poscolonial y por una serie de grupos de oposición de reciente formación⁸.

- ¿Y el tema de la influencia de Estados Unidos?
- Este país tiene una gran importancia en todo el conflicto árabe-israelí: ofrece su apoyo a una de las partes y busca acuerdos que bene-

4.-Centenera Alfageme, S., “QST (Quiero Saberlo Todo)”, <http://es.geocities.com/quierosaberlotodo/israel/>, fecha de consulta: 1 de diciembre de 2004.



ficien a ésta. Todo ello por una sola razón: petróleo, por supuesto, dinero. De hecho, Estados Unidos, con su actuación en esta zona defiende su tesis de que las reservas petrolíferas de Oriente Medio son un monopolio norteamericano. Y para esto, no hay ningún tipo de problema en utilizar la fuerza militar.

- Pero, ¿era la única respuesta? Quiero decir que sus grandes ejércitos y las promesas manchadas de sangre, junto con los ejemplos de militarismo: guerras perdidas y castigos, torturas físicas y comportamientos amenazadores, no me parecen la mejor salida a un conflicto.
- Debería contestarte a eso, pero entonces estaría entrando en un terreno muy subjetivo, y no es mi intención convencerte de mis opiniones.
- Lo entiendo, pero en mi investigación me gustaría incluir algunas de esas opiniones. Al fin y al cabo, fueron las diferentes opiniones quienes crearon el conflicto y son quienes, en gran medida, lo mantienen vivo.
- En tal caso... verás, conozco un caso especial. Se trata de dos chicas, dos inmigrantes que, gracias a su esfuerzo en sus respectivos países lograron venir a España a estudiar. Una vez aquí empezaron a compartir piso sin saber que una de ellas era israelí y otra palestina. Cuando unos meses más tarde se enteraron, ambas decidieron no hablar nunca del tema entre ellas. Se habían hecho muy amigas, y no querían estropear la relación por temas políticos. Tal vez, y sólo tal vez, si las visitas y les explicas el tema de tu investigación harán una excepción en su silencio.
- Será difícil, pero lo intentaré. Muchas gracias.

.....



- Buenos días. Soy Pedro Gutiérrez y...
- El periodista, ¿verdad? – asentí desconcertado – José nos llamó esta mañana para hablarnos de tu visita. Pasa, pasa. Perdona que todo esté algo desordenado, es la vida del estudiante.

Con un leve gesto dejó entrever la que es, probablemente, la sonrisa más bonita que he visto en mi vida.

- Me llamo Aaminah.
- Encantado.
- ¡Ah! ¿Ya está aquí el periodista? – oí que decía una voz un tanto lejana hasta que una joven de tez bastante más clara apareció por la puerta que, según intuí, era la de su habitación –. Soy Sara, encantada – dijo tendiéndome su mano –.

– Igualmente. Bueno, si José os ha explicado todo...

– No todo. Sabemos que quieres que hablemos de Israel y de Palestina respectivamente, pero no sabemos si quieres que lo hagamos por separado, en presencia una de la otra o...

– En realidad... me gustaría hacer una especie de debate entre las dos, que cada una expusiera sus ideas y rebatieras aquello que os pareciera incoherente. Dado el hecho de que vivís juntas entenderé que no lo queráis hacer por miedo a futuros enfrentamientos, pero también debéis saber que esto no se trata de enfrentaros como personas, sino de buscar

un ejemplo de ambas caras de la moneda y exponerlo, nada más.

- Lo hemos estado hablando – respondió Aaminah – y creemos que somos lo suficientemente coherentes como para hablar de ese tema sin que afecte a nuestra relación. De hecho, hemos descubierto, que esta convivencia podría ser un ejemplo de cómo todos los palestinos y todos los israelíes podrían convivir en paz si se pusieran los medios y la intención necesarios.
- Entonces – respondí – podemos comenzar. Veamos, – continué – hace años que se realizan intentos de negociación entre ambas autori-

5.- Said, E.W., Cultura e imperialismo, Anagrama, Barcelona, 1996, pág.100

6.- Id., págs. 181-182

7.- Id.,pág. 303



- dades y, sin embargo, todos ellos acaban en estrepitosos fracasos, en nada. ¿Cuáles creéis que son las causas?
- Definitivamente –dijo Sara– la falta de organización palestina. Sin sus propios mapas ni el conocimiento detallado de los hechos y las cifras que los israelíes poseíamos, sin un firme compromiso con unos principios y con la justicia, los negociadores palestinos, que en todo seguían las instrucciones de Arafat, han cedido a nuestras demandas. De hecho, después de Oslo, el desaparecido Arafat y sus delegados en realidad no han negociado: simplemente se han rendido, aceptando los dictados de Israel. Supongo que eso demuestra quien tiene la razón y quien no, ¿verdad?
 - No, Sara, eso no es así. Que Palestina carezca de organización no quiere decir que no esté en lo correcto. Lo único que nuestros líderes han hecho ha sido aceptar vuestros dictados como un sirviente acepta las órdenes de su superior, sin ninguna clase de preparación, de principios o de seriedad. Reconozco que, en gran medida, esa falta de organización es culpa de unos dirigentes corruptos que sólo buscan medrar personalmente, pero tampoco hay que negar la pequeña culpa de los agentes exteriores que no dejan opción a Palestina. De hecho, Pedro, la causa de los fracasos de las negociaciones son los abusos que, en especial Estados Unidos, ejerce sobre ellas. Te pondré un ejemplo: Cuando Arafat abandonó furioso las reuniones de Taba, dijo que lo había hecho respondiendo a las presiones del pueblo de Hebrón. “Ustedes quieren hacernos sus esclavos”, dijo a los israelíes. Cuando, a consecuencia de ello, se suspendió todo el proceso, recibió una llamada de Ispan Ross, el asesor norteamericano del Departamento de Estado responsable del “proceso de paz de Oriente Próximo”. Éste le dijo a Arafat que si no firmaba el acuerdo inmediatamente, perdería cien millones de dólares en ayuda estadounidense. Arafat olvidó sus objeciones, se presentó de nuevo mansamente ante Simón Peres, y firmó el ofensivo acuerdo sin ninguna modificación.
 - Ahí se demuestra –interrumpió Sara– la corrupción de vuestros gobernantes.
 - Y la de los vuestros que, a cambio de regalar petróleo, tienen al gran fabricante de armas y guerras como defensor de Israel, igual que un portero de una discoteca vigila que no entre aquel que no interesa que acceda a ella.
 - La Autoridad Palestina ha creado una pésima situación.
 - Y lo peor es que todo esto no ha apelado a los mejores instintos del pueblo palestino, sino a los peores. Por una parte, se hace creer a la gente que sus intereses personales pueden verse favorecidos si se adhiere al amplio, corrupto, burocrático y represivo aparato de la Autoridad; por otra, se mantiene al pueblo atemorizado en el silencio y la apatía. Palizas, torturas, cierres de periódicos y arrestos sumarios han creado una atmósfera de miedo e indiferencia: hoy todo el mundo cuida de sí mismo. Tengo la sensación de que cada palestino está solo en su desgracia, sin que nadie se preocupe en lo más mínimo de ofrecerle alimento, mantas o siquiera una palabra amable.
 - La verdad es que estoy de acuerdo, Arafat y sus asesores se cerraron a su propio pueblo. En su prisa por conseguir cosas para sí mismos echaron por la borda el futuro de su pueblo.
- Se creó en el salón de aquel piso de estudiantes un silencio un tanto incómodo, sobre todo por el hecho de que las dos participantes de la discusión parecían meditar con tristeza sobre los problemas de su pueblo, de modo que lancé otra pregunta:
- ¿Y cuál es vuestra opinión acerca del terrorismo islámico? ¿Es una solución o un problema?
 - En mi opinión –respondió Sara– es un problema gravísimo, pero un problema que, en cierto modo, a los israelíes nos favorece. Verás, mediante estas campañas de terrorismo, todo el mundo comprende qué parte del conflicto es la civilizada y cuál es la violenta, y eso nos ayuda a conseguir apoyos internacionales que no se nos dan por el petróleo, sino por la justicia de nuestra causa.
 - ¡Eso no es así y lo sabes! –interrumpió Aaminah– Por una parte el terrorismo no ha surgido de la nada. Surgió porque somos la única nación que no puede defender sus



derechos con un ejército. ¿Cómo hacerlo, entonces? Mediante estas acciones. Mucho cuidado, yo no estoy diciendo que el terrorismo sea justo ni mucho menos, digo que no surge porque nuestro pueblo sea malo o violento, sino porque no tiene otra opción. Además, el terrorismo se alimenta de la pobreza, la desesperación, el sentimiento de indefensión y una completa miseria; y en Palestina hay mucho de todo esto.

Y en segundo lugar, ¿cuál es la justicia de vuestra causa? ¿Echar a millones de personas de sus tierras sin causa ni justificación? ¿Eso es justicia?

- Creo que olvidas el holocausto. ¿Te hubiera gustado que, después de un gran exterminio de tu raza, los supervivientes aún no tuvieran adonde ir?
- ¡Pero si ahora los nazis sois vosotros! Sois quienes discriminan por motivo de raza y religión. Mira, mira, te leeré un fragmento de un libro de Said: “ ‘Pero ¿no se da cuenta de lo injusto que es arrebatar tierras a unos agricultores que están indefensos frente a ustedes?’ le pregunté, a lo que replicó: ‘En realidad la tierra no es suya: pertenece al estado de Israel’. Le recordé que hacía sesenta años se habían utilizado los mismos argumentos contra los judíos en Alemania, y ahora eran los propios judíos quienes los utilizaban contra sus víctimas, los palestinos”⁹.

Había demasiada tensión, así que decidí formular una última pregunta para relajar el ambiente:

- ¿Veis alguna solución a esto o creéis que no se puede hacer otra cosa que resignarse a que esto permanezca así “per saecula saeculorum”?
- Nadie quiere resignarse a eso, esté en el bando que esté –respondió, tajante, Aaminah– Hay que organizar una campaña internacional en contra de los asentamientos y a favor de la autodeterminación. Esto ayudaría a la Unión Europea a determinar sus prioridades más resueltamente, y, en definitiva, pondría a Estados Unidos en la situación de que ya no podemos tolerar la lenta erosión de nuestra soberanía territorial como pueblo. Con el apoyo de estos países, la balanza estaría ya, si no del todo, al menos algo equilibrada para que Palestina pudiera conseguir aquello que le corresponde como derecho. El problema es que a muchos de los países europeos no les interesa enfrentarse con el

gran dirigente del mundo, no interesa arriesgarse a otra guerra fría.

Yo creo –intervino Sara– que Aaminah tiene razón: nadie quiere que los enfrentamientos continúen. Creo que el primer paso debe ser la normalización de los palestinos con aquellos israelíes que compartimos sus mismos objetivos, es decir, la autodeterminación para ambos pueblos en Palestina.

Además –continuó–, ciertamente, Israel y Estados Unidos han desempeñado un destacado papel en el debilitamiento de Palestina, pero tampoco hay que soslayar el propio papel de los palestinos. Ellos mismos representan su más formidable desafío; si no se enfrentan a él, pueden simplemente rendirse y convertirse en las pieles rojas de Oriente Próximo.

En cuanto a las soluciones –dijo Aaminah– creo que se debe partir de la idea de ciudadanía, y no del nacionalismo, puesto que las nociones de separación y de nacionalismo teocrático triunfalista y unilateral, ya sea judío o musulmán, simplemente no abordan las realidades que tenemos ante nosotros. Un concepto de ciudadanía, donde todo individuo tenga los mismos derechos como ciudadano; basado, no en la raza o en la religión, sino en una justicia igual para todo el mundo, y garantizada por una constitución que debería reemplazar a todas las ideas pasadas de moda relacionadas con limpiar Palestina de nuestros enemigos.

Si me permites –concluyó Sara– opino que debemos aceptar que tanto los palestinos como los israelíes pueden quedarse en la tierra sagrada. Una vez hecho esto, la conclusión, desde mi punto de vista, ha de ser la necesidad de una coexistencia pacífica y una reconciliación.

Con estas respuestas me fui totalmente satisfecho; eran la voz de la tolerancia y me di cuenta de que el conflicto era superable. Si dos personas lo habían hecho, ¿por qué no lo iban a hacer el resto?

¿Conclusiones que obtuve? Todas, y ninguna. Quiero decir que obtuve muchas, muchísimas pero, a pesar de ello, no logré encontrar una solución al conflicto. “Si nadie lo ha hecho hasta ahora”, pensé, “¿por qué iba a hacerlo yo?”. Sin embargo, hay un par de cosas que me quedaron claras.

La primera de ellas es que ningún pueblo se merece pasar las atrocidades que pasó el judío pero, una vez ocurridas, éstas no legitiman a nadie, y repito a nadie, para abusar de otros. Es decir, los judíos necesitaban un lugar donde establecerse y superar lo ocurrido, pero no tenían derecho a tal exhibición de arrogancia y maltrato hacia los palestinos. Al fin



y al cabo, ellos realizan una discriminación respaldándose en otra discriminación que ellos, a su vez, sufrieron.

La segunda es que un país, por el mero hecho de creerse todopoderoso e incluso de casi serlo en cuanto a las relaciones internacionales, no tiene derecho a apoyar los abusos de un Estado. Quieren que sea más claro, ¿verdad? Estados Unidos no tiene derecho a intervenir en una cuestión de dos pueblos inclinando la balanza hacia uno u otro lado, sobre todo porque no hay nadie que la equilibre hacia el otro.

La tercera conclusión va, precisamente, ligada a esta. Debemos intentar equilibrar esa balanza; y digo “debemos” porque creo que es una misión que le corresponde a la Unión Europea. Debemos luchar por ¿la justicia? No, simplemente, por la igualdad.

BIBLIOGRAFÍA:

- Said, E.W., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Said, E.W., *Nuevas crónicas palestinas, el fin del proceso de paz (1995-2002)*, Debolsillo, Barcelona, 2003.

Páginas web:

- Cárdenas Chávez, M. A., “Ilustrados.com”, http://www.ilustrados.com/publicaciones/epy_pupukkyXHABYxsX.php, fecha de consulta: 1 de diciembre de 2004.
- Centenera Alfageme, S. “QST (Quiero Saberlo Todo)”, <http://es.geocities.com/quierosaberlotodo/israel/>, fecha de consulta: 1 de diciembre de 2004.
- VV.AA., “DW-WORLD.DE/DEUTSCHE WELLE”, <http://www.dw-world.de/articulo/0,1564,14143000,00.html>, fecha de consulta: 6 de diciembre de 2004.
- VV.AA., “ispani”, <http://www.elmundo.es/ispani/2004/11/11/internacional/1100146557.html>, fecha de consulta: 4 de enero de 2005.
- VV.AA., “galeon.com, ispanista”, http://mar-yam.galeon.com/enlaces_1127536.html, fecha de consulta: 7 de enero de 2005.
- VV.AA., “Libertad digital (noticias y opinión en la red)”, www.libertaddigital.com/noticias/noticia_1276237335.html, fecha de consulta: 4 de enero de 2005.

*9 Said, E.W., *Nuevas crónicas palestinas, el fin del proceso de paz (1995-2002)*, Debolsillo, Barcelona, 2003, pág.55

cajAstur 



V OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA

La conquista del espacio. Impacto de la ciencia y tecnología en los albores del siglo XXI.

OCTUBRE 2005 / JUNIO 2006

"Lo más próximo es lo más lejano"
Friedrich Nietzsche

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía

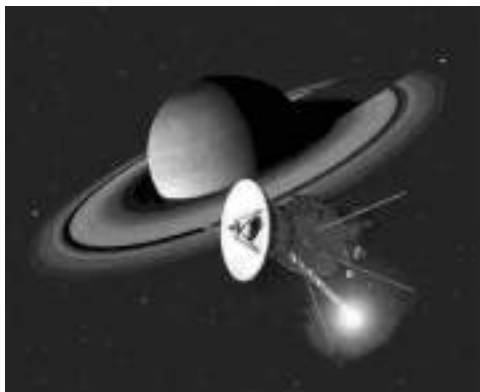
Colaboran: Gobierno de Asturias cajAstur Junta General del Principado de Asturias

Comisión de Promoción de Asturias
UNIVERSIDAD DE OVIEDO Y LEÓN

Comisión de Promoción de Asturias
CONSEJO DE LAS UNIVERSIDADES ASTURIANAS

Primero fueron los lugares, luego los continentes, ahora el espacio mismo parece desbordado en sus "límites", apagándose su aura romántica. Los envuelven redes informáticas, los cruzan líneas aéreas, los acercan las telefonías móviles, las imágenes instantáneas... Las multitudes van y vienen, como los flujos financieros y la movilización de las empresas. Todo ello es posible, y acaso necesario, debido a los avances tecnológicos y las necesidades socioeconómicas que producen los más de seis millones de habitantes que viven actualmente en la Tierra. Nuevas formas configuran un Mundo que estamos lejos de clausurar y comprender, pero del que sin embargo somos nosotros mismos testigos y constructores. De ahí las dificultades... Los espacios siderales, los viajes planetarios, la exobiología y la cosmología, recomponen mitos, alimentan la literatura y el cine, pero no deben enturbiar nuestra mirada hacia la Tierra y sus habitantes, hacia las formas de convivencia, sociales y políticas que nos liberan o asfixian.





V Olimpiadas de Filosofía

EL PROYECTO

JUSTIFICACIÓN DE LA TEMÁTICA

Este curso 2005-2006 la Sociedad Asturiana de Filosofía ha decidido que el tema de trabajo de nuestros olímpicos sea el siguiente:

“La conquista del espacio. Impacto de la ciencia y de la tecnología en los albores del S. XXI”.

Celebramos este año el primer centenario de la teoría de la relatividad especial, cuya generalización en 1916 revolucionó nuestra concepción del espacio extragaláctico. Sin embargo, no sería hasta la década de los sesenta del pasado siglo cuando en el contexto de la guerra fría se inició la conquista del espacio exterior por parte de la humanidad.

Los problemas cosmológicos implicados por los conceptos de espacio y tiempo siempre han tenido relevancia filosófica, pero su tratamiento había sido más especulativo e imaginativo que real. Ha sido la tecnología de los vuelos espaciales, la experimentación subatómica en los aceleradores de partículas, los supertelescopios acoplados a potentes computadoras, la nanotecnología, la cinematografía, la holografía, la construcción de espacios virtuales, la globalización de las comunicaciones a través de internet quienes han permitido ampliar las representaciones espaciales y la construcción de nuevos mundos imaginarios con personajes de ficción que plantean nuevos retos al pensamiento crítico. Tales son, por ejemplo, series de éxito como la saga de la Guerra de las Galaxias, las series de Star Trek..., que ha originado una nueva mitología entre nuestros jóvenes.

Pero, más allá de los productos imaginarios, la guerra de las galaxias tiene importancia política y geoestratégica como lo demuestran las enormes inversiones de la NASA o la exploración de nuestro sistema planetario con sondas y el hecho de que la Unión Europea tenga su propia Agencia Espacial.

PROPUESTAS TEMÁTICAS:

- ¿Conquistar el espacio exterior o el interior?
- ¿Es la conquista del espacio un destino inevitable de la humanidad impuesta por el agotamiento de los recursos?
- ¿Es posible nuestra vida en otros planetas?
- ¿Hay un impulso explorador en el hombre que nos empuja más allá de la satisfacción de las necesidades? Estudio crítico de los hitos históricos del afán explorador humano.
- ¿Las experiencias del sujeto en el espacio virtual son “reales”?
- ¿Los viajes a través del “túnel de tiempo” son una fantasía o tienen algún fundamento real?
- ¿Tuvo el Universo un principio en el tiempo? ¿Fue su origen una gran explosión? ¿Tiene un fin el espacio?
- Confrontación entre el horizonte real de los viajes fuera de la Tierra y el despliegue simbólico de ciencia ficción.
- ¿Cuántos espacios hay? ¿Físico-astronómico, espacio-temporal, imaginarios, metafísicos, literarios...?
- El proyecto SETI y la búsqueda de vida extraterrestre.
- El sentido de la conquista del espacio: ¿evasión, exploración, ciencia, industria armamentística o vía de escape ante un colapso del planeta Tierra?
- En el espacio de los liliputienses. Los retos tecnológicos de la nanotecnología y las micromáquinas.
- La búsqueda de nuestros orígenes y de vida en el sistema solar.
- La conquista de Marte.
- La conquista del espacio a través de la conquista del Nuevo Mundo.
- La conquista del espacio como “conquista del Oeste”.
- La conquista del espacio en las novelas de ciencia ficción.



- La conquista del espacio: ¿es posible desplazarse presencialmente dentro de sus megadistancias?
- La conquista del espacio: ¿Mitología de nuestro tiempo? Otras mitologías comparables de épocas pasadas: ¿La Atlántida, las epopeyas homéricas, la conquista del Dorado, el cielo que me tienes prometido...?
- La conquista del espacio: ¿sólo posible dentro del sistema solar?
- La conquista del espacio: Los planetas extrasolares.
- La conquista del espacio: una exigencia científica sólo posible como conocimiento.
- La globalización de las comunicaciones y su incidencia en los movimientos sociales y políticos.
- Las formas de organización social *se impregnan* de ciencia y tecnología: los chat, los foros de internet, los MSM...
- Las formas del tiempo, las formas del espacio. La forma de la realidad.
- Las funciones ideológicas de "la conquista del espacio".
- Los viajes intergalácticos: deficiencias físico-antropológicas y limitaciones ontológicas espacio-temporales.
- Navegadores y Astronáutica.
- Nuestra presencia en el sistema solar aprendiendo a vivir y a trabajar en otro planeta.
- Nuevos retos al control político: internet, telefonía móvil...
- Posibilidad del futuro de la humanidad como hombre-máquina y habitante de otros mundos.
- Potencias de diez, de lo micro a lo macro.
- Principio Antrópico.
- Qué no falte la ética allí donde llegue la tecnología. Limitaciones éticas y retos tecnológicos.
- Turismo espacial. ¿Mercado de consumo o procedimiento de financiación?
- Una ciencia desconocida: la exobiología. La búsqueda del origen extraterrestre de la vida.
- Valentina Tereshkova. Mujeres a la conquista del espacio.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Andoni, *Carta al Homo Ciberneticus. Un manual de ciencia tecnología y sociedad activista para el siglo XXI*, Ed. Edad, 2003

AUPI, Vicente, *Los enigmas del Cosmos*, Editorial Planeta, Barcelona 2001.

BRUNNER, John, *El jinete en la onda del shock*, Ultramar Ediciones, S.A. Barcelona, 1984.

BRYSON, Bill: . RBA, Barcelona, 2005.

CEREZO, J. A. y otros: *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Tecnos, Madrid, 2000

CORDELIER, SERGE & DIDOT, B.: *El estado del Mundo 2005. Anuario económico y geopolítico mundial*. Akal.

DAVIES, Paul, GRIBBIN, John; *Los mitos de la materia*, Ed. McGraw Hill, Madrid, 1988.

DAVIES, Paul, *Proyecto Cósmico. Nuevos descubrimientos acerca del Universo*, Ediciones Pirámide, Madrid 1989.

FERNÁNDEZ CASTRO, Telmo, *Historias del Universo*, Espasa Calpe, Madrid 1997.

FERRIS, Timothy, *Informe sobre el universo*, Crítica (Grijalbo Mondadori), Barcelona 1998.

FERRIS, Timothy: *La aventura del universo*. Grijalbo, Madrid, 1995

GAMOW, George, *La creación del Universo*, Espasa Calpe, Madrid, 1961.

GREEN, Jen y LEFANU, Sarah, *Desde las fronteras de la mente femenina (feminismo y ciencia ficción)*. Ultramar Ediciones, S.A. Barcelona, 1986.

GRIBBIN, John; *Diccionario del cosmos*, Ed. Crítica, Barcelona, 1977

HARVEY, D.: *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid, 2003.

HAWKING, Stephen and MLODINOW, Leonard, *Brevísima Historia del Tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.

HAWKING, Stephen, *El universo en una cáscara de nuez*, Ed. Planeta o Círculo de lectores, 2002.

HAWKING, Stephen, *Historia del Tiempo. Del Big bang a los agujeros negros*. Ed Crítica, Barcelona, 1988.

HERRMANN, Joachim, *Atlas de Astronomía*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

HIDALGO, Alberto, et. al. *Ciencia, tecnología y sociedad*. Ed. Algaida, Sevilla, 2001.

HOWARD, M. & ROGER LOUIS, W. (EDS.): *Historia Oxford del siglo XX*. Planeta. Barcelona, 1999.

HUERGA MELCÓN, Pablo: *¡Que piensen ellos!* El viejo topo, Barcelona, 2003

IBARRA, Andoni, *Cuestiones éticas de la ciencia y la tecnología en el siglo XXI*, Ed. Biblioteca nueva, 2003

KAKU, Michio, *Visiones. Cómo la ciencia revolucionará la materia, la vida y la mente en el siglo XXI*, Ed. Debate, 1998

KUHN, Thomas, *La revolución copernicana*, Ed. Ariel, Madrid, 1978.

LONGAIR, Malcom S., *Los orígenes del universo*, Ed. Alianza, Madrid, 1992

MASUDA, YONEJI: *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Tecnos. Madrid, 1984.

MATAIX LOMA, Carmen, *El tiempo cosmológico*, Ed. Síntesis, Madrid, 1999.

MUMFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.



NELSON, Sue, *Cómo clonar a la rubia perfecta. Una crónica de la ciencia a comienzos del siglo XXI*, Ed. Nowtilus, 2005-09-26

NICCOLI, Ricardo, *Historia del vuelo. Desde la máquina voladora de Leonardo Da Vinci hasta la conquista del espacio*, Barcelona, 2003

NORTH, John, *Historia fontana de la astronomía y la cosmología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

PINNA, Lorenzo, *La conquista del espacio*, Ed. Editex, Madrid, 2000.

PRIGOGINE, Ilya; Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza Editorial, Madrid 1990.

PUEYO, Luis: *La conquista del espacio*. Salvat, Temas Clave, Barcelona, 1989.

QUERALTÓ, Ramón, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002.

RUIZ DEL ELVIRA, Malen, *Eureka! Conquistas de la ciencia en el siglo XX*, Ed. Temas de hoy, Madrid, 1999

SÁNCHEZ RON, José Manuel, *Diccionario de la ciencia*, Editorial Planeta, Barcelona 1996.

SCHROEDER, Dr. Gerald L. *El Génesis y el Big Bang*, Ediciones B, Barcelona 1992.

TATON, R.: *Historia general de las ciencias*. Orbis. Barcelona, 1988.

TIPLER, FRANK J. : *La física de la inmortalidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1996

TOFFLER, Alvin, *El Shock del futuro*, Plaza & Janes, Barcelona: 1973.

VAZQUEZ ABELEDO, Manuel, *La búsqueda de vida extraterrestre*, Ed. Mcgraw Hill, 1999

VERNE, Julio: *De la tierra a la luna*. Múltiples ediciones.

VERNE, Julio: *Viaje a la luna*. Múltiples ediciones.

VVAA, *Mujeres ante la ciencia del siglo XXI*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 2001.

VVAA. *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Alianza editorial, Madrid, 2002

WEINBERG, Steven, *El sueño de una teoría final*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1994.

WEINBERG, Steven: *La ciencia y sus adversarios culturales*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003

WHITE, George H. (Pascual Enguádanos): multitud de obras de ciencia ficción sobre la conquista del espacio.

ZIMMERMAN, Robert, *Adiós a la tierra. Estaciones espaciales, superpotencias rivales y los viajes interplanetarios*. Ed. Melusina, 2005.

Brian de Palma: *Misión a Marte*, 2000

Byron Haskin: *De la Tierra a la Luna*.

Byron Haskin: *La conquista del espacio*, 1955

Don Bluth y Gary Goldman: *Titan A.E* (animación), 2000.

Douglas Trumbull: *Naves misteriosas*, 1971.

Fred M. Wilcox: *Planeta prohibido*, 1956.

George Lucas: *La guerra de las galaxias* (trilogía)

George Pal: *Destino la Luna*, 1950.

Irving Kershner: *El Imperio contraataca* 1980.

Peter Hyams: *2010: Odisea dos*, 1984.

Peter Hyams: *Atmósfera Cero*, 1981,

Peter Hyams: *Capricornio uno*, 1978.

Philip Kaufman: *Elegidos para la gloria*, 1983.

Richard Fleischer: *Viaje alucinante*, 1966.

Richard Marquand: *El retorno del Jedi*, 1983.

Ridley Scott: *Alien*, 1979.

Ridley Scott: *Blade Runner*, 1982.

Roland Emmerich: *Stargate, puerta a las estrellas*

Ron Howard: *Apollo XIII*, 1995

Rudolph Maté: *Cuando los mundos chocan*, 1951.

Stanley Kubrick: *2001: una odisea del espacio*.

Tober Hooper: *Lifeforce*, 1985.

BASES V OLIMPIADAS

1. Las quintas Olimpiadas de Filosofía organizadas por la Sociedad Asturiana de Filosofía se centrarán en un concurso de ensayo cuyo lema será: **“La conquista del espacio. Impacto de la ciencia y la tecnología en los albores del siglo XXI”**
2. Podrán presentarse a este concurso todos los alumnos del Principado de Asturias y regiones limítrofes matriculados en Bachillerato durante el curso 2005-2006.
3. Los Coordinadores responsables en los distintos I.E.S. o Colegios cuyos alumnos participen en el concurso, remitirán a la Sociedad Asturiana de Filosofía (Avenida de Galicia, 31, 33005 Oviedo) los originales duplicados de los trabajos que previamente hayan sido seleccionados por ellos, con un máximo de tres por cada cien alumnos matriculados en el bachillerato.
4. El plazo de inscripción de los Centros finalizará el día 31 de diciembre de 2005, y el plazo de presentación de los trabajos concluirá el 31 de marzo del año 2006.
5. Los originales se presentarán por duplicado en un sobre cerrado, formato DIN A-4. En el trabajo deberá figurar exclusivamente, el título del mismo, pero no el nombre del autor ni los datos del centro. Se incluirá, además, en dicho sobre, otro más pequeño (o plica), también cerrado, en

FILMOGRAFÍA

Andrei Tarkovski: *Solaris*, 1972

Anthony Hoffman: *Planeta rojo*



cuyo interior figuren el nombre, apellidos, domicilio, e-mail, NIF y edad del alumno así como los datos completos del coordinador y del centro, y en cuyo exterior figure únicamente el título del trabajo. Se incluirá, asimismo, un disquete o cd-rom que contenga el archivo electrónico de la obra enviada (se pueden enviar también los archivos electrónicos por Internet a la dirección de la SAF saf@filosofia.net).

6. Las obras presentadas tendrán una extensión mínima de 10 folios (tamaño DIN A-4) y máxima de 40 (excluyendo portada y bibliografía de referencia). Los folios estarán escritos por una sola cara a doble espacio (tamaño de la fuente, 12) y los márgenes serán de 2 x 2 cm. No se devolverán los originales ni se mantendrá correspondencia sobre los mismos. Se entenderá que las obras que lleguen a la SAF para participar en el concurso pasan a ser propiedad de ésta.
7. Aquellos trabajos que no hagan constar explícitamente la bibliografía, páginas web, filmografía o material de referencia utilizado para su elaboración serán automáticamente excluidos. Las citas que se realicen tendrán que estar perfectamente referenciadas a la obra o soporte fuente y situarse entre comillas dobles (“”).
8. Cuando se trate de internet, tendrá que venir perfectamente definido el título de la página, la dirección web, el autor citado y la fecha de consulta. Cualquier inclusión o alusión total o parcial a un texto de internet que no cumpla estos requisitos será también excluido del proceso y expuesto, además, públicamente (título y centro) en el boletín que edite las obras premiadas.
9. La inclusión de frases, párrafos o parágrafos deberán hacerse citando las fuentes de que provengan (artículo, libro, internet, etc.). Se entenderá la inclusión de citas, sin especificación de las fuentes, como plagio, por lo que los trabajos que incurran en ello serán excluidos y se atenderán a lo expuesto en la base anterior.
10. El Jurado, cuyo fallo será inapelable, estará formado por profesionales de la filosofía designados al efecto por la Sociedad Asturiana de Filosofía, aunque se podrá contar con profesionales de otras disciplinas, así como con personalidades de reconocido prestigio del mundo de la educación y la cultura.
11. Los criterios que se utilizarán para conceder los premios tendrán que ver con los siguientes aspectos fundamentalmente: manejo de fuentes documentales, originalidad, calidad en la expresión, estructuración interna y externa del trabajo, espíritu crítico y capacidad para relacionar información procedente de diversas fuentes y disciplinas.
12. El fallo se dará a conocer en el mes de mayo del año 2006, durante el curso de una reunión de la Junta Directiva de la SAF que será convenientemente anunciado en los medios de comunicación.
13. Se concederán tres premios. Uno para el ganador del concurso y otros dos para las obras que a juicio del Jurado merezcan ocupar la 2ª y 3ª posición respectivamente. También se otorgarán siete menciones especiales o accésit. El jurado podrá declarar desierta una o todas las categorías de los premios así como los accésit. Se entregará un diploma especificando el premio obtenido.
14. El ganador del concurso obtendrá un premio de 600 euros, el segundo 500 y el tercero 400. Los tres trabajos serán publicados en el Boletín anual que edita la SAF.
15. Los ganadores del primer, segundo y tercer premio tendrán, asimismo, que elaborar una pequeña reflexión personal sobre el lema del concurso y sus experiencias personales al respecto, que será leída en público como colofón del acto final de entrega de premios, así como entregada a la SAF para su posterior publicación como introducción del trabajo premiado.
15. Aquellos alumnos premiados o galardonados con accésit que no acudan al acto de entrega de premios y que no justifiquen en tiempo y forma su ausencia, serán excluidos del premio entendiéndose que renuncian al mismo.
16. Si se detectara plagio, a posteriori, en cualquiera de los trabajos premiados o seleccionados la SAF retirará automáticamente el premio otorgado reservándose las acciones legales que estime oportunas.
17. La participación en el concurso supone la plena aceptación de las presentes bases.



JORNADAS DE EL QUIJOTE

400 Aniversario de El Quijote

Jornadas acerca de las
 “Bases y claves histórico-filosófico-políticas a propósito de El Quijote”

intervienen:

Manuel Fernández Álvarez

Josefina Martínez Álvarez

Emilio Martínez Martínez

Francisco García Pelayo

Ricardo García Cáceres

Alberto Hidalgo

Fernando Pérez Herrero

Elena Cantarino Suñer

Marcelino Javier Suárez Villa

Gustavo Bueno

Auditorio “Príncipe Felipe”, Oviedo

23, 24 y 25 de noviembre de 2005

Segunda Planta, Salas 1 y 2

De 16,30 a 22,00 h.

Organiza:



Sociedad Asturiana de Filosofía

Colaboran:



Ayuntamiento de Oviedo

cajAstur



Junta General del Principado de Asturias

GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS
 CONSEJO DE EDUCACIÓN Y FORMACIÓN

GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS
 CONSEJO DE POLÍTICA, PARTICIPACIÓN SOCIAL Y FERIALES





Este año coincide con el cuadringentésimo aniversario de la publicación de *“Don Quijote de la Mancha”*. Desde el primer momento de su publicación *“El Quijote”* se difundió con gran rapidez, llegando a conocerse incluso en el extranjero. Pero también desde su inicio comenzaron a conocerse toda suerte de interpretaciones. Nos referimos a interpretaciones que se hacen hueco incluso a través del grabado, de la pintura o de la ceremonia festiva popular, y no sólo de la letra impresa. Interpretes de dentro y de fuera de España han intentado dar cuenta de los *“temas”* con los que se topa el Quijote y con los que ellos mismos se encuentran al estudiar la obra; se podría decir con cierta ironía que descubren que están descubriendo toda una *“temática”* –cervantina– en el Quijote.

Este 2005 será sin duda el año del Quijote y a través suyo de Cervantes –será también el año de *“Trafalgar”* y de Galdós aunque de manera indirecta–, y veremos que en nuestro país se irán sucediendo las celebraciones en la forma de congresos, jornadas, encuentros, conferencias etc., que pretenderán conmemorar la efeméride. El Forum de Barcelona ya ha celebrado un congreso internacional con el título *“El Quijote y el pensamiento moderno”* entre los días 15 y 18 de junio de 2004. En Asturias, se celebró un coloquio internacional sobre Cervantes y el Quijote por la cátedra *“Emilio Alarcos”* del 27 al 29 de octubre de 2004. Y seguramente que con motivo de la celebración de los actos institucionales se desarrollarán muchísimos más actos. En fin, el reto está sobre la mesa y no conviene dejarlo pasar.

JUSTIFICACIÓN, INTERÉS Y OBJETIVOS DE LA ACTIVIDAD

Marcelino Javier Suárez Ardura

La **Sociedad Asturiana de Filosofía** tiene detrás una sólida trayectoria en la organización y celebración de congresos, seminarios, coloquios y jornadas abarcando, como ya sabemos, un amplio espectro de programas. Hace tres años celebramos las jornadas sobre Baltasar Gracián y creemos que el año 2005 se presenta como un hito que no habría que dejar pasar. Es nuestra intención, por ello, plantear la celebración de unas jornadas sobre el Quijote en relación con la filosofía. Como otras veces venimos haciendo (Jornadas sobre Gracián, Jornadas sobre Pseudociencia, etc...), están previstas para el mes de noviembre, estructurando su desarrollo en tres días e invitando a ponentes tanto de nuestra región como de otros lugares de España. Es una conmemoración necesaria no sólo por la amplitud *“temática”* que pueda suscitar la obra desde una perspectiva más o menos actual sino también por la *“problematicidad filosófica”* –permítase el pleonasma– que con toda seguridad entraña.

Estas jornadas, que pretenden dibujarse a una escala principalmente filosófica, no desdeñarán de antemano las aportaciones de aquellos ponentes que provengan de otras áreas del conocimiento. Desde luego que las más variadas aportaciones contribuirán a *“reflexionar”* sobre la obra de Cervantes que abrió los canales por los que habría de circular desde entonces la novela moderna. Pero una novela moderna que se presenta, si hacemos caso a José Antonio Maravall, como un ejercicio filosófico.





PROGRAMA DE LAS JORNADAS:

“Bases y claves histórico-filosófico-políticas en El Quijote”.
(En el 400 aniversario de la publicación de su primer volumen)

Lugar:

Auditorio Príncipe Felipe, Oviedo. Segunda Planta. Salas 1 y 2.

Fechas:

23, 24 y 25 de noviembre de 2005, de 16:30 a 22 horas.

1ª JORNADA: CERVANTES Y EL QUIJOTE

Miércoles, día 23 de noviembre de 16:30 a 22 horas

16:30h. Inauguración de las Jornadas: Emilio Jorge González Nanclares, Presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía y Autoridades Competentes.

17:00h. Manuel Fernández Álvarez, Catedrático Emérito de la Universidad de Salamanca y miembro de la Real Academia de la Historia. “*Cinco tesis sobre los sueños de Cervantes*”. Presenta Josefina Velasco Rozado.

ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN DE LAS JORNADAS DEL QUIJOTE

Marcelino Javier Suárez Ardura
Emilio Jorge González Nanclares

18:15h. Josefina Martínez Álvarez, Catedrática de Lengua Española de la Universidad de Oviedo. “*El Español en tiempos de Cervantes*”. Presenta Marcelino Javier Suárez Ardura.

19:05h. Emilio Martínez Mata, Profesor de Literatura Española de la Universidad de Oviedo. “*El cambio de interpretación del Quijote: de libro de burlas a obra clásica.*”. Presenta Miguel Alarcos Martínez

19:55h. Francisco García Pérez, Catedrático de Literatura de Enseñanzas Medias, Coordinador del Suplemento Cultural de La Nueva España y Doctor en Filología. “*El Quijote como juego*”. Presenta Pelayo Pérez García.

20:45h. Descanso

21:00h. 1ª Mesa-Coloquio: Cervantes y El Quijote. Modera: Pelayo Pérez

2ª JORNADA: LA REALIDAD Y DON QUIJOTE

Jueves, día 24 de noviembre, de 16:30 a 22 horas

16:30h. Ricardo García Cárcel, Catedrático de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona. “*La España del Quijote*”. Presenta Manuel Fernández Álvarez.

17:45h. Alberto Hidalgo Tuñón, Titular de Sociología del Conocimiento de la Universidad de Oviedo. “*El conflicto de los mundos sociales en Don Quijote*”. Presenta Caterina Pons Pons.

19:00h. Fernando Pérez Herranz, Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Alicante. “*Don Quijote y Sancho: el diálogo del guerrero*”. Presenta Silverio Sánchez Corredera.

20:15h. Descanso

20:30h. 2ª Mesa-Coloquio: La Realidad y Don Quijote. Moderan: Caterina Pons y Silverio Sánchez



3ª JORNADA: FILOSOFÍA Y QUIJOTE

Viernes, día 25 de noviembre, de 16:30 a 22 horas

16:30h. Elena Cantarino Suñer, Doctora en Filosofía e investigadora de la Universidad de Valencia. “*El Quijote y El Criticón: engaño y desengaño*”. Presenta: Fernando Pérez Herranz.

17:45h. Marcelino Javier Suárez Ardura, Profesor de Historia en Enseñanzas Medias y Licenciado en Filosofía. “*Varias tesis materialistas sobre el Quijote de Cervantes*”. Presenta Emilio Jorge González Nanclares

19:00h. Gustavo Bueno Martínez, Filósofo, Fundación Gustavo Bueno. “*Don Quijote, apología de las armas*”. Presenta Román García Fernández.

20:15h. Descanso

20:30h. 3ª Mesa-Coloquio: Filosofía y Quijote. Modera: Jorge González

21:30h. Clausura de las jornadas. Autoridades competentes.

RESÚMENES:**1ª Jornada: Cervantes y El Quijote**

Cinco tesis sobre los sueños de Cervantes. Manuel Fernández Álvarez, Profesor Emérito de la Universidad de Salamanca y miembro de la Real Academia de la Historia.

El tiempo de Cervantes es en gran medida el de Felipe II. Un inicio deslumbrante. Un final decadente. Una historia, como la de todas las épocas de nuestra dolorida Europa, cargada de guerras constantes y paces efímeras. Miguel de Cervantes, el hombre entre dos siglos, de vida desventurada, que se fue cargando de desventuras conforme se cargaba de años, y que murió pobre, hizo literatura hasta de su propia muerte. Cervantes quiso ser el nuevo gran poeta, en un sueño roto por una malhadada reyerta. Quiso luego ser el buen soldado y estar presente en las grandes gestas del Imperio Español; sueño desbaratado por las naves argelinas que le apresaron. Más tarde, más viejo, quiso ser dramaturgo célebre y popular; pero un vendaval popular con nombre propio se lo impidió. También, en privado, quiso convertirse en padre de familia respetable y respetado, pero se topó con la cárcel. Y finalmente anheló la fama; la fama le alcanza por una ‘obrita’ en principio; pero es una fama postrera, solo entrevista al final de su vida. Su obra escrita se convierte en recurso ineludible del conocimiento de su historia y de la Historia. Aquel joven poeta que después quiso ser capitán de los tercios viejos del Imperio Español, que más tarde tantearía el mundo de la farsa, acabaría siendo finalmente el autor de un ‘cuento’ que se convertiría en la pieza cumbre de la Literatura Universal: “Don Quijote de la Mancha”, que le transformaría a él, en el Príncipe de las Letras.

El español en tiempos de Cervantes. Josefina Martínez Álvarez, Catedrática de Lengua Española de la Universidad de Oviedo.

Es bien sabido que Cervantes se acercó a la vida literaria coyunturalmente, a fin de allegar recursos para su quebrantada economía, después de probar suerte en actividades de toda laya.

En 1585 publicaba su *Galatea*, pero hasta 1605 en que aparece publicado el primer volumen del Quijote se dedica a otras empresas que sin duda le parecerían más lucrativas, como la de agente y comisionista, de las que vivió en esos años. Sólo al final de su vida arreció su actividad literaria.

Oficialmente el Quijote no salió a la luz pública hasta principios de 1605, impreso en Madrid por Juan de la Cuesta; pero ya en 1604, mucho antes de su publicación, fue conocido de no pocos.

La vida y obra de Cervantes transcurren, pues, entre los siglos XVI y XVII (1547-1616), coincidiendo con los reinados de Felipe II y Felipe III y es, en estos siglos cuando el *castellano* se convierte en la lengua general moderna que llamamos *español*. Trataremos de examinar los rasgos lingüísticos que la caracterizan, como consecuencia de las modificaciones que, a lo largo de esos siglos, ha sufrido el viejo y apartado dialecto castellano nacido en la antigua Cantabria.

Por ello, me interesa subrayar en esta charla, que la lengua del Quijote, el libro más universal de todos los tiempos, está escrito en ESPAÑOL y que el español es, por tanto, la lengua de Cervantes, la lengua en la que se expresaron también Garcilaso, Luís de León, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Lope, Góngora, Quevedo, Calderón, Gracián... etc., etc., y no *castellano*, término utilizado sesgadamente en los tiempos que corremos y a menudo, con perversas connotaciones políticas.

El cambio de interpretación del Quijote: de libro de burlas a obra clásica. Emilio Martínez Mata, Profesor de Literatura Española de la Universidad de Oviedo.

A pesar de la pronta popularidad de sus personajes, en el siglo XVII el Quijote no fue percibido más que como una obra de burlas, y su autor no pasó de la consideración de un autor menor, por mucho que hoy nos pueda sorprender. Con ligeras diferencias, esta situación se reproducía también en las naciones europeas con mayor peso cultural, Francia e Inglaterra, por ejemplo. Tampoco alcanzaría el Quijote un éxito editorial llamativo, frente a lo que se suele afirmar, no es hasta el siglo XVIII cuando sus personajes se convirtieron en los más conocidos de la literatura española. El cambio interpretativo – y de valoración de la obra – se produce a comienzos del XVIII fuera de nuestras fronteras, sin que los españoles llegaran a percibir los méritos que explicaban el gran éxito alcanzado en la Europa del Siglo de las Luces. Ese cambio no se explica únicamente por las transformaciones ideológicas y culturales que se producen en ese periodo: fueron los factores específicos los que, en este caso, resultaron determinantes.



El Quijote como Juego. Francisco García Pérez. Catedrático de Literatura de Enseñanzas Medias, Coordinador del Suplemento Cultural de La Nueva España y Doctor en Filología.

Son muchas las interpretaciones de El Quijote que se acercan a esta novela desde terrenos filológicos, filológicos, psicologistas, históricos, olvidándose en tantas ocasiones de que se trata de una obra de ficción, perteneciente, por tanto, al dominio de la Literatura. No sólo es lícito tratarla, entonces, como tal producto literario, sino hasta necesario, pues sólo de ese modo escucharemos fielmente lo que Cervantes escribió y quiso que leyéramos.

Siguiendo, ya desde el título de la ponencia, las tesis al respecto de Gonzalo Torrente Ballester y apoyándose sólo en el texto cervantino, se intentará develar algunos aspectos de la presunta locura de don Quijote, de su relación con el mundo que le rodeaba y, sobre todo, de demostrar que emprendió su aventura como un juego en el que la realidad, de la cual era muy consciente, había de plegarse a sus deseos caballeriles.

Se trata, pues, de una lectura de El Quijote basada sólo en su texto, en aquello que dicen sus personajes y en aquello que cuentan las voces narrativas que registran la historia del hidalgo.

2ª Jornada: La Realidad y Don Quijote

El español del Quijote. Ricardo García Cárcel, Catedrático de Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Barcelona.

En la ponencia se examina la realidad de la España de Cervantes, poniendo el acento en la transición de los siglos XVI al XVII: de Felipe II a Felipe III, del trascendentalismo mesiánico del primero al relativismo del segundo, de los héroes a los supervivientes, de la guerra a la paz, del barroco-limpieza de sangre al honor-opinión, de la codificación de las obligaciones femeninas a los primeros signos de la liberación de la mujer... Pero al mismo tiempo, se analiza el concepto de España que emana de la obra cervantina: el uso de la palabra España y españoles, su visión de la unidad y la pluralidad, la actitud ante las lenguas y, sobre todo, su mensaje sobre Cataluña en el episodio final. Por lo tanto, la ponencia se centra tanto en la realidad histórica española como en la representación de la misma que se refleja en su obra literaria, particularmente en el Quijote.

El conflicto de los mundos sociales en El Quijote. Alberto Hidalgo Tuñón. Titular de Sociología del Conocimiento de la Universidad de Oviedo.

Frente al tópico interpretativo de distinguir entre el mundo ideal e irreal de la fantasía de Don Quijote y el «mostrenco mundo real de la vida cotidiana», en el que habita Sancho Panza, se muestra aquí que el verdadero «conflicto filosófico» no se produce entre esos dos planos debido a la «locura» del Caballero de la Triste Figu-

ra que acomodaba en su mente con «mucha facilidad» todo lo que veía «a sus desvariadas caballerías y malandantes pensamientos» (c. XX, p. 206), pues ambos mundos contienen experiencias que los trascienden, al referirse a otros ámbitos de realidad no compatibles con ninguno de ellos. Hay en la obra de Cervantes más de media docena de subuniversos de significados que chocan entre sí cuando esas experiencias compartidas rompen la coherencia interna de alguno de ellos. Ahora bien, mientras estos distintos mundos pueden conjugarse mediante distintos esquemas de reducción, absorción, yuxtaposición, alcanzando a veces la más «íntima articulación» diamérica (como en el episodio de los mazos de batán), la trama de la novela se sostiene. En realidad, la novela consiste en la construcción de esos distintos universos de discursos coherentes para los que el propio Cervantes pide «el mismo créditos que suelen dar los discretos a los libros de caballerías» (c. LII p. 576). El verdadero conflicto de los mundos en el Quijote se produce al final cuando el personaje descubre que ha sido víctima de la «tentación trascendental». La interpenetración diamérica con Sancho llega a su cenit cuando la aventura del Clavileño prueba que todos mezclan elementos oníricos con realidades de la vida cotidiana, de modo que solo la fe mutua en los términos de la realidad del Otro garantiza la comunicación. Semejante descubrimiento no sólo colapsa la conciencia psicológica de Don Quijote - que se convierte en «conciencia desdichada», según la figura de Hegel -, sino también su conciencia moral. Y cuando Alonso Quijano descubre que ha «faltado a la verdad», se vuelve «cuerdo» y su ontología se desvanece.

Don quijote y sancho: el diálogo del guerrero (Introducción filosófica a la nematología del caballero cristiano). Fernando Miguel Pérez Herranz. Profesor Titular de Filosofía por la Universidad de Alicante.

No deja de ser curioso que hubieran de pasar dos siglos para que Don Quijote de la Mancha empezara a leerse como una obra con enjundia filosófica. Pues, aunque a Baltasar Gracián le sirviera de modelo para su Crítico, el jesuita aragonés no quiso concederle gracia alguna. Ha sido necesario que Américo Castro reconociese el sustrato filosófico que comporta el gran libro cervantino para abrirnos las puertas a una lectura filosófica. Amparándome en esta libertad de interpretación, trataré de justificar en esta conferencia una hipótesis menos atrevida de lo que pudiera parecer en un principio: que Cervantes escribió un diálogo a la manera platónica, poniendo en cuestión las opiniones y creencias (nematologías) de las instituciones de su época. Y precisamente un diálogo que el maestro de maestros nunca escribió: El «diálogo del guerrero». Pero si Platón no lo escribió, hay que suponer que fue porque no se lo impusieron las cosas mismas, que no había guerreros fuera de las estructuras del poder. Mas ¿cómo podía ser posible siquiera pensar algo así? La única respuesta lógica es que



podiera considerarse la Idea del Guerrero como una figura ajena a Grecia y situar a Aquiles, a Temístocles o a Pericles más cerca de la soberanía que de la milicia. Lo que nos lleva a imaginar la figura del Guerrero vinculada al cristianismo medieval. Pero el Guerrero o Caballero cristiano contradice la buena nueva que trae Jesucristo: «Amáos los unos a los otros». ¿Cómo se supera esta contradicción? Mediante la conjugación de argumentos y acciones. Cervantes otorga la voz al Caballero cristiano - parte pudenda del cristianismo -, a la vez que instauro la moderna Razón Práctica. No sólo da buenas y coherentes razones a favor del Caballero cristiano, sino que las pone a prueba en el campo de combate que es el mundo de las injusticias, de la explotación y de los presidios.

3ª Jornada: Filosofía y Quijote

El Quijote y El Criticón: engaño y desengaño (Algunas claves sobre la gnoseología, la moral y la política del Barroco). María Elena Cantarino Suñer. Doctora en Filosofía e investigadora en la Universidad de Valencia.

«*Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida; inconveniente tan perjudicial que basta echar a perder todo el vivir*»

El engaño y el desengaño son tópicos del Barroco español presentes en la literatura ascético-moral, filosófica y política de ese siglo. Algunas interpretaciones ponen el origen de los mismos en la filosofía neostoiica - que impregnara el pensamiento de los siglos XVI y XVII -; otros creen que son producto de la crisis política, social y económica de la época; pero, aunque producto de estos factores, no es menos cierto que ambos responden también a una nueva visión y percepción de la realidad más crítica que desconfía de los sentidos, de las leyes y de los valores otrora aceptados incontestablemente por la fe y ahora contestados por la razón que busca en las leyes de la naturaleza la explicación de cuanto ocurre. El Quijote y El Criticón, nos permiten, a través de la arriesgada peregrinación de sus protagonistas - héroes y antihéroes de la vida -, descubrir y describir (para definir) algunas de las claves del pensamiento barroco sobre realidad y ficción, esencia y apariencia, naturaleza y artificio, heroicas empresas y ridículas proezas en los ámbitos gnoseológico, moral y político.

Varias tesis materialistas sobre el Quijote de Cervantes. Marcelino Javier Suárez Ardura. Profesor de Historia y Licenciado en Filosofía.

El Quijote de Cervantes es, sin duda, una obra de arte y, en cuanto tal, hay que reconocer su carácter sustantivo, su condición de estar ofrecida a la representación. Pero el reconocimiento de que esto sea así no es

óbice para su interpretación en tanto que discurso filosófico. Es, pues, posible pensar que la “arquitectura poética” del Quijote entraña, de forma constitutiva, la ordenación de un discurso que no es independiente de determinadas Ideas: de un edificio también filosófico. Es imposible entender el Quijote sin las ideas de Verdad, Filosofía, Locura, Viaje, Secreto... En ello estuvo Cervantes, obrando un “ingenio” que hoy se reconoce como universal. Nuestra exposición pretende realizar varias “prospecciones” sobre algunos de estos problemas, intentando barajar más ciertas teorías y opiniones, que ofrecer resultados incomparables y originales

Don Quijote, apología de las armas. Gustavo Bueno Martínez, Catedrático Emérito Honorífico de Filosofía por la Universidad de Oviedo.

El Quijote parece ser una obra inaudita en tanto que soporta diferentes interpretaciones, que aun se presentan como opuestas. Sería legítima una interpretación alegórica del Quijote sin que esto signifique, como hacen muchos filólogos, una reducción del mismo al plano del imaginario. Generalmente las interpretaciones se mueven en el dualismo de los dos protagonistas principales Don Quijote y Sancho, dejando de lado la evidencia según la cual la estructura lógica de la construcción de los personajes es más bien una terna, como lo prueban los agrupamientos de los mismos: Don Quijote, Sancho y Dulcinea o Don Quijote, el cura y el barbero, etc. Ello demostraría que las teorías de los filólogos caminan por otras veredas. Con relación a la guerra y la paz, habrá que decir, contra quienes ven en el Quijote un alegato del pacifismo y la tolerancia, que su mensaje es que sin armas no se puede vivir; así habría que interpretar el discurso de las armas y las letras o la misma muerte de Alonso Quijano tras colgar su arnés.

Organiza:

Sociedad Asturiana de Filosofía

Colaboran:

Ayuntamiento de Oviedo

Auditorio ‘Príncipe Felipe’

Junta General del Principado de Asturias

Obra Social y Cultural de CajAstur

Fundación para la Investigación en Ciencia y Tecnología

Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo

Consejería de Educación y Ciencia,





Hay un «secreto» en el Quijote que resulta de su presencia ante nuestros ojos, algo así como en esas adivinanzas o acertijos cuya solución está ahí delante y no alcanzamos a verla como resultado de lo que buscamos.

Si me lo preguntáis no alcanzo a definirlo pero, en todo caso, lo vivo, lo siento, decía el filósofo. Forma parte de la atmósfera en la que respiro y es imposible negarlo. Tan imposible como negar la existencia del aire mediante un voluntario acto de aguantar la respiración, porque, en el límite, resultaría la asfixia que demuestra su existencia y, de paso, el ofuscamiento de quien lo niega. Ocurre con la ingeniosa novela de Cervantes que es la prueba de una continuidad histórica y geográfica.

Lo primero, porque, desde su publicación, y hasta la actualidad, ha sido leída y releída por un solo lector. Con escasas excepciones *semánticas* o *sintácticas*, el Quijote puede ser entendido –ha sido comprendido– por todo lector en una lectura

EL SECRETO DEL QUIJOTE

Marcelino Javier Suárez Ardua

que no ha roto la continuidad desde el siglo XVII. Es una continuidad que aviva el fuego del secreto (no hay misterio alguno, ni siquiera enigma), se mantiene por cierto combustible que alimenta las brasas sin cesar. ¿Por qué un libro escrito hace la friolera de cuatrocientos años aún no se ha apagado? Se contesta muchas veces: porque es un clásico. Pero esto es lo mismo que si contestamos que el fuego calienta porque da calor. No conduce a nada.

Lo segundo, porque hay una continuidad espacial como si no hubiera cesuras físicas (mares, ríos, montes...) Una continuidad espacial que se extiende desde la Patagonia hasta más allá del río Grande, es decir, California. Ahí está el «secreto», casi lo tocamos ya con las manos.

El secreto objetivo del Quijote es el estar escrito en una lengua viva y fértil que se expande y se difunde como una sustancia imprescindible para su propia supervivencia. Pero a ello se añade que este libro español es causa también de su efecto, pues también co-labora a la difusión del idioma en el que está escrito: el mensaje, aquí, es el medio. La continuidad histórica y geográfica del Quijote es la continuidad del español –su «secreto objetivo»–; el Quijote es la prueba del «plebiscito cotidiano» del español que ejercen sus lectores.

La analogía se nos antoja un manantial que brota del plebiscito cotidiano de los hablantes, pero que, a la vez, los contiene y los conforma: el español. Es difícil, insistimos, pensar, ya no en el Quijote, sino cualquier obra sin presuponer lo que el español obra en ella. Sin duda esto ocurre en



otras lenguas, vecinas o lejanas, pero no en todas porque no todas han llegado a ser lo que estas son; lo que no quiere decir que no puedan llegar a serlo. Pero, eso sí, siempre que se den las condiciones histórico-culturales adecuadas, es decir un obrar y reobrar perenne. Como un manantial, que ya existe y mana en virtud de un cúmulo de condiciones que no fueron ajenas al mismo fluir constante de sus aguas, el español, una vez que brotó sigue manando agua. Es de este fluir persistente del que, en ciertos momentos, se recoge una textura, una disposición tal de palabras e ideas, que constituye una gran obra.

Como si alguien acudiese a las fuentes y recogiese en un cubo agua cristalina y la conservase como un producto de su laboriosidad. Pero si todo acabase aquí, si el cubo con agua se conservase como una pieza de museo no sólo no tendría ningún sentido sino que carecería de valor alguno. Lo interesante es que una vez sacada la materia del manantial, sea vertida de nuevo a él; porque es al verterla cuando se ve su verdadera excelencia, en

la medida en que conserve su unidad como obra, mas en continuidad con el resto de las aguas, sólo diferenciada en lo que tiene de obra singular.

Es importante que esto ocurra, que el Quijote obre sobre el español. Este obrar sobre la lengua que lo parió es la semilla de su propia supervivencia. Así, al verterse de nuevo sobre el idioma –importante percatarse de que la raíz de idioma es “idio” que significa singular– lo fertiliza convirtiéndose efectivamente en su propio manantial.

Pero esto no siempre ocurre así. Es una degeneración, como un monstruo aberrante, pensar que una lengua puede ser construida por el hecho de ser inventada en libros, sin la preexistencia del manantial. Es como si quisiéramos que el manantial brotara del acopio de cubos de agua recogida de distintas fuentes, sin el plebiscito cotidiano de los hablantes. Ello supondría la voluntad de crear a los hablantes a partir de las obras sobre las que no ha obrado el idioma y que nunca podrán obrar sobre el mismo. Es el esperpento de todo esperanto.



AVDITORIO

PALACIO DE CONGRESOS

PRÍNCIPE FELIPE





IES Montevil. Gijón

FILOSOFÍA Y CIUDAD (2005 – 2006)

A lo largo del curso académico 2004–2005, llevamos a la práctica, en colaboración con la Fundación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Gijón, la propuesta de preparación de unos encuentros bajo el título temático general *Filosofía y Ciudad*. En concreto se trataba de una serie de actividades orientadas a los alumnos de la Educación Secundaria.

Estas actividades consistieron en el desarrollo de debates sobre temas de interés filosófico y estaban dirigidas a crear conocimientos conceptuales, de procedimientos y actitudes sobre los temas propuestos, y a generar formas de argumentación racional en los alumnos. Todo ello, teniendo como fondo un debate final, en el que participarían los grupos inscritos y sus responsables. Los temas elegidos para el **curso 2004-2005** fueron los siguientes: “*Hacer ciudad*”, “*Cine en la ciudad: historias de Gijón*” y “*De cabezas parlantes y otros engaños urbanos*”.

Los fines que se persiguieron con el proyecto “*Hacer ciudad*” pretendían analizar la ciudad desde el lugar de la misma (escuela, barrio, comunidad de vecinos, bar, polideportivo, etc.) en el que desarrolla sus actividades; se trataría de ver la idea de la ciudad como espacio que permite “hacer ciudad” en relación, sobre todo, con la integración en unidades más amplias (comunidad autónoma, nación, comunidad de naciones, etc.).

CONTINUACIÓN DEL PROYECTO DE COLABORACIÓN CON LA F.M.C.E.U.P.* ACERCA DE FILOSOFÍA Y CIUDAD

Leoncio González Hevia
Coordinador del proyecto
“filosofía y ciudad” 2005-2006

*Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular de Ayuntamiento de Gijón

Los objetivos del proyecto “*Cine en la ciudad*”, fueron contribuir a un mayor conocimiento crítico y de integración de los jóvenes de Gijón en su ciudad, así como implicar a los mismos en su proceso de formación como ciudadanos de una sociedad democrática. Se trataba de visionar una película relacionada con la Ética, pero que tuviera una aplicación directa en el entorno en que se desenvuelve la vida de nuestros jóvenes.

Los objetivos del proyecto “*De cabezas parlantes y otros engaños urbanos*” consistieron en desentrañar las tramas ideológicas y económicas sobre la superstición en la ciudad, interesar a los jóvenes en la crítica a la superstición como urdimbre de irracionalismo existente en los medios de comunicación de masas y en la textura de la ciudad. A partir del capítulo LXII de la segunda parte del Quijote, se trataba de discutir sobre los temas de la superstición para llegar al lugar común de la verdad. La actividad consistía en detectar la presencia de la superstición en los espacios de las comunidades urbanas, que desactivan los propios mecanismos de participación de la ciudadanía, es decir, la racionalidad.

Finalmente se celebró una puesta en común de todos los institutos participantes en el salón de actos del antiguo **Instituto Jovellanos** el Jueves, 26 de mayo de 2005. Los IES participantes fueron el IES Rosario Acuña, el Colegio Corazón de María, el IES Jovellanos y el IES Emilio Alarcos. El cierre del acto tuvo lugar con la entre-



ga de premios de la *Fundación Municipal de Cultura de Gijón* a los participantes por el Presidente de la *Sociedad Asturiana de Filosofía* y por un representante del Ayuntamiento.

En suma, nuestra intención fue la de que estos cursos no fueran una de esas iniciativas que se frustran al poco tiempo.

Y, efectivamente, nos hemos propuesto la revalidación de los mismos para el **curso recién estrenado 2005-2006**. Ahora se trataría de volver a poner de manifiesto nuevas actividades que pongan al alumno en contacto con su “mundo entorno” inmediato: “*Leyendas urbanas*”, “*Cine y ciudad*” y “*Conociendo tu ciudad*”

En “*Leyendas urbanas*” se trata de analizar los fenómenos relativos a las leyendas urbanas desde una perspectiva filosófica, planteándolo a partir de las lecturas de la obra o de parte de las obras de Jan Harold Brunvand *Tened miedo...mucho miedo, El fabuloso libro de las leyendas urbanas Vol. I y El fabuloso libro de las leyendas urbanas Vol. II*. La actividad consiste en detectar e identificar la presencia de leyendas urbanas de una forma regulada o espontánea en los espacios de las comunidades gijonesas intercalándose en el propio “mundo de la vida”. Se trataría

de darles una explicación dentro de la textura urbana. Buscando ejemplos etc.

En “*Cine y ciudad*” se trata de relacionar una película (proponemos En construcción de José Luis Guerín) con un tema clave en el campo de las Ciencias Sociales, la Política y la Filosofía pero que tiene implicaciones en otras muchas áreas, y una aplicación inmediata y directa en el entorno en que se desenvuelve la vida de las ciudades españolas. La elección de la película se justifica en virtud de la problemática de cualquier ciudad española con relación a las tramas urbanísticas.

La actividad “*Conociendo tu ciudad*” consiste en sacar a la luz aquello que deben experimentar un grupo de jóvenes como su espacio de participación en una comunidad que les facilita o impide su integración, formación y desarrollo pero que, por ser democrática, necesita su colaboración en el diseño de lo que es un ciudadano.

Organiza: Sociedad Asturiana de Filosofía

Colabora: Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular de Gijón



FUNDACION MUNICIPAL DE CULTURA,
EDUCACION Y UNIVERSIDAD POPULAR

Ayuntamiento de Gijón





Agradezco a la Sociedad Asturiana de Filosofía su amable invitación a tomar parte en este acto de conmemoración de la figura de Immanuel Kant con ocasión del bicentenario de su muerte. No voy a hablar, desde luego, con la autoridad de ningún “especialista” en Kant; si acaso, como un “especialista en ideas generales”, según aquella célebre definición que Comte daba del filósofo. De modo que lo aquí voy a decir no será otra cosa que generalidades que todo el mundo conoce ya sobre el pensamiento kantiano y su actualidad, y que pretenden únicamente reflejar la experiencia de un profesor que, como todos lo que tienen que vérselas “de oficio” con los asuntos de la filosofía del Derecho, de la moral o de la política, ha tenido necesariamente que pensar en las tesis kantianas, desde ellas y a veces también (sin que tenga que ser aquella “lucha cuerpo a cuerpo” de la que hablaba, un tanto dramáticamente, Ortega) *contra* ellas.

Comenzaré, entonces, con un diagnóstico general. Kant es, sin resquicio alguno para la duda, el “pensador de la época”, el filósofo por excelencia de nuestro tiempo, a una considerabilísima distancia de otros grandes filósofos pertenecientes al “ciclo del idealismo alemán” (señaladamente, Hegel) o posteriores e impugnadores de él (señaladamente, Marx). El diagnóstico no es mío, sino de Gustavo Bueno, y fue pronunciado hace unos meses en el marco de un encuentro filosófico consagrado asimismo al pensamiento kantiano con motivo de este aniversario. A mí me han encomendado que hable acerca de la vigencia de la filoso-

Artículos Monográficos

KANT Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

PONENCIA PRESENTADA EN LA
MESA REDONDA SOBRE KANT

Jesús Vega

fía práctica de Kant, y debo comenzar corroborando que si hay, en efecto, algún campo de la reflexión filosófica en el que ese aserto de G. Bueno sea plenamente válido, ése es precisamente el de la filosofía práctica, esto es, la filosofía ética, moral, jurídica y política.

La suposición misma de que ese sea un ámbito autónomo (una “parte”) de la filosofía, la “filosofía práctica, es inequívocamente de filiación kantiana, si bien sabemos que Kant es aquí receptor de la *philosophia practica universalis* de tradición escolástica que le llega a través de Wolf. La sola mención del sintagma “razón práctica” está evocando en nuestro tiempo al legado de Kant, y en especial cuando bajo ella se sobreentiende: i) el mundo de la acción o praxis humana como territorio de operatividad de la “razón”, y ii) un esquema de unificación común de esas sus diversas subregiones (morales, éticas, políticas y jurídicas). Que la esfera, o esferas, de la acción práctica se hallen sometidas a pautas de racionalidad y que ello permita aventurar relaciones de unidad (no polémica) entre ellas son, efectivamente, ideas cuya presencia dominante en la filosofía práctica actual está, de un modo casi exclusivo, escrita en lenguaje kantiano y pensada con conceptos kantianos. Podría decirse que la verdadera “vuelta a Kant” se ha producido más en el presente cambio de siglo que en el anterior, cuando aquel famoso lema de Liebmann, *zurück zu Kant*, abrió paso a los diversos neokantismos, hoy en buena parte olvidados acaso porque estaban aún demasiado ligados a la filosofía teórica (la epistemología, la teoría del co-



nocimiento) del pensador de Königsberg, mientras que otros dualismos clásicos introducidos por ésta (analítico/dialéctico, *a priori* / *a posteriori*, empírico/trascendental) han sido desarrollados autónomamente, con libertad frente a Kant, por otras tradiciones filosóficas (analítica, fenomenológica, etc.). La filosofía práctica (y sólo ésta) es, sin embargo, hoy mucho más kantiana que nunca, si es que alguna vez dejó de serlo.

Para comprobarlo de un modo extensional o empírico bastaría la referencia al hecho de que la filosofía *académica* hoy practicada (aquella que, según el mismo Kant, sería “artista” de la razón) ha adoptado como paradigma “normal” (en el sentido de Kuhn) el sistema de ideas de dos filósofos que se reclaman expresamente continuadores del proyecto kantiano de fundamentación de la razón práctica –J. Rawls en Estados Unidos, J. Habermas en Europa– cuyas obras dominan abrumadoramente la bibliografía producida en los departamentos de filosofía moral, política y jurídica de las universidades a ambos lados del Atlántico¹⁰. Estos pensadores (y podrían ser mencionados otros muchos: Apel, Singer, Hare, Nino, Tugendhat, etc.) rehabilitan a Kant más por el método, el *constructivismo* práctico, que por los supuestos “metafísicos” que aún envolverían el sistema de su filosofía práctica, supuestos que no se avendrían ya, ni serían necesarios, para la filosofía contemporánea, una vez producidos sus giros “lingüístico” y “pragmático”¹¹.

Pero el *signum* kantiano no ha dejado sólo su marca en el discurso filosófico, sino que también se hace visible en el discurso justificativo más o menos “oficial” de las propias *prácticas* públicas, políticas, jurídicas y morales (aquellas que según Kant serían “legisladoras”). Hablamos, claro está, de las prácticas públicas características de los Estados democráticos de Derecho occidentales, fundados sobre el sistema productivo de mercado tendente a una mundialización económica capitalista (Wallerstein). Este escenario es propicio a la generalización de *lógoi* diversos caracterizados, entre otras cosas, por una tendencial convergencia entre: i) *las justificaciones morales y las justificaciones jurídicas*: así, p. ej., la creciente “moralización” del Derecho tras la segunda postguerra, en función de la apelación a “valores” o “principios”, que rigen las Constituciones y la práctica de los tribunales superiores, a su vez teorizada por doctrinas como las de Dworkin o Alexy; ii) *las justificaciones morales y las justificaciones políticas*: así el discurso reivindicador de los “derechos hu-

manos universales”, o la apelación a los procedimientos dialógicos y consensuales en el marco del pluralismo axiológico democrático, del liberalismo individualista, del multiculturalismo, de la era “postconvencional” y “postmetafísica”; y iii) *las justificaciones políticas y las justificaciones jurídicas*: así el proceso de constitucionalización europea, la defensa del republicanismo cosmopolita, el “patriotismo constitucional” y la globalización jurídica en la era “postnacional”, la defensa del Derecho internacional en el contexto del “juridicismo europeo” (frente al “hobbesianismo” norteamericano que defienden los más agresivos ideólogos del imperio, tipo R. Kagan), etcétera.

El excipiente que vendrá a amalgamar semejante mezcla, que acaso mereciera más el hegeliano nombre de *Sittlichkeit*, ha terminado siendo, sin embargo, por antonomasia el pensamiento kantiano o al menos un muy fiel trasunto suyo. Sin duda, en todo ello intervienen no poco las peculiares características constitutivas tanto de la filosofía práctica como de la realidad práctica misma que sería su objeto, en sus mutuas relaciones. Pero sobre todo serán decisivas las características de la propia reconstrucción filosófica kantiana, en particular lo que podría llamarse, su “metodología de racionalización del campo práctico”. Sobre ambas cosas, (I) los supuestos y propuestas de este “método” de la razón práctica y (II) las posibles críticas que cabe dirigirle, versará mi exposición.

I

Si hubiera que buscar un concepto-etiqueta que resumiera la entera filosofía práctica de Kant, ése podría muy bien ser el siguiente: Kant es el filósofo de la normatividad. La idea de *norma* es probablemente la idea central de toda la filosofía kantiana, incluyendo la filosofía teórica. Atendamos al significado último del célebre “giro copernicano” que Kant habría imprimido a la teoría del conocimiento tradicional: no es el objeto quien determina al sujeto cognoscente, sino el sujeto quien constituye al objeto. Éste será, como todo el mundo sabe, un giro hacia el *constructivismo*. La razón nada conoce que ella misma no haya producido en la cosa conocida, se dice al comienzo de la *Crítica de la razón pura*. Nuestro entendimiento “posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados”¹². Pero tal definición del entendimiento o facultad cognoscitiva por conceptos (*Verstand*) como “fa-



cultad de las reglas”¹³, supondrá al mismo tiempo también un “giro normativista” de la teoría del conocimiento, como vieron perfectamente los neokantianos de Baden. Se explica así la sobreabundancia de metáforas prácticas (en concreto jurídicas) en la epistemología kantiana, tantas veces señalada: toda la primera *Crítica* será un “proceso a la razón”, que trata de resolver como *quaestio iuris* las pretensiones cognoscitivas de la metafísica. El conocimiento mismo sería visto como un *ius*, en el cual el sujeto opera “como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”¹⁴. El “primado de la razón práctica” ya está, pues, presente en la propia filosofía teórica.

Ahora bien: en la esfera práctica los efectos del giro copernicano serán mucho más contundentes. Aquí entra en escena el ámbito de la acción, de las relaciones entre los *sujetos*, como individuos y como miembros del grupo social. Éste es, pues, el lugar en donde las metáforas prácticas, jurídicas y morales, dejarían de ser tales metáforas: el constructivismo normativo se halla, por decirlo así, “en casa”. Se trata de reconstruir el modo como la acción humana se somete a la, “razón”, la regla o norma. La pregunta fundamental es, así, una pregunta normativa: “¿qué debo hacer?”¹⁵, paralelamente a como la pregunta teórica se planteaba qué puedo conocer. Y es entonces cuando, lo que Vidal Peña ha llamado alguna vez la “maza del argumento trascendental” es esgrimida por Kant con toda su imponente fuerza. Pues en el campo práctico, la regla (si es “moral”) no puede ser *meramente* empírica, no puede provenir del entendimiento (de la “facultad de desear” o “voluntad”), y sí sólo de la razón misma (*Vernunft*), porque en otro caso no será propiamente “moral”. Ha de poderse contemplar como una regla sometida a principios *a priori* de la propia razón, y no de la experiencia. Si en el campo del conocimiento y de la ciencia, el entendimiento (*Verstand*) construye sobre la experiencia fenoménica aplicando sus categorías (por ejemplo, la causalidad) para obtener *leyes* o reglas objetivas (la “Naturaleza”) quedando la razón limitada a un uso regulativo, en el campo de la praxis la razón es *ella misma una causa*, esto es, dirige o gobierna la



acción produciendo efectos en el mundo, *constituyendo* en él la moralidad mediante el imperio de su propio principio.

La razón práctica es razón pura práctica: la praxis humana o es determinada *a priori* por la razón pura o no es racional, es decir, no es verdaderamente *moral* o libre. Nunca la idea de libertad se formuló de modo más rotundo: libertad es la propia causalidad *nouménica* de la razón; libre puede decirse sólo aquel curso de acción cuya cadena de efectos pueda imputarse, como a su primera causa, a la razón misma o *nôus*; en ello radicará al tiempo su cualidad moral. De este modo, la condición *a priori* de posibilidad de la racionalidad práctica (de la moral en el mundo) no es otra que la efectiva producción de la acción bajo fundamentos de la razón, y no sólo bajo fundamentos puramente empíricos (hipotéticos o condicionales).

Sólo entonces las reglas prácticas serán genuinas *normas* (“leyes prácticas”, imperativos categóricos o incondicionales). La razón (práctica), diríamos por seguir con metáforas jurídicas, es “juez y parte”, pone la regla y la aplica. O mejor aún, es “legisladora” (*gesetzgebend*) y asegura su potestad jurisdiccional por la vía más directa: suponiendo que *siempre* será eficaz... a menos que no haya en absoluto moralidad en el

mundo, sino el puro juego mecánico de las causas y los efectos por intermediación del entendimiento humano. Tal es la resolución kantiana de la tercera antinomia de la razón pura¹⁶.

La razón determina la acción humana *a priori*, mediante su propia regla, pero una regla que no tiene contenido: no dicta lo bueno ni lo malo, porque sólo podría hacer tal cosa indicando algún contenido empírico. De manera que opera a partir de la sola *forma* de la razón, que es la propia *idea* general de una “regla”, esto es, la pura conexión abstracta de elementos bajo condiciones de universalidad y necesidad, el mero concepto *a priori* de una “ley” que es dada “como un hecho de la razón pura”¹⁷. Una acción será racional (moral) cuando pueda reconducirse a la absoluta universalidad de la razón: cuando sea universalizable sin contradicción. De aquí resulta la conocidísima formulación del “imperativo categórico”: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer



siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”¹⁸. Esta fórmula cifra la *autonomía* de la razón a obrar, frente a cualquier forma de (espuria) heteronomía. Así como otra formulación del imperativo expresa la idea de *dignidad* humana: “no trates al otro como un medio sino como un fin en sí mismo”. Ambas ideas constituyen desde su enunciación kantiana los criterios básicos del “deontologismo” de la racionalidad moral, del que provienen las ideas fundamentales que en la actualidad se discuten (o mejor, casi debiéramos decir se indiscuten) como definitorias del “punto de vista moral”, desde el procedimiento constructivo formal como test de las reglas materiales (máximas) sobre las que se aplica en segundo grado (en términos de universalizabilidad, simetría, reciprocidad, imparcialidad, etcétera.) hasta los ideales de corrección que de ahí derivan, incluyendo la idea misma de “deber”, sobre los que luego hablaremos.

Este esquema tiene fuerza expansiva a las demás regiones del mundo práctico: el Derecho y la política. Pues la razón práctica es única y la misma: la unidad de la esfera práctica viene dada por la unidad de la propia razón. Así, en el plano jurídico-político tenemos las reglas del “estado jurídico” o *Estado de Derecho*, reglas que son colectivas, ya no individuales, y “externas”, no internas como la moral, y por tanto se refieren a la mera voluntad o acción reglada por conceptos del entendimiento, pero no obstante igualmente sometidas según Kant a ideas regulativas *a priori* de la razón, a “leyes de libertad”¹⁹. El Derecho sería aquel conjunto de normas heterónomas (esto es, operativas en virtud de móviles empíricos) cuya racionalidad se ajusta al principio *a priori* de hacer posible la coexistencia del arbitrio o libertad externa de cada uno con el de todos según una ley universal de libertad²⁰. El ordenamiento jurídico va ligado intrínsecamente a la coerción, lo que, parafraseando a A. Cortina, le convertiría en una especie de “forma deficiente de moral”²¹, un mal necesario para hacer viable la convivencia social. Pues la sociedad no sería otra cosa para Kant que aquella asociación de individuos que tienen que someterse a leyes coactivas para poder ser libres. Hay aquí un argumento “dialéctico” (que anticipa motivos hegelianos) expresado en el famoso oxímoron: la “insociable sociabilidad de los hombres” (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*). Idea que resume perfectamente la síntesis que Kant pretende entre la tradición racionalista y la empirista, entre el absolutismo despótico de

Hobbes y el liberalismo individualista de Locke. Por un lado, Kant prolonga la vieja suposición (aristotélico-escolástica y racionalista) de que el hombre sólo puede ser virtuoso dentro de la *pólis*, en el seno de la sociedad política. Esto le distancia de, por ejemplo, un Rousseau y su idea de la bondad natural del género humano, si bien Kant sigue participando de la confianza en la necesidad de un “contrato social” o “contrato originario” como instancia de perfección de la sociedad política a partir del “estado de naturaleza”, instancia orientada a instituir “la libertad de cada miembro de la sociedad”, que es un principio *a priori* fundante de toda Constitución y, en general, de todo “estado civil”²². La libertad es “el único derecho innato, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”²³. Concibe Kant así como un “deber moral” el ingreso en el estado jurídico por medio de un tal pacto, contemplado como “una *mera idea* de la razón”²⁴ y al que presenta también bajo la forma “histórico-cultural” de un designio o intención oculta de la misma Naturaleza (preludio asimismo de la hegeliana “astucia de la razón”)²⁵.

Ahora bien, por otro lado ello equivale a reconocer a la claras, lejos de cualquier visión idílica, la condición efectivamente “insociable” del hombre desde el más descarnado pesimismo antropológico que se resigna ante lo que I. Berlin, siguiendo justamente una metáfora kantiana y antes agustiniana y luterana, ha llamado el “fuste torcido de la humanidad”²⁶. Ahora el término comparativo de referencia ya no son los “seres santos” (como sucedía en la moral), sino más bien los “demonios”²⁷. En efecto: entrar en el estado jurídico, gobernado por reglas de derecho es tanto como “obligar a los individuos a ser libres”, colocarlos –necesariamente– bajo el mecanismo “artificial” de Leviatán, bajo el dominio de leyes colectivas eminentemente coactivas, y forzarles a acatarlas como única condición de posibilidad de la propia libertad individual en el marco de la coexistencia común. El conflicto y la competencia incompatible o no armónica entre los individuos y sus cursos de acción externa –lo que Kant llama “antagonismo” [*Antagonism*]– constituye al tiempo el motor originario (“del que se sirve la Naturaleza”) de todo dinamismo social y político, y resulta sólo encauzable mediante una “igualdad de sumisión” de los sujetos bajo unas y las mismas leyes como *súbditos*, capaces de asegurar simétricamente el mismo grado de libertad e independencia a todos ellos como *ciudadanos*. El resultado es una socie-



dad “donde se dé la mayor libertad [posible] y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad”²⁸. La ley fija así los *derechos* definitorios de las respectivas esferas de libertad externa de cada uno compatible con la de todos los otros²⁹. Derechos que, en cuanto mecanismos formales, imponen reductos de inmunidad o “independencia frente al arbitrio constrictivo de otro”³⁰ en términos de igualdad (igualdad de oportunidades o “en la línea de salida”) y libertad (libertad negativa o “libertad-de”) y, en cuanto mecanismos materiales, aprovechan positivamente en favor del progreso social –como la “mano invisible” de A. Smith o la “fábula de las abejas” de B. Mandeville– el egoísmo, la voluntad de dominio o la codicia individuales³¹. En materia de organización del Estado y la constitución jurídica “no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza”³². Kant establece, pues, un Derecho de “mínimos”, frente a una Moral de “máximos”. Ambos, sin embargo, se complementarían “racionalmente” por cuanto los primeros marcan las condiciones para que los individuos lleven adelante sus planes de vida en función de la competencia y del uso individual del entendimiento (de acuerdo con la consigna antipaternalista del *sapere aude!*) y puedan así alcanzar aquellos últimos mediante máximas materiales que doten de contenido al imperativo moral que sólo puede ser producto de la autonomía del individuo³³.

El cuadro que ofrece semejante racionalización del espacio jurídico-político resume, pues, las ideas fundacionales del “Estado liberal de Derecho”, en cuya historia interna Kant ocupa un puesto eminente³⁴. Un cuadro íntegramente incorporado asimismo a las discusiones filosófico-políticas del presente, una vez que el liberalismo ilustrado ha podido ser refundido, tras la caída de los regímenes totalitarios del siglo XX, dentro de los marcos del “Estado democrático y social de Derecho”³⁵. Para ello será preciso, por un lado, acentuar los aspectos contractualistas (Rawls) o procedimental-comunicativos (Habermas)³⁶ del kantiano *Staat in der Idee*, y por otro, dejar en la oscuridad los elementos reaccionarios o monárquico-despóticos aún perfectamente presentes en su doctrina política. Entre estos últimos sobresale el problema del “déficit democrático” de la teoría kantiana del Estado. Aunque los principios de su modelo de constitución republicana incluyen la separación de poderes (Locke, Montesquieu) y la

preeminencia teórica del legislativo a través de la idea de la autolegislación soberana (Rousseau)³⁷, en la práctica esto se resuelve en una ficción regulativa proyectada sobre el ejercicio del poder monárquico que, *legibus solutus*, habría de gobernar sólo *como si* sus decisiones pudieran ser aceptadas por el pueblo en cuanto colegislador “hipotético”³⁸.

No obstante, el discurso kantiano de la libertad e igualdad, con sus tintes legalistas y necessitaristas, estaba llamado a convertirse en los dos siglos siguientes en el “discurso de los derechos” –o de la “idea de Derecho” en general³⁹ – después de que éstos se materialicen también como “derechos sociales y económicos”, y no sólo “políticos”, cuya garantía se traslada de la ley a la Constitución, en forma de valores y principios rectores de la actividad político-legislativa en el marco del llamado “constitucionalismo democrático”⁴⁰. Y es también en esa precisa clave normativo-formal (procedimentalista, consensualista) como tenderán a ser resueltas desde entonces las tensiones dialécticas que de ahí resultan típicamente para la teoría política: liberalismo y democracia, derechos y soberanía popular, deliberación individual y colectiva, liberalismo y comunitarismo, universalismo y particularismo, sociedad civil y política, libertad e igualdad, etc.⁴¹

Habría aún un último plano al que extiende su luz racionalizadora el ideal jurídico: el plano internacional de las relaciones *ad extra* entre Estados. Relaciones que, en cuanto regidas por la violencia y la guerra, Kant estima aún inmersas en el “estado de Naturaleza”. La razón práctica exigirá también imperativamente la superación de este estado mediante una Constitución jurídica estricta orientada al fin de la paz perpetua a través –provisionalmente– del Derecho Internacional que establezca una federación de Estados soberanos y libres unidos por el compromiso de no hacerse la guerra, y –definitivamente– del “Derecho cosmopolita” en donde “hay que considerar al hombre y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad”, estado regido por el principio de la “hospitalidad universal” o derecho a no ser tratado hostilmente por el solo hecho de ser extranjero⁴². Un proyecto éste de pacificación mundial que, aparte de plasmarse *de facto* en fundamentales realizaciones político-institucionales (*Sociedad de Naciones*, 1919; *Organización de las Naciones Unidas*, 1945), sigue aspirando a regir las pretensiones de pacificación de las relaciones transnacionales, al



menos en la medida en que en ellas se haga efectivamente presente el ordenamiento jurídico internacional: “Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad entre los pueblos de la tierra que la violación del Derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un Derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del Derecho político y del Derecho de gentes en un Derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella”⁴³. En todo caso, se trata de un proyecto que vuelve a reformularse con gran fuerza en los inicios del tercer milenio globalizador siguiendo fielmente la gradación kantiana que va desde un *ius gentium* asociacionista⁴⁴ hasta un *ius cosmopolitanum* de ciudadanía universal bajo *global governance* (poderes legislativo, ejecutivo y judicial mundiales) de base democrática e inspirado en los derechos humanos⁴⁵.

II

La pregunta fundamental que podemos formular es ésta: ¿Es suficiente con retraducir el modelo constructivista kantiano de racionalidad práctica a términos procedimentales o discursivos, transitando del “monologismo” al “dialogismo”, del trascendentalismo de la conciencia al del lenguaje, del “yo” al “nosotros”, etc., para considerarla limpiamente rescatada de sus supuestos “metafísicos”? De otro modo: ¿No viene a conservar tal retraducción justamente aquello que verdaderamente resulta criticable, *también* en nuestro tiempo, de la noción kantiana de “razón práctica”, a saber, su *formalismo* y su *idealismo*?

A.- Las impugnaciones del formalismo moral kantiano fueron muy tempranas y desde entonces se han reproducido recurrentemente. Ya Hegel y Schopenhauer incidieron en la vaciedad tautológica de un deber moral en cuya constructividad quedan excluidos o postergados los contenidos materiales de la acción práctica en favor de la pura forma “legaliforme” de la razón⁴⁶. Mill objetaba por su parte al imperativo categórico que podrían ser adoptadas máximas egoístas o inmorales bajo esa misma forma, cuya no aceptabilidad dependería, en cualquier caso, de las *consecuencias* originadas por su puesta en práctica⁴⁷. Desde otras perspectivas, la axiología de inicios del siglo XX

también reclamará una ética basada en fundamentos objetivos y *a priori* pero *materiales* –los valores– frente al subjetivista formalismo de reglas kantiano⁴⁸. La crítica marxista, a su vez, llevada a cabo desde el materialismo histórico, ponía el origen y la función de los ideales del Estado de Derecho, no en “la razón” trascendental, sino en la justificación ideológica de concretos intereses económicos y políticos en el contexto de la competencia de una clase social (la burguesía) frente a otras.

Y, en efecto, creemos que en este género de objeciones cabe seguir hallando obstáculos insalvables para las rehabilitaciones contemporáneas del kantismo en el pensamiento moral, jurídico o político. Limitar la “razón práctica” al ingreso en un discurso comunicativo regido por ciertos procedimientos y condiciones de universalización, respecto de todos los participantes implicados, y conducente así a consensos que sólo entonces, y sólo por ello, podrán llamarse “racionales”, constituye a todas luces una “abstracción deontológica” desmedida, como el propio Habermas tiene que reconocer⁴⁹. Pues ello implica equiparar a todos los efectos, racionalidad práctica con “racionalidad argumentativa”, y definir ésta (como en Kant) exclusivamente en función de la actividad de *fundamentación* de normas (“legisladora”). Fuera quedan los marcos históricos, económicos y sociales en los que se dan de hecho los contextos de génesis y aplicación de toda norma moral, política o jurídica: estos marcos sólo se contemplan ya desde la propia “razón normativa” y sus reglas procedimental-formales, en lugar de tales reglas desde ellos. Únicamente una inversión semejante permite poner en primer plano los procedimientos universalizadores y consensualistas en los que operarían el “asentimiento de todos” y la “fuerza no coercitiva del mejor argumento” como criterios de “validez” de las normas.

Sin embargo, cabe defender que la racionalidad normativa no es en absoluto “formal” en el sentido de *anterior* o *independiente* de los contenidos que somete a norma o regla. Y estos contenidos no son otros que las propias prácticas humanas socialmente dadas, cuyas condiciones de constitución y ejercicio comportan relaciones materiales (intereses, planes, fines, vínculos de poder, determinantes causales, etc.) que no pueden ser por completo abstraídas. Las normas reorganizan reflexivamente *pro futuro* entramados de prácticas sociales precedentes, y entrañan su realizabilidad



recurrente como normas eficaces o *practicadas* y no sólo deliberadas. Por consiguiente, la racionalidad normativa incluye necesariamente la consideración de los presupuestos de realización y aplicación de las normas, y ello ya en su fundamentación o justificación. De modo que la razón práctica (normativa) no es sólo “razón discursiva”, sino también (como ya sabía Aristóteles), *ejercitativa*, del mismo modo que la praxis social no es sólo “praxis comunicativa” o “dialógica”, sino también praxis directa o ejecutiva de cursos materiales de acción, de operaciones extralingüísticas (de significado económico, técnico, jurídico, político, artístico, etc.) llevadas a cabo por los individuos. Es la necesidad de coordinar y compatibilizar los conflictos entre estos cursos de acción (que envolverán tanto intereses de los individuos como de los grupos en que se integran) lo que explica la función de las racionalizaciones normativas, que regulan la práctica social en un segundo nivel “formal” incidiendo “puntualmente” sobre ella y dirigiéndola según determinadas direcciones frente a otras. Las prácticas de consensuar y fundar normas y de aplicarlas no son, pues, *todas* las prácticas sociales, ni se explican por sí mismas, ni su racionalidad agota toda la racionalidad social: este sería el error del formalismo normativo. Más bien la razón “con arreglo a normas” resultará desbordada constantemente por las situaciones materiales prácticas que pretende regular, habiendo de replantear los conflictos (éticos, morales, jurídicos, políticos) en ella surgidos. Que las normas sean “formas” (y, por tanto, abstracciones) no quiere decir que dejen de ser materiales, que sean formas “puras”, sino reglas operativas que pautan dialécticamente en segundo grado la acción social. Lo ilegítimo será convertirlas en instancias directamente “rectoras”, desde tal condición abstracta, de la praxis social *totum et totaliter*.

Si analizamos a esta luz la noción de “universalizabilidad de normas” como criterio o test de la racionalidad ética o moral, vemos que las relaciones de simetría, sustituibilidad y reciprocidad en que apoya su validez implican la referencia a una consistencia no únicamente *lógica* o *proposicional* (“la no contradicción de la voluntad consigo misma”) sino una consistencia *pragmática* o



material de acciones entre sí⁵⁰. Lo cual implica considerar las normas en su recursividad práctica *a posteriori*, contando con situaciones de incompatibilidad y desviación. Esto es decisivo para una comprensión cabal de la propiedad “universal” o *erga omnes* de las normas, puesto que, primero, se tratará siempre de una universalidad referida a ámbitos materiales *limitados*, segundo, será una universalidad *ex post* y no *ex ante*, es decir, sustentada en la iterabilidad o aplicación regular de las normas, y tercero, tendrá carácter necesariamente asimétrico y no fijista-lineal (como si las normas fueran “leyes” deterministas lógicas o científicas), esto es, entrañarán la coacción, y no siempre el consenso, la imposición unilateral y no siempre el asentimiento. En efecto, la necesidad de cauces institucionales de coacción práctica (por

tanto, de violencia *material* no “discursiva”) para el cumplimiento de las normas y la consiguiente negación de sus desviaciones forman parte intrínseca de la racionalidad normativa, como se ve en la propia definición kantiana del Derecho (*Zwang zur Freiheit*, “coacción para la libertad”), cuya dimensión dialéctica no siempre es debidamente tenida a la vista. Ignorar esto conducirá a sinsentidos tales

como que la norma que prohíbe el homicidio esté “consensuada” con los homicidas o la que prohíbe la sedición con los golpistas. Por otra parte, tampoco es correcto restringir la razón normativa a la “justificación” deliberativa de normas, puesto que sabemos que sus procesos de aplicación práctica a las diferentes situaciones singulares exigen unas veces actuar contra la norma en nombre de su propia justificación y otras veces actuar en su favor por razones contrarias a tal justificación⁵¹. Que en general los procedimientos formales normativos no siempre garantizan la racionalidad, sino que muchas veces la bloquean, se comprueba en ejemplos tan sencillos como una “huelga de celo”. Presentarlos como instancias para la obtención únicamente de consensos (“entrecruzados” o no) conduce a encubrir todas estas discontinuidades y contradicciones presentes en los procesos prácticos reales, no siempre ajustados a esos procedimientos, que en muchos casos operan como simple pantalla justificativa de otras vías prácticas efectivas o de otros factores causales determinan-



tes supranormativos. El principio formal de universalización no es suficiente, pues, para reconstruir los expedientes prácticos mediante los que se da salida a los bloqueos e interrupciones del discurso o a las colisiones entre discursos divergentes cuyo carácter “descentrado” compromete severamente la supuesta unidad interna del *lógos* práctico⁵².

El formalismo procedimental del “acuerdo universal” resultará así muy afín, en el campo político, a lo que G. Bueno ha llamado “fundamentalismo democrático” en la reconstrucción de la dinámica del gobierno de *todos* en términos de abstracción de los desacuerdos, disfunciones y contradicciones que plagan el ejercicio real de la actividad política⁵³. Como lo es también en el campo jurídico a lo que K. Renner llamó “decretinismo” (o sea: formulado el decreto, transformada *ipso facto* la realidad social), cuando el Derecho es una técnica normativa de “segundo grado” cuya eficacia es siempre diferida y mediatizada incidentalmente por otras instancias prácticas extrajurídicas. Hacer, por ejemplo, de los “derechos humanos” un *prius* jurídico-constitucional –“universalidad” incluida– no puede hacer olvidar que realmente son un *posterius*, en el sentido de que sólo pueden ser invocados en un escenario socioeconómico y político insustituible, fuera del cual son perfectamente vacíos. Escenario del cual el formalismo hace abstracción pero sin dejar al mismo tiempo (incurriendo en una suerte de peculiar “dialelo”) de darlo convenientemente por presupuesto, asumiendo la implantación de unas determinadas prácticas (instituciones, etc.) histórico-culturalmente ya asentadas *frente* a otras. Esto es lo que impide (por extremar un poco los ejemplos) aplicar las reglas rawlsianas de la “justicia como equidad” al reparto de un banquete caníbal⁵⁴, el imperativo categórico a una máxima de “asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres”⁵⁵, la exigencia de consistencia racional a un legislador nazi o las reglas de la democracia para consumir el “haraquiri democrático”. La razón práctica, en resolución, también tiene que ver con las condiciones de realizabilidad material de las normas éticas, jurídicas y políticas, y de los fines a cuya consecución apuntan, como ingredientes *sustantivos* de su validez. Esto nos lleva al segundo punto.

B.- El idealismo resuelve de inmediato el déficit material o de contenido de las formas normativas mediante un expediente sumamente sencillo: convertirlas en *postulados ideales* de la propia

razón práctica. Si las referidas condiciones de realizabilidad normativa no están dadas, o no están claras, bastará con hacer de ellas condiciones ideales o “contrafácticas”. De este modo lo “normativo” se traspa a un plano ideal enfrentado al plano práctico real como referente que, *dirigiendo* a éste, es sin embargo en sí mismo *irrealizable* en él de modo pleno. Lo importante será *tender* a alcanzar ese referente, que *deba* ser alcanzado... aunque jamás se alcance efectivamente. Su validez derivará, no de ningún contenido, sino sólo de la fuerza trascendental normativa que posee como *factum rationis*, como representación espontánea y absoluta de la razón práctica que construye por sí misma reglas y deberes puramente ideales directivos de la acción humana. Tal es el sentido en que imperará soberanamente a sus anchas la noción kantiana de “ideal regulativo”: “La razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores [*regulative Prinzipien*]) y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad. [...] Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto. Ahora bien, el ideal no es realizable en un ejemplo, es decir, en la esfera del fenómeno”⁵⁶.

¿En qué sentido resulta esta noción filosóficamente objetable? No se trata, desde luego, de pretender algo así como impugnar estos ideales, sino simplemente de aclarar su naturaleza y su función en la racionalidad práctica. ¿Quién podría, en efecto, decir “no” a que la ética y la moral se rijan por valores tales como la autonomía y la dignidad del individuo o la imparcialidad universal del juicio, que la vida política se someta al “lenguaje de los derechos” (humanos y fundamentales) y sea sede de plasmación de la libertad, la igualdad y la justicia dentro de un orden democrático, que la paz y la evitación de la guerra en las relaciones internacionales se consigan perpetuamente por la vía del diálogo y el acuerdo? El problema no radica en lo *correcto* de estos ideales, lo “políticamente correcto”, pues de eso se trata a fin de cuentas, sino en qué significa que lo sean y si están o no, y de qué modo, conectados con las realidades prácticas *del modo como el idealismo proclama*.



Objetar el idealismo en materia práctica significa poder dar mejor cuenta de aquello en que él se atrinchera, a saber, la idealización como una característica central de la racionalidad práctica. Las normas (como los valores que las inspiran) presentan, en efecto, una dimensión de idealidad. Ahora bien, si tenemos en cuenta que ella no es distinta del tipo de reflexividad *crítica* que las normas instauran sobre las prácticas reales cuando pretenden transformarlas prospectivamente, entonces no resulta necesario exorbitar tales idealizaciones situándolas más allá del ámbito de lo *real* en un plano “ideal” trascendente o extramundano. Lo ideal será lo mundano *no realizado aún* pero *realizable* prácticamente, y no lo ideal puro en sí *irrealizable*. El idealismo se caracteriza por la operación de sustantivar el proceder *dialéctico* de la racionalidad normativa. Las normas consisten básicamente en la comparación de cursos de acción o estados prácticos presentes con otros cursos o estados alternativos que (en el contexto de determinados fines y planes) son usados para medir el grado de aproximación o desviación de los primeros desde los segundos a efectos críticos o correctivos (p. ej., de imposición de penas en el Derecho). Es esto lo que los convierte en *criterios* de valor, y de ahí resulta su idealidad o *validez*: su “resistencia” frente a la falta de realización o cumplimiento en la realidad (las normas “valen” justamente cuando son incumplidas o fallidas: las excepciones no anulan la regla sino que la “confirman”). Pues bien, el idealismo normativo sustancializa esta relación mediante la disociación de sus términos. La pauta o criterio normativo se desliga por metátesis de aquello que mide y pasa a convertirse en valor absoluto. Ya no tiene génesis práctica ni su naturaleza ideal se define por relación al grado de realización en la práctica, sino por sí mismo: vale con independencia de su relación de mensuración con lo real. Más aún: esta relación en rigor se interrumpe dado que el ideal se declara *no realizable* en la realidad (“en la esfera del fenómeno”) quedando ésta condenada a ser mera aproximación asintótica, fenoménica o *contingente* (“insuficiente”) al ideal separado como esencia pura infinitamente distante. De este modo, el “giro copernicano” idealista transita desde una dualidad a un *dualismo* —el dualismo que incomunicará definitivamente en lo sucesivo “ser” y “deber”—, y transforma el uso crítico de la razón práctica (normativa) en un uso *dogmático*.

La metodología que esto deja abierta para la razón práctica es clara: será suficiente con llevar a

sus límites “contrafácticos” a los sujetos, perspectivas, estados de cosas, procedimientos, normas, principios y valores que conforman la arquitectura del espacio práctico para así construir en forma de *postulados* conceptos tales como “aquiescencia o seguimiento universal”, “comunidad ideal de comunicación”, “praxis universal”, “razones válidas para todo el mundo, en todo tiempo y en todo lugar”, “pretensiones ideales de corrección”, “presupuestos universales de la argumentación en general”, “observador ideal”, “aceptabilidad racional”, “espectador imparcial”, “posición originaria ideal en la que individuos abstractos construyen bajo limitaciones principios de justicia”, “juez omnisciente”, “condiciones de información perfecta” o cláusulas tipo *all things considered*, etc. etc.

Aquí residirá el punto fuerte del kantismo, clave de su enorme pregnancia y extraordinaria influencia: la capacidad para llenar, apoyándose en la “imaginación ética”, estos “toneles de idealismo” (que diría Ortega) a base de la fabricación de ideales que, como “focos imaginarios”, guíen regulativamente la racionalidad práctica. Pero también radica aquí su debilidad. Pues desde un punto de vista no idealista (realista o materialista o simplemente pragmático) podrá verse en esa producción (o superproducción) de ideales racionales la constante proclividad al ejercicio de una cierta *lectio facilior* o un cierto “argumento perezoso”. La facilidad para formular idealizaciones esenciales no se acompaña, en efecto, por la dificultad de indicar cómo se realizan, cómo se “vuelve a los fenómenos” de la práctica ordinaria, cómo se pasa del ideal a la realidad. Ya que el idealismo precisamente consiste en *cortar* ese paso: los ideales son inatacables e inmunes, pues valen *proprio vigore* como meras ideaciones que sólo “aproximativamente” pueden cumplirse en lo real. No importa en el fondo si se cumplen o no, ni cómo lo hacen, porque plantear este problema es secundario: lo único relevante es su función normativa contrafáctica, su deber ser cumplidos. O sea: “si la realidad no se ajusta al ideal, peor para la realidad”. Ahora bien: contra esto siempre podrá invertirse el planteamiento, afirmando que eludir esta cuestión es justamente “irracional” y que si hay algo en lo que la razón práctica más típicamente ha de consistir es en llevar cualesquiera ideales racionales a la acción, incorporarlos en la práctica, no siendo bastante con “deliberarlos”. Lo ilegítimo es, pues, construir ideales prácticos “puros” o “en sí”, de consistencia puramente teórica o “noética” y es-



cindidos de las prácticas mundanas (como ya Aristóteles dejó dicho en su crítica a la idea platónica del Bien en tanto mero *theorein*). Porque éstos, en lugar de “teoría pura”, serán más bien “pura teoría” y la balanza entonces se invierte: no es que la realidad sea “insuficiente” frente al ideal, sino que lo imperfecto será el ideal mismo; no es que éste sea en sí “irrealizable”, sino que será un falso ideal, un ideal *metafísico*, mal formado, en la medida en que no incluya sus condiciones de factibilidad, que son sus únicas “condiciones de posibilidad”. En suma: “si el ideal no se ajusta a la realidad, peor para el ideal”.

Y creemos que sólo esta manera de ver las cosas puede poner coto a las tentaciones efectivamente dogmatizadoras y metafísicas que la “purificación” idealista kantiana imprimió al *territorium* de la racionalidad práctica. Al fin y al cabo no habría que olvidar que es por esta vía como Kant vino a resucitar las ideas metafísicas de la ontoteología escolástica (Dios, alma y mundo) en la segunda *Crítica*. En palabras de Carnois: “Kant declara la bancarrota de la metafísica especulativa para inaugurar una metafísica según la ética”⁵⁷. En algún sentido ya todo estaba anticipado en el famoso comentario añadido al Prólogo de la primera *Crítica*: “tuve que suprimir el saber para hacerle sitio a la fe”⁵⁸. Y es seguramente el Kant “teólogo”, secularizado, aquel que sigue muy vivo en la filosofía moral, jurídica y política actual, en la cual se mantienen íntegros los presupuestos de esa “filosofía de la conciencia” que Habermas pretende haber superado. La absoluta idealización del campo práctico a que ésta ha arribado (el imperativo categórico, el Estado de Derecho, las reglas de la argumentación racional, los principios de justicia, los derechos humanos) constituye una verdadera “teología práctica” cuyos dogmas poseen la indeterminación suficiente como para que el (inevitable) acuerdo en torno a ellos impida apreciar con claridad, por un lado, su papel efectivamente positivo en la racionalización de la moral, el Derecho y la política así como, por otro lado, lo que podrían ser sus efectos negativos o irracionales.

Sobre lo primero, habría que decir que el grado de realización efectiva de esos ideales es probablemente mucho menor de lo que induce a pensar su grado de “saturación doctrinal”. En demasiados casos, ésta no implica (y, lo que es peor, muchas veces no *puede* implicar) correlatos prácticos e institucionales. Baste pensar en el más mínimo test empírico sobre la universalidad exten-

sional efectiva de los derechos humanos, o bien en construcciones escolares del tipo “derecho fundamental a un Estado”, a “una cultura”, etc. Esto hace pensar que cubrir ese déficit no depende *solamente* de seguir exaltándolos como ideales regulativos, sino también de poder hacerlos eficaces, y que por tanto no pueden constituir solamente reclamos “morales” de una “razón práctica” que discurra autónomamente, sino que también han de poder incluir –en cuanto “realizables”– racionalizaciones de orden técnico o científico, es decir, la presencia de la “razón teórica”. Pero precisamente la filosofía idealista se distingue por hacer abstracción del intermedio racional de las ciencias socioculturales y naturales relativas a la acción humana (que ejercitarían *mera* “racionalidad instrumental” o “estratégica”), cuyos conocimientos materialistas sobre las *estructuras* sociales, económicas, biológicas y políticas que la determinan conducen a disipar rápidamente cualquier veleidad idealizadora. La frecuente comparación de los ideales regulativos con “modelos epistemológicos” como puedan ser el *perpetuum mobile* y el “gas ideal” en física o los modelos matemáticos no debe hacer olvidar la fundamental diferencia entre ambos: estos últimos precisamente *no* rebasan, en sus totalizaciones ideales, el marco material de sus fenómenos respectivos, y por eso poseen objetividad o *fundamentum in re*, mientras que eso deja de ocurrir en los modelos deontológicos, en donde justamente la dirección de ajuste se invierte y lo que deja de ser relevante es reconstruir los fenómenos prácticos en su realidad objetiva o “ser”. Los análisis científico-sociales mostrarán, en cambio, que es sólo *respecto de tales fenómenos positivos* como tienen que ser evaluados dichos modelos, y no “en vacío” a modo de esencias trascendentales atemporales, y que ello arroja también explicaciones significativas acerca de su implantación, evolución y funcionalidad empírica. Los ideales ilustrados, p. ej., son relevantes no (sólo) por su racionalidad intrínseca sino porque fueron efectivamente realizados en la Revolución Francesa a través de un conjunto de instituciones jurídico-políticas que históricamente han llegado hasta nosotros. Es tal incorporación normativa a los procesos histórico-políticos reales lo que determina su “corrección” o “racionalidad ideal”, más bien que a la inversa, aunque sólo sea porque aquella puede tener lugar de muy diversas maneras, en función de los factores históricos y socioeconómicos concretos, todas ellas compatibles con su racionalidad ideal-abs-



tracta, y muchas veces imprevistas y, por tanto, infradeterminadas por ésta⁵⁹.

En cuanto al segundo aspecto –la funcionalidad “irracional” del idealismo práctico–, resulta evidente que esta sobredeterminación abstracta de los ideales los convierte en “problemáticos”, en el sentido kantiano y en el ordinario. Es decir: expresan meras “posibilidades” de acción o proyectos solamente “pensados” como realizables (según el “debe implica puede”) que, en cuanto tales, quedan abiertos a significados o interpretaciones completamente dispares, incluso a *cualesquiera* interpretaciones. Esta indeterminación debe ser reducida fijando parámetros concretos de realizabilidad (*principia media*, condiciones de implantación, diseños institucionales viables, etc.). Mientras eso no suceda, y por mucho que no impliquen imposibilidad lógica, poseerán un valor dudoso desde un punto de vista *racionalista*, al menos mientras tenga sentido decir que es irracional “perseguir un horizonte” (en lugar de un *lugar geográfico* positivamente determinado en un mapa). Constituirán más bien “entelequias” que lindan con el terreno de las fantasías quiméricas, las utopías, los productos de la imaginación⁶⁰ o las puras ficciones⁶¹. Esto, en el mejor de los casos. En el peor, servirán de ingrediente para la elaboración de discursos llanamente *ideológicos*. En ellos aún podrían ser vistos como instrumentos de “racionalización” de proyectos prácticos reales y positivos (políticos, jurídicos) en su pugna dialéctica frente a otros. Pero en realidad su función no será otra que codificar y dar carta de legitimidad a intereses que realmente se discuten y ventilan en otro plano, proveyéndoles de justificaciones retóricas capaces de amortiguar (y así encubrir) bajo la apariencia de consenso armónico ideal, las discordias y conflictos realmente existentes entre dichos intereses, para lo cual resultarán especialmente adecuadas las abstracciones normativas (y sobre todo las jurídicas). Evoquemos a este respecto la célebre y significativa frase de Maritain, después de concluir la redacción de la *Declaración Universal* de 1948: “Estamos todos de acuerdo en estos derechos a condición de que no nos pregunten por qué”. Esta clase de funcionalidad de los ideales conecta la filosofía práctica con la propia constitución interna de las prácticas públicas, con el “uso público” de la razón (*Öffentlichkeit*), es decir, aquel que tiene que ver únicamente con los principios y justificaciones que “soportan ser publicados”. Conecta, así pues, los ideales prácticos con la realidad práctica. Ahora bien: lo hace en una clave explicativa justamente *materialista*, y no idealista.

De todo esto se desprende que carece de sentido asociar los ideales prácticos a una virtud exclusivamente crítica o “emancipatoria”, en cuanto dibujan un “horizonte normativo” al que deba tender regulativamente la realidad social dada. Ya que unas veces lo hacen de manera utópica, es decir, precisamente acítica. Otras veces, esa función crítica, analizada realísticamente, sumerge a los ideales en la lucha entre ideologías, *dentro* de esa realidad social dada. Y otras, por último, sencillamente no son críticos en absoluto, sino que desempeñan funciones abiertamente justificativas del *status quo*, es decir, apropiadas para *mantener* las prácticas vigentes, en lugar de para reformarlas. Y creo que aquí habría que poner los motivos definitivos de que el idealismo de raigambre kantiana sea en nuestro tiempo la filosofía “oficial”, o “políticamente correcta”. En la medida en que ésta se construya como filosofía normativista tenderá precisamente a reforzar el marco político-jurídico establecido, de cuyas instituciones *reales* obtiene los criterios normativos que luego somete a hipóstasis ideal. ¿No es éste el caso de Habermas, cuando ve en el Estado constitucional democrático la más perfecta realización institucional de la racionalidad comunicativa y sus presupuestos pragmático-racionales, o el de Alexy cuando toma por reglas de la argumentación racional *in genere* lo que no viene a ser sino transcripción y sustantivación ideal de las reglas del Derecho procesal? Esta funcionalidad de la filosofía normativista, también explicada materialistamente, viene a situarla no ya a un nivel coextenso con la propia razón normativa, sino también gobernada por sus mismos fines. Se comprende, entonces, que el idealismo práctico llegue a ser igualmente inmune a los argumentos estrictamente *filosóficos*, como aquellos que se refieren al carácter “metafísico”, mal formado o poco parsimonioso de sus conceptos.

Podríamos resumir todo lo dicho, para terminar, recordando una conocida anécdota. Un ministro relata ante el parlamento las desdichas de la situación económica y política cuando un diputado de la oposición se levanta súbitamente para decir en alto: “¡Menos hechos y más promesas!”. Probablemente este buen padre de la patria estaba haciendo filosofía kantiana sin saberlo. Otro, en su lugar, podría haber exigido menos promesas y más hechos, es decir, su cumplimiento, puesto que las supuestas promesas no eran realmente tales si no llegaron a ser cumplidas. Y me parece que esta disyuntiva expresa muy bien lo que sigue significando hoy ser o no ser kantiano.





1.- PARA UN PLANTEAMIENTO PERIODÍSTICO DEL BICENTENARIO.

Este homenaje organizado por la SAF está cubriendo los objetivos previstos. Mi propósito aquí es poner un ejemplo de hasta qué punto los horizontes del debate político contemporáneo siguen anclados en categorías y argumentos kantianos. Si bien es cierto que la vigencia gnoseológica de sus planteamientos es algo menor, sus doctrinas éticas, políticas y jurídicas inspiran los planteamientos más actuales por boca no sólo de sus discípulos, como Rawls o Habermas, sino también de sus críticos (Derrida, Sloterdijk o, entre nosotros, G. Bueno). Seguimos presos en la cárcel kantiana, de la que según decía Ortega «sólo se puede salir por digestión». Ahora bien, a juzgar por el trabajo que cuesta superar a Kant, o bien a la filosofía se le ha cortado la digestión y por eso lo repite, o bien el terrorismo se ha convertido en un ladrillo tan indigesto para la postmodernidad, que obliga a regresar a la modernidad.

En efecto, después del 11 de septiembre del 2.001 en New York y del 11-M madrileño del 2.004, se han producido tantos *desplazamientos*

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

KANT Y EL TERRORISMO

PONENCIA PRESENTADA EN LA MESA REDONDA SOBRE KANT

Alberto Hidalgo Tuñón

conceptuales en relación con el terrorismo, que nos obligan a regresar a Kant en este bicentenario no tanto para honrar su egregia memoria cuanto para sacar nueva luz de sus textos. Entre los cambios más significativos se encuentran tres de extrema importancia filosófica. El primero concierne a la *distinción entre terrorismo y guerra*, que se ha vuelto «intencionadamente» mucho más confusa. El segundo, relacionado con el anterior, se refiere a la *clasificación de los diferentes tipos o modalidades de terrorismo*. Y el tercero tiene que ver con la caracterización de nuestra época que ha sido subsumida trascendentalmente por la *categoría de «globalización»*.

En este trabajo redactado a vuelapluma no puedo profundizar en la arquitectura gnoseológica que subyace a tan importantes cuestiones, que exigiría una metodología completa acerca de definiciones, clasificaciones y periodizaciones. Voy a limitarme a realizar una rápida excursión periodística (ni siquiera especializada) por las reflexiones que “a bote pronto” han suscitado estos desplazamientos conceptuales en conexión con el trasfondo del pensamiento crítico de Kant sobre el que todavía se dibujan. Basta asociar el nombre de «Kant» con el tema del «terrorismo» en cualquier buscador de internet (pongamos Google) para que en 0.18 segundos obtengamos 12.000 referencias a explorar. Dejando de lado la “basura virtual”, hay dos textos paradigmáticos del propio Kant, en los que el filósofo ha desarrollado una *filosofía de la historia* y una *filosofía política* en torno a los cuales se han reconstruido las más heterogéneas

interpretaciones acerca del fenómeno terrorista en conexión con sus planteamientos.

Entre las muchas interpretaciones a que puede dar lugar la conjunción «y», que yuxtapone Kant y el terrorismo, voy a centrarme exclusivamente en 3, que me servirán, por un lado, para sistematizar las relaciones entre los dos sintagmas y, por otro, como hilos conductores para tejer mi discurso.

2.- EL ENFOQUE BIOGRÁFICO: KANT Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA.

Hay en primer lugar un **enfoque biográfico** que agradece el recurso a la exposición histórica y textual del propio Kant en su contexto vital: ¿Qué tuvo que ver Kant con el terrorismo, con la palabra, pero también con el régimen del Terror, el primer «terrorismo de Estado», que conoció de primera mano y que le fue coetáneo?

Uno de los textos más socorridos a este respecto es el célebre opúsculo *Sobre la paz perpetua* (1795), pero no le anda a la zaga en referencias otro opúsculo anterior *Idea para una historia universal con intención cosmopolita* (1784). En este último acuña Kant explícitamente el concepto de “terrorismo moral”, lo que, a primera vista y desde el discurso dominante hoy parece una contradicción *in terminis* o, por lo menos, una “aberración” (cuando se equipara el terrorismo con el asesinato, siempre moralmente condenable), en torno a la que se construyen las más heterogéneas interpretaciones. Entre este primer trabajo de 1784, en el que Kant desautoriza el terrorismo moral y los trabajos posteriores al 95 como la polémica con el popular cuñado de Goethe Johan Georg Schlosser, titulado *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de Paz perpetua en la Filosofía* del 96, o la *Metafísica de las costumbres* del 97, Kant sufre una radicalización que le compromete de uña y coza con la sediciosa, antiaristocrática e impía Revolución Francesa, incluyendo el episodio jacobino de Robespierre. ¿A *quoi bon*? ¿Hay relación de continuidad entre ambos escritos o hay un cambio de opinión sobre el terrorismo? ¿Acaso el terrorismo moral puede salvarse cuando es «progresista»? ¿Qué ha cambiado no ya sólo en la «vida», sino en las *circunstancias* de Kant?

Para unos no se habría producido, en realidad, ningún cambio, puesto que en el primer opúsculo sobre la historia universal, se habría limitado a señalar las *posibilidades teóricas*, que se abren

al *futuro del género humano* de acuerdo con su naturaleza, el segundo se habría dedicado a modular o articular de forma más compleja la misma tesis, a saber, la tesis de *cómo la naturaleza activa y teleológicamente orientada discurre a través de las guerras y antagonismos para alcanzar un fin que coincide con la propia racionalidad del hombre: la paz perpetua*, de manera que nada autoriza a interpretar que se haya levantado la condena que pesaba sobre el *terrorismo moral* porque su carácter *retrógrado* («el género humano se halla en continuo retroceso hacia peor») no se compadecería bien con el carácter «progresivo» que atribuye a la Revolución francesa en su conjunto.

Para la generación «ilustrada» de Kant, la Revolución Francesa, significó, en efecto, un espaldarazo definitivo a la creencia de que «el género humano se ha mantenido siempre en progreso y continuará en él». No es que el creador de la filosofía crítica fuese un progresista ingenuo. La idea de progreso no era para Kant nada evidente, máxime desconfiando como desconfiaba de la naturaleza humana y de sus inclinaciones y apetitos naturales que le habían llevado a formular una *dracónica ética del deber*. En realidad, hablar de progreso o retroceso implica meterse a profeta. Para un pensador racionalista, que debería proceder con argumentos *a priori*, las hipótesis de partida son tres. Primera, el género humano se halla en continuo *retroceso* hacia peor, que es la que se considera *hipótesis terrorista*, por su carácter más que retrógrado, por ser absurda, pues según Kant, si siempre se va hacia peor sería inevitable que la especie humana acabe «destruyéndose a si misma». Segunda, la hipótesis *eudemonista* de un *progreso* continuo hacia mejor, *quiliasma* que también debería ser excluido *a priori* porque, argüía Kant, «los efectos no pueden exceder la potencia de la causa actuante». Y tercera y última, la hipótesis del *abdeterismo*, la más verosímil para la tradición griega, (y *a priori* también para Kant), según la cual progresos y retrocesos continuos acaban neutralizándose. La loca especie humana, «por mero amor al cambio, invierte el plan del progreso, edifica para derribar y se da a la tarea más desesperada, a cargar la piedra de Sísifo montaña arriba para dejarla rodar en un momento».

Nunca se enfatizará bastante el cambio que supuso para la ética del viejo Kant la Revolución Francesa. Agnes Heller aduce esta influencia, además de la evolución natural de su pensamiento y las críticas de Schiller, para afirmar que en Kant hay, en realidad, *dos éticas*. La «primera ética», la



más representativa, la ética del deber «que intimida a todas las gracias», una ética dura, inflexible, que desconfía de los sentimientos y de los afectos, la *ética formalista* que exige la vigilancia constante de la racionalidad contra toda inclinación natural, que es la explicada hasta aquí; y, después de 1790, una «*segunda ética*» más material y humana, más flexible y dispuesta a incorporar la bondad de ciertos procesos históricos, como la Revolución Francesa, que constituyen precisamente un indicio de que la humanidad posee una disposición moral natural e innata hacia el bien. El texto de Kant al respecto es célebre:

«Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están implicados en el juego) una *participación de su deseo*, rayana en el *entusiasmo*, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.

Esta causa, que afluye moralmente, ofrece un doble aspecto, primero, el del *derecho*, por el que ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca; segundo, el del *fin* (que es, al mismo tiempo, *deber*), ya que sólo aquella constitución de un pueblo será en sí misma justa y moralmente buena que, por su índole, tienda a evitar, según principios, la guerra agresiva...

Esto y la *participación afectiva* en el bien, el *entusiasmo*, aunque como todo afecto en cuanto tal, merece reproche y, por lo tanto no puede ser aprobado por completo, ofrece, sin embargo, por mediación de esta historia, ocasión para la siguiente observación, importante para la antropología: que el verdadero *entusiasmo* hace siempre referencia a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo»⁶²

Tales afirmaciones desbordan el *sistema formalista* de la ética del deber. Un hecho histórico, algo empírico, aunque tenga sentido y connotaciones morales, tiene implicaciones para la antropología y, en consecuencia, para la ética. Porque este *hecho moral*, aunque excepcional, no podría estar justificado por ningún imperativo categórico. En

realidad, un estado general de revolución sería contradictorio, porque eliminaría a la propia especie humana, es decir, sería puro *terrorismo moral*, de acuerdo con el opúsculo del 84 y sería, por definición, *algo retrógrado*, contrario al espíritu ilustrado. Además, Kant concede aquí, aunque sea a regañadientes, que hay un tipo de *afectos nobles* (el *entusiasmo*) que pueden considerarse morales en contra del rigorismo de la primera época. Este es el punto que destaca Heller, cuando comenta que «en este razonamiento Kant afirma realmente lo mismo que... Schiller, es decir, que la naturaleza sensible (el afecto) se convierte en parte cooperante de lo moral en el triunfo sobre la mala sensibilidad, el egoísmo»⁶³

Pero lo que más interesa destacar aquí es el hecho de que, al aflojar las riendas del formalismo, en las valoraciones éticas comienzan a contar elementos materiales, “condiciones materiales de existencia” de distinta índole. Porque los sujetos éticos no viven ya en aquel reino ideal de los fines, en el *mundus intelligibilis* de puros seres racionales sin cuerpos del que hablaba antes⁶⁴. Forman parte de pueblos, de sociedades históricas y Kant llega a decir que el fin político de un pueblo es también un *deber*. ¿Y qué pasa cuando hay conflictos de deberes? ¿Sigue siendo cada cual su propio *legislador*?

El viejo Kant tuvo que afrontar en su última obra, *La Metafísica de las Costumbres* (1797), las relaciones entre moral y derecho, como dos formas distintas de legislación que imponen normas de comportamiento. Entre muchos otros, se plantea allí el tema de la *desobediencia civil*, cuando un individuo en nombre de la legislación racional de su *imperativo categórico* se opone a las *leyes positivas*. Kant, curiosamente, desaprueba esta conducta ética de desobediencia. No se trata aquí de hacerle reproches políticos de conservadurismo, sino simplemente de constatar que la ética, al encarnarse en el mundo real, al tomar contacto con la materia deja de ser una instancia absoluta y completamente autónoma, incluso para Kant. Estos son los límites conceptuales, aunque también históricos, del modelo formal kantiano.⁶⁵

Pero la Revolución francesa no fue precisamente un acto ético individual, una rebelión de individuos particulares guiados por sus respectivos imperativos categóricos e ideales cosmopolitas, sino un proceso colectivo, social e histórico. Incluso entre la aristocracia europea, mientras se vio el proceso como una lucha contra el absolutismo centralizador, había fuertes simpatías (incluso



entusiasmo) hacia la plasmación de las ideas de los *philosophes*. Cuando se recuerda que pese al rigorismo de sus costumbres, Kant cambió su itinerario al enterarse el 14 de julio del asalto a la Bastilla, no se mide el alcance de esa alteración. Y cuando la violencia del Terror transformó el entusiasmo de dicha Aristocracia por aversión, Kant y Fichte habían emprendido ya sendos caminos de no retorno, el primero publicando *La Religión dentro de los límites de la razón*, pese a la censura prusiana en 1794, y el segundo apoyando un escrito anónimo de *Ensayo de una crítica a toda revelación*, que, por cierto, fue atribuido a Kant. La cuestión, sin embargo, es ¿Fue el empecinamiento revolucionario una reacción subjetiva de un Kant que ya era víctima de la censura prusiana o esta defensa era consecuente con su doctrina?

Si se admite que el viejo Kant que reacciona contra su perseguidor Wölmer y contra la persecución de que está siendo objeto no está *chocheando*, la falsedad conceptual del terrorismo moral, a la luz de la Revolución Francesa, vendría a tener para él, al menos una excepción, el régimen del Terror instaurado por Robespierre, que lejos de conducir a la destrucción de la especie, está provocando su progreso. Teniendo en cuenta que Kant rechaza explícitamente la tesis *eudemonista*, según la cual la cantidad de bien y de mal atribuida a nuestra naturaleza, debería permanecer siempre inalterable y no se podría aumentar ni disminuir en un individuo, algunos pretenden hacer al ilustrado de Königsberg partidario o al menos pionero de las bondades de cierto “terrorismo moral”, si es revolucionario, una tesis trágica que será modulada por Hegel y Marx, cada uno a su manera, según la cual la astucia de la razón avanza mediante o a través de las *destrucciones y revueltas del pasado o de la lucha de clases como partera de la historia*. Entender, así pues, la actitud de Kant hacia el terrorismo exige regresar a su confrontación con la Revolución Francesa y no sólo con el Régimen de Termidor o con el ascenso de Napoleón, sino también con el Terror.

Pero también exige recordar el cambio de la relación de Kant con el poder establecido. Mientras en tiempos de Federico el Grande, Kant



había sido tratado con deferencia, respeto y admiración por parte del ministerio de educación, a lo que el propio Kant había respondido con agradecimiento, dedicando al Rey la *Crítica de la Razón Pura*, en 1786 le sucedió en el trono su sobrino Federico Guillermo II, con el que Kant caerá en desgracia como narra bien O. Külpe. Ocurre ello a partir de 1788, cuando desaparece Zedlitz, ministro Prusiano de Enseñanza y Cultura, que había nombrado a Kant dos años como Rector de Königsberg por segunda vez. El nuevo ministro será el predicador Wöllner, que muy pronto impone un dogmatismo cerril e intransigente a párrocos, estudiantes y maestros de Teología. Las doctrinas de Kant empezaron a verse con recelo, principalmente por su actitud ante la Revolución francesa, pues Kant veía originariamente en ella un testimonio del poder incontrastable de las ideas morales. La lucha de la *libertad* contra la *fuerza*, de la *autonomía* contra la *heteronomía* y la *autoridad*, de la igualdad ante la ley contra la injusticia y el capricho al uso en aquella época, se reputaba como empresa digna de todo esfuerzo.

Pero precisamente este interés público por la Revolución francesa pareció sospechoso y lleno de peligros al nuevo Rey de Prusia, quien como se sabe, secundó la declaración de Padua (de 5 de julio de 1791) del emperador Leopoldo II, que invitaba a los monarcas europeos a “poner término a los peligrosos excesos de la Revolución francesa”. En la Declaración de Pillnitz firmada conjuntamente con el rey de Prusia el 27 de agosto siguiente se especificaba que los dos soberanos se sentirían directamente afectados por todo lo que pudiese sucederle al rey de Francia. Esta declaración,

aunque estaba redactada en términos relativamente moderados, fue considerada como una provocación por los revolucionarios, especialmente por los girondinos que veían en ella un magnífico pretexto para extender la revolución fuera de Francia. Kant estuvo en medio de esta confrontación por sus simpatías políticas y por pretender mantener la religión dentro de los límites de la pura razón, contra el Antiguo Régimen, para el que la alianza entre el trono y el altar era constitutiva.



3.- EL ENFOQUE POLITOLÓGICO: LA SUPERACIÓN COSMOPOLITA DEL ESTADO DE NATURALEZA. GUERRA Y TERRORISMO

El segundo enfoque es el politológico y sigue el hilo conductor que plantea el terrorismo global actual en tanto que desafío explícito a los planteamientos kantianos. La ideología de los terroristas responsables de los ataques del 11-S rechaza la modernidad y la secularización de la que Kant fue un eximio exponente. Dado que estos conceptos ilustrados están constitucionalmente recogidos y son defendidos por Occidente, es fácil encontrar entre los defensores de los valores occidentales un discurso que busca, a su vez, en la filosofía de Kant una respuesta ante el desafío terrorista del 11-M. Uno de los primeros en invocar a Kant después del 11-S fue, por ejemplo, David Held, catedrático de de Ciencias Políticas en la London School of Economics, quien en la desde la páginas de *El País*, bajo el título “Violencia y justicia en una era mundial” apelaba al panorama cosmopolita dibujado por el filósofo de Königsberg para sacar las implicaciones actuales de las que el propio Kant no habría sido consciente:

«Los principios básicos de nuestra sociedad, esos mismos principios atacados el 11 de septiembre, exigen que nos paremos a reflexionar: que no generalicemos excesivamente nuestra respuesta a partir de un momento y un conjunto de acontecimientos; que no saquemos conclusiones basadas en preocupaciones que surgen en un país determinado, y que no rescribamos y remodelemos la historia desde un único lugar.

La lucha contra el terror debe plantearse en términos nuevos. No puede haber una vuelta al planteamiento fortuito y complaciente del terrorismo que se tenía el 10 de septiembre. Es necesario poner en vereda a los terroristas y exigir responsabilidades a quienes los protegen y alimentan. La intolerancia total está plenamente justificada en estas circunstancias. *El terrorismo niega nuestros más entrañables principios y ambiciones.*

Pero una respuesta defendible, justificable y sostenible al 11 de septiembre debe ser acorde con nuestros principios básicos y con las aspiraciones de seguridad de la sociedad internacional, con el derecho y con la administración imparcial de la justicia, aspiraciones dolorosamente formuladas después del Holocausto y la II Guerra Mundial. Si los medios desplegados para luchar contra el terrorismo contradijesen estos principios, puede que se satisfaga la emoción del momento, pero nuestra



mutua vulnerabilidad se verá acentuada. Nos alejaremos todavía más de un orden mundial más justo y seguro. Esto podría fácilmente suponer el aumento de la intolerancia respecto a todos los intentos de protestar y de cambiar las circunstancias políticas, aunque respeten la ley y tengan una orientación pacífica.

La guerra y el bombardeo son una opción para el futuro inmediato; pero otra alternativa es una comisión internacional sobre terrorismo global que podría configurarse siguiendo el modelo de los tribunales de guerra de Nüremberg y Tokio, y que trabajase bajo la autoridad de unas Naciones Unidas renovadas y revitalizadas».

Quizá estas apelaciones a las doctrinas politológicas kantianas sean las más socorridas por quienes desean celebrar el bicentenario de su muerte. En esta línea pueden citarse las reacciones de los alemanes, naturalmente orgullosos de su más grande filósofo, que decidieron conmemorar el centenario de Kant en relación con las cuestiones contemporáneas. La cuestión elegida fue la guerra contra Irak: ¿Kant la habría aprobado?

La respuesta que ofrecieron una gran variedad de comentaristas, desde Antje Vollmer, vicepresidente del Partido Verde en el *Bundestag* (la Cámara Baja del parlamento alemán), hasta Heiner Geissler, ex secretario general de la Unión Demócrata Cristiana, fue “no”. Herfried Münkler, profesor de la universidad Humboldt de Berlín y autor del influyente libro *The New Wars* (Las nuevas guerras), citó la idea de Kant a propósito de un “orden de paz perpetua” para argumentar que el filósofo se habría opuesto a la intervención en los asuntos de cualquier otro estado. Según esta lectura de *La paz perpetua*, la ley internacional, administrada por una «Liga de Naciones», haría inne-

cesaria la beligerancia, y las naciones tendrían un interés común: resolver las disputas recurriendo a la negociación. Las guerras sobrevienen porque las naciones existen en un estado de naturaleza las unas respecto de las otras; al incorporarse a una Liga, en cambio, avanzan hacia una «república mundial», en la que los intereses nacionales quedan subordinados a la búsqueda común de un orden legal.

Esta interpretación, cuando se la superpone con la visión iluminista de Kant, en la que una humanidad guiada por la razón se encamina hacia una moral secular universal, podría atribuir a Kant dos puntos de vista. El primero, que Kant nunca aprobaría una guerra mientras todavía exista la posibilidad de recurrir a una negociación; el segundo, que él siempre daría precedencia a la ley universal sobre el interés nacional cada vez que estas dos instancias entraran en conflicto.

En cualquier caso, la *doctrina de la guerra preventiva* incoada por la administración Bush supone regresar al “estado de naturaleza” anterior al Derecho Internacional. Sin embargo, no faltan quienes aducen que las circunstancias han cambiado. Ante estos cambios, algunos hurgan en los textos kantianos para justificar el punto de vista según el cual la defensa de la razón y la ilustración exige precisamente tomar medidas preventivas contra la irracionalidad de los estados religiosos como el de los Talibán en Afganistán o de los estados opresores contra sus propias poblaciones como el Irak de Saddam Hussein para implantar en ellos la democracia.

En esta línea argumenta precisamente Miguel Angel Quintanilla Navarro, profesor de políticas en la Carlos III, quien literalmente considera correcta la política de Bush de instaurar la democracia en Irak a bombazos, así como la estrategia de los neoconservadores como Kristol y Kagan, cuando se oponen a cualquier abandono de la ocupación. Sería preferible, antes que eso, abandonar las doctrinas kantianas:

«Quizás, el problema para el que no estemos suficientemente preparados sea el del *terrorismo como elemento esencial de las relaciones internacionales*. Las doctrinas de origen kantiano deben revisar algunos de los planteamientos de *Sobre la paz perpetua*, particularmente los dos “principios de derecho público” que deben regir las relaciones internacionales y que Kant enuncia así:

1º “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”

2º “Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez”

El terrorismo y la lucha contraterrorista contradicen estos principios. El terrorismo necesita de la publicidad de sus actos y de sus principios y, sin embargo, vulnera el derecho y hace imposible la política de la paz. Por el contrario, la lucha antiterrorista no soporta ser publicada y, sin embargo, es justa y promueve la paz, aunque se relaciona mal con algunos de los valores fundamentales de las sociedades a las que protege. Al menos desde el 11-S, el nuestro es un mundo distinto, en el que la justicia y la paz (y sobre todo la vida) se promueven mediante principios que apenas hemos empezado a formular, y en el que los clásicos no siempre pueden ayudarnos. Las opiniones públicas de los Estados democráticos parecen mantener viva la bienintencionada pero ingenua suposición de que el amor por la libertad, y el diálogo y la tolerancia de la diferencia como piezas fundamentales de la convivencia son valores “realmente universales” y no sólo “universalizables”, es decir susceptibles de ser difundidos mediante acciones conscientes y esforzadas que son polémicas y demandan una actividad crítica moral intensa y permanente. Esta universalización puede requerir del empleo de medios contradictorios de los enunciados por Kant, porque el medio ambiente internacional está poblado por sujetos de hecho que se definen voluntaria y deliberadamente como agresores de cualquiera de los que nosotros consideramos sujetos de derecho, incluidos ellos mismos. No ya la universalización de los principios que apreciamos, sino su mera supervivencia depende de que sepamos comprender las condiciones de un tiempo nuevo que nos exige esfuerzos y adaptación».

4.- La filosofía crítica ante el terrorismo a la luz del planteamiento kantiano

Pero todavía hay un tercer **enfoque histórico-gráfico**, que se fija como hilo conductor en las reinterpretaciones filosóficas de Kant tendentes a fijar la posición de la filosofía crítica de hoy ante el fenómeno terrorista. Está claro que la filosofía está llamada a responder en qué medida el 11-S es un acontecimiento “único” que contribuyendo abre un nuevo periodo histórico con su reflexión a entender la delicada coyuntura geopolítica por la que atravesamos. En este punto, no sólo merecen atención con-



tribuciones como el libro de Gustavo Bueno⁶⁶ sobre *Terrorismo, Guerra y Globalización*, que, incluso pretendiendo, desmarcarse de la estela kantiana, vuelve a ella como las moscas, al menos, por lo que respecta al formato lógico de su planteamiento, sino que aquí son muy relevantes las reacciones de los filósofos que se hallan pegados explícitamente a la estela kantiana, como Habermas, y otros que, aparentemente más alejados, tienen que enfrentarse con su legado, como el recientemente fallecido Jacques Derrida, empeñado en ir más allá de los conceptos de tolerancia, de soberanía y del llamado formalismo kantiano. El ensayo de Giovanna Borradori, *El terrorismo y el legado de la Ilustración: Habermas y Derrida* es, en este sentido paradigmático⁶⁷, pero hay muchas más contribuciones, en las que forzosamente afloran dos temas centrales, que vuelven a remitirnos circularmente al planteamiento biográfico: el primero concierne a las relaciones entre filosofía e historia (un asunto con el que tuvo que enfrentarse precisamente Kant en su vejez a propósito de la revolución francesa); y el otro, los diferentes modelos de comportamiento político ante esos acontecimientos históricos que remueven las entrañas de las viejas dicotomías entre teoría y praxis, hecho y derecho, felicidad y deber, libertad y necesidad.

Hay que comenzar subrayando que el *modelo formalista kantiano ha mostrado un enorme aliento histórico*, pues de él siguen partiendo muchas propuestas actuales, tanto a la hora de iniciar investigaciones empíricas en moral y educación (Piaget y Kohlberg) como, sobre todo, a la hora de ofrecer nuevos planteamientos filosóficos sobre la justicia (J. Rawls), la política o la ética. Pueden citarse la *ética constructiva* de Lorenzen y O. Schwemmer, la *lingüístico-pragmática* de K. O. Apel y Jürgen Habermas o la *generativa* de H. Krings como formulaciones remozadas de la moral kantiana. De todas ellas podría aceptarse que han superado las *limitaciones históricas* que inevitablemente pesaron sobre Kant. Habermas, por ejemplo, sugiere que, aunque Kant tiene el mérito de centrar la *esfera pública* en torno a la argumentación racional, su concepción material sigue presa de una *ideología burguesa*, que concibe la participación como una prerrogativa de la *intelligentsia*, constituida por la población de más alto nivel educativo, más opulenta y (como le reprochan anacrónicamente las feministas) masculina. Pero, si bien acierta Habermas al poner en el advenimiento de la comunicación de masas el cambio fundamental

ocurrido desde la época de Kant, la cuestión filosóficamente relevante es si sus planteamientos han superado los *límites conceptuales del formalismo* o siguen presos en ellos.

Aquí lo que interesa de la filosofía ética y política e Kant es su relación con el contexto internacional desde el que hoy se juzga el terrorismo. Cuando se lee a Kant siempre está presente el peligro de pasar por alto su profunda crítica de la razón y sus metas. Si bien creía que la razón es el rasgo distintivo de la condición humana, y aunque sostenía la visión iluminista a propósito de nuestra naturaleza, como seres libres guiados por elecciones racionales, Kant también creía que la razón tiene propensión a ir demasiado lejos. Tenemos un ejemplo de esto cuando la razón interpreta una *idea meramente "reguladora"* como un *principio constitutivo*.

La idea de una *república mundial*, que los politólogos aceptan como una idea positiva sin más, es en cambio desde un punto de vista filosófico una de esas ideas reguladoras sometidas a la crítica de la razón. Para Kant, no se refiere a una situación a la que realmente se puede llegar, sino un *ideal de la razón*, de modo que una *Liga de Naciones* puede lograr un verdadero imperio de la ley, si y sólo si, todos sus miembros son repúblicas. A menos que se cumpla con esa condición, las naciones seguirán viviendo en un *estado de naturaleza* que las impulsará a rivalizar entre ellas.

Ahora bien, en una república, el pueblo es el autor de las leyes que lo gobiernan y ningún funcionario puede arrogarse el derecho de ser eximido de su cumplimiento. Los miembros de una república no son súbditos sino ciudadanos, obligados por derechos y deberes recíprocos y gobernados por instituciones representativas. Si bien Kant desconfiaba de la democracia y se mostraba tolerante con la monarquía constitucional, de todos modos creía que *los hombres libres exigen un gobierno responsable de sus acciones*, y que sólo eso podía permitirles realizar todo su potencial. Lo más interesante, sin embargo, de sus planteamientos es que hace más de 200 años Kant propuso la *idea regulativa* de cambiar las reglas del *Derecho Internacional* por las de un nuevo *Orden Cosmopolita*, que es el contexto en el que se mueven todavía muchas discusiones y movilizaciones actuales. En realidad, la principal novedad de esta nueva «idea regulativa» (dejando al margen la reconstrucción derridiana de semejante concepto) consiste en haber concebido la idea de que la *sociedad civil* coincide con la *comunidad internacional* y en este contexto tendría sentido la *federación de los pueblos*.



De este modo cabe hablar de cosmopolitismo, como una suerte de *ciudadanía mundial*, que tendría fundamentos éticos, pues la razón nos ordena que tratemos a cada ser racional como un fin, y no sólo como un medio. Los Estados en los que los gobiernos no obedecen esta orden, o cualquier otro sector de la sociedad que se empeña en hacer imposible que los demás la obedezcan, son Estados o grupos que violan la ley moral. Tampoco logran conformarse a la versión del *contrato social* que Kant derivaba de su visión de la moral. Esos Estados son intrínsecamente ilegítimos, lo que significa que su desaparición es buena en sí misma, y la meta y el deseo de todos los seres racionales. Esto no significa que *el derrocamiento violento del despotismo esté justificado, puesto que la violencia tiene costos morales que no es nada fácil aceptar*. Si bien Kant era un defensor apasionado de las revoluciones norteamericana y francesa, e incluso se inclinaba a hacer la vista gorda ante los crímenes de los jacobinos, según vimos atrás, las noticias del Terror y del asesinato “judicial” del rey Luis XVI lo horrorizaron tanto como a sus contemporáneos. Pero, como también vimos, eso le llevó a suavizar su ética.

No es nada extraño que los epígonos de Kant hayan intentado superar las dificultades con que tropieza su filosofía práctica en esa misma dirección. Por ejemplo, la ética *constructivista* añade al imperativo categórico una regla de deliberación racional y moral que pretende solucionar los conflictos de deberes, pero también los conflictos intersubjetivos de los sujetos éticos, por procedimientos pacíficos: «Comprueba, en una situación conflictiva, dicen Lorenzen y Schwemmer, si existen *supernormas* compatibles entre sí a las que se sujeten las normas que son utilizadas para fines incompatibles y vincula a aquellas *supernormas* una subnorma que sean compatibles entre sí»⁶⁸

Aunque es encomiable el intento de basar la ética, entendida como *filosofía práctica*, sobre una teoría de la ciencia coherente, subrayando el *proceso operativo* mismo implicado en la construcción de normas de conducta, el esfuerzo de estos autores sigue preso del formalis-



mo kantiano. (La misma crítica cabría realizar, en cierto sentido, al intento de obtener una definición genérica y objetiva del terrorismo formalmente, acudiendo al formato lógico y metodológico del “terrorismo procedimental” mediante determinados rasgos típicos). Primero, porque no se especifican las *condiciones materiales* bajo las cuales se aplican procedimientos tan sofisticados. Y segundo, porque el fundamento de la decisión no son aquí tampoco los supuestos materiales de la situación, sino que la deliberación se realiza por parte de un ser racional, supuestamente libre e incondicionado, cuyo único objetivo sigue siendo estrictamente formal: lograr la *coherencia*, evitar la *contradicción*. Nada añade esto a Kant.

Más interesante, a primera vista, parece la *pragmática del lenguaje* de Apel y Habermas, que apelan a una “comunidad ideal de lenguaje” para crear una situación de diálogo efectivo en la que para resolver los conflictos parecen tenerse en cuenta ciertas *condiciones materiales* de existencia e, incluso, ciertas *contradicciones reales* que determinan las situaciones de hecho. Su objetivo es también más explícitamente político, pues pretende servir de «fundamento de una ética de la formación democrática de la voluntad por convención». Apel, incluso, se arriesga a formular los «dos principios reguladores básicos de la estrategia de la acción moral a largo plazo de cualquier individuo» en los siguientes términos:

«En primer lugar, toda acción u omisión debe contribuir a asegurar la *supervivencia* de la especie humana en tanto que comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, se debe realizar la *comunidad ideal de comunicación* en la comunidad real»⁶⁹

Ahora bien, la *supervivencia de la especie* implica introducir un componente *material*, físico, biológico, como *referente final* de las acciones éticas que no se compadece bien con el formalismo prescriptivista de la comunidad de seres racionales postulada por Kant. Porque los miembros de la especie humana no son en absoluto esa *comunidad angélica de comunicación* de seres perfectamente racionali-



les soñada por Kant y que en Apel aparece todavía como *a priori* fundamentador. Es cierto que, sobre todo en Habermas, a través de la doctrina de los *intereses* se explicitan compromisos políticos concretos, tendentes a eliminar las situaciones de desigualdad *de hecho* que impiden alcanzar en la realidad una situación ideal de diálogo, “libre de dominación”. *La razón aparece así en Habermas como una razón decidida, comprometida. Sólo que la supervivencia de la especie tal vez no dependa tanto del diálogo, que es más bien un diálogo entre superpotencias poderosas cuanto de una distribución económica más justa.* Por esta vía, sin embargo, no sólo se avanza hacia la cancelación de la escisión entre teoría y praxis moral, sino, sobre todo, hacia la cancelación de la escisión kantiana entre *materia* y *forma*. La ética sólo aparece como mediación.⁷⁰

A raíz de los atentados del 11 M nuestra circunstancia ha sido desbordada. En este sentido, le cabe a José María Aznar y a sus seguidores del PP el mérito de habernos sacado de nuestro *ensimismamiento carpetovetónico*, gracias a su prepotente empecinamiento en conseguir la homologación «internacional» del «terrorismo de Al Kaida» con el «de ETA» sin más matización y discusión tras los atentados del 11 de septiembre del 2001 en New York. Lo que en un principio pudo considerarse un acto de *empatía* hacia Bush y su camarilla de fundamentalistas religiosos enquistados en la Casa Blanca, por un posible efecto de *solidaridad*, (o alternatively, como un rasgo *idiosincrásico* de quien ha sido ungido de un supuesto «carisma» gracias a un atentado de ETA) se convirtió pronto en una curiosa *doctrina* con dos componentes heterogéneos: un componente doctrinal y otro mágico.

El primer componente doctrinal consiste en colocar al terrorismo bajo rúbricas muy genéricas tales como «violencia», «asesinato», etc. Esta práctica política de refugiarse en un *lenguaje neutral* pudo estar inspirada incluso en Habermas quien define, por un lado, el terrorismo como una «*distorsión comunicativa*», mientras, por otro, vincula políticamente la cuestión del *terrorismo* con la del *nacionalismo*: «los guerreros santos de

hoy fueron los nacionalistas de ayer». Por este procedimiento se justifica, por ejemplo, la asimilación del terrorismo de ETA con el islámico mediante el criterio de que ambos «asesinan injustamente». Ahora bien, desde un punto de vista ético, e incluso jurídico (que lo distingue cuidadosamente del «homicidio») ningún asesinato de ningún tipo está justificado ni puede catalogarse como justo. *El problema es distinguir el terrorismo de la actividad criminal ordinaria.* Apelar «moralmente» al *grupo étnico* o nacional o, disyuntivamente, a *principios religiosos*, instaura ya una *diferencia genética* entre distintos tipos de terrorismo que no puede ignorarse. Su ignorancia ampara «especulaciones metafísicas» como las que se han oído acerca de una supuesta colaboración entre ETA y Al Kaida en la comisión de los atentados del 11 M. Que el eficaz trabajo de la

Policía haya desmontado empíricamente esta hipótesis, al descubrir el entramado de los grupos radicales marroquíes, aunque convierta automáticamente tal hipótesis en mera especulación, no la deslegitima por ser “metafísica” si no sólo porque no se ha cumplido. Pues bien, lo que yo digo es que tal colaboración es imposible *a priori*, salvo que ETA se desnaturalice de tal manera que pierda automáticamente sus bases nacionalistas y su hipotética legitimación étnica. Sencillamente, la hipótesis de la colaboración es falsa *a*

priori, (pero no, la de la posible autoría de ETA en solitario, que es lo que pretendía “excluir” ilógicamente Otegi en su temprana intervención), porque conculca la diferencia entre *ética* y *moral*, que es una distinción que la mayor parte de la gente no tiene teorizada, aunque la practica todos los días. No puedo entrar a discutir este asunto⁷¹.

Pero no está de más recordar que en este punto Aznar no puede ampararse ni en la doctrina de Habermas, ni tampoco en la de Gustavo Bueno (algunos creen -y eventualmente el propio Bueno- que su política atlántica y antieuropeísta se inspiró en «España frente a Europa», pero yo distinguiría entre «utilización» e «inspiración») quien en su teorización sobre el *terrorismo procedimental* seña-



la que, frente al terrorismo de ETA, el llamado terrorismo islámico «desarticula la armazón de la característica del terrorismo procedimental e interrumpe el diálogo del terror al desplazarlo a un terreno *suprapersonal*». El terrorismo de inmola-ción, en efecto: (1) no espera ser reconocido por el receptor, sino por *Alá, que no existe* (2) no puede tener ninguna seguridad de que su ejecución permanezca «abierta», porque la muerte es un «cierre definitivo»; (3) no puede provocar sorpresa aleatoria, salvo en un Estado adormecido y en unas fuerzas de seguridad que no analizan bien las amenazas y hacen caso omiso de las advertencias formales de los países vecinos, de los que desconfían; y (4) no pueden suscitar ninguna complicidad objetiva, literalmente, según el propio Bueno, porque la identificación metafísica con el Entendimiento Agente o el Alá vengador «es inaceptable desde un punto de vista *etic*, no musulmán»⁷².

Tanto Bueno como Habermas, sin embargo, circunscriben el terrorismo al *espacio antropológico* y más específicamente al *eje circular*, cosa que no hacen, por ejemplo Sloterdijk, cuando acuña el concepto de “*atmoterrorismo*”, ni Derrida, cuando deconstruye el terrorismo hasta dejar al desnudo sus *componentes mesiánicos* y *eventualmente religiosos*. El *atmoterrorismo* es más que nada *radial*, mientras la falta de justicia que caracteriza al terrorismo lo convierte en un episodio angular. Por el contrario, en tanto que actividad específicamente política, Habermas considera el terrorismo como una designación retrospectiva, pues sólo puede justificar su contenido político, si tiene metas realistas, significativas para amplios grupos que pueden identificarse con su proyecto de futuro. Pero, al vincular el alcance del terrorismo al cumplimiento futuro de sus metas, Habermas distingue tres tipos de terrorismo: (1) El que se caracteriza por una *guerra de guerrillas no discriminativa*, que estaría bien representado por el *terrorismo palestino*, en el cual el asesinato es llevado a cabo frecuentemente por un militante suicida. (2) El que asume la forma de una *guerra de guerrillas paramilitar*, que es el modelo de guerra típico de los *movimientos de liberación nacional* que se legitiman retrospectivamente mediante la formación de un Estado. (3) El llamado terrorismo global que sólo pretende explotar la vulnerabilidad de los sistemas complejos y en este sentido tiene menos oportunidades de que alguna vez se le reconozca retrospectivamente como

algo que tenga pretensiones políticas, frente a los terrorismos “partisanos” como el de ETA, al que algunos líderes del PNV reconocen explícitamente tal pretensión, incluso antes de haber obtenido resultados.

Que no tenga objetivos políticos reconocibles, no hace inocuo políticamente al terrorismo global, que goza de un gran potencial destructivo que se alimenta en la era de la globalización de la progresiva pérdida de legitimidad de los gobiernos democráticos. El terrorismo global no es gratuito, sino que está vinculado a la globalización, cuya principal consecuencia es haber dividido al mundo en ganadores, beneficiarios y perdedores. En este sentido, arguye Habermas, «el mundo occidental en su conjunto le sirve de chivo expiatorio a la muy real experiencia de pérdida del mundo árabe. En un nivel psicológico, tal experiencia crea una situación favorable a una visión del mundo altamente polarizada según la cual diversas resistencias espirituales hacen resistencia a la fuerza secularizadora de la influencia occidental». En este sentido el riesgo de la excesiva reacción de Estados Unidos a los atentados del 11 S tiene la implicación trágica y paradójica de venir a legitimar políticamente al terrorismo global, al conseguir un objetivo eminentemente político como es la deslegitimación de la autoridad del Estado. En cualquier caso, la receta habermasiana para disipar la peligrosa polarización entre la amoralidad de Occidente y la supuesta espiritualidad del fundamentalismo religioso sigue siendo profundamente kantiana: utilizar la propia razón y el entendimiento para realizar un profundo *autoexamen* capaz de restaurar el proyecto emancipador que la democracia conlleva. Porque, sentencia Habermas en tono moralista, mientras el mensaje normativo que exportan las democracias liberales occidentales sea el *consumismo* y la *exclusión social*, el fundamentalismo seguirá creciendo sin oposición. Europa, la vieja Europa, que, a diferencia de Estados Unidos, que ha incrementado su desconfianza hacia los extranjeros y ha exigido un evangélico apoyo incondicional a su cruzada contra el terror islamista, ha sabido abstenerse de la venganza indiscriminada «debe utilizar una de sus fortalezas, a saber, su capacidad autocrítica, su poder de auto-transformación, para relativizarse mucho más radicalmente con respecto a los otros, los extraños, los incomprendidos. Esto es lo opuesto al eurocentrismo. Pero nosotros podremos superar el eurocentrismo sólo a partir del mejor espíritu euro-



peo», que no es otro que el representado para la tradición racionalista e ilustrada de Kant. Para Habermas, la libertad de hacer un uso público de la propia racionalidad es lo que está obligando a Europa a no secundar servilmente la *hybris yanki* de Bush II.

Respecto al componente nacionalista que subyace al terrorismo, Habermas ha argumentado de manera paradigmática que lo que él llama «patriotismo constitucional» es la mejor *salvaguarda contra los nacionalismos «excluyentes»* del tipo que practican los etarras (ciertamente, pero no sólo) y en ese sentido no habría nada que objetar a que se esgrima en el País Vasco contra quienes no aceptan la Constitución española. Ahora bien, el argumento tiene fuerza desde una óptica «cosmopolita», porque la lealtad a la constitución nos libra de apelar a una *identidad basada en la «tradición»* sólo en la medida en que expresa una *nueva lealtad* al principio común de «participación consensuada», que a su vez se funda en la idea de Derechos Humanos, que es la condición misma de la coexistencia de todos los seres humanos. También en este punto sigue siendo Habermas cerradamente kantiano. Experto en los problemas de legitimación del estado democrático de derecho y partidario incondicional de una Constitución europea, Habermas ha dicho esto mismo de forma meridiana clara a propósito de la unificación de las dos Alemanias en 1991:

«Si no nos liberamos de las difusas nociones acerca del Estado-nación, si no nos deshacemos de las muletas de la nacionalidad y la comunidad de destino (recomendación que vale no sólo para vascos y catalanes, sino también para “españolistas”), seremos incapaces de continuar con desahogo la vía... hacia una sociedad multicultural, la vía hacia un Estado federal con amplias diferencias regionales y un fuerte poder federal, y sobre todo la vía hacia un Estado europeo unificado formado por muchas nacionalidades. Una identidad nacional que no esté basada de forma predominante en una autocomprensión republicana y un patriotismo constitucional necesariamente choca con las reglas universalis-

tas para la coexistencia mutua de los seres humanos»⁷³

Lógicamente desde esta perspectiva ya se entiende que por injustificado, criminal y detestable que nos resulte el terrorismo “nacionalista” de ETA, que pretende arrogarse la representatividad del pueblo vasco, sin que las urnas se la hayan otorgado nunca, es evidente que se trata de un «terrorismo nacional», “*partisano*”, cuyo gesto ha dejado una improtá en todos los movimientos de liberación nacional en la segunda mitad del siglo XX. Las razones que esgrime Habermas para supearlo se basarían en que la Constitución española reconoce los derechos humanos universales a todos los miembros de nuestra comunidad, cosa que recíprocamente no ocurre cuando ETA asesina. Desde el punto de vista de Habermas, el terrorismo de ETA se deslegitima a sí mismo, no tanto por su carácter totalitario y no democrático, cuanto porque la transformación política a la que aspira *no es comprensible de modo realista como una acción orientada a fines*, es decir, no cabe ni en el



marco legislativo español, ni en el europeo. También está claro que el *plan Ibarretxe* tropezaría con la misma deslegitimación de ETA, si y solo si, en su futuro Estado Libre Asociado los criminales de ETA fuesen elevados al rango de “héroes nacionales”. Esa es la pregunta crítica que debería responder Imaz. Arzalluz sólo los había considerado “hijos descarriados”. En cualquier caso, está claro que desde el punto de vista de Habermas con ETA estamos ante un terrorismo doméstico de

“corte nacionalista” que se desactiva cada vez más a medida que España se va integrando en comunidades ciudadanas más amplias. En la Constitución Europea, por ejemplo, no entra ni con calzador el Plan Ibarretxe. Sólo porque el PP adopta en la práctica la bizarra ideología de «España contra Europa» ha podido desviarse tanto del «patriotismo constitucional» habermasiano que reclama para sí.

En resumen, la inspiración kantiana del pensamiento de Habermas es obvia. Pero Kant marca también el horizonte de la reflexión del reciente-

mente fallecido Jacques Derrida. El concepto de *hospitalidad* reemplaza aquí al estado natural de las naciones, que es el de enemistad. «La hospitalidad significa el derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado a territorios pertenecientes a otro». No se trata de filantropía, sino de derecho. El extranjero no debe aspirar al derecho del huésped, pues ello entrañaría cierta relación de amistad con el anfitrión. Pero el huésped puede pretender un derecho de estadía, «propio de cada hombre fundado en la común posesión de la superficie de la tierra que, siendo un globo es limitada, así que los hombres no pueden dispersarse sobre ella infinitamente, sino que han de tolerarse en convivencia, ya que originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en cualquier lugar de la tierra». En consecuencia, es en virtud de la común posesión compartida de la tierra y de la globalización alcanzada, por lo que las personas se convertirán en miembros de una comunidad universal y cosmopolita, concebida de acuerdo con el principio de que «una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos». Esto es lo que, según Kant, otorgaría a los seres humanos la condición de «ciudadanos mundiales».

Ahora bien, aquí se produce una brecha de «indeterminación» que abre la reflexión filosófica. Con la habilidad dialéctica que le caracteriza, Derrida identifica la democracia como el concepto filosófico de algo que «queda siempre por venir»⁷⁴. Desde ahí se *deconstruye* el texto kantiano *Sobre la Paz Perpetua* notando en él precisamente ese vacío de la «democracia por venir», pues, al ser leído con detenimiento, arroja el resultado siguiente: La *Weltrepublik* o república mundial a la que Kant apela no es todavía una democracia, porque no hay para él *soberanía* o *majestad* del pueblo. Preso aún en su experiencia prusiana la «majestad del pueblo» es para él todavía una «expresión inepta» (*Völkermajestät ist ein unge-reimter Ausdruck*). Por eso Kant distingue cuidadosamente entre el *pactum pacis* o «contrato de paz» (*Friedensvertarg*) y su utópico *foedus pacificum* o «alianza de paz» (*Friedensbund*) que sería el único capaz de asegurar una paz perpetua en una federación de pueblos. Pero justamente por eso una alianza de pueblos (*Völkerbund*), que no tienen soberanía o majestad no puede convertirse en un Estado de pueblos (*Völkerstaat*) ni fundirse en un solo estado.

Es en esta inflexión kantiana en la que la úl-

tima reflexión derridiana nos ha legado el fascinante, paradójico y aporético concepto de “*hospitalidad incondicional*” que, siendo imposible de pensar convencionalmente desde lo político, lo jurídico e incluso lo ético, que sólo alcanzan a establecer reglas condicionadas para la hospitalidad de los extranjeros, sin embargo, es lo que está ocurriendo de hecho todos los días⁷⁵. ¿Y quién, sino Kant, ha lanzado a la modernidad contra las cuerdas de lo «incondicionado»?

Notas de páginas

(*) Los siguientes textos reproducen básicamente las intervenciones de los autores en la mesa redonda “Homenaje a Kant en el segundo centenario de su muerte: análisis de la vigencia de su pensamiento”, celebrada el día 23 de octubre de 2004 en el Club Prensa Asturiana de Oviedo bajo los auspicios de la Sociedad Asturiana de Filosofía. Se ha intentado respetar en lo posible el estilo propio de una exposición oral, con el añadido de las referencias bibliográficas necesarias.

10. Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, p. 31, 43, 251ss.; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* [1981], trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus 1987, 2 vols. En el ámbito de la reflexión sobre el Derecho y la racionalidad jurídica, Kant es inspirador directo o indirecto de las principales doctrinas contemporáneas, tanto en el positivismo clásico (baste la alusión a H. Kelsen (*Teoría pura del Derecho* [1960], trad. de R. Vernengo, México: UNAM 1982), como en el actual postpositivismo (R. Dworkin, *Los derechos en serio* [1977], trad. de M. Guastavino, Barcelona, Ariel 1984; R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica* [1978], trad. de M. Atienza e I. Espejo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1989).

11. Véase J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 77/9 (1980), pp. 515-572; J. Habermas, “Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en *Verdad y justificación*, trad. de L. Díez, Madrid: Trotta 2002, pp.181-220.

12. *Kritik der reinen Vernunft* [1787], en *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlín: Walter de Gruyter & Co. 1968, vol. III, B XVII, p. 12 [trad. esp. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara 1993, p. 21].

13. *Kritik der reinen Vernunft*, B 171, p. 131 [trad. esp. p. 149].

14. *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII, p. 10 [trad. esp. p. 18]. F. Martínez Marzosa, *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos 1989, Cap. I.

15. *Kritik der reinen Vernunft*, B 833, p. 522 [trad. esp. p. 630].

16. *Kritik der reinen Vernunft*, B 566ss., pp. 366ss [trad. esp. pp. 467ss]; *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], en *Kants Werke*, cit., vol V, p. 97 [trad. esp. de E. Miñana y M. G. Morente, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme 1994, p. 145].

17. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 29 [trad. esp. p. 50].

18. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 30 [trad. esp. p. 49].

19. *Die Metaphysik der Sitten* [1797], *Kants Werke*, cit., vol. VI, p. 215 [trad. esp. de A. Cortina y J. Conill, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos 1989, p. 17].

20. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 230 [trad. esp. p. 39].

21. A. Cortina, “La moral como forma deficiente de Derecho”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5 (1988), pp. 69-85.

22. *ZUM EWIGEN FRIEDEN* [1795], EN *KANTS WERKE*, CIT., vol. VIII, p. 331 [trad. esp. de J. Abellán, *La paz perpetua*, Madrid: Tecnos 1985, p. 15]; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], en *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 290 [trad. esp. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, En torno al tópic: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para



- la práctica», en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos 1993, pp. 3-60, p. 27].
23. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 237 [trad. esp. pp. 48-9].
24. *Über den Gemeinspruch*, p. 297 [trad. esp. pp. 36-7].
25. Véase el principio octavo de su *Idea para una Historia universal*: “se puede considerar, a grandes rasgos, la historia del género humano como la realización de un plan oculto de la naturaleza, enderezado al establecimiento de una constitución estatal interior y exteriormente perfecta, como el único estado en que puede la Humanidad desarrollar plenamente sus disposiciones” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], en *Kants Werke*, cit., vol. VIII, p. 27 [trad. esp. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos 1987, p. 17].
26. “A partir de una madera tan retorcida como aquella de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto” (*Idee*, p. 23 [p. 12]). Véanse las irónicas críticas contra la “arcádica vida pastoril” propia de un “estado de naturaleza” a lo Rousseau, vertidas en su *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785), trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos 1990, pp. 81ss. (obra aún no editada en la *Akademie-Textausgabe*).
27. “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, hasta para un pueblo de demonios (con tal de que tengan algún entendimiento) [...] y se lo puede formular así “[cómo] ordenar una multitud de seres racionales, los cuales, para su conservación, necesitan en conjunto leyes generales, pero cada uno de los cuales tiende por su parte a escabullirse de esas leyes, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos privados sean hostiles entre sí, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran malas inclinaciones” (*Zum ewigen Frieden*, p. 366 [trad. esp. p. 38]).
28. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, p. 22 [trad. esp. pp. 10-11], 5º principio.
29. G. P. Fletcher, “Law and Morality: A Kantian Perspective”, *Columbia Law Review*, 87/3 (1987), pp. 533-558, p. 546.
30. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 237 [trad. esp. p. 48].
31. “[...] esas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, p. 22 [trad. esp. p. 11]).
32. *Zum ewigen Frieden*, p. 366 [trad. esp. p. 39].
33. Véase U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milán: Giuffrè 1962, pp. 68ss.
34. Véase, p. ej., N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuelle Kant*, Torino: Giappichelli 1969, pp. 271ss.; G. Dietze, *Kant und der Rechtsstaat*, Tübingen: Mohr 1982, p. 8; P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Berlín: Duncker & Humblot 1974, p. 141 (donde se habla incluso de “modelo ultraliberal”), 79ss. Cabe recordar la frase de Marx: “podemos fundamentalmente considerar la filosofía de Kant como la teoría alemana de la Revolución francesa” (“El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho”, en *Escritos de juventud*, trad. de W. Rocés, México: FCE 1982, p. 289).
35. Véase E. W. Böckenförde, “Origen y cambio del concepto de Estado de Derecho” [1991], en *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, trad. de R. Agapito, Madrid: Trotta 2000, 26ss; M. García Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid: Alianza 1991, pp. 13-91.
36. Véase J. Rawls, *Liberalismo político*, trad. de A. Doménech, Barcelona: Crítica 1996; J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del*
- discurso, trad. de M. Jiménez, Madrid: Trotta 2001.
37. [...] Toda verdadera república es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo”; “El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo [...] De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora” (*Die Metaphysik der Sitten*, pp. 341 y 313-4 [trad. esp. pp. 179 y 143]; libertad “externa” o “jurídica” es “la facultad de no obedecer otras leyes exteriores que aquellas a las que haya podido prestar mi consentimiento” (*Zum ewigen Frieden*, p. 350 [trad. esp. p. 16]).
38. El *pactum sociale*, como “mera idea de la razón”, tiene sólo la realidad práctica de “obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito [...] como si hubiese expresado su acuerdo con una voluntad tal [...] aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (*Über den Gemeinspruch*, p. 297 [trad. esp. 36-7]). Junto con ciertas afirmaciones expresas contrarias a la democracia como forma despótica de gobierno (cf. *Zum ewigen Frieden*, p. 352 [pp. 18-9]), otros elementos que harían problemática la adscripción kantiana al parlamentarismo democrático son el rechazo del derecho de resistencia o la restricción de la razón pública (*Öffentlichkeit*) al “uso privado”, a veces achacados a la presión de la censura del Estado prusiano (Federico II: “razonad, pero obedeced”) y otras a su vena hobbesiana preferidora de la injusticia frente al desorden o la anarquía. Sobre todo ello, véase F. Contreras Peláez, “La libertad en el pensamiento de Kant”, en G. Peces-Barba et al. (eds.), *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid: Dykinson 2001, Vol. II, pp. 483-577, pp. 551ss. En la pars *pudenda kantiana*, a los ojos del actual Derecho penal (que se autoconcibe heredero de la Ilustración), figura también, importa no olvidarlo, su rigorismo retribucionista decididamente basado en el *ius talionis*, pena de muerte incluida. También cabría recordar sus convencidas discriminaciones hacia el “bello sexo” en el Cap. III de las Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime.
39. Véase E. J. Weinrib, “Law as a Kantian Idea of Reason”, *Columbia Law Review*, 87/3 (1987), pp. 472-508.
40. Véase L. Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de P. Andrés y A. Greppi, Madrid: Trotta 1999; R. Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales* [1985], trad. de E. Garzón, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1993.
41. J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de G. Vilar, Barcelona: Paidós 1998; J. Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, *Doxa*, 5 (1988), pp. 21-45; Nino, C. S., *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Clarendon Press 1993; Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
42. *Zum ewigen Frieden*, pp. 332, 356 [trad. esp. p. 15, 27].
43. *Zum ewigen Frieden*, p. 359 [trad. esp. p. 30].
44. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1999. Sobre la integración a escala continental europea, J. Habermas, *Los límites del Estado nacional*, trad. de M. Jiménez, Madrid: Trotta 1997, Prólogo.
45. J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós 2000; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, trad. de S. Mazzuca, Barcelona: Paidós 1997, pp. 317ss.
46. A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética* [1840], trad. de P. López, Madrid: Siglo XXI 1993, p. 150; G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. esp. de W. Rocés, México: FCE 1994, p. 199, 246ss., 387-8.
47. J. S. Mill, *Utilitarianism*, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. por J. M. Robson y J. Stillinger, Toronto: University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul 1981, vol. X, p. 207, 249. En parecidos términos discurre la difundida oposición weberiana entre *Gesinnungsethik* y *Verantwortungsethik*, “ética de la intención” y



“ética de la responsabilidad”.

48. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913], trad. esp. de Hilario Rodríguez Sanz *Ética*. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, Madrid, Revista de Occidente 1941-2, vol. I, pp. 49ss. N. Hartmann llegó a invertir negativamente la fórmula kantiana: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad no alcance nunca a ser, cuando menos íntegramente, el principio de una legislación universal” (“Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Zeit”, en *Kleinere Schriften*, Berlin: Walter de Gruyter, vol. III (1958), p. 349).

49. Cf. J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. de J. Mardomingo, Madrid: Trotta 2000, p. 25.

50. Sobre la presencia de esta noción de contradicción en el imperativo categórico, G. Doore, “Contradiction in the Will”, *Kant-Studien*, 76/1985, pp. 138-151, p. 140ss.

51. Podemos mencionar aquí a Mill cuando afirma que el formalismo kantiano supone “confundir la regla de acción con el motivo que lleva a su cumplimiento”, siendo así que “el noventa y nueve por ciento de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos”, y aduce el siguiente ejemplo: “Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo” (*Utilitarianism*, p. 219). Sobre las relaciones de asimetría entre las normas y sus justificaciones, véase F. Schauer, *Playing by the Rules. A Philosophical Examination of Rule-based Decision-Making in Law and in Life*, Oxford: Clarendon Press 1991, pp. 31ss.

52. Véase, p. ej., G. Teubner, “De collisione discursuum: Communicative Rationalities in Law, Morality, and Politics”, *Cardozo Law Review*, 17 (1996), pp. 901-918.

53. G. Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, Madrid: La Esfera de los Libros 2004.

54. El “velo de la ignorancia” de la “posición originaria” en que transcurre la deliberación racional deja traslucir como criterio último de corrección éste: “Queremos saldar un desacuerdo fundamental sobre la forma justa de instituciones básicas dentro de una sociedad democrática bajo condiciones modernas. Nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia” (J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, p. 518).

55. El ejemplo es de G. Bueno, *El sentido de la vida*, Oviedo: Pentalfa 1996, p. 49.

56. *Kritik der reinen Vernunft*, B 597-8, p. 384 [trad. esp. p. 486]. Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 314ss.; J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 166ss.; D. Emmet, *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, New York: St. Martin's Press 1994; N. Rescher, *Ethical Idealism. An Inquiry into the Nature and Function of Ideals*, Berkeley, University of California Press 1987.

57. Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París: Seuil 1973, p. 75.

58. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX, p. 19 [trad. esp. p. 27]. “Dios no es externo a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón autolegisladora”, se dice en el *Opus postumum*, en *Kants Werke*, vol. XXI, p. 145.

59. Podemos aludir aquí al giro que en el propio desarrollo de la filosofía práctica kantiana significó el hecho histórico de la Revolución Francesa. Mientras todavía en la *Crítica del juicio* (1790) Kant llegaba a decir que la guerra “cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al

mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros que ha arrojado” (*Kritik der Urtheilskraft*, *Kants Werke*, vol. V, p. 263 [trad. esp. de M. G. Morente, Madrid: Espasa-Calpe 1989, p. 165]), en 1795 (La paz perpetua), al ver en la Gran Revolución un “punto de inflexión” (*Wendepunkt*) de la historia en sentido cosmopolita, abrazará el pacifismo iusirenista que rechaza el recurso a la guerra.

60. N. Rescher, *Ethical Idealism*, p. 114.

61. Como una simple “ficción institucional” ve, por ejemplo, D. Zolo en la situación internacional del presente el “constitucionalismo mundial” (*Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, trad. de R. Grasa y F. Serra, Barcelona: Paidós 2000, 137ss.).

62. El texto aparece en el opúsculo titulado *El conflicto de las Facultades* (1798) dentro e la cuestión; “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Vers. castellana en *Filosofía de la Historia*, op. cit. pp. 105-7.

63. Agnes Heller, “La primera y la segunda ética de Kant”, Cap. II de *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Península, Barcelona, 1984, p. 25. La cita de Schiller procede de *La gracia y la dignidad*, en la que se hace un claro reproche al rigorismo formalista del deber: “Si la naturaleza sensible fuese siempre únicamente la parte sometida y nunca parte cooperante en lo moral, ¿cómo podría prestar todo el fuego de sus facultades de percepción a un triunfo que se festeja sobre ella misma?”. Schiller construye en esta obra varios “tipos básicos” de orden ético, entre los que aparecen las almas bellas, en las que se armonizan sensibilidad y razón, deber e inclinación”, Apud *ibid.* pp. 23-4.

64. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit. p. 50

65. Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (1797), Versión española y “estudio preliminar” de Adela Cortina, Altaya, Barcelona, 1989

66. G. Bueno, *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*; Ediciones B, Barcelona, 2004

67. Giovanna Borradori, «El terrorismo y el legado de la Ilustración: Habermas y Derrida», en *La filosofías en una época de terrotr. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 23-50

68. *Ibid.*, p.204. Para una versión más completa de la justificación de este intento de fundamentación vide la compilación de F. Kambartel, *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Ed. Alfa, Buenos Aires, 1978.

69. *Ibid.* p. 205. Las citas de Apel se toman de *La transformación de la filosofía*, Vol. II: *El a priori de la comunidad de comunicación*, Trad. de Cortina, Chamorro y Conill, Taurus, Madrid, 1985.

70. Para la teoría de los intereses de Habermas, vide *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982; sin embargo, para la ética interesa, sobre todo: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, III y IV.

71. Ver mi libro. *¿Qué es esa cosa llamada ética?*, LEECP, Madrid, 1994

72. G. Bueno, op. cit. pp. 147-8

73. Jürgen Habermas: «Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burghers» en *New German Critique*, 52, 1991, pp. 86-102; y más a fondo: *Problemas de legitimación* (Amorrortu, Buenos Aires, 1975) y *Facticidad y validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, (Trotta, Madrid, 2001)





Uno de los tópicos más tratados y menos comprendidos de la biografía de Sartre se refiere a su encuentro con el marxismo que dio lugar a la redacción de una obra, cuyo sugerente título, *Crítica de la razón dialéctica* (1960) oculta más que aclara y no cumple lo que promete. Cuando se publica Sartre acaba de cumplir los 55 años y parece dispuesto a pasar la página del existencialismo y a dejar atrás su diletantismo burgués *d'enfant terrible*.

Sin embargo, las relaciones de Sartre con el marxismo como doctrina están entreveradas por

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

JEAN-PAUL SARTRE Y EL MARXISMO (1905-1980)

PONENCIA PRESENTADA EN HOMENAJE A SARTRE

Alberto Hidalgo Tuñón


Club Prensa Asturiana

Oviedo, María GUTIERREZ

Sartre y el marxismo fue la vertiente del pensamiento del filósofo francés elegida ayer para recordar los cien años del nacimiento de este autor, que ahora se cumple. Intervienen Pelayo Pérez García, escritor y miembro de la junta directiva de la Sociedad Asturiana de Filosofía; Alberto Hidalgo Tuñón, catedrático de Filosofía Contemporánea de la Universidad de La Coruña, y Patricio Peñalver Gómez, candidato de Filosofía de la Universidad de Murcia.

Hidalgo Tuñón se preguntó por los vínculos de Sartre con el marxismo, relación que para el catedrático se concreta en su obra «La crítica de la razón dialéctica» y la consideración de que el elemento crítico de la filosofía sartreana era marxista.

Hidalgo destacó una de las facetas que hizo de Sartre un poseedor popular más allá de su pensamiento: su compromiso con todas las causas, la militancia en favor de las víctimas, en defensa de sus derechos, su adhesión a los estudiantes que protagonizaron el mayo del 68 francés. Para el catedrático de Filosofía, esta es una «faceta que merece la pena reivindicar».

Respecto a la relación entre el marxismo de Sartre y el estructuralismo, la etiqueta más habitual de su pensamiento, Hidalgo aclaró que «no es que el marxismo esté penetrado de existencialismo, sino que el existencialismo está marcado en el marxismo». A su juicio, la filosofía sartreana ocupa a un nivel un nivel más alto que el marxismo porque «Sartre tiene una filosofía propia, fundada en la libertad».

Hidalgo considera que el

Sartre más allá del marxismo: la filosofía de la libertad

Tres filósofos analizan los vínculos del pensador francés con las grandes corrientes del siglo



Alberto Hidalgo Tuñón, Pelayo Pérez García y Patricio Peñalver Gómez, ayer, en el acto.

estallido de la II Guerra Mundial y su estancia en un campo de concentración propiciaron «una metamorfosis, que le llevó a una militancia política y colectiva muy activa. En ese momento recupera una parte del marxismo». El catedrático de Filosofía Contemporánea consideró que «el compromiso político de Sartre es específicamente marxista, no comunista».

El estructuralismo

Patricio Peñalver Gómez, por su parte, analizó la «línea de relación» del filósofo con el estructuralismo. A su juicio, existe una gran simetría entre la relación de Sartre con el marxismo y con el estructuralismo: mientras que se vincula con la primera línea de pensamiento es larga y complicada, con la segunda resulta más sencilla. Para Peñalver, esta ausencia de proximidad al estructuralismo «no es admisible a un debate serio, porque muchos de sus colegas sí tuvieron un acercamiento». El catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia considera que existe una especie de «matraza» respectiva porque también los estructuralistas sufrieron una «alergia» hacia el filósofo.

Mesa redonda sobre Sartre. De izquierda a derecha, A. Hidalgo, P. Pérez y P. Peñalver]

los vínculos existenciales que mantuvo con numerosos militantes comunistas, de modo que fueron mucho más tormentosas que las que mantuvo con la fenomenología y los fenomenólogos, incluido Merleau Ponty, de quien le separaba no sólo su vi-

sión de la intencionalidad, sino la ubicación que otorgaba al Ego trascendental entre el *Ser* y la *Nada* como mostró Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina con su implacable bisturí el pasado jueves. Entre los alumnos de la *Ecole Normale*, Sartre compartió cuarto antes con el comunista



Paul Nizan que con Raymond Aron, que fue quien en 1932, cuando regresó de Alemania, le informó en un café de París (en presencia de la ya insoslayable Simone de Beauvoir) de que los fenomenólogos hablaban filosóficamente de las *mismas* copas y las *mismas* mesas sobre las que febrilmente escribía entonces el borrador de un centón que se llamaba el “Factum de la contingencia” y que en 1938 sería publicado por Gallimard bajo el rótulo de *La Nausea*. Sartre, el escritor, se hizo entonces husserliano hasta le médula y probablemente no dejó de ser “fenomenólogo” en el sentido explicado por Urbina, ni siquiera cuando escribió la mencionada *Crítica de la razón dialéctica*.

Como confiesa en los *Cuadernos de guerra* (publicados póstumamente en 1983): «Husserl se había adueñado de mí, lo veía todo a través de la perspectiva de su filosofía. Era “husserliano” y había de seguir siéndolo mucho tiempo. Al mismo tiempo, el esfuerzo que había desplegado para *comprender*, es decir, para romper mis prejuicios personales y captar las ideas de Husserl a partir de sus propios principios y no de los míos, me había agotado filosóficamente para aquel año... Necesité cuatro años para agotar a Husserl» (pp. 221-2). El orgulloso Sartre no pronunciará un *rendez-vous* similar respecto a ningún otro filósofo, pues ningún otro le supuso el esfuerzo titánico que en 1933 realizó en Berlín (mediante un intercambio con el propio Aron que ocupó su puesto de profesor de filosofía en el Liceo de El Havre, mientras él era acogido en la Casa Académica francesa de Berlín en villa Wilmersdorf). Los días berlineses fueron tan agotadores que ni siquiera se enteró del ascenso de Hitler y no pudo abordar a Heidegger: «Empecé con Heidegger y leí 50 páginas, pero la dificultad de su vocabulario me desalentó... Mi error había sido creer que se pueden aprender sucesivamente dos filósofos de esta envergadura como se aprende uno tras otro los comercios exteriores de dos países europeos» (*ibid.*).

No podemos reproducir aquí la peripecias vitales ni los avatares teóricos que llevan al siempre iconoclasta crítico de la hipocresía burguesa, Sartre, a darse de bruces con el marxismo teórico, pero lo cierto es que esta doctrina, este saber, esta filosofía *sólo* comienza a ser para él *de manera explícita* y para estupor de propios y ajenos, a mediados de los 50 «el saber insuperable de nuestra época». Sólo entonces reconocerá que esta doctrina describe con más exactitud el presente (toda filosofía es una *presentología*) y dibuja con más claridad el horizonte de la humanidad que el existen-

cialismo (¡por supuesto, que el existencialismo era *también* un humanismo, por más que Heidegger siguiera por aquellas fechas en «sendas perdidas», enredando con el lenguaje, para intriga de creyentes y entusiasmo de hermeneutas!), pues ninguna mística «revelación del Ser» dicta el «movimiento general de la humanidad», ya que su destino, la «liberación humana» de todas las esclavitudes, se ejecutará *más bien*, aunque no sea ineluctablemente (no olvidemos la trilogía de *Los caminos de la libertad* entre 1945-49), con el triunfo de esa nueva «clase ascendente», que ni siquiera es clase, el proletariado. De manera muy explícita nos explica Sastre, con ocasión de la muerte de Stalin (1953), que la doctrina marxista necesita ser revitalizada, «resucitada» de la esclerosis múltiple que la había llevado al estado catatónico de una *totalización inerte*. Sartre presenta su *Crítica* como «expresión intelectual del fenómeno de desestalinización». Ahora bien, la cuestión que queda por aclarar es ¿qué medicina utiliza Sastre para esta resucitación? ¿Es cierto que con esta obra pone punto final al existencialismo y pasa a ser un pensador marxista *avant la lettre*, sin más, aunque no comprometido con la política del partido comunista? ¿Puede considerarse la *Crítica de la razón dialéctica* una mera extensión de la interpretación que hace Georgy Luckàcs en *Historia y conciencia de clase* (1929), como delata el uso de la categoría de «totalización», o, más bien, tiene el propósito de limpiar al marxismo de las adherencias místicas y religiosas (que tanto repugnaban al ateísmo militante del «genio extráxico»), de las que lo había contaminado George Bataille con la escéptica y conformista solución propuesta en *La parte maldita* (1949)? ¿O por el contrario («genio y figura hasta la sepultura») sigue siendo Sartre un fenomenólogo *sui generis*, que usa sus propias doctrinas sobre el otro, la mirada, la nada, la angustia o la libertad como «criterios metafilosóficos» para fundamentar la doctrina marxista, en vista de que sus carencias no son sólo debidas a la desviación stalinista, sino, desde más atrás aún, debidas a su cientifismo decimonónico, por no decir a su falta de «radicalidad ontológica y gnoseológica» que le ha llevado a «fundarlo todo, excepto su propia existencia»?

No descubro nada nuevo en estas jornadas si reitero con Urbina que Sartre tiene una filosofía propia, fundada sobre una ontología de la libertad, que no abandonará jamás y cuya primera explicitación cristaliza a los 32 años cuando genera su teoría de la imaginación y escribe *La trascendencia del Ego*, donde leemos perlas como estas:



«Para la mayoría de los filósofos, el Ego es un “habitante” de la conciencia... Quisiéramos mostrar que el Ego no está formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como el Ego del otro» (p. 13) «La concepción del Ego que proponemos nos parece realizar la liberación del campo trascendental a la vez que su purificación. El campo trascendental purificado de toda estructura egológica recupera su transparencia inicial» (p. 18) En la década de los 30 Sartre se convierte, sin embargo, en un defensor a ultranza de Husserl y la fenomenología que desde su extrávida perspectiva ni siquiera incurre en idealismo. «Creo que este reproche (de idealismo) ya no tiene razón de ser, si hacemos del yo un existente rigurosamente contemporáneo del mundo y cuya existencia tiene las mismas características que el mundo» (p. 86) Es cierto que ya en esta obra Sartre se está distanciando de Husserl, al que reprocha la primacía que otorga al conocimiento sobre la acción (es decir, su *implantación gnóstica*, como dirá más tarde G. Bueno), pero no por ello deja de reconocerle que en la fenomenología la referencia al “otro” es una condición necesaria de la existencia del mundo e incluso imprescindible para la constitución de mi ego empírico. Que el universo sea *intermonádico* desde el principio para la conciencia, implica para Sartre que «nada es más injusto que llamar idealistas a los fenomenólogos. Por el contrario, hace siglos que no había habido una corriente tan realista en filosofía, han devuelto el hombre al mundo, han devuelto todo su peso a sus angustias a sus sufrimientos, también a sus rebeldías... No hace falta más para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas». Claro que este realismo nada tiene que ver todavía con el de los marxistas. Antoine Ronquentin podía llamar ¡Cabrones! a los miembros de la élite de Bouville inmortalizada por Renaudas y Bordurin, pero no sin antes admirar en ella «sin reservas el género humano»: «el hombre representado por el hombre, con su más bella conquista como único adorno: el ramillete de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» (*La Nausea*, pp. 141-8)

Ahora bien, Bernard-Henri Lévy en *El siglo de Sartre*, (Grasset, París, 2000), que pretende seguir la evolución intelectual del genio estrávido, haciendo de él un levinasiano, remonta su vena unitaria judía a 1932, cuando, tras la conversación con Aron, compró precisamente el libro de Emmanuel Levinas sobre la *Teoría de la intuición en Husserl*. El polifacético Sartre, que quería ser al mismo tiempo Stendhal y Spinoza, siempre

tuvo, según Bernard-Henri Lévy, dos almas divergentes como sus ojos, de modo que lo que queda de él son los escritos de una «máquina que produce palabras», como el mismo decía. Según esta versión, el marxismo de Sartre no sería más que *la visión de la realidad de su ojo izquierdo*, una visión totalitaria, que estaba ocupada por la personalidad de otra S de la máquina, Stalin. ¿No sería esa también la «razón» de su odio hacia Solzhenitsyn a quien consideraba un «elemento nocivo»? Pero, admitiendo incluso que la rebeldía de Sartre sea un producto de esa enfermedad llamada literatura, que cultivó en todos sus géneros, y que sólo pudo exorcizar mediante su fascinante autobiografía, *Las palabras*, publicada el mismo año de 1964 en el que se negó a recibir el premio Nobel de literatura que le consagraba; aunque aceptemos que la «cura» de esa enfermedad se produce mediante ese cruce paradójico, no parece de recibo reducirle a un *místico levinasiano* en base a la extensa entrevista que le hiciera al filósofo su secretario privado, Benny Lévy (o Pierre Victor), publicada como entrevista en *Le Nouvel Observateur* en 1980, con el título «La esperanza ahora». Volveremos sobre este discutido asunto.

Pero en esta época burguesa, anterior a la guerra, mientras Sartre experimentaba con *mescalina* para explorar los límites de la conciencia, era etiquetado desde las filas del PCF, al que ya se había afiliado su antiguo compañero de habitación Paul Nizan (quien por cierto en su novela *El caballo de Troya* traza el retrato de un tal Lange, antimarxista y pesimista radical, que oscila hacia un terrorismo incontrolado y acaba uniéndose a los enemigos más detestables de la clase obrera y que, pese a que Nizan lo identifica con Brice Parain, los comunistas lo identificarán siempre con Sartre) como un producto degenerado y decadente del capitalismo, como la última cucaracha de un sistema en avanzado estado de descomposición. Es la misma época del primer encuentro entre fenomenología y marxismo de la mano de Kojève, un ruso sobrino de Kandinsky, que desarrollaba un célebre seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, los lunes a las 17,30. Para seguir aquel comentario párrafo por párrafo del texto de Hegel, se reunían casi todos aquellos que luego serían los intelectuales de la posguerra: Raymond Queneau, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, André Breton. Pero sólo, cuando en 1947 Gallimard publica el contenido del seminario bajo el título de *Introducción a la lectura de Hegel*, muchos entenderán que se trataba del puente entre fenomenología y



marxismo. Y, aunque en la lista de los asistentes formales o informales no figura Sastre, su *evolución filosófica* es sorprendentemente paralela. No hace falta recordar aquí, entre un público de materialistas filosóficos, la filiación hegeliana del marxismo.

El capítulo de la dialéctica del amo y del esclavo es una de las claves de la interpretación de Kojève: el hombre es fundamentalmente deseo de reconocimiento, lucha por el reconocimiento y la historia es historia de los deseos deseados. A partir de aquí, la *Fenomenología* aparece como una obra de antropología filosófica y Hegel como un pensador existencial. De forma concordante con Kojève, Sartre opina, a su vez, que esta construcción hegeliana de la conciencia es superior a la de Husserl, porque aquí el *otro* no sólo es necesario para la constitución del mundo o de mi ego empírico, sino para la constitución y existencia misma de la conciencia, que sólo toma conciencia de sí misma (*autoconciencia*) a través de la *exclusión* del otro.

La otra tesis fundamental de Kojève y la más importante, sobre todo a la vista de la revitalización que ha tenido gracias a Fukuyama en la época de la globalización, es la del *final de la historia* (no sólo de la filosofía, como pensaba efectivamente Hegel). Como explicará más tarde el iniciador del «marxismo existencialista» en su última entrevista antes de morir en 1968, «siempre se producen acontecimientos, pero desde Hegel y Napoleón no se ha dicho nada más, no se puede decir nada nuevo». Por ello, tampoco son posibles nuevas revoluciones; la revolución china, por ejemplo, es sólo la introducción del código napoleónico en ese país.

Respecto a este segundo punto, *la evolución de Sartre* orienta el «marxismo existencialista» hacia derroteros muy diferentes, pues después de su idilio con el PCF en los años 50, acabará convirtiéndose en un izquierdista irredento, en un maoísta, aunque eso sí, mítico e intocable. Puesto que el argumento de la historia es la libertad, sólo acaba la historia cuando uno acepta la esclavitud y Sartre será siempre prototipo del rebelde. No será ajeno a esta evolución, ni su movilización como

soldado en el 39, que le llevan hasta Heidegger y a escribir los *Cuadernos de guerra*, donde se anota este distanciamiento de su propia novela, la *Nausea*, que le había consagrado como escritor («Cuando estalló la guerra... mi novela era una obra husserliana, y como uno se ha hecho adepto a Heidegger resulta un tanto repelente. O sea que mi novela me asquea un poco») ni, sobre todo, su caída como prisionero de los alemanes desde junio de 1940 y su estancia en el campo de prisioneros entre Estrasburgo y Nancy, donde sufre una impresionante metamorfosis que le convierte en autor teatral y renace un individuo nuevo, virgen, coherente, tranquilizador para sí mismo. «Encontré en el Stalag una forma de vida colectiva que no había vuelto a encontrar desde la *École*

Normale y puedo decir que, en definitiva, me sentía feliz allí». La metamorfosis experimentada por Sartre en esta *experiencia límite* de convivencia comunitaria es espectacular y agudiza más aún un rasgo permanente de su personalidad: *autocrítica retrospectiva* y *situacionista*, particularmente dura e *implacable*, cuya única certeza es que en la mutación radical se halla el germen de su libertad. Esta nueva identidad supone un corte radical con su vergonzante pasado burgués y la aparición de un nuevo individuo: la vida nace de la discontinuidad: «Desde que

acabé con mi complejo de inferioridad frente a la extrema izquierda, descubro en mí una libertad de pensamiento que no había conocido; también frente a los fenomenólogos».

En esta metamorfosis kafkiana en la que se gesta vitalmente una nueva moral que pivota sobre las ideas de «libertad», «vida» y «autenticidad» y que constituye la antesala experimental de *El Ser y la Nada* (1943) el ejercicio de la filosofía juega un papel fundamental: «no procuro proteger mi vida *a posteriori* a través de mi filosofía, lo cual sería canallesco, ni acomodar mi vida a mi filosofía, lo cual sería pedante, sino que de veras vida y filosofía son una misma cosa» (*Cartas al Castor*, II, 15 enero de 1940). Cuando por una casualidad salió del campo de concentración y retornó al



Paris ocupado por los nazis, Sartre se convierte en un activista de la resistencia por razones de dignidad. Paul Nizan había abandonado el PCF criticando acerbamente el pacto Hitler y Stalin poco antes de morir en 1940, de modo que el pequeño movimiento de «*Socialismo et Liberté*» que Sartre animó con Beauvoir, Merleau Ponty, Bost, Desanti o Pouillon como un «proyecto de tercera vía» para luchar contra el régimen de Vichy y el colaboracionismo, intentó *desmarcarse al mismo tiempo de los gaullistas burgueses y de la izquierda comunista y su absurdo pacto*. Pero a partir de junio de 1941, tras la entrada de la URSS en la guerra y la movilización de los comunistas franceses, su pequeño grupo muere y Sartre inicia un nuevo tipo de lucha: *la resistencia ideológica*. He aquí el primer encontronazo vital con los comunistas, supuestos albaceas de la herencia marxista desde la revolución de octubre de 1917, que no tienen empacho en pactar con Hitler primero y luego combatirlo por pura obediencia a un «líder». Ser comunista ¿es sólo un «papel social»? ¿Qué hay de «revolucionario» en ello?

En este contexto hay que ubicar la representación de su primera obra teatral seria, *Las moscas* y las 722 páginas de *El Ser y la Nada* (1943). El Orestes de las Moscas no es bien recibido, ni entendido: «El verdadero drama, el que quise escribir —explicará más tarde Sartre— es el del terrorista que, cargándose a unos alemanes en la calle, provoca la ejecución de cincuenta rehenes». *El Ser y la Nada* va a retomar, exponer y alimentar unas ideas clave: *el orgullo de la conciencia frente al mundo y, por consiguiente la libertad absoluta del individuo*; la conciencia, a la vez hundimiento y desgarramiento; la libertad, a la vez fiebre y disciplina; *la crítica permanente; la desconfianza hacia los papeles sociales cristalizados y esclerotizados*. De esta forma, por etapas se accede a las razones que fundamentan la relación de Sartre con lo político, lo estético, lo social, lo moral. Así se comprenderán fácilmente, más tarde, los muy particulares vínculos que el pensamiento sartreano mantiene con el marxismo, en una familiaridad y un extrañamiento radicales, y lo que provocó en sus distintos rechazos de los valores sociales tradicionalmente admitidos.

En unas páginas particularmente densas de *El Ser y la Nada* (277-298 de la edición francesa), Sartre compara la conciencia hegeliana con las filosofías de Husserl y de Heidegger. Retoma la célebre dialéctica entre el amo y el esclavo, que era una de las claves de la interpretación de Kojève, y acusa a Hegel de un doble optimismo. Por un lado,

un *optimismo epistemológico*: la relación entre mi conciencia y la de los otros sería, finalmente, sólo una relación cognoscitiva, de mutuo re-conocimiento. Para Sartre, *no hay reciprocidad*. La relación con los otros es *siempre conflictiva* y mi maldición es ser siempre un «otro». Por otro lado, hay en Hegel un optimismo más fundamental, un *optimismo ontológico: la verdad es la verdad del Todo*. Hegel se sitúa en la perspectiva del Todo. Las conciencias son sólo sus momentos. Y cada conciencia, en la medida en que es pensamiento, un *cogito*, puede reconciliarse con el Todo. La Historia sería el nombre de esta reconciliación. Para Sartre, en cambio, inspirándose en Heidegger, la conciencia no se reduce al *cogito*, es existencia, es *proyecto*.

Pero tampoco Heidegger logra superar el «escándalo de la pluralidad de conciencias». Ciertamente que según él la realidad humana es «ser-en-el-mundo» y, como tal, desde el comienzo *Mitsein* («ser-con»), ser con otros, como la dura experiencia del barracón colectivo en el campo de concentración le había enseñado. Allí, además se le hizo patente la distinción entre el *estado de inautenticidad* de la vida cotidiana que convierte el *ser-con* en una *relación opaca* porque es anónima y concierne a «cualquiera» (*Man*), y el *estado de autenticidad* que obliga a «tomar conciencia» de la propia muerte, resultando de ello que la propia *relación ontológica entre el yo y el otro*, con ser más radical, no rebasa, sin embargo, los límites de mi experiencia *hic et nunc*.

Es cierto que el subtítulo de *El Ser y la Nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, lleva la impronta de la filiación heideggeriana. Pero Sartre introduce una dialéctica, según la cual el otro aparece concebido como siendo “no yo”, mediante la cual confía en superar cualquier solipsismo de la conciencia. Y es que Sartre analiza específicamente la entrada de otro hombre en mi campo perceptivo de una manera diferencial respecto a los otros objetos (p. 310 y ss.): De ahí la importancia de la mirada. *El otro es el que me mira y la mirada del otro es mi infierno, porque limita mi libertad*.

La primera parte de la obra está dedicada a mostrar la relación entre la conciencia y la negación. Hay una diferencia fundamental entre *el ser* que se convierte en fenómeno para la conciencia (lo que la conciencia conoce) y el *ser propio de la conciencia*. Mi conciencia, en efecto, no existe como distinta, como puesta por mí, *mi conciencia soy yo mismo*. Del ser distinto de mí, del *ser en-sí*, puedo distinguir, entonces, el *ser-para-mí*, el ser de la conciencia. Ese ser fuera de mí es lo que de hecho es,



en plena adecuación consigo mismo. En la conciencia, en cambio, no encontramos esta adecuación. La conciencia está presente a sí, es consciente de sí misma (si no sería inconciencia); pero esta presencia no es simple coincidencia, lo que también la volvería inconsciente. La distancia que separa la conciencia de sí misma *no es un ser, sino la nada* que proviene de ella misma. *Esta negación*, sin embargo, no tiene un fundamento, algo que la preceda, sino que es sólo su propia *actividad*. La conciencia, en definitiva, *no es, deviene* tal. Su actividad precede a su ser, su existencia a su esencia.

En este sentido, el hombre se crea su esencia, se elige a sí mismo y decide sin puntos de apoyo ni criterios preestablecidos. Por ello, es libre. Esta *libertad* es, sin embargo, una condena. El hombre no puede no ser libre. La angustia, precisamente, nos revela nuestra condena a la libertad. Y si otro me mira, entonces se produce un cambio básico en mi manera de ser. Me vuelvo “autoconsciente” en ambos sentidos de esta expresión, es decir, advierto que soy para otro un objeto, colocado en una situación no definida por mí, y me avergüenzo o enorgullezco de este hecho. Ya no soy yo mismo sino con referencia al otro que con sólo mirarme pasa a ser el límite de mi libertad. Antes, el mundo estaba abierto a mis posibilidades; ahora es él, *el otro*, quien me define y *define mi situación dentro del mundo desde su punto de vista*, con lo cual transforma mi relación con los objetos en factores de sus posibilidades, utensilio con el cual y sobre el cual el otro puede actuar, lo que me causa *incomodidad, angustia, zozobra*, que no son estados cognitivos sino emocionales.

.....

Terminada la II Guerra Mundial eclosionó el fenómeno Sartre como fenómeno mediático y se produjo el éxito editorial de su *Carta sobre el Humanismo*, que se convirtió en la biblia del existencialismo. Su editor, Louis Nagel, sacó de las aulas al maestro pensador de una reducida camarilla de seguidores y convirtió el existencialismo en una moda literaria, filosófica, periodística, teatral, cultural. Muchos de sus discípulos y colaboradores, afiliados al PCF y luchadores de la resistencia organizada, pese a verse favorecidos por la «generosidad» de un Sartre pletórico, que derrochaba billetes por doquier, le harán víctima en esta época de sus más furibundos ataques. El existencialismo fue vituperado simultáneamente por los comunistas y por la Iglesia Católica. Kanapa, uno de sus

protegidos, le acusa de no haber leído a Marx y de complicidad con los nazis a causa de su adicción a Heidegger. Sin embargo, la imagen de *intelectual comprometido* con los problemas de su tiempo traspasa fronteras y su celebridad se hace mundial al tiempo que se traduce su obra y su teatro se representa en Londres y New York.

En términos sociológicos, la forma «anarquista» en que se organiza la «red de influencias horizontales» que se teje en torno a la redacción de *Les Temps Modernes* (1946), donde la «familia sartriana» inaugura en el piso de la rue Bonaparte «nuevas formas de vida» tenía que ser visto forzosamente con desconfianza por el monolitismo jerárquico y dogmático en que se encastillaba cada vez más el estalinismo soviético predominante en el PCF. La prueba del 9 nos la proporciona la absoluta falta de apoyo por parte de los comunistas cuando en la emisora *des Temps Modernes* Sartre cometió el exceso de comparar los carteles de RPF, que destacaban un perfil inquietante de De Gaulle con la propaganda nazi en octubre de 1947. Se armó la marimorena en la prensa francesa y de esa confrontación nació la idea de fundar el *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), como *tercera fuerza* tan alejada del gaullismo como del comunismo. Contribuyó a esta resurrección del viejo proyecto «*Socialismo et Liberté*» el ascenso de la guerra fría, además del descontento con los partidos políticos tradicionales entre los intelectuales y militantes de izquierda.

No podemos obviar el contexto internacional en que se gesta esta última militancia del filósofo en lo más parecido a un partido político que experimentó en su vida. En junio de 1947 arranca el plan Marshall y se inicia la guerra fría por el frontal rechazo que suscita en Molotov. Los partidos políticos (incluidos los de izquierdas) se dividieron entre pro-atlantistas y prosoviéticos. Ya en noviembre de 1947 Sartre había firmado dos manifiestos proponiendo una Europa socialista como alternativa a la política de los dos grandes bloques. El RDR surgió como el sueño de la nueva izquierda radical y revolucionaria para desmarcarse tanto de USA como de la URSS, y aglutinó bajo el prestigio de Sartre a David Rousset, Claude Bourdet y otras personalidades de la *Revue Internationale*, Paul Fraisse y la revista *Esprit*, Robert Altman y Charles Ronsac con su periódico *Franc-Tireur*, Daniel Bénédicte, Bernard Lefort, etc.

Desde el punto de vista de las relaciones de Sartre con el marxismo, la experiencia militante de los 18 meses que duró el RDR, que se acogía si-



multáneamente al patronazgo del revolucionario radical Saint Just y del internacionalista proletario Marx, sirvió tanto para definir un nuevo concepto de *emancipación social* consistente en el «el respeto y el mantenimiento de los derechos del hombre y de la libertad», como para alertar contra la degradación de las formas de organización asociadas a los regímenes políticos tradicionales. Ambos temas aflorarán críticamente en la reflexión de la *Crítica de la Razón dialéctica*, si bien no está de más recordar ciertas elaboraciones intermedias como la efectuada en *Materialismo y revolución*, de 1946, en la que Sartre reformula el tema de la intersubjetividad para hacer posible la colaboración de los hombres en un *proyecto común*. En la *Crítica de la razón dialéctica*, la posibilidad de una acción común, en cambio, pasa a través de una reformulación del concepto de libertad a fin de dar cuenta de la materialidad de los condicionamientos de la situación en la que el hombre decide su proyecto. El hombre ya no será simplemente «lo que hace», sino «lo que hace con lo que se le da». *Los hombres, afirma ahora, son todos esclavos en la medida en que sus experiencias vitales se desarrollan en situaciones originariamente condicionadas por la penuria*. La acción histórica es nuevamente necesaria. Para superar la *serialidad de lo colectivo* (que se podría comparar a la *animalización* del hombre en el nuevo capitalismo, que tematizaba Alexandre Kojève), Sartre describirá la constitución de «*grupos en fusión*», concepto que destila su experiencia del RDR como «reunión de individuos que reconocen un proyecto común de liberación».

Desde fuera y coetáneamente el RDR fue analizado críticamente por el propio Aron: «El sitio que los estalinistas dejaron vacante, lo intenta ocupar ahora el RDR... Entre el despotismo burocrático y el capitalismo, intentan abrir camino a un *romanticismo revolucionario*, decepcionado por tantos fracasos, pero siempre dispuesto a renacer». Gilles Martinet desde las filas socialistas se dedicó a deconstruir este invento de una «comunidad de acción», tildando sus votos piadosos, deseos abstractos y proyectos quiméricos de «ilusiones de intelectuales carentes de sentido político» y profetizando su división en capillas: «No son vuestros textos literarios los que devolverán a

los trabajadores desorientados la confianza en si mismos. El socialismo no se replantea *con*, sino *contra* Jean-Paul Sartre».

Frente a estas críticas, Sartre derrocha un entusiasmo de «demócrata revolucionario» y un discurso europeísta que se adelanta a su época. En el mitin que dio el 11 de junio de 1948 en la sala de las *Sociétés Savantes*, por ejemplo, decía: «Jóvenes de Europa, ¡uníos! Trazad vosotros mismos vuestro destino... Haciendo Europa, la juventud hará la democracia. Por la constitución de una federación, por la conmoción de un movimiento que traspasará todas las fronteras, la juventud europea podrá por fin tener su porvenir, su paz y su verdadera libertad». Y el 13 de diciembre de 1948 en pleno compromiso por la construcción de una «Federación socialista europea» insiste en la creencia en Europa como tercera fuerza entre USA y URSS, en el sentido de una democracia participativa de base: «Cualquier tentativa para unificar Europa, cuando procede de los gobiernos y de los que están en el poder, es sospechosa. Es por la unión de las masas europeas por donde tiene que empezar la unidad».

Pero, cuando a mediados de 1949 los diagnósticos críticos confirman el fracaso del experimento del RDR en el que Sartre había derrochado tanto dinero y tantos esfuerzos (ya se sabe que «el hombre es una pasión inútil»), el filósofo ya lamía sus heridas en Italia escribiendo febrilmente, entre otras cosas, 500 páginas sobre Mallarmé, con cuyo compromiso vital sigue, no obstante, identificándose todavía: «Mallarmé, nuestro poeta más grande. Apasionado, furioso... Su compromiso me parece tan total como es posible, tanto en lo social como en lo poético»

Para los politólogos este tipo de propuestas «izquierdistas» pecan de «*democratitis* poética» y recubren «ideológicamente» consensos de pacotilla puramente genéricos: a favor de la paz contra la guerra, en pro de la verdad contra la mentira, etc. Esta crítica suele acompañarse con diatribas «personalizadas» contra la clase de los «intelectuales», poetas, artistas y otras *vedettes* culturales que alimentarían su vanidad figurando tras las pancartas de las manifestaciones. Desde un punto de vista es-



trictamente materialista (y el existencialismo de Sastre lo era), sin embargo, las propuestas de los militantes del RDR, con todos sus errores y precariedades, fracasan por falta de soportes logísticos. Por eso tienen la extraña virtualidad de reaparecer de una forma cada vez más intensa, más numerosa y anónima a lo largo del siglo XX y en los principios del siglo XXI, demostrando siempre la endeblez de sus soportes materiales frente a la solidez de las organizaciones estatales que sobreviven; ejemplos eminentes, la revolución estudiantil del 68 y la experiencia autogestionaria de Besançon, de las que Sartre formó parte, y la constitución del grupo ATTAC contra la globalización o las últimas manifestaciones contra la guerra de Irak.

En cualquier caso, las nuevas y creativas formas de lucha inauguradas por el RDR (funcionamiento democrático integral con participación de las bases en los órganos de dirección, cajas de apoyo a huelguistas, universidades populares, cursos de formación para trabajadores, etc.) están a la base de la renovación organizativa de «todas» las izquierdas, incluidas las comunistas desde la comuna de París. Philippe Petit en *La cause de Sartre* (PUF, París, 2000) pasa revista al recorrido político del escritor en conexión con su pensamiento destacando una cierta coherencia por debajo de sus contradicciones. La causa del hombre rebelde y de la libertad es para él, la misma que la de André Breton, Albert Camus, Nizan, Fanon, Merleau-Ponty, cuyos retratos trazó con vigor, que es la de una *intelligentsia* comprometida en las luchas de la guerra fría y la descolonización como contexto cambiante en el que el pensamiento filosófico ejerció una función orientadora de la existencia. Para Michel-Antoine Burnier, en cambio, en su conmovedor adiós (*L'adieu à Sartre*, Plon, París, 2000) arguye que la trayectoria personal de Sartre es significativa más bien por su papel de director de conciencias de una generación de jóvenes, la de los años 60, que tuvo que enfrentar un cúmulo de contradicciones que les desbordaban. El caso es que Sartre luchó en todos los frentes, incluido el de sus acérrimos enemigos comunistas con los que compartía admiración por la figura de Marx. En un cierto sentido, después de la experiencia del RDR su pensamiento parece haber escurrido hacia el marxismo.

¿Cómo se produce esa desembocadura de Sartre en el marxismo teórico, no ya su largo encuentro y disputa y alianza o separación con el marxismo práctico? Al respecto hay que recordar aquí la reconciliación con los comunistas, que se

produjo en un ataque de cólera contra la detención del secretario del PCF francés, Jacques Duclos, tras el éxito de la manifestación del 28 de mayo de 1952 contra la presencia del general americano Ridgway en París, por ser el representante de la caza de brujas del maccarthismo. El gobierno Pinay encarceló durante un mes a Duclos, alegando que unas palomas para guisar que llevaba en su coche eran palomas mensajeras utilizadas para desatar una guerra civil. «Me enteré por los periódicos italianos de la detención de Duclos, del robo de sus cuadernos, de la farsa de las palomas mensajeras. Esos infantilismos sórdidos me asquearon: los había más innobles, pero no más reveladores. Se rompieron los últimos lazos, se transformó mi visión: *un anticomunista es un perro*, no salgo de ahí y nunca me retractaré... En nombre de los principios que ella me había inculcado, en nombre del humanismo y de sus “humanidades”, en nombre de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, proyecté sobre la burguesía un odio que no acabará sino conmigo. Cuando volví a París, precipitadamente, tenía que escribir o asfixiarme. Escribí, día y noche, la primera parte de “Les communistes et la paix”». Estas páginas cargadas de ira al tiempo que un ajuste biográfico, inauguran ese periodo entre julio de 1952 y noviembre de 1956, «durante el cual –como resume la minuciosa biógrafa Annie Cohen-Solal– el diálogo entre Sartre y los comunistas reemplazó al insulto. Cuatro años de relativo acuerdo, durante los cuales Sartre descubrió la URSS, multiplicó los congresos, debates y mítines, los mensajes, los discursos, las intervenciones, abandonando prácticamente toda producción puramente literaria y subordinando todos sus escritos –al menos eso parecía– a la lucha junto a la clase obrera. Jamás presidió tantas tribunas, jamás practicó tanto su capacidad oratoria. En diciembre de 1954 se convirtió también en vicepresidente de la asociación Francia-URSS. Algunos observadores se extrañaron de este «viraje sartreano». De hecho, el escritor ajustaba cuentas personales, adaptándose a la vez a la nueva línea golpista del PCF» (*Sartre*, Gallimard, París, 1985, p.431 de la edición española de 1999).

Fulge en este lustro la imagen de un Sastre «marxista», cuyas elaboraciones teóricas comienzan a tomarse en serio desde las múltiples militancias de izquierdas. En 1953 muere Stalin y el Sartre reconciliado con los huérfanos comunistas del momento, les acompañará en su duelo sin apearse de sus críticas hacia una doctrina que consideraba «varada», «momificada» y «rígidamente codi-



ficada» en sus fuentes positivistas del siglo XIX, por haber formulado inexorables leyes de la historia, haber negado la libertad del hombre y haber «cosificado» a las clases sociales como todos enterizos en lugar de reconocerlas como agregados de individuos con intereses comunes. ¿Puede hablarse entonces de «viraje sartreano» o, más bien, del «oportunismo político» de un filósofo sin plataforma social que ofrecía su existencialismo fenomenológico para suplir las deficiencias del marxismo? ¿No se trata de calibrar la relación de dos doctrinas en tanto que filosofías sociales? ¿Acaso la fenomenología o el existencialismo estaban en mejores condiciones que el marxismo para otorgar el debido peso a los individuos en la historia en tanto que sus prácticas en el mundo material y social explicaban mejor la interacción de la libertad y la necesidad en la existencia humana? Sartre mismo plantea y responde a estas cuestiones con claridad meridiana en *Cuestiones de método* (1957), texto procedente de una conferencia pronunciada en Polonia, y que luego sería incorporando como «prólogo» al primer volumen de su mentada aquí *Crítica de la razón dialéctica* (1960), obra, por cierto, inconclusa, pues promete un segundo volumen (también inconcluso, por cierto), que sólo apareció, muerto su autor, en 1986.

Nuevamente aquí se entrelazan las *contradicciones* vitales entre vida y obra, pues, por un lado, el mensaje sartreano aparece como un «balón de oxígeno» para el sujeto humano (en la medida en que repensar la dialéctica dialécticamente implicaba rescatar la subjetividad del individuo), mientras, por otro, parece alinearse con sus antiguos enemigos del ala dura del PCF. Así cuando no dudó en criticar a los húngaros que se rebelaron contra la dictadura en 1956 acusándolos de ser un «pueblo inmaduro» o cuando arremetió contra Jruchov por haber cometido «el error más enorme» al denunciar los crímenes estalinistas. Pero ¿hay aquí realmente alguna contradicción? Bernard-Henri Lévy, como hemos visto, intenta salvarla mediante el fácil recurso a dos almas, una rebelde y otra totalitaria, en un mismo cuerpo. Esta interpretación parece venir a contradecir la de Vladimir Jankelevitch que atribuye el radicalismo sartreano a su timorata actitud durante la Ocupación Alemana, lo que le habría empujado, por compensación, a plantear valientemente *la cuestión judía* en la Francia de 1946. Pero como la intención de Lévy, más allá de la vindicación de lo judío como chivo expiatorio, es (como ya dijimos) hacer de Sartre un levinasiano, a mi me parece que el recur-

so a las dos almas contradictorias no es más que una vieja operación religiosa para salvar a un ateo, indudablemente humano, desde sus raíces judías. Sospecho que la «internacional judía» *se ha pasado* aquí «barriendo para casa» al reducir la ingente producción sartreana a la clave de bóveda de una entrevista periodística., por más que el entrevistador sea su último secretario, que pretende oficiar de «albacea testamentario». Según esta versión el último Sastre sobrepasa el marxismo mediante el reconocimiento de la especificidad del judaísmo y de su cultura. La prioridad de la ética y la noción de mesianismo son los temas de Levinas que Benny Lévy discutirá con Sartre en la citada entrevista sobre la que haré una reflexión final.

En relación al nexo entre marxismo y fenomenología, para mi sigue siendo más convincente leer la obra de Sartre, en particular, *El ser y la nada* (1943) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), como una extensa discusión con Hegel-Kojève. Pero, aunque Sartre parte de la fenomenología, no es ya la de Husserl (recuérdese *La trascendencia del ego* de 1936), sino la de Heidegger. En este sentido no hay abandono alguno de su existencialismo, sino un replanteamiento sobre la base de ideas marxistas que le obliga, a su vez, a replantear esas mismas ideas marxistas. Con motivo de su muerte, glosó Manuel Sacristán entre nosotros la relación de Sartre con los comunistas mediante una exégesis de su famosa frase de que el marxismo es *el horizonte del saber de nuestra época*. «Con eso quiere decir Sartre que, en el marxismo, incluso en sus partes más pasadas de moda o más características de la revolución industrial inglesa, incluso en ellas, está expuesto como se ha engendrado la época moderna. El marxismo contiene para él la explicación de cómo ha sido posible la cultura y la sociedad en la cual vivimos todavía y, por consiguiente, él ve en esta fase, en el marxismo, un marco intelectual que sólo puede ser rebasado en el momento en que esta misma sociedad sea rebasada. Pero ese marco es, precisamente, un marco. En su opinión, el marxismo adolece de muchas lagunas. La principal, piensa Sartre, es una laguna muy adecuada para que la rellene su existencialismo. Él piensa que el principal hueco intelectual del marxismo consiste en que habiendo construido y desarrollado de un modo no superable en esta época histórica, el marco objetivo en el que vivimos, los hechos, las instituciones, el conjunto de relaciones interhumanas que en el marxismo se llama el modo de producción, la manera de producir y reproducir la vida social, sin



embargo, no hay en la tradición marxista, piensa Sartre, una atención análogamente lograda a cómo ese marco repercute en la vida individual. Dicho con sus palabras, la dialéctica marxista no ha llegado a subjetivizarse suficientemente, no ha llegado a recoger suficientemente el desarrollo de los sujetos que viven dentro de ese marco objetivo que el marxismo ha trazado, descubierto y reconstruido de forma no superable»

Es cierto, en efecto, que en aquella primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre retomaba el problema de la relación de la conciencia individual con la dialéctica histórica, inspirándose en el marxismo y corrigiéndolo desde su existencialismo. Según esta corrección, la totalidad, lo universal, la Historia (con mayúscula) *no existen como tales*; sólo tienen realidad en los individuos: «el fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura de la acción individual». Al leer los procesos históricos desde adentro, vemos que *toda situación histórica* es el resultado de la dialéctica entre los proyectos de los individuos que, puesto que se fundan en la libertad, no están predeterminados. En consecuencia la Historia consiste en una multiplicidad de totalizaciones, (*ficticias* porque no tienen realidad en sí mismas), pero cuyo *ser-en-sí* condensa la exteriorización de las acciones individuales realmente existentes.

Según esta interpretación, hay una obvia continuidad entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, pero también profundas diferencias, provocadas por la simbiosis entre existencialismo y marxismo. Al rellenar el marxismo con la atención a la individualidad humana que hace el existencialismo, éste debe transformarse. La capacidad negadora de la conciencia, que convertía al hombre de la primera obra en una «pasión inútil», en un dios fracasado, no podía ser recuperada en

los mismos términos, pues su concepción de la angustia podía conducir, según las críticas de los comunistas, a una forma de quietismo o, al menos, al indiferentismo. El hombre había recuperado su libertad, pero no disponía de brújula. Como quiera que la reflexión sobre moral prometida por Sartre al final de *El ser y la nada*, no había sido llevada a término, el marxismo se le ofrecía como una alternativa para salir del atolladero de los 50, en el que Dios había sido separado de su profeta. Por otro lado la guerra fría había puesto en evidencia que hay razones para rebelarse. Pero, como quiera que todo el análisis existencial de Sartre conducía a una conclusión *no existía el bien ni el mal en sí*, ya que cada cual es *malo o bueno* en función de lo que los otros han hecho de mí, propiamente hablando la moral en sí es imposible. El problema y para muchos el fracaso del existencialismo de Sartre radica en que *las cosas no tienen consistencia*, porque *no existe el ser ideal*. Claro que, a juzgar por los resultados, cabría decir lo mismo de la moral comunista practicada en la URSS de Stalin. Fracasada la tercera vía del RDR, a Sartre no le quedaba otra salida, con arreglo a su propia teoría, que el refugio del *arte*, la huida de lo real en lo irreal de la literatura. Sartre, sin embargo, fiel a sí mismo, no sucumbió a esta tentación. Lo que hizo fue reducir al absurdo su propia teoría: «La guerra hizo pedazos los marcos envejecidos de nuestro pensamiento.»

La misma consecuencia con su filosofía activista, con la *nada* de su conciencia, que le *comprometió con la acción* y le llevó a experimentar sus límites en RDR, es la que le sirvió para aprender que el mundo sólo se puede comprender *cambiándolo*. Desde ahí, a la desembocadura en el marxismo en tanto que movimiento de masas que hacían verdad unas nuevas teorías, una *acción* capaz de *modificar el mundo* sólo faltaban dos cir-



Junta General
del Principado de Asturias



cunstancias: la demonización de los comunistas y la muerte de Stalin. Cuando eso ocurrió, cambió su proyecto vital insertándose en la filosofía marxista, escribiendo un libro que pretende ser una antropología marxista: *La crítica de la razón dialéctica*. Pero como el pasado es irrenunciable, los análisis existencialistas seguirán presentes en la nueva situación.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, la realidad humana es una realidad social y las relaciones humanas son construidas a través de la práctica. Sartre distingue dos niveles de formación social: un nivel «práctico-inerte» o «serial», que equivale al *ser-en-sí*, y un segundo nivel, llamado «grupo de fusión», que implica la construcción de una verdadera comunidad, donde resulta posible tener relaciones humanas. Sartre ilustra con su talento dramático mediante el ejemplo de la toma de la Bastilla cómo un «grupo serial» se convierte en un «grupo de fusión». Lo que fraguó el éxito de la Revolución Francesa fue esa transformación que, en cambio, no llegó a producirse en el RDR.

El existencialismo, a su vez, queda modificado porque el nuevo sujeto de esta praxis social funda ahora su propia inteligibilidad en el ámbito de la materia trabajada, donde la praxis individual se entrelaza con la praxis de los demás. Pero Sartre mantiene el esquema de su ontología de la libertad, si bien, no se trata ahora de una libertad absoluta, sino *condicionada por las realidades sociales* que se presentan como «objetividades alienadas» cuando los sujetos humanos ven coagulada su acción en los conjuntos «práctico-inertes» a causa de la «escasez» o penuria material. La liberación del grupo de fusión mediante la asunción de una *identidad colectiva* y la necesaria *contra-violencia* ejercida para romper las cadenas es también la temática central de numerosos ensayos que Sartre dedica a la guerra de Argelia y a los problemas de la descolonización.

La incorporación sartreana de los temas clásicos del humanismo marxista enriquece el marxismo con una reflexión ética de envergadura que continúa a su modo la «ética de la autenticidad» de su periodo existencialista. Al añadirle a la ética individualista una moral colectiva, en la que el compromiso concierne al «hombre integral», cuando asume su responsabilidad social, la praxis política se tensiona. Pero el ejercicio de esta responsabilidad no sólo se expresa teóricamente en los escritos póstumos recopilados en sus *Cuadernos para una moral* (1983), sino en su ruptura con la URSS tras la invasión de

Checoslovaquia y el mayo del 68. Sartre se vincula a entonces a la extrema izquierda y a los «maoístas» franceses, sosteniendo activamente la publicación del periódico *Libération*.

.....

La fase marxista de Sartre en la que tienen también mucho que ver las contingencias históricas, la historia política, económica y social de Francia y de Europa, culmina, así pues, el año 1968 coincidiendo con la oleada de movimientos de rebeldía, resistencia y revolución, que empezando por Norteamérica (Marcuse, etc.), sigue luego por Francia, Alemania e Italia y, confluye en España con la resistencia antifranquista. Mientras en los años previos, Kojève, convertido en funcionario de la Unión Europea, había comenzado a elaborar la idea de que el nuevo capitalismo representa el estadio final de la historia, accediendo a la forma política del reconocimiento recíproco, Sartre acude en el 68 a las barricadas. Frente a un Kojève que, invitado por Carl Schmitt, había expuesto su teoría «irenista», en la conferencia «El colonialismo desde una perspectiva europea», se había convertido en uno de los promotores del GATT y daba consejos acerca de cómo devaluar a Raymond Barre y a los futuros presidentes del Fondo Monetario, Sartre se comprometía cada vez más con los independentistas argelinos, con *las luchas políticas* progresistas y las reivindicaciones *justas* de la humanidad. Mientras con su célebre frase «Marx es Dios, Ford es su profeta», Kojève explicaba que el nuevo capitalismo ya no era contradictorio con el marxismo, pues había integrado en sus mecanismos el potencial revolucionario de éste último y, por ello, estaba destinado a mundializarse, Sartre, antes de hacerse un «marxista de derechas», prefería alinearse con la izquierda radical.

En realidad, el movimiento juvenil y estudiantil del 68 (todavía marxista) eclipsa el hecho de que por la misma época se produjo en Francia la huelga obrera más importante del siglo XX, diez millones de obreros en huelga durante más de dos semanas. El mito de la «huelga general» pareció cuajar muchas esperanzas presentes desde antiguo en la tradición marxista. Sartre traza entonces una evolución dentro de su marxismo hacia lo que podríamos llamar la extrema izquierda marxista, poniendo, otra vez y de forma consecuente, ya en el otoño o en el invierno del 68, Sartre ha empezado a entrar en la última fase de su pensa-



miento que no es una fase marxista filosóficamente, aunque tampoco antimarxista sociológicamente hablando.

Mientras para Kojève el final de la historia implicaba que también el hombre había acabado, y profetizaba al morir en 1968 que: «nos dirigimos hacia un modo de vida ruso-americano, antropomórfico pero animal, quiero decir, sin negatividad», Sartre comenzaba un nuevo recorrido post-marxista. Y es aquí donde entra en escena Benny Lévy, que era el jefe de aquellos a los que los franceses llamaban «los maos». En 1970, solicitó a Sartre que se hiciera cargo de la dirección del periódico maoísta *La causa del pueblo*, y a partir de junio de 1974, Lévy se convirtió en su secretario y su confidente. Sartre escribió en una oportunidad a Giscard d'Estaing para que Benny Lévy obtuviera la nacionalidad francesa, cuya carencia lo obligaba a vivir casi en la clandestinidad. Según Lévy, en reconocimiento a esa intervención, Sartre nunca atacó a Giscard d'Estaing. Pero la masacre de Berlín alejó a Benny Lévy de los grupos revolucionarios ligados a la violencia; y el descubrimiento del pensamiento de Emmanuel Levinas lo hizo renacer filosóficamente. No fue sólo un reencuentro con la filosofía, sino también con el judaísmo. Comenzó a estudiar hebreo y a leer el *Talmud*. De ese estribo se agarra Lévy para promocionar la mística tesis de un viejo Sartre levinasiano. ¿Qué hay de cierto en este infundio?

Es cierto que después de escribir ese gran libro sobre Flaubert, *El idiota de la familia* (1971-72), que roba el sueño a Mariano Arias, Sartre, ciego y todo, sigue siendo el gran testigo del siglo XX, llegando a afirmar en el umbral de la muerte esa ética de la solidaridad y de la fraternidad como dimensión primaria y esencial del animal hombre a la que nos hemos referido. También es cierto que

a raíz de su viaje a Israel en 1967, había comenzado a modificar su posición de que el «judío» realmente no existe, sino que es creado por la mirada del «otro». Pero Benny Lévy, en aquella entrevista lo llevó a compromisos religiosos mucho mayores. Las respuestas de Sartre, aun antes de ser publicadas, fueron objeto de escándalos y rumores que no coinciden para nada con la *versión oficial* de los últimos días del filósofo que nos ofrece Simone de Beauvoir en *La ceremonia del adiós*. Para su compañera de medio siglo, como también para Raymond Aron, se trata sólo de una retractación de su ateísmo arrancada malvadamente a un anciano. Annie Cohen-Solal, en su minuciosa biografía narra los pormenores de esta historia. Cuando el manuscrito llegó a las manos de Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, quienes estaban en contra de Benny Lévy, con Simone de Beauvoir a la cabeza, llamaron a Daniel por teléfono para evitar la publicación de la entrevista. Finalmente, llamó el mismo Sartre y pidió a Daniel que la publicara íntegramente.

Pero este gesto de resistencia y libertad no contradice ni un ápice su filosofía. El hombre transcurre en el tiempo como un *proyecto de existencia* que tiende a ser, a llenar su vacío. Normalmente este proyecto adopta dos formas: la de *tener* y la de *hacer*. Queremos *tener* cosas para ser algo con ellas, o queremos *hacer* cosas, modificándolas para encajarlas con mi yo. Pero el coleccionismo de objetos no hace sino aumentar la ansiedad, y la terminación de una obra muestra en seguida su pobreza. O bien los objetos se apoderan de nosotros, o bien nosotros estamos siempre más allá de los objetos. La historia de cualquier vida, y la historia de cualquier proyecto tiene que ser necesariamente *un fracaso*. ¿Y en qué otra cosa podría fracasar Sartre para triunfar?



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

CONSEJERÍA DE CULTURA, COMUNICACIÓN SOCIAL Y TURISMO





Hoy es 16 de junio de 2005. Si J. P. Sartre viese, cumpliría 100 años dentro de cinco días. Murió en 1980, hace un cuarto de siglo. Estamos pues a cuatro cuartos de siglo de su nacimiento y a un cuarto se siglo de su muerte, y su vida abarcó tres cuartos de siglo. Parece entonces que estamos aprovechando esta ocasión pitagórica para rendirle un homenaje, teniendo en cuenta sobre todo que, después de su influencia fulgurante en la Europa de la post-guerra y de la guerra fría, como el intelectual de moda, las sucesivas oleadas de los estructuralismos y postestructuralismos parecieron poner sordina a su memoria.

Mi contribución a este homenaje va a consistir simplemente en un intento de reanalizar la relación Sartre-Merleau-Ponty. Por lo tanto el título exacto sería: *Sartre versus Merleau-Ponty desde la actualidad*. Es decir, no voy a hacer sólo historia, rememorando la colaboración de ambos en la revista de Sartre *Les temps modernes*, y su ruptura y posterior reconciliación, apenas insinuada. Para eso bastaría con releer los dos grandes textos de que disponemos. En primer lugar el artículo de Simone de Beauvoir, *Merleau-Ponty ou l'antitartrisme*, que apareció en traducción española en 1963 con el título justamente que yo he puesto a mi conferencia: "Sartre versus Merleau-Ponty", texto en el que el Castor salta en defensa de la familia sartriana tras el ajuste de cuentas que lleva a cabo Merleau en el capítulo final de las *Aventuras de la dialéctica*: "Sartre y el ultrabolchevismo". Y, en segundo lugar el precioso texto *Merleau-Ponty vivant* publicado por Sartre en su revista a raíz de la muerte de su amigo. Texto emocionante, en la línea de los homenajes póstumos, *tombeaux*, en la más pura tradición de la literatura francesa desde Bossuet, pasando por el *Tombeau de Baudelaire* de Mallarmé. *Tombeaux* en los que Sartre acabará especializándose, como los magníficos que construyó para Nizan, Fanon y Camus. Pero este *Tombeau de Merleau-Ponty* que parece tan sentido y espontáneo, le costó sudores y meses de trabajo a Sartre. Lo sabemos por el testimonio de Arlette Elkaim, la judía argelina protegida y adoptada por él. Claro que también sudó Mozart

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

SARTRE VERSUS MERLEAU - PONTY

PONENCIA PRESENTADA EN HOMENAJE A SARTRE

Ricardo S. Ortiz de Urbina



cuando escribió los cuartetos del sol dedicados a Haydn, y la facilidad musical mozartiana era pareja a la literaria sartriana. Sartre tenía sus motivos. En todo caso la rememoración de Sartre suena con una espontaneidad emocionante. Recordemos su



final: “Las culpas pueden repartirse como mejor parezca; sin embargo no éramos del todo culpables, al punto que, algunas veces, sólo veo en nuestra aventura su necesidad. He aquí cómo viven los hombres en nuestra época, he aquí cómo se aman: mal. Todo esto es cierto, pero también es cierto que somos nosotros, nosotros dos, los que nos hemos malquerido. Sólo me queda agregar que esta larga amistad, ni hecha ni deshecha, abolida en el momento de renacer o de romperse, perdura en mí como una herida eternamente abierta”.

Trataré pues de buscar el entramado de Ideas filosóficas que compartieron y separaron a nuestros dos protagonistas, pues de otro modo su colaboración y ruptura resultan incomprensibles.

Hagamos, sin embargo, primero, algo de historia. Todo empezó durante la guerra en el frágil grupo de acción política (sólo duró un año) que constituyeron, con el nombre de *Socialismo y libertad*, marxistas, anarquistas y trotskistas. Merleau era marxista y Sartre más bien proudhoniano. Funcionaba en el grupo un eficaz principio de tolerancia activa que se mantuvo eficaz hasta la ruptura del año 52, seguramente por la contumaz voluntad sartriana de construir una especie de tercera vía entre los resistentes gaullistas y los resistentes comunistas, claramente encuadrados partidariamente. Disuelto el grupo en un año, la aventura siguiente es la de la Revista *Les temps modernes* financiada por Gallimard, frente a *Esprit* de Seuil, y a *Les Chroniques* de Minuit. Es hora de tomar posiciones en el tablero, después de la guerra. Y ahí están en el comité de redacción.

Aron, Paulhan, Merleau, Beauvoir y Sartre, unidos por su posición de *compromiso*: literatura comprometida que rompe con la rama de la literatura francesa en la que Flaubert y Goncourt no condenan la represión de la Comuna y en la que Proust habla de amor heterosexual; pero con precedentes ilustres en Voltaire, Zola o Gide.

El principio de tolerancia funcionó cuando, por ejemplo, en un editorial de la revista, Merleau-Ponty denunció los campos soviéticos. “Si los habitantes de los campos son diez millones... mientras que, en la jerarquía, los salarios son veinte veces superiores a los de los trabajadores... será difícil hablar de socialismo”. Esos campos son más criminales que otros “porque traicionan la revolución”, pero, pese a todo, la URSS “sigue siendo incomparable en razón de su empresa misma”. Y concluía Merleau: Tenemos los mismos valores que los comunistas... *malgré eux*. Los comunistas protestaron. Sartre asintió. Camus, más radical-

mente moralista, acabó rompiendo agriamente.

El tándem Sartre-Merleau llevó la Revista sólidamente desde el fin de la guerra hasta el 52, cuando se produce el choque y Merleau se va de la revista como un matrimonio sin papeles se deshace sin papeleo a su vez, puesto que Merleau nunca quiso figurar como codirector, pese a que le fue solicitado. La gota última del vaso fue tan nimia que no vale la pena recordarla. Claro que se estaba produciendo una *deriva* de Sartre hacia el partido comunista, que duraría hasta la entrada de los tanques en Budapest. Pero había motivos para explicar esa deriva. El arresto de Duclos, por ejemplo, detenido en una manifestación antiamericana, a quien acusan de tener en su casa unas palomas mensajeras con las que se comunicaba, para promover un complot contra el estado, cuando en realidad eran los pichones que iba a cenar con su mujer. Sartre estalló y escribió un texto, *los comunistas y la paz*, donde concentró su rabia contra la burguesía, pensando, como él decía, contra sí mismo. El principio de tolerancia debería tal vez haber funcionado, como otras veces, pero no fue así. Merleau-Ponty se marchó, silenciosamente, dejando para la revista un último texto filosófico, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, publicado más tarde como primer capítulo de *Signos*, y con dedicatoria: *a Jean-Paul Sartre*. Se marcha de la acción de los *Tiempos modernos* y acepta una cátedra de filosofía en el *Collège de France*, símbolo de la consagración académica. Y, a los dos años, dobla el artículo de despedida mencionado, *El lenguaje indirecto...* con un trabajo vibrante: 120 páginas de requisitoria con un título bien explícito: *Sartre y el ultrabolchevismo*.

Lo que hace con estos dos trabajos Merleau es cambiar el plano del enfrentamiento. Si han roto después de una útil colaboración, es porque en el plano de las Ideas filosóficas ya estaban enfrentados desde el principio. Enfrentados como hermanos por eso la tensión es más violenta. Porque ambos han salido de la misma matriz: la fenomenología, después de una formación común como *normaliens* en la *Ecole Normale Supérieure* (La Sup), en la mítica *rue d'Ulm* donde unos años después pasearía sus últimos sueños Paul Celan, quien hace aparecer esa calle en sus poemas.

La situación se podría resumir así: los dos *normaliens* han tenido una formación pareja y una historia común, hasta el nivel de la anécdota: ambos huérfanos de padre, ambos con una niñez feliz, los dos graduados con la Agregación de filosofía, ambos profesores de Liceo, uno en Le



Havre y otro en Beauvais, ambos enrolados en la *drôle* de guerra, uno en el Servicio de Meteorología y otro en el Estado Mayor de la 59 división de infantería. Ambos prisioneros. Ambos liberados. Los dos se unen a la resistencia y forman parte del grupo político *Socialismo y Libertad*. Y los dos publican con una diferencia de dos años su libro fundamental: *L'être et le Néant* en 1943, la *Phénoménologie de la perception* en 1945. Así hasta la revista compartida. Pero sobre todo, ambos han hecho simultáneamente el mismo descubrimiento filosófico: la *intencionalidad*, aunque para cada uno significa cosas diferentes. Para Sartre el antipsicologismo husserliano significa el vaciamiento de la interioridad y el acceso a la libertad frente al mundo. Para Merleau será el espesor de la experiencia, donde la carne del yo y la carne del mundo se entrelazan en quiasmo. Uno la *libertad*, otro la *espontaneidad*. En un caso un estilo de pensar cortante como un arma, en el otro el trabajo paciente de la ambigüedad.

Ahora bien, cuando, producida la ruptura, Merleau revisa sus presupuestos filosóficos, en los dos trabajos que he citado, y los contrasta con los de Sartre, lo primero que hace es simplificar al adversario. Y lo mismo ocurre con la respuesta de Simona: *Merleau-Ponty ou l'antisartrisme*. Se dirá que eso ocurre en toda las polémicas porque las facilita. Pero aquí el caso es diferente. Por lo siguiente: dado el nivel escaso de desarrollo, y publicación, de la fenomenología en ese momento, era imposible situar al adversario en un contexto más amplio y complejo, en el que, sin embargo, estaban inmersos, pero que desconocían. La simplificación del adversario venía dada por la simplificación de la teoría de partida. Sólo ahora, cuando ya tenemos, no sólo las puntas del iceberg, sino el territorio entero explorable, podemos resituar filosóficamente a los adversarios y advertir cómo sus posiciones eran ambas “deformaciones coherentes” (una expresión favorita de Merleau), es decir, ambas variaciones anamórficas con relación a un modelo que ellos sólo en parte conocían. Sólo ahora es posible analizar a fondo el enfrentamiento: *Sartre versus Merleau-Ponty*, y darnos cuenta de que comparten algunos errores sin poder ellos apreciar el porqué de aquello en que divergen.

Esta es, por decirlo así, la tesis de esta intervención mía, pero, antes de avanzar más en el terreno de esta curiosa oposición complementaria, reparemos un poco más en los *desahogos* del último artículo y en las *invectivas* que acompañan la

identificación de la libertad sartriana con el ultrabolchevismo.

El lenguaje indirecto y las voces del silencio es un típico producto del Merleau maduro en la línea de las indagaciones que le llevarán a lo *Visible y lo invisible*, rotas por la muerte, pero que ya estaban planteadas en la intuición básica de su primer libro: “ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo”. Y ese nudo que entrega como despedida a los Tiempos Modernos es el *lenguaje*: el lenguaje de las palabras y el lenguaje de la pintura. Uno es indirecto y otro silencioso. Es una postura en confrontación con la mantenida por Sartre en *¿Qué es la literatura?* cuatro años antes. Sartre separaba tajantemente el lenguaje de la literatura, la prosa, que es naturalmente significativa (“la prosa es el imperio de los signos”), de lo que hacen poetas, pintores y músicos, que no hablan (ni con voces de silencio), sino que hacen de las palabras y los colores *imágenes* que representan, más que expresan, la significación: “ese desgarro amarillo del cielo encima del Gólgota no lo ha elegido Tintoretto para *significar* la angustia ni tampoco para provocarla; *es* angustia y *es* cielo amarillo al mismo tiempo”. En cambio Merleau se complace en la aproximación y la fusión.

Por una parte el lenguaje expresa tanto por lo que dice como por lo que no dice. “¿Y si hay oculto en el lenguaje empírico un lenguaje elevado a la segunda potencia en el que de nuevo los signos llevan la vida vaga de los colores?”. “Una novela expresa tácitamente como un cuadro”. Hay un uso vivo del lenguaje que hace que “lo escrito vire hacia un valor segundo que casi coincide con la muda irradiación de la pintura”. Por otra parte, las voces de la pintura son las voces del silencio y, en cuanto tales, penetran más que el lenguaje en la carne del mundo. Pero, en cambio, sufren más con el tiempo: los fragmentos del templo de Apolo de Olimpia alimentan anacrónicamente un mito fraudulento de Grecia, mientras que los fragmentos de Heráclito, o de Safo, llegan incólumes a través del tiempo.

En todas estas reflexiones Merleau está apuntando a la Idea central husserliana: *el sentido*, que ni él, ni Sartre, supieron centrar. Merleau piensa que el lenguaje no está al servicio del sentido y que el mundo está preñado de sentido, y le deja a Sartre como despedida de la Revista este regalo envenenado, que es, a su vez, una preciosa síntesis de su posición filosófica: “lo que queremos decir no está *ante* nosotros, fuera de toda palabra, como un puro *significado*. No es más que el



exceso de lo que nosotros vivimos sobre lo que ya ha sido dicho”.

Dos años más tarde, ya en frío, el tono cambia y la requisitoria es implacable. Frente a su propia ambigüedad, nunca confesada, el escarpelo sartriano es calificado, aprovechando la deriva comunista de Sartre, como *ultrabolchevismo*.

“Si lo social es sólo el residuo inerte y confuso de nuestras acciones pasadas, no se puede intervenir e imponer orden más que por medio de una creación pura”. Así pues, en esa yuxtaposición de extremo subjetivismo y extremo objetivismo, *acción comunista* y *elección libre sartriana* coinciden. Este es el comienzo: “la filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas”.

Merleau ve la trampa que amenaza a Sartre en su aproximación al comunismo, y su dialéctica es implacable: si Sartre confesase que el comunismo es un *pragmatismo* que pone a la cruda luz del día la diferencia entre la teoría perfecta y la práctica inconfesable a que ha llegado, estaría *denunciando* la teoría comunista. Pero si piensa que lo que en el fondo de la teoría comunista hay de verdad, más allá de la cáscara ideológica de la dialéctica es la voluntad categórica de hacer que *sea* lo que *nunca fue*”, entonces, entendido así el marxismo en términos del ser y la nada, la propia elección sartriana puede ser leída como ultrabolchevique. Por lo tanto, “si Sartre tiene razón, Sartre está equivocado”.

A partir, entonces, del apoyo al comunismo expresado en *los comunistas* y *la paz*, el comunismo no necesita ya ser justificado por la filosofía de la historia o por la dialéctica, sino precisamente por su negación, con lo que queda verdaderamente “comprendido” (hasta que lleguen los tanques). En esa tesitura, la acción no puede quedar condicionada por la duda o la incertidumbre, que paralizan, pues la situación que exige la acción es una situación de urgencia permanente.

Merleau acaba atribuyendo entonces a Sartre la defensa de un tipo de elección inmotivada que



va mucho más allá de la teoría, más matizada, defendida por Sartre en el *Ser y la nada*. Comienza así la simplificación del adversario, que provoca la respuesta analítica de Simone de Beauvoir, siempre más fría y verdaderamente filosófica que la de sus compañeros.

La escisión entre el ser y la conciencia de Sartre hace que Merleau traduzca en fórmulas muy claras su posición frente a la de su amigo. “Entre el hecho puro que tiene el sentido que se le quiera dar, y la decisión, que sólo le da uno, no hay mediación. La mediación sería lo probable, el sentido que los hechos parecen recomendar”. No podría decir Merleau de modo más claro la distancia

entre el sinsentido del Ser sartriano y el sobresentido del Mundo merleau-pontiano. En tal caso, “la acción pura, llevada al límite, es el suicidio o el asesinato”.

Como se ve, al calor de la polémica, la radicalización de lo que se expone arrastra la radicalización de las formulaciones, y cuando Merleau, por ejemplo, dice que “para Sartre no hay diferencia entre un amor imaginario y un amor verdadero, porque el sujeto es por definición lo que piensa que es”, entonces está abdicando incluso de su condición de lector, y olvida que Sartre en su primer libro *Lo imaginario* dejó bien clara la distinción entre lo real y lo posible, y la confusión que significa la

patología de la imaginación.

En cambio Merleau se serena cuando se limita a hacer una declaración de principios acerca de su manera de entender la fenomenología, en los antípodas, claro, de Sartre: “La conciencia construye, pero tiene conciencia de estar explicitando lo que es ya verdad antes que ella, continúa un movimiento que comenzó en la experiencia, y *es la experiencia todavía muda que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido*”. Esta última frase es una cita literal de Husserl que Merleau adopta y repite a menudo con delectación.

También es brillante cuando opone la *mirada del otro* de Sartre a su *intersubjetividad inmediata*, y dice: “en el límite está el ser puro, natural, in-



móvil, límpido misterio que limita y desdobra desde afuera la transparencia del sujeto, o que de pronto la solidifica y la destruye cuando me miran desde afuera”, contraposición irresoluble entre la relación humana como lucha de miradas de Sartre y la intersubjetividad *de entrada* de Merleau, extremos sólo comprensibles, como veremos más adelante, desde el *tertium comparationis* de la *interfactividad*.

Tal es el ajuste de cuentas que lleva a cabo Merleau desde la tranquilidad académica del *Collège de France*, después de la espantada de la redacción de la Revista. Pese a su virulencia y simplificación, el escrito publicado en *las aventuras de la dialéctica* tiene la virtud de trasladar claramente el enfrentamiento al plano de las Ideas filosóficas. En tal caso la divergencia se profundiza, pero se clarifica, pues, como añade Merleau, “la divergencia es así más profunda puesto que no se refiere a los hechos sino a la manera como se los percibe...La divergencia es entonces tan personal y tan general como es posible que lo sea, pues es filosófica”.

Para acabar añadiré sólo algunas perlas soltadas por el académico al calor de la requisitoria:

“La actividad absoluta del Partido es la pureza del sujeto trascendental incorporado al mundo por la fuerza”. O esta otra: “puesto que, frente a frente, hay hombres y cosas (dejemos los animales, por los cuales Sartre como buen cartesiano no debe preocuparse mucho)”, etc... O esta última. “Usted que es marxista, dice Sartre, debe unirse al Partido Comunista. En cuanto a mi, que le enseñé tan bien su deber de marxista, pero que, por fortuna, no lo soy, conservo toda mi libertad”.

Hagamos un pequeño alto para revisar el camino recorrido. Hemos visto cómo Sartre tiene, desde el principio, las ideas muy claras, quiero decir, las ideas filosóficas, tal vez, podríamos decir, demasiado claras, porque lo suyo es utilizarlas como *esquema* para lo que verdaderamente le interesa: *escribir*. Escribir siempre, hasta la ceguera final o, más bien, hasta que todo su ser se haya trasvasado en palabras. Por eso su obra maestra (a parte de su propia vida libre -¡qué envidia!-) es su autobiografía, que se llama precisamente así: las palabras. Tiene claras las Ideas, pero nunca se planteó un enfrentamiento explícito en el plano de las Ideas con Merleau. Aron observa que, excepto en una ocasión, Sartre rehuía el *face-à-face* de las Ideas. Y, además, cuando hubiera podido hacerlo, la muerte del rival le forzó a la revisión nostálgica de los *hechos*.

En cambio Merleau-Ponty, a partir de los hechos, que para él nunca son claros porque desbordan de sentidos incoados, que hay que decantar, acabó, frente a las distinciones tajantes de Sartre, planteando el enfrentamiento en el terreno de las Ideas, como acabamos de ver.

Pero, en ese momento, la pelota pasa a nuestro terreno, el de la actualidad. Quiero decir, la actualidad de la fenomenología, desde la que podemos situar las posturas de los dos contendientes en tanto que *complementos distorsionados*.

Estas “deformaciones coherentes”, que afectan a los sistemas filosóficos, proceden del punto ciego que tiene lugar en su cierre, cuando la Idea central elegida polariza el resto de las Ideas hasta la distorsión. En el caso de Sartre, la Idea central seleccionada es la de *Libertad*. En el caso de Merleau es la de *chair*, carne, *Leib*. Ambas ideas, libertad y carne fueron entendidas por ambos a partir de lo que ellos creyeron era la idea central de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. Hoy día, tras la publicación ordenada y el análisis sistemático en curso del legado de Husserl, está claro que la idea central es la de *Sentido*. (Recuerdo entre paréntesis que Merleau tuvo ya acceso a los papeles del Archivo Husserl en Lovaina).

Tenemos pues que *repetir* el *versus* de Sartre a Merleau, a esta nueva luz. La historia ya no nos vale.

Pongamos un ejemplo para ilustrar este cambio de perspectiva. Tomemos un tópico de la época: el compromiso. Merleau razona así: conciencia comprometida es conciencia encarnada, y lo contrario de conciencia encarnada es conciencia de *survol*, conciencia que sobrevuela, a vista de pájaro. Y como la conciencia de Sartre es *absoluta* y traslúcida, y no encarnada, será una conciencia de *survol*.

Merleau no repara en que cabe un compromiso distinto de la encarnación, que es la *situación*. La conciencia de Sartre es situada. Ser libre, para Sartre, es asumir necesariamente su situación, lo que no impide, sino que exige, como veremos, que la libertad sea absoluta, sin ser de *survol*. La oposición, entonces, se duplica y enreda por la simplificación que arrastra el prejuicio. Hay que cambiar la escala de referencias. Habrá que desmontar la estrategia filosófica de cada uno por relación a una Idea nueva englobante.

La estrategia de Sartre se articula en una triada de Ideas: Ser, Conciencia, Ego, con el corolario de libertad. La estrategia de Merleau se articula



homológicamente en: Mundo, Sujeto, Conciencia, con el corolario de espontaneidad de la Carne en quiasmo con el mundo. La Idea que introduciremos será la de *Sentido no intencional*. Y procederemos a la crítica que resulte.

Como la filosofía de Sartre es, básicamente, una máquina de guerra, repasemos ordenadamente, primero, la relación de *disociación* que se da entre la *conciencia* y el *ego*, y después la disociación que hay entre *conciencia* y *ser*. (La conciencia es la articulación de la triada).

El primer indicio de la disociación existente entre el territorio de la realidad, del yo, y el territorio vacío de la conciencia, lo encontró Sartre en la *imaginación*. La imaginación posee una “espontaneidad” que escapa al control de la voluntad del yo. No dominamos el paso de lo real a lo imaginario. Lo imaginario *salta* solo, demostrando que no está sometido a una organización de la realidad, que con él queda aniquilada. Mientras que el mundo se despliega en la coherencia de los objetos individualizados que se conectan y se nos aparecen, la imaginación no interviene en esa organización para nada, ni siquiera para anticipar el lado oculto de los objetos en la percepción, misión que cumplen las *intenciones vacías*.

La imaginación es un absoluto *irreal*, y todo lo que lo acompañe, espacio, tiempo, afecciones y sentimientos del ego, todo quedará afectado por ese coeficiente de irrealidad. Así pues, un objeto imaginado es una *nada*. Esta tremenda capacidad de *anihilación* nos pone en la pista de que la imaginación es la prueba palmaria de la espontaneidad *absoluta* de la conciencia, de su “libertad”. Claro que no habrá que confundir irrealización con *confusión* entre lo real y lo imaginario, entre lo real y lo posible, que sería una confusión patológica. (Hay una patología de la imaginación y las patologías se inician en una disfunción de la imaginación). Pero no es patología, sino pura *sensación* de libertad el que mi yo asista a esa rebelión de la conciencia que, como un viento insoportable me desborda, exhibiendo lo endeble de la unidad del yo y de sus posibilidades.

En paralelo a la posible, pero no deseable, patología, lo que si se da siempre es un arrasamiento de la vida organizada en torno al yo, por efecto de esa conciencia *impersonal*.

Es esto la traducción sartriana, a otro plano, de la *epoché* de Husserl. El mundo queda desmontado por la conciencia, y eso genera angustia. Que siga, a pesar de todo, habiendo siempre conciencia, incluso en el caso en el que hubiera desapare-

cido el mundo, sería equivalente a la angustia de un enterrado vivo.

La *conciencia* sartriana es pues vacía, impersonal, espontánea, incondicionada y, desde luego, está armada con el instrumento feroz (luego veremos el por qué esa ferocidad) de la “intencionalidad”, que arrasa toda interioridad y proyecta en el *exterior* los objetos, y *el propio ego*. Es esto lo que Sartre llamó en su primer artículo de 1936, la *trascendencia* del ego. El ego es pues, también, un producto de la conciencia que permanece disociado de ella. La conciencia *dispone* del ego para proyectar su propia espontaneidad, pero la espontaneidad del ego es algo degradado, bastardo.

Así queda manifiesto lo que sugería la imaginación: que el campo de la acción de mi yo sobre el mundo, incluida su voluntad de organización, e incluida la propia unidad del ego, está desbordado y anegado por ese exceso de una conciencia impersonal que es generación de libertad, sobre y frente al mundo y al ego. Pese a que es una conciencia impersonal, no posicional, será sin embargo conciencia de sí, en la medida en la que *ponga* un objeto por mediación del yo. Ese es el efecto de la intencionalidad, la fuerza del vaciamiento de la conciencia hacia lo que no es ella.

Pero no hay nada en la conciencia que sea parecido a una reflexión, en el sentido de una interioridad o intimidad. Y si no hay intimidad, tampoco hay nada parecido a una *predisposición*, sino que la intencionalidad nos planta de golpe ante cosas sin que sentidos ni afecciones me hayan motivado. La misma unidad del yo no está originada por nada que no sean las propias cosas con las que tropieza la conciencia en su apertura radical.

Pasemos ahora a examinar la relación de *disociación* conciencia-ser.

Si nada motiva a la conciencia en su expansión monstruosa, es que nada hay en el *ser* que le dé pretexto. El ser es opaco, oscuro, terrible e indiferente. Nada en él incita a la conciencia. Una conciencia absoluta y un ser indiferente hacen un ego inmotivado. Sería el ego un Narciso estúpido si pensase que tiene el mínimo reflejo en el ser. Ya no digamos si, como supone Merleau, además de reflejo, hay un delicado trasvase entre el ego y el ser. Merleau será un creído, un *salaud*, un “humanista provinciano”, etc. (entre paréntesis, con los insultos que Sartre dirigió y los que recibió se podría confeccionar un diccionario). Y no cabe duda de que, en el fondo, es eso, *salaud*, lo que Sartre tuvo que pensar de Merleau.



Hay una existencia bruta que ni da razones ni atiende a razones. Hay un mundo inhabitable para el que todos están de más.

Ante este tipo de disociación entre ser y conciencia, y ese grado de indiferencia por parte del macizo del ser, está claro que no sólo la reversibilidad de la carne merleau-pontyana, sino todo proceso de formación de *sentido*, de *Sinngebung*, en la acepción fenomenológica actual, no puede tener lugar. Y también se confirma que el territorio del *cuerpo interno*, la “fantasía”, queda barrido. Precisamente el hueco que queda es el *vacío* de la conciencia sartriana. Y si, como experimentó Antonin Artaud en carne propia, el colapso del cuerpo interno significa la psicosis, el sujeto normalizado sartriano es un psicótico irredento. (Entre paréntesis habrá que decir que, como quiera que Sartre era un sujeto perfectamente equilibrado, el sujeto efectivo Sartre no coincidía en absoluto con el sujeto sartriano representado en su filosofía. Y es ese carácter de representado lo que hace de su filosofía un arma de guerra).

El propio Sartre tacha al sujeto de degradado, bastardo, pasivo, por relación a la actividad desbordante de la conciencia. Y los objetos, resultado de la expulsión de la conciencia contra el muro del ser resultarán ser tan inertes como él, con el sentido que les fue adjudicado como una etiqueta.

Si recordamos los ataques de Merleau en las *Aventuras de la dialéctica*, se confirmará que eran acertados, menos en un punto, cuando calificaba la conciencia de Sartre de sobrevuelo, de *survol*. Todo lo contrario, la situación irrenunciable, impide que haya una perspectiva desde fuera, que sería una perspectiva cómoda y cobarde.

Lo que queda claro es el objetivo de esta maquinaria filosófica: la libertad. Puesto que la conciencia desborda cualquier punto de vista del ego, que será siempre restringido, puesto que el ego tiene una contextura endeble y puede fácilmente cambiar de disfraz (además de bastardo es travestido), el ego es un ser de “compromiso”,

que incluso sólo funciona cuando no atiende a él.

La libertad, como Idea filosófica fundamental resultante, no es propiedad del ego individual, sino de la conciencia, a cuyo servicio está el ego. Y la libertad filosófica es precisamente esa misma *destrucción* del mundo y del yo que libera el campo trascendental vacío de la conciencia. Llegamos así al punto más agudo de la libertad sartriana. Somos libres en último término porque somos libres frente al *sentido*. Porque no hay territorio alguno de la conciencia donde se generen sentidos, y cuando se generan no se sedimentan. El sentido sedimentado haría sombra a la libertad. En este punto, la interpretación forzada que Sartre



dio de la intencionalidad husserliana llega a su extremo. Sólo hay *sentidos intencionales* que fijan los objetos en el Ser como mariposas clavadas. Pero los *sentidos no intencionales*, aquellos que constituyen el parpadeo mismo de la conciencia en su origen, desde el fenómeno, o la materia, son brutalmente tachados. El sentido no intencional es para Sartre la coartada suprema del *salud*, del sucio (*sale*), desleal, que piensa que hay algo en la realidad que lo justifica. Iluso. Sartre ha realizado la proeza fenomenológica de plantear una conciencia vacía de sentido que, en rigor, es como un hierro de madera.

Frente a esta triada de Ideas sartrianas: ser, conciencia y ego (o sujeto), la estructura de ideas que articula la filosofía de Merleau-Ponty es la de Mundo, Sujeto, Conciencia. Independientemente de que la utilización de los mismos términos, *ego*, *conciencia*, entraña alteraciones, lo importante es observar la *inversión* de los lugares ocupados.

El lugar (luego lo denominaremos *cuerpo interno*) que en Sartre ocupa la conciencia, es ahora el del *sujeto*, y el lugar que en Sartre ocupa el sujeto bastardo y degradado (luego lo denominaremos *cuerpo externo*) es en Merleau-Ponty la *conciencia* (reflexiva). Y frente al *Ser* macizo, opaco y sin sentido, ahora se despliega un *mundo* rebozante de *sentidos*, que el sujeto intentará absorber

en una osmosis *carnal*, cuando se entrelaza su carne del yo con la carne del mundo en quiasmo íntimo.

Veamos con algo más de detalle este dispositivo blando de Merleau. El punto de partida es el mismo que el de Sartre: la intencionalidad, con un resultado inmediato semejante: el vaciamiento de la interioridad. Pero en Merleau, no porque brutalmente la conciencia se vacíe ante los objetos ahí fuera, un campo trascendental donde los sentidos quedan barridos, sin sedimentación ni memoria... sino porque, al ser el ego un cuerpo, el interior y el exterior son inseparables. “*Je suis mon corps*”, dice Merleau-Ponty como si estuviera oficiando un rito sacro. “Yo soy mi cuerpo” es ya la afirmación de su primer libro. Y en el último, inconcluso, leemos: “Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo... esta carne de mi cuerpo es compartida por el mundo”.

Si no hay en nosotros “ni un sólo reducto en el que el ser no penetre”, lo que en Sartre era la apertura (vacío) de la conciencia al ser, ahora es presencia en el mundo. Como decía antes, la misma noción de intencionalidad ha sido distorsionada en dos direcciones opuestas.

Hay pues un *sujeto* (primer elemento de la tríada) que es *cuerpo* y que es prepersonal, que queda en su apertura carnal “desbordado” por el *sentido* del mundo. Hay un comercio reversible entre el adentro y el afuera, entre lo visible y lo invisible, en el que se produce la dehiscencia del ser del mundo. Insisto en que se trata de una subjetividad prepersonal, que establece una relación espacial, orgánica, solidaria, con el mundo, para subrayar esa *pasividad* del ego merleauiano (frente a la conciencia activa sartriana), siempre precedido por un sentido que simplemente trasvasa. Llega a ser tan gráfico como para decir: “si yo fijo mi atención en una cosa es porque ella me mira”. Frente a la *disociación* sartriana, ahora hay un *lazo* (entrelazo), indisociable del sujeto prepersonal con el mundo.

En este nivel prepersonal del sujeto (homólogo de la conciencia impersonal de Sartre) no hay evidentemente distinción sujeto-objeto, ni distinción entre sujetos (hay una intersubjetividad de entrada). El ejemplo canónico es el de mi mano derecha que toca mi mano izquierda. Hay inversión entre tocar y ser tocado en una especie de reflexión de una “sensibilidad universal”, hasta el punto de que la misma reflexión se produce si yo doy la mano a *otro*. Serían “las manos de un sólo cuerpo: el otro (*autrui*) aparece por extensión de

esta copresencia; él y yo somos órganos de una sola intercorporeidad”.

El segundo escalón, homólogo del ego degradado sartriano (el individuo de la vida activa y consciente) es la *conciencia*, la que se despliega temporalmente (reflexión consciente y personal) a partir del quiasmo espacializante de la carne. La conciencia se despliega en el tiempo, o bien, constituye el tiempo, y el “sentido” ya dado se reelabora y explicita en esta temporalización. “El tiempo es el fundamento y la medida de nuestra espontaneidad”.

Lo que en el nivel del sujeto prepersonal era un campo trascendental, anónimo, impersonal, universal, es lo que, sedimentado, constituye el horizonte de mi pasado, un horizonte de retenciones que evidentemente sobrepasa el pasado de la propia conciencia, porque es el pasado *universal*, lo adquirido por la *vida*. Pasamos pues así, del nivel del ego impersonal, que era una intersubjetividad impersonal (anterior por tanto a una posible interfacticidad, y en realidad “menos personal que el ser mismo”), al nivel de las conciencias individuales y los objetos.

La triada de Merleau-Ponty: mundo-sujeto prepersonal-conciencia individual, se corresponde pues, con inversiones, a la triada sartriana ser-conciencia-sujeto, incluso en un rasgo fundamental: la degradación. Lo que en Sartre es la decadencia bastarda del yo desde el vacío absoluto y traslúcido de la conciencia libre, ahora es la degradación desde un fondo pleno de sentidos.

Prosigamos ahora nuestro experimento: recuerdo que se trataba de confrontar a Merleau-Ponty con Sartre, como resultado de una distorsión anamórfica divergente a partir de un modelo común: la intencionalidad husserliana que motivó su conversión filosófica repentina tirándolos a los dos del caballo, con resultados opuestos, y que ahora, desde un conocimiento más amplio de lo que es la intencionalidad, podemos reanalizar.

Si la Idea central de la fenomenología no es, como en Sartre, la libertad (activa), ni como en Merleau-Ponty la carne (pasiva), sino el *sentido* (“activo-pasivo” en una forma que luego precisaré) resultará ante todo que *tendremos que disociar intencionalidad y sentido*.

En consecuencia, distinguiremos inmediatamente un estrato de *sentidos no intencionales* y un estrato de *sentidos intencionales*. Llamaremos al nivel de la subjetividad que se corresponde con el sentido no intencional, cuerpo interno (*Leib*) y a la subjetividad que se corresponde con el sentido in-



tencional, cuerpo externo (*Leibkörper*). Y, para simplificar, pero también para rehuir términos muy gastados, hablaré de E-1 (cuerpo interno) y de E-2 (cuerpo externo).

Para ejemplificar rápidamente. E-1 es, por ejemplo, el nivel donde se *forman sentidos* (*Sinnbildung*). Es el nivel donde se produce la *experiencia estética* (que no es una experiencia objetiva). Es el lugar donde ocurre la relación de *interfactividad* con otro yo (otro *aquí* absoluto), que no es una relación intersubjetiva (interobjetiva) todavía.

Mientras que, en E-2 hay objetos e individuos que comercian con objetos. Hay percepción de objetos, ideación (intuición de esencias), y también imaginación (como presentificación de lo ausente).

Y suponemos que entre E-1 y E-2 se da una relación conjugada. En el plano del cuerpo interno no tiene lugar la intencionalidad. Ni en la experiencia estética, ni en la interfactividad, ni en la *Sinnbildung* interviene la intencionalidad. El artefacto artístico es tal precisamente cuando se neutraliza o invierte nuestra pretensión de considerarlo como un objeto (pretensión intencional), y entonces puede ocurrir la experiencia estética. Y si pretendo referirme al otro yo intencionalmente, lo más que puedo hacer es imaginármelo, pero entonces no es *otro yo*, sino *otro imaginado*.

Tenemos pues, en homología con el sujeto prepersonal de Merleau-Ponty y con la conciencia impersonal de Sartre, el E-1, y en homología con la conciencia individual de Merleau y con el ego bastardo de Sartre el E-2. Y habíamos visto cómo en Sartre y en Merleau-Ponty se producía un inversión. Mientras que la conciencia sartriana es pura actividad absoluta, apertura espontánea y traslúcida (y, recuerdo, también intencional), y su ego degenerado es lógicamente pasivo... el sujeto prepersonal y carnal de Merleau (también intencional), enredado en los entrelazos del sentido del mundo, es pasivo, y la conciencia (de Merleau) despliega activamente en el tiempo las rentas sedimentadas adquiridas.

¿Qué pasa ahora? Que el nivel del E-1 es un nivel de formación de sentidos, mediante procesos de temporalización-espacialización. Pero estos procesos no son intencionales. Ni poseen la *actividad* de Sartre (frente al *Ser*), ni la *pasividad* de Merleau (frente al *Mundo*), sino una “pasividad” (entre comillas) para distinguirla de la pasividad de lo sedimentado (por ejemplo pasividad frente a mis recuerdos). Es la “pasividad” que analizó

Husserl detenidamente en su curso sobre *Análisis de las síntesis pasivas* (tomo XI de la Huss.) y que es “pasividad”, pero sólo frente al *fenómeno*, y el fenómeno precisamente no es *dado* (a diferencia del Ser y del Mundo de nuestros amigos). Quiere decirse que en ese momento, lo que en Sartre es *Ser, dado*, como lo macizo sin sentido, y lo que en Merleau-Ponty es *Mundo*, como plenitud desbordante de sentidos (*dados*), ahora es el *fenómeno* en cuanto tal, que no está dado. Con otra terminología en lugar de Fenómeno podríamos decir Materia. Y el Fenómeno (o la Materia) no pueden albergar nada que suponga sentido, pero tampoco son refractarios al sentido. Hay un cierto *pliegue* del fenómeno, un cierto *esquematismo* que rompe el bloque del en-sí sartriano.

Así pues la “pasividad” en E-1 es pasividad frente al fenómeno, pero es “actividad” (también entrecomillada), (no en el sentido de la actividad de un sujeto operatorio, que E-1 no lo es), en cuanto que los sentidos no se hacen solos. Hay una circularidad, parpadeo (*clignotement*, Richir) entre sentido y E-1. En cambio, en el polo de E-2 hay actividad operatoria, pero en absoluto degradada, ni en los términos de la degradación sartriana, ni de la merleauiana, sino conjugada (*transpasibilidad*, Maldiney). La anamorfosis es evidente.

Podemos decir que actividad y pasividad, en nuestros dos invitados, han quedado trastornadas en direcciones opuestas, porque ha habido *coincidencias* en la referencia a algo *dado* (su error común). Para uno el Ser, para otro el Mundo. Pero si el fenómeno no está *dado*, se define un lugar que denominaremos “originario”, que es el lugar de la gestación de sentidos: E-1.

¿Cuál es la razón profunda de esta distorsión? Parece evidente que ha sido la imposibilidad, por parte de los dos amigos (o ex-amigos, o amigos *post-mortem*) de *disociar sentido e intencionalidad*.

La intencionalidad tiene lugar en el territorio de la objetividad, en E-2, pero si la hago funcionar en el nivel del cuerpo interno, resulta, o la brutalidad de la objetivación sartriana o la dejación de la carnalidad merleau-pontiana. En ambos casos la intencionalidad, la *Sinnstiftung*, suplanta el trabajo de la formación de sentidos, la *Sinnbildung*. En ambos casos el cuerpo interno queda colapsado, o por vaciamiento o por plenitud. Y de ello se resiente el plano operatorio de E-2 que es vivido como una pérdida o degeneración.

Frente a la impersonalidad de la conciencia sartriana y la prepersonalidad del sujeto de



Merleau, hay que decir que en la instancia subjetiva que constituye el cuerpo interno (E-1) no hay reflexión como autoconciencia, pero sí hay *apercepción trascendental inmediata* (Richir) y *reflexividad* entre el propio E-1 y el sentido, sin lo que no podrían darse procesos de formación de sentido.

Lo que sí resulta sorprendente en el genio de Sartre es el haber ligado la suerte de la intencionalidad y la de la imaginación, pese a haberlas desplazado de lugar, pasándolas del nivel del cuerpo externo al del cuerpo interno. Porque efectivamente, la intencionalidad se produce en el momento en que hay una interrupción en el proceso de formación de sentidos, y un cierto sentido cristaliza en una significatividad que puede ser compartida intersubjetivamente. Y eso es obra en principio de la imaginación. En fórmula de Marc Richir: “El verdadero origen fenomenológico de la intencionalidad reside en el recorte de significatividades (por la imaginación) y no en la percepción”. La dimensión de *irrealización* que comporta la imaginación es ese momento ambiguo que puede dar lugar, o bien a una *Spaltung*, una escisión en el sujeto, o bien a una realidad compartida. Es la encrucijada donde se dirimen las patologías. Sartre descubrió muy pronto esa conexión entre intencionalidad e imaginación. *La trascendencia del ego* la publica en revista en 1936, el mismo año en el que escribe *l'Imaginaire*. Sólo necesitaba hacerlos funcionar en el medio de su conciencia impersonal que, como hemos visto, ha desalojado el cuerpo interno, el E-1, para tener las coordenadas del *Ser y la Nada* (de ahí la velocidad y claridad de su exposición).

En efecto, si la intencionalidad funciona en el medio donde se generan los sentidos, donde la riqueza de sentidos no está filtrada por lo simbólico (no hay todavía siquiera monólogo interior ni hay posibilidades de *habitus* ni de sedimentaciones, sino que todo está siempre *remis à zéro*), el poder de la intencionalidad puede ser devastador, y la libertad resultante será absoluta al no estar limitada por ninguna constricción dada de sentido.



Al mismo tiempo descubre que la libertad, así entendida, no deja de ser absoluta por el hecho de que el sujeto esté *situado*, tanto da si la situación es tan dura como en un campo de prisioneros, o en un régimen de ocupación alemana. No es la situación la que limita la libertad, sino los otros o mi ego bastardo que quieren imponer *su* sentido. “El error de los hombres libres es dejar carta blanca a los otros que se aprovechan de ello”, escribe Sartre en el Stalag XII D donde está prisionero. Pero también escribe desde ese campo: “Se puede ser más libre aquí que fuera”. Y luego dirá también: “Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana”. Y añade, con la retórica fácil que será ya siempre suya: “Habíamos perdido todos nuestros derechos... pero *a causa de eso* éramos libres. Porque el veneno nazi se deslizaba en nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; puesto que una policía todo poderosa nos constreñía al silencio, cada palabra era preciosa como una declaración de principios, porque estábamos acorralados, cada gesto tenía el peso de un compromiso”.

Esto es lo que no podía entender Merleau-Ponty, desde las coordenadas de su peculiar anamorfosis. Creía que una libertad absoluta era de *survol*, por no encarnada.

Pese a sus diferencias, o gracias a ellas, Sartre y Merleau-Ponty han explorado a su manera ese nivel de la subjetividad, el E-1, que podríamos llamar “originario”, por su estructura no intencional, y que los dos violentan con su particular visión de la intencionalidad. Lo que para Sartre son *apariencias*, y para Merleau *aparrecencias*, para nosotros son *aparencias*.

Resulta ya imposible, ni siquiera esquemáticamente indicar el rendimiento del modelo que he expuesto (73). Tópicos tales como: la intersubjetividad, el arte, el inconsciente, la singularidad, etc. sobre los que nuestros dos filósofos mantienen posiciones bien definidas y originales, aparecerían explicados con una nueva luz.

Los dos mantuvieron coherentemente y profundizaron su descubrimiento de los años 30, con



una excepción. Al final sus destinos se cruzaron. Será por el juego de la ironía que parece acompañar muchas veces a la muerte, pero Merleau-Ponty tuvo una muerte sartriana y Sartre una muerte merleau-pontiana.

Naturalmente que ambos habían, en vida, hecho sus declaraciones solemnes anticipatorias. Uno, desintegrando vida y muerte, y otro, integrándolas. Decía Sartre: “Yo no pienso en la muerte. Ella no vendrá a mi vida, quedará fuera. Un día mi vida cesará, pero yo no quiero que esté endeudada con la muerte en ningún caso. No quiero que mi muerte entre en mi vida. Quiero que no la defina, que yo sea siempre un llamamiento a vivir”.

Escribía Merleau-Ponty: “Hay dos maneras de pensar en la muerte: una patética y complaciente que arremete contra nuestro fin y exagera la violencia, y otra seca y resuelta que integra la muerte en la vida y agudiza la conciencia de la vida”.

Pues bien, la tarde del miércoles 3 de mayo de 1961 mientras releía a Descartes para la clase del día siguiente, Merleau-Ponty caía fulminado sobre el libro. Moría sartrianamente sobre el filósofo que escindía alma y cuerpo. En cambio, Sartre, ya ciego, el 15 de abril de 1980 a las 9 de la noche, en la cama del hospital Broussais moría merleau-pontianamente bajo la mirada asustada de Arlette. Podía imaginar sólo el pelo negro de la última mujer que amó en su vida, mientras se deslizaba hacia la “carne del mundo”. Y tal vez recordó el último verso del más famoso poema de Celan, que sin duda conocía, y en el idioma de sus años mozos en Berlín: “dein aschenes Haar Sulamith”.

*Guadarrama, 14 de junio de 2005.
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina*

NOTAS DE PAGINAS

(73) Daré tan sólo algunas indicaciones sobre un desarrollo que tendría que ser largo. En primer lugar, subjetividad, intersubjetividad e inconsciente son cuestiones estrechamente entrelazadas. En el modelo que propongo, la subjetividad se despliega en dos niveles conjugados, lo que implica que ni hay escisión en el ego (como en Sartre) ni hay una unidad monolítica, próxima a la hipótesis ontológica (como en el ego trascendental husserliano, por efecto más de su racionalismo teleológico que de su controvertido idealismo). En con-

secuencia distinguiremos dos modos de relación entre subjetividades. Una relación de interfacticidad en la que no se comparten estructuras intencionales, y otra de intersubjetividad, en la que sí se comparten. Habrá también dos modos de pasividad y dos de recuerdo (reminiscencia como recuerdo pasivo y anámnisis como recuerdo activo). Distinguiremos, entonces, un inconsciente fenomenológico y un inconsciente simbólico (que se correspondería con el de Freud).

En la propuesta sartriana la escisión de la conciencia y del ego dinamita la unidad subjetiva. En consecuencia, la interfacticidad es sustituida por un enfrentamiento de conciencias (la lucha de miradas) y la intersubjetividad padece la degradación de los egos bastardos. Y desaparece lógicamente todo rastro de inconsciente (a este propósito resultan muy instructivos los escarceos cinematográficos de Sartre cuando le encargaron un “escenario” sobre Freud) que es sustituido por lo que ya en el Ser y la Nada denomina “psicoanálisis existencial”, en tanto que desarrollo biográfico de una singularidad a partir de una elección originaria (por donde vemos que en su primer gran libro ya está el germen del último, del Flaubert, lo que confirma la enorme coherencia y fidelidad de Sartre a sus descubrimientos iniciales).

En cambio en M-P no hay escisión sino confusión del nivel E-2 con el nivel E-1. En consecuencia, la interfacticidad se volatiliza (como el cuerpo interno), por la intensa absorción de sentidos a partir del mundo como estructura dada, y en su lugar se da lo que he llamado intersubjetividad de entrada. Lógicamente también en M-P desaparece el inconsciente (errores compartidos producen efectos semejantes), tesis que ya mantenía en su primer libro. Los paralelismos con Sartre siguen siendo sorprendentes, puesto que la propuesta sartriana de un psicoanálisis existencial se convierte aquí en un delirante psicoanálisis del ser o de la naturaleza (que en su último libro llama psicoanálisis ontológico) y que es coherente con su afirmación de que la subjetividad prepersonal (e intersubjetiva) es “menos personal que el ser mismo”.

Para redondear lo anterior observaremos que en Freud y en Michel Henry se da, o bien la reducción de E-1 a E-2 o bien la reducción de E-2 a E-1, con lo que podemos hablar de sólo inconsciente fenomenológico en Henry (con una “interioridad” o reflexión que no hay en E-1) y de un inconsciente simbólico en Freud (el inconsciente estructurado como lenguaje, Lacan).



Lo que en Sartre es escisión (de los niveles conjugados), y en Henry y Lacan es reducción, en Merleau-Ponty es confusión (o articulación), y en el ego trascendental de Husserl (y en el de Kant, mutatis mutandis) fusión (en la terminología de Bueno). En este caso el E-1 queda “fundido”, precisamente por ser refractario a un tratamiento eidético en las ontologías al uso.

Como se ve, el verdadero reto para Sartre y para M-P será explicar la singularidad, que parece difícilmente conciliable con una conciencia impersonal o con una subjetividad prepersonal e intersubjetiva. En M-P el equilibrio teórico pasa por suponer una pasividad en la pasividad, un núcleo que no se disuelve en el tejido común o en el espesor del mundo, algo más acá de la reflexividad y que turba la reversibilidad, una diferencia no integrada... En suma ajustes teóricos.

En Sartre hay equilibrios paralelos. Si la conciencia es vacío absoluto y es *salaud* todo el que proponga la mínima connivencia con el ser, ¿dónde está la singularidad? Pues también aquí en una extraña opacidad, en un resto de ser, en un recuerdo de ser que persiste en la conciencia y que está en el fondo de la elección fundamental, por la que yo me he elegido, (y que duplica mi angus-

tia... tal vez por el peligro de ser también un *salaud*).

(74). Du droit à la philosophie, Galilée, Paris, 1990, p. 53. El recorrido dialéctico se realiza, sobre todo, en Force de loi, Galilée, Paris, 1994, p. 111 (excelentemente traducida por Barberá y Peñalver para Tecnos, Madrid, 1997) a través de la crítica revolucionaria de W. Benjamín para quien “la democracia sería una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad y del poder del derecho”, de modo que “no hay todavía democracia digna de ese nombre”. En tanto que debe engendrarse en el seno de lo político es como la khora de lo político.

(75). De l’hospitalié, Calmann-Lévy, Paris 1997 (Traducción de M. Segoviano, Ed. De la Flor, Buenos Aires, 2000) y Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!, Galilée, Paris, 1997). Para una visión sintética puede leerse el artículo “El principio de hospitalidad” en Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas, traducido por C de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, pp. 239-243.





Jean Paul Sartre

La última obra que Sartre publicó en vida, fue *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert*.⁷⁶ Es una obra de extraña calificación, se diría que híbrida si tal vocablo no resultase sospechoso de infidelidad al rigor crítico desplegado: ensayo, novela, crítica literaria, metaliteratura, exposición y aplicación de principios filosóficos, etc. Bien podría ser denominada, para hablar en términos de géneros literarios, el testamento literario y filosófico, e ignorando el libro publicado años después, en colaboración con Pierre Victor *On a raison de se révolter*⁷⁷ cuando un Sartre ciego ya estaba desposeído del estilo literario.

Si dejamos aparte escritos póstumos como *Cahiers pour une morale*⁷⁸ o los diarios de guerra *Carnets de la drôle de guerre*⁷⁹, *L'Idiot de la Famille* representa el último ciclo de la filosofía de Sartre, acaso la apuesta más arriesgada por salvarse de la literatura, de la abominable literatura de salón o del falso compromiso, y cerrar con un

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

SARTRE Y FLAUBERT: VIGENCIA DE *L'IDIOT DE LA FAMILLE*

PONENCIA PRESENTADA
EN HOMENAJE A SARTRE

Mariano Arias

nuevo estilo de ejercer el oficio de escribir, hacer filosofía, después de haber escrito sus dos obras filosóficas más determinantes de su pensamiento y ambas inconclusas: *L'Être et le Néant*⁸⁰ y *Critique de la Raison dialectique*⁸¹; no es *L'Idiot...* pues una obra fácil, ni de mejor digestión que las dos mencionadas y, como veremos, emparejada de modo muy directo con *Les Mots*⁸²

Pero si en verdad queremos hablar hoy de Sartre a propósito del centenario de su nacimiento (por mor de ceremonias, actos simbólicos, homenajes y ritos constitutivos de los afectos humanos), y deseamos no sólo *recuperar* ni siquiera *superar*, ni por supuesto *dividir* Sartre en *L'Idiot...* se ha propuesto expresar el sentido que tiene el estudio del hombre, de *todo hombre*. Esta es la cuestión esencial para nosotros: el sentido de todo hombre, la totalización que significa la praxis, el actuar y hacer humanos en tanto el hombre es el *sujeto totalizador de la historia*. Sólo desde los parámetros ontológicos, materialistas, desde la crítica a las posiciones marxistas de los años sesenta, desde el psicoanálisis de mediados de siglo pasado y desde la trayectoria del *humanismo existencialista* puede hoy comprenderse la apuesta arriesgada que *L'Idiot...* significa para la filosofía, el alcance de la crítica al *Hombre* Flaubert desde el mapamundi desplegado por Sartre.

Sin embargo, esta obra clave para nuestro tiempo, con consecuencias literarias, filosóficas y escriturales de primer orden en el pensamiento actual plantea múltiples caras para ser sometida a un solo análisis, a una crítica extraña a la dialéctica de las Ideas.

Con tal fin estudiaremos alcanzar una crítica de la obra polimorfa sartreana que tendría su conclusión última en *L'Idiot de la Famille*, en tanto es en esta obra en donde se funde el pensamiento desplegado en la práctica totalidad de los escritos previos y fundamentalmente la noción de lo *universal singular*, noción a nuestro juicio clave en el desarrollo gnoseológico de la Idea de *Hombre* expuesta en *L'Idiot de la Famille*.

Bien podemos afirmar que es posible hacer una relectura de Sartre a través de *L'Idiot de la Famille* reconociendo que la obra sartreana si concluye con *L'Idiot...* significa la *suma de la obra anterior*, como si los pasos previos mediando la narrativa, la ficción, el teatro, la crítica literaria, el ensayo, etc., hubieran sido eso, pasos que, como veremos, abrirán el camino a un empeinado fin: estudiar no sólo biográficamente la personalidad dúctil, ácida, neurótica, obsesiva, poliédrica de Gustavo Flaubert, sino alcanzar la comprensión de todo hombre en su *subjetividad* y en su significación *objetiva* histórica.

En *L'Idiot...* están presentes además todas las categorías y filosofemas que Sartre ha ido desarrollando en obras anteriores, desde la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* hasta la teoría de conjuntos prácticos que sustenta la crítica al marxismo planteada en *Critique de la Raison dialectique*: “El Flaubert es una aplicación concreta de los principios abstractos que he ofrecido en *Critique de la raison dialectique* para fundar la inteligibilidad de la Historia”⁸³.

Puede decirse incluso, en palabras del propio Sartre, que hay una “ósmosis”⁸⁴ entre estas dos obras de referencia. Salvando las contradicciones y polémicas suscitadas, *L'Idiot de la Famille* se construye desde 1943 hasta la década de los sesenta cuando Sartre dedica prácticamente todo el tiempo a su redacción definitiva⁸⁵.

I. EL CAMINO HACIA *L'IDIOT DE LA FAMILLE*

I. 1. Desde la aparición de *L'Idiot...* se ha incidido especialmente en las diferencias y contradicciones insuperables que separan las dos grandes obras, o *sumas* filosóficas en expresión de

Claude Ambroise⁸⁶, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Esclarecer el desarrollo del pensamiento sartreano a través de estos escritos ha llevado a algunos críticos a establecer dos grandes posiciones; por una parte a contraponer radicalmente el Sartre marxista al Sartre existencialista viendo en el *segundo* Sartre un simple cambio de discurso; por otra, a establecer el *corte epistemológico* entre los dos Sartres que frenaría la posibilidad de un pensamiento coherente. Tales posiciones extremas no dan cuenta exactamente del fondo del pensamiento existencial y marxista en su caso. Respecto a la segunda, por cuanto que el *corte* no supone en Sartre más que una transición de los filosofemas y categorías políticas —en su caso— que cierran un campo existencial. Es posible que impidan una unión entre la filosofía existencial, que se ha comportado como ideología, y la filosofía marxista, pero el terreno abonado por este salto ha integrado en un nuevo *corpus* las categorías existenciales. Nuestras posiciones por tanto están alejadas de este punto de vista, puesto que nos parecen superficiales y groseras y no descubren el hilo interno conductor. Es más, en el pensamiento de Sartre se encuentran, como veremos, suficientes resortes capaces de aclarar tales extremos y que haremos girar en torno a la Idea de *Hombre*, a su evolución.

Por ello, recurrir a un *corte epistemológico* o edificar una crítica sustentada en que el *segundo* Sartre remite al *primero* con una diferencia sólo sustancial en el lenguaje, nos parece cuando menos poco seria, salvo excepciones matizadas en su momento. Además, en estos últimos años ambas posiciones han sufrido sustanciales transformaciones, y la polémica de la década de los sesenta, quizás la más radical, ha dado paso a una crítica (ciertamente seguida por pocos adeptos) en la cual las obras posteriores a *Critique de la Raison dialectique* son esclarecedoras de las posiciones antropológicas de Sartre. Más bien podríamos decir que habría que considerar *La Nausée*⁸⁷ como pre-existencialista y *L'Idiot de la Famille* como la obra que resuelve el postmarxismo sartreano.

Por otra parte, si se exceptúan algunos textos recogidos en *Situations I* y *II*, incluso *Qu'est-ce que la Littérature?*⁸⁸, podría decirse que la crítica literaria ejercida por Sartre tiene como fondo el retrato y análisis de escritores y artistas, incluso de “escritores ilustres” (según la feliz expresión de Geneviève Idt⁸⁹). No sólo Flaubert, Mallarmé o Tintoretto sino coetáneos como Giacometti,



Gênét, Merleau-Ponty o André Gorz son estudiados por Sartre desde el punto de vista de su actividad creadora (artistas plásticos, poéticos o literarios). Tales retratos literarios, imaginarios o no han seguido un método cuidadosamente estudiado y progresivamente enriquecido, diríamos que narrados dialécticamente, en sus dos *sumas* y que concluirán en *L'Idiot de la Famille*, en donde cuaja el método y el análisis de tal suerte que los anteriores retratos no serían sino jalones en el camino que alcanzan su *cierre* en *L'Idiot...* Retratos que integran el “marco material”, entendiéndolo por ello lo que podríamos denominar “historia interna” e “historia externa”, una inteligibilidad comprensible desde los principios críticos de *L'Idiot...*

Para hacer efectiva críticamente la evolución del pensamiento sartreano, y siendo consecuentes con los presupuestos materialistas, habrá que considerar, aparte de las obras de referencia básica, escritos posteriores y anteriores o meramente contemporáneos a las dos *sumas*. Sartre ha evocado la diferencia sustancial que ha marcado su pensamiento y que se correspondería con la categoría de lo *vivido*. Esta es la cuestión.

I. 2. Por tanto, ¿cuál es el fundamento de la ontología sartreana, heredera crítica de Heidegger, deudora parcialmente de Husserl, anclada en el *cogito* cartesiano, así sea para superarlo?

Sartre construye un *sujeto* sin interioridad, un sujeto que se descarna, se aísla sin sentido. Podría decirse: “Ya nos hemos librado de Proust y al mismo tiempo de la vida interior”. Diríamos más: Amiel cumpliría también con tal aserto. Es el antihumanismo, al menos el que enfrenta a Heidegger, sólo que en Sartre el sujeto sólo se entiende en relación a las cosas, al mundo exterior, al *mundus aspectabilis* diríamos desde los presupuestos del *materialismo filosófico*. Es el sujeto de los primeros escritos, el de *La Trascendencia de l'Ego*⁹⁰ (redactado en 1934) cuando escribe: “Toda conciencia es conciencia de algo”, o del estudio sobre Husserl: “No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”⁹¹.

Y ello por más que Sartre prefiere no hablar de subjetividad en sentido estricto sino de “interiorización de la exterioridad”, acaso rehuendo una caída en el positivismo literario.

En suma, la conciencia no existe en sí misma más allá de su negación, si cabe, más allá de su negatividad, nunca existe en estado puro y cristali-

no, necesita, pide la proyección “fuera de ella”, en el mundo. Si esta idea es la de Husserl es también la de Hegel, incluso la de André Malraux: “Un hombre es la suma de sus actos”. Más aún: está en el pensamiento de la Francia y la Europa de los años treinta (de Hyppolite, de Aron, de Kojève, de Merleau-Ponty, de Lévy-Strauss, en suma de *L'École Normal Supérieur*, la cuna de la “intelectualidad parisina” de la época, etc.). Es la idea de que la conciencia no tiene esquinas ni recovecos, en suma, interioridad. Así, el sujeto no nace, se hace, se hace en el *proyecto* y en una *situación* determinada, desde luego marcada en el campo de la exterioridad, que es el que le da su posible sentido, su *intención*. Sin embargo, el *Ego trascendental* de Husserl es negado, no planea por encima de las conciencias ni de las cosas. Tampoco el *cogito* de Descartes escapa al control de la significación de la existencia: el sujeto cartesiano descansa sobre un mundo que no existe sin la conciencia del mundo, y el sujeto sustancial, el *ser para-sí*, no es dueño de ese “señor de la naturaleza”. En el relato *L'Enfant d'un chef* escribe: “*cogito ergo non sum*”⁹². Así, el sujeto cartesiano es echado de su refugio. Como hizo con Husserl. Pero es también una concepción que rechaza la concepción del hombre bíblico “dueño y señor de la naturaleza”. Y sin embargo, el sujeto en Sartre ya es un sujeto dividido⁹³.

II. EL PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL Y EL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO

En sus primeros escritos y particularmente en *L'Être et le Néant* Sartre se propone desarrollar una filosofía racionalista de la conciencia que por más que lo desease no podía llegar a dar cuenta de la totalidad del hecho psíquico, lo que la hacía caer, inevitablemente, en el irracionalismo al no racionalizar convenientemente los procesos que intervenían “por debajo” de la conciencia, procesos que aun siendo racionales no son vividos como tales. Es lo que puede denominarse lo *vivido*. Tal noción representaría, según el propio Sartre, el salto cualitativo en cuanto “presente en sí” y “ausente de sí”⁹⁴, y con ello “tratado de superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico” (*Ibid.*).

Lo *vivido* puede ser definido entonces como el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica: “un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser cons-



ciente de lo que ella es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente la conciencia. En ese sentido, lo vivido es siempre susceptible de comprensión, nunca de conocimiento”⁹⁵

El camino hacia *L'Idiot*, pues, como horizonte de nuestra reflexión lleva consigo plantear las premisas fundamentales que permitan la comprensión de tal empresa que, como hemos visto, ha ocupado gran parte de la vida intelectual de Sartre. Si *L'Idiot* ha significado, como es nuestra tesis, su obra definitiva y la que de algún modo puede dar la clave de su pensamiento, ella es resultado lógico de los embates filosóficos, políticos y existencialistas que han protagonizado la vida intelectual de Sartre. Incluso la ausencia de una *filosofía moral sistematizada*, y prometida desde el final de *L'Être et le Néant*, en los años cuarenta, no es óbice para que considerado como *filósofo moral*, Sartre haya expuesto en sucesivos textos posteriores sus principios morales⁹⁶.

Por tanto, emprender su estudio quiere decir que las referencias deben sostenerse, a nuestro juicio, en dos pilares fundamentales: por una parte la sucesiva implantación del método denominado por Sartre “Psicoanálisis existencial”, y por otra el método “progresivo-regresivo”. Tales pilares tienen que ver, se corresponden de hecho, con la implantación del existencialismo como ideología y con lo que el propio Sartre denominará *existencialización del marxismo*. De ahí que el estudio de estos presupuestos se imponga como paso previo a un estudio formal de *L'Idiot*.

Bástenos decir que el psicoanálisis existencial desde la fenomenología y la ontología desarrolladas en *L'Être et le Néant* se proponía, como hemos visto, comprender la elección original *del ser*, o lo que es lo mismo, encontrar los fines últimos. Sin embargo, tal método, concebido como el desvelamiento minucioso de la personalidad en el plano de la acción y de la libertad, hará surgir las motivaciones del sujeto sobre el *medio* que le rodea.



El método progresivo-regresivo se propone, a la luz de la crítica al marxismo, a la Razón dialéctica, por supuesto, como hemos visto, alcanzar la comprensión del hombre ahora *lanzado hacia los otros*, en el campo de los *conjuntos prácticos*. Tal método, además, deberá incluir en el vaivén de su investigación la biografía, “profundizando en la época, y la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por él mismo y ponga un término provisional en la búsqueda” (*Ibid.*).

Mas tal apuesta analítica y dialéctica no está exenta de la crítica a la Razón dialéctica y al marxismo esclerotizado, que Sartre resume en *Critique de la Raison dialectique* en frases del siguiente estilo y tono: “Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe duda; pero no todo intelectual pequeño-burgués es Valéry. La insuficiencia eurística del marxismo contemporáneo se encierra en estas dos frases”⁹⁷. Y, a propósito de Flaubert: “Es la obra o el acto del individuo lo que revela el secreto de su condicionamiento. Flaubert, con su decisión de escribir, nos descubre el sentido de su temor infantil de la muerte, y no a la inversa. Habiendo desconocido estos principios, el marxismo contemporáneo se ha cerrado la posibilidad de comprender los significados y los valores”⁹⁸.

Se trata pues, para el despliegue metodológico emprendido en *Critique...* de establecer un método encajado en un sistema que incluye un momento *analítico* y otro *regresivo*, puesto que el *progreso* se alcanza agotando la singularidad histórica del objeto. Y en este estadio sólo se alcanzarán descubrimientos orientativos parciales, partes del todo, aspectos que conformarán sólo más tarde el proceso de inteligibilidad total.

El ejemplo predilecto de Sartre —ya desde *L'Être et le Néant*— es, como hemos visto, Flaubert y, como estudiaremos más adelante, el conjunto de significaciones que ofrece tal análisis enriquecerá el progreso del método. Establezcamos algunas de las conclusiones:

La primera parte del método, el *regresivo*, sólo alcanza a descubrir una jerarquía de significaciones



que Sartre denominará heterogéneas: Madame Bovary, la “femineidad” de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, la evolución de la familia, de la propiedad, etc., etc.⁹⁹. Se tiene efectivamente un movimiento dialéctico, pero habrá que aplicar el método *progresivo* para descubrir en él el movimiento mismo, el proyecto que permita la objetivación final, la singularidad rica y apreciada que hará posible escribir la obra *Madame Bovary* y no, pongamos por caso, *El Quijote*. En una palabra, descubriendo el movimiento mismo a veces será necesario realizar nuevamente un momento *regresivo* en tanto el análisis *progresivo* puede sufrir alteraciones a causa de los instrumentos colectivos. Así, la vuelta a la *biografía*¹⁰⁰ aprecia y confirma en su caso las primeras hipótesis y descubre la singularidad final. El método entonces adquiere finalmente su estructura orgánica definitiva: es un *método regresivo-progresivo y analítico-sintético*. El hombre y su tiempo quedan integrados en la totalización dialéctica cuando se ha mostrado “cómo supera la historia esta contradicción”. La postura de Sartre en este punto es contundente en su reivindicación del materialismo histórico —y en su concepción de la Historia— ayudado por su método y aplicado a *L'Idiot de la Famille*: “A causa del éxito que tiene en su época, Flaubert ve cómo le roban la obra, no la reconoce, le resulta extraña: de pronto pierde su propia existencia objetiva. Pero al mismo tiempo su obra alumbra a su época con una nueva luz; permite que se haga una nueva pregunta a la Historia: ¿cuál podía ser, pues, esta época para que reclamase ese libro y para que encontrara en él erróneamente su propia imagen?”¹⁰¹

III. LO UNIVERSAL-SINGULAR

L'Idiot de la Famille marca las pautas de un análisis que podíamos denominar el estudio del hombre bajo el punto de vista de lo *universal singular*. Concepto que se inserta en el marco de la última trayectoria filosófica sartreana, y permite una nueva comprensión de la metodología empleada, ampliando el campo de investigación, por más que el método “*se hace* en el trabajo mismo a fin de obedecer a las exigencias de su objeto”¹⁰².

Y aún es más explícito en este extremo: “Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un *universal singular*; totalizado y por eso mismo universalizado por su

época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado de manera simultánea desde los dos extremos” (*Ibid.*).

Señalemos las peculiaridades de esa trayectoria, advirtiendo que los conceptos arrastran detrás de ellos totalidades más amplias que desembocan inexcusablemente en la percepción de la “singularidad” del hombre. Singularidad *inseparable* de la historia, entendida como el decurso de las singularidades en el ámbito construido con los otros y en tanto integran conjuntos históricos: “Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”¹⁰³.

Es la dialéctica de los conceptos la que ha proyectado, a nuestro juicio, obras como *L'Être et le Néant*, pero también las obras filosóficas complementarias, y anteriores a ella, *L'Imagination*, *L'Imaginaire*¹⁰⁴, etc. Principio éste que ha permitido en su caso la crítica del psicoanálisis freudiano, el desarrollo al final de *L'Être et le Néant* del psicoanálisis existencial y el *método progresivo-regresivo* complementario desplegado, tal como hemos estudiado, en *Critique de la Raison dialectique* y que ha abierto las posibilidades de investigar la “singularidad” y “universalidad” humanas en el caso de Charles Baudelaire, Jean Gênet, Maurice Merleau-Ponty, Gustave Flaubert o el mismo Sartre en su autobiografía *Les Mots*. Va a ser en este terreno donde la antropología existencialista cumple la función real (permítase la expresión) de extrema y sugestiva importancia a la hora de delimitar los presupuestos sartreanos en *L'Idiot de la Famille*.

Antropología que en Sartre no es disonante de las tesis expuestas en *Qu'est-ce que la littérature?* por cuanto sigue manteniendo la *palabra* como *acción*, el compromiso del escritor, ineludible, incapaz de considerarse inocente frente a los acontecimientos del mundo y abocado a transformar las *situaciones*. Todo hombre es, desde su punto de vista, una “libertad en situación”, un proyecto abierto al porvenir en tanto se escribe para los otros y su escritura se dirige a otras libertades, y en tanto “no es libre de no elegir: está comprometido, hay que apostar, la abstención es una elección”¹⁰⁵.



Tesis éstas que van a estar presentes, de un modo o de otro, en la singularidad del personaje estudiado, en las sucesivas biografías que componen su trayectoria literaria y que trataremos de analizar en sus extremos más rigurosos.

IV. REALIDAD Y FICCIÓN EN *L'IDIOT DE LA FAMILLE*

La empresa filosófica de Sartre (diríamos en nuestra terminología: antropológica) no se puede entender, por tanto, sin analizar *L'Idiot de la Famille*. Señalábamos más arriba que *L'Idiot...* está construido sobre un edificio de estructura narrativa, novelesca, también ensayística, con un estilo y fuerza literaria en modo alguno retórico, de imágenes y recursos propios del estilo sartreano.

¿Cuáles son entonces las causas ya no solo formales sino materiales que nos llevan a considerar a *L'Idiot de la Famille* como la última de las capas literarias del pensamiento sartreano?

Si consideramos la trayectoria literaria de Sartre, con sus contradicciones intrínsecas, propias del desarrollo biológico, ideológico, incluso las circunstancias históricas, políticas, etc., encontramos en Sartre una *falla* en su trayectoria literaria (entendiendo ahora *literario* como el hecho del escritor referido a la narración ficcional de acontecimientos, al viaje emprendido, a la aventura, etc.). Debemos recordar además que la última narración publicada por Sartre, *La mort dans l'Âme*, es del año 1949 y corresponde al tercer tomo de *Les Chemins de la Liberté*, y la última obra teatral importante (si se exceptúa *Les Troyennes*, una adaptación de Eurípides del año 1965) es *Les Séquestrés d'Altona*¹⁰⁶ del año 1960. El arco de fechas es elocuente por cuanto delimita la producción *literaria*, diríamos ficcional, de Sartre. De hecho, desde el final de la década de los cincuenta tal producción quedará vinculada a la reflexión dentro del género ensayo, del tratado o de la sistematización de ideas, en demérito de la novela, del relato, de la ficción. Será también en estos años (a una década de la publicación de *L'Être et le Néant*) cuando Sartre inicie ya la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille* y el género narrativo interrumpido definitivamente.

Es posible encontrar en el género narrativo (literario, si se quiere novelesco¹⁰⁷) discursos y análisis que lindan, si no invaden, disciplinas psicológicas, antropológicas, etc., ¿por qué no? Los conceptos, las ideas y las creencias subyacen al

material heterogéneo de la praxis humana. El mérito, si cabe hablar ahora en estos términos (y sería mérito en la medida que los hombres recogen la herencia intelectual y sobrepasan, en el marco material de su tiempo, la herencia recibida: *penser es penser contra alguien*), ya no sería incluirlos en el desarrollo de una estructura literaria-narrativa sino que *L'Idiot de la Famille*, por rechazo a la pura imaginación narrativa trasciende tal formalización del género y se sumerge en un nuevo modelo de investigación de la *realidad* subjetual humana.

Podríamos decir, a fuerza de insistir e hilvanar el hilo de seda antropológico que recorre la filosofía sartreana, que *L'Idiot...* no se construye sobre conceptos sino sobre lo que el propio Sartre denomina “nociones” (*Ibid.*), o lo que es lo mismo, “pensamientos que introducen en ellos el tiempo” (*Ibid.*). Tales nociones quedan engarzadas en una *estructura narrativa* para crear “verdaderas ficciones”, o lo que es lo mismo, y como sucede en esta obra, pero no en otras, “verdaderas novelas”¹⁰⁸. Enfrentado por tanto a los principios sobre los que reposaba *La Nausée* Sartre edifica una casi inviolable red de “nociones” en donde la imaginación suple a la realidad inencontrable en el individuo Flaubert. El propio Sartre, consciente de esta insuperable inmersión en el mundo ficticio, lo señala: “Un escritor es siempre un hombre que ha elegido más o menos lo imaginario: le hace falta una cierta dosis de ficción” (*Ibid.*).

Ficción en cualquier caso encontrada en el estudio sobre Flaubert, de la que señala debería ser considerada como “una verdadera novela”: “Trato, en ese libro, de alcanzar un cierto nivel de comprensión de Flaubert por medio de hipótesis. Utilizo la ficción —guiada, controlada, pero ficción a pesar de todo— para reencontrar las razones por las cuales Flaubert, por ejemplo, escribe una cosa el 15 de marzo, después lo contrario el 21 de marzo, al mismo correspondiente, sin preocuparse por la contradicción. Mis hipótesis me conducen, pues, a inventar en parte mi personaje” (*Ibid.*)

No es acaso la invención desarrollada en el estudio sobre Jean G  net, mas en las dos obras despliega una concepción del lenguaje y de la escritura establecida justamente en la primera de ellas, en *Saint-G  net, comédien et martyr*, en donde se expresa en estos términos: “El lenguaje es *naturaleza* cuando lo descubro en mí y fuera de mí con sus resistencias y sus leyes que se *me escapan*: las palabras tienen afinidades y costumbres que debo observar, aprender; es *herramienta*



cuando hablo o escucho a un interlocutor; finalmente, las palabras pueden manifestar sorprendente independencia, y desposarse con desprecio de todas las leyes y producir así retruécanos y oráculos en el seno del lenguaje; así, el verbo es milagroso”¹⁰⁹.

V. HOMBRE SARTRE / HOMBRE FLAUBERT.

La pregunta que plantea *L'Idiot de la Famille* es esencial y pertinente en el estudio fenomenológico proyectado: “¿Qué se puede saber de un hombre, hoy en día?”. La respuesta le lleva a escribir 3000 páginas cuyo pivote, y desde presupuestos materialistas, queda circunscrito, de hecho, al plano antropológico por más que su estudio resume los principios filosóficos que se pueden rastrear en sus obras anteriores estrictamente fenomenológicas y que no se aparta de la filosofía moral sartreana. En una palabra, esta obra ha innovado, recuperado o enriquecido otros conceptos (totalización, sujeto, praxis, etc.) para ampliar el campo de estudio del hombre en un caso concreto, el de Gustave Flaubert, y se enfrenta desde postulados materialistas, como hemos señalado, a la Idea de *Hombre*. Diríamos un hombre concreto en tanto responder a esa pregunta supone estudiar un caso concreto: el de Gustavo Flaubert.

a) El estudio de Sartre sobre Flaubert se presenta como el proceso de totalización de todo individuo, o lo que es lo mismo implicar en tal estudio todas las informaciones que sostienen su biografía y que adquieren su pertinencia analítica al aplicar el método progresivo-regresivo. Cada elemento que conforma el carácter del individuo, de Flaubert en el caso concreto, se convierte en “una porción de un todo que se conforma incesantemente y revela a la vez su profunda homogeneidad”¹¹⁰.

b) Es más, podemos decir que hay un antes y un después desde que se escribió *L'Idiot de la Famille*. Y a la vez es imposible ver del mismo modo tanto a Sartre como a Flaubert más allá de las diferencias de personalidad y de asunción de la escritura.

Sartre en *L'Idiot* estudia la neurosis de Flaubert con idéntico esquema con el que el propio Sartre desvela en *Les Mots* su propia neurosis. Es el concepto de dialéctica el que se pone en tensión para definir los conceptos básicos que entrega

el análisis (tanto regresivo como progresivo): la de contingencia y la de alienación, también la de pasividad, alteridad y fundamentalmente la de libertad. Y ello dentro del concepto de sujeto como *universal singular*.

Sólo desde la propia experiencia del hecho literario, desde el presente de principios del siglo XXI, a veinticinco años de la publicación de *L'Idiot*, puede entenderse objetivamente el legado literario y filosófico moral representado por *L'Idiot*.

Les Mots y *L'Idiot de la Famille* describen el universal singular que es Sartre, un escritor que se pone a sí mismo en cuestión en tanto individuo que es impelido a escribir en un medio material europeo en crisis, y en un medio intelectual que Sartre describe con acritud y vehemencia, diríamos con lucidez en sus variadas formas¹¹¹.

Descubrir por tanto las causas por las que Flaubert es único en su época, tanto como la época para él, es descubrir cómo la neurosis, la epilepsia, el pesimismo, la mudez y la relación de Flaubert con la palabra adquieren su significación en tanto asume la familia, la pasividad y la neurosis como elementos que han comportado la consideración de “idiota” ante sus padres, sus hermanos, los Otros como constituyentes de la totalización emprendida.

Y ello por cuanto, a nuestro juicio, escribir no será sino transmitir al papel el pensamiento que siendo gestado no es sino la apariencia informe: una cosa que será cifrada, significativa en el final del trazado sobre la hoja en blanco. Una cosa que adquiere su sentido y consciencia al ser atribuida al lector, cuando el lector revive el final de un pensamiento escrito. No habrá que entender tal acto como el desvelamiento primario del pensamiento de su autor, sino como la construcción de él mismo, como destinatario del significado. De tal suerte que el sentido de tal desciframiento es él mismo el mensaje, el lenguaje dirigido para su interpretación final. Sólo desde este extremo puede desmontarse la mitología de la página en blanco en cuanto que tiene de desvelamiento de la profundidad de la palabra, del surgimiento del pensamiento: no hay pensamiento sino en la escritura escrita (valga la redundancia paradójica), sólo hay escritura, su sentido, en el acto mismo de la lectura.

Sartre de hecho, introduce en el Flaubert lo que a nuestro juicio responde a su necesidad de existencializar el marxismo: la intromisión abierta, medida, controlada, desde luego, de su yo en el



yo de Flaubert, no en cuanto semejante narrador sino en cuanto desde el presente sartreano (a un siglo de Gustavo Flaubert) es un humano intentando comprender al Otro pretérito en su condición de hombre-Flaubert, en su medio y en su individualidad. Si se contrasta la personalidad de Sartre tal como nos ha sido transmitida en *Les Mots* con el Flaubert de *L'Idiot...* se comprenderá cómo los dos hombres quedan enfrentados en cada línea y página de *L'Idiot...*: será Sartre ahora quien se *interponga*, no como árbitro, ni tampoco como un Dios o demiurgo sobrevolando al *idiota* adolescente para hacerle hablar, sino como instrumento humano, material, que consciente de la ausencia de *objetividad* final emprende la tarea de comprender al Flaubert que se tradujo en la escritura, en su neurosis y al final en las palabras.

VI. LA HERENCIA DE *L'IDIOT DE LA FAMILLE*

He aquí, a nuestro juicio, la clave: *L'Idiot de la Famille* significa el que podíamos denominar último ciclo del pensamiento de Sartre y el que, hasta ahora, ha sido prácticamente desconocido. En *On a raison de se révolter* Sartre se expresa en estos términos sobre *L'Idiot*: “Independientemente del interés ideológico, considero esta obra como una obra socialista, en el sentido que, si lo logro, debería permitir que se avanzara en la comprensión de los hombres, desde un punto de vista socialista. Desde este punto de vista me parece que actúo, aunque para más tarde, para la sociedad socialista”.

Aun considerando *On a raison de se révolter* como una obra crítica respecto de los círculos sartreanos familiares o próximos, este aserto y otros del mismo tono no escapan al interés que Sartre procuró mantener en la obra. El marco material (social, ideológico si se quiere) en el que se publicó, incluso se redactó, no le exime de su preocupación intelectual y filosófica: es lo que nos lleva a considerar necesario cambiar el punto de vista metodológico sobre la obra sartreana, diríamos las *sumas*, es decir,



L'Être et le Néant y *Critique de la Raison dialectique*. Hay que revisar los esquemas críticos literarios y filosóficos elaborados hasta el presente. Por el contrario se trataría más bien de elaborar una cuidada metodología *materialista* a partir del esquema propuesto y cuyos principales centros de atención enumeramos:

a) Sartre, según estos supuestos, habría tratado por todos los medios de conceder a la conciencia, en cuanto libertad, las prerrogativas de *libertad absoluta* tal como queda desarrollado en sus primeras obras: *L'Être et le Néant*, con los antecedentes de *La Transcendence de l'Ego* y *L'Imaginaire*, y ello frente a un materialismo cuestionado por cuanto disolvía la individualidad. La crítica al “materialismo metafísico” (*sic*) intentaba rescatar, a partir de los orígenes de un Marx “carcomido” por el marxismo del siglo XX representado por el *Diamat* (y el determinismo y economicismo engelsiano) el estatuto de esa libertad arrojada por el prodigio de descubrir al *hombre social* en cuanto *proyecto*, pero actuando en cuanto *praxis*, frente a la naturaleza, frente al medio exterior, y a la vez frente a la sociedad: “Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”¹¹²

Tal postura no se pondría sino construir un *sistema filosófico* cuyo eje quedaría sujeto a la *filosofía moral*, al desarrollo de una moral de la libertad, en el proyecto de totalización de las empresas humanas.

b) El *humanismo existencialista* sartreano, crítico en sus orígenes del humanismo grosero, abstracto, “católico” (*sic*) del personaje “el Autodidacta” de *La Nausée*, habría derivado hacia un humanismo *absoluto*, expuesto en los años sesenta y producto de su crítica materialista. Ahora será el individuo, un sujeto,



la praxis individual que debe elegir en cuanto para-sí, pero integrada en una sociedad sólo determinada por la libertad de los distintos individuos en el marco de la estructura de los conjuntos prácticos (series, grupos, instituciones, etc) tal como son estudiados en *Critique de la Raison dialectique*: “No habrá hombre integral en tanto que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, en tanto que los hombres, en lugar de ser sus productos, no sean más que los productos de sus productos; en tanto que ellos no se unan en una praxis autónoma (que someta al mundo a la satisfacción de las necesidades) sin dejarse someter y divisar su objetivación práctica. No habrá hombre integral en tanto que cada hombre no sea hombre total para todos los hombres”¹¹³.

El individuo en cuanto exterioridad e interioridad, en cuanto *universal singular* puede ser estudiado como tal a condición de no utilizar tales conceptos como llaves de una comprensión parcial del hombre, sino total; total por cuanto el individuo es totalizado y totaliza a su vez en el marco de su tiempo; total por cuanto la Historia en Sartre da significado en el proceso de liberación del hombre, de su enfrentamiento con *él* y con el *Otro* (así sea sociologizando el *cogito*)¹¹⁴. A la vez, tal proyecto de comprensión incluye un giro en su pensamiento, un Sartre más cercano a la instauración de una moral cuyos principios se encuentran disueltos a lo largo de sus obras incluso en *Cahiers pour une Morale*, y quizás sólo en dos de ellas, *Saint Gênet, Comédién et Martyr* y *L'Idiot de la Famille*, pero que finalmente ha quedado inconclusa como ya hemos señalado.

c) Esta lectura, a la luz de los presupuestos

antropológicos materialistas, incluye por tanto, como hemos señalado, rebasar la visión sartreana del marxismo, un marxismo embebido de los *Manuscritos filosófico-económicos de 1848*, filtrado por el marxismo soviético, cuya existencialización ha mostrado ser insuficiente para dirimir el dualismo *dialéctica de la conciencia/dialéctica de la realidad* por una parte, y la *dialéctica objetiva/dialéctica subjetiva* por otra, en la medida que las condiciones *materiales e ideológicas* de la época han variado y en fijar los nuevos presupuestos de estudio que incluyen el propio método de Sartre desplegado en sus últimas obras, fundamentalmente en *L'Idiot de la Famille*.

d) Tarea que no olvida, a sabiendas de las evidentes consecuencias ontológicas, lo que ello implica, considerar la fenomenología, el existencialismo de la primera investigación de Sartre, incluido el *marxismo humanizado*, incluso absoluto (al desgajar al hombre de Dios y el Mundo) como los pasos previos a un estudio de todo individuo, de todo *universal singular*. Tarea que no oculta, tampoco, la dialéctica de tales pasos que, por lo demás, deben presuponer, como lazos conectados entre sí, su estudio crítico y dialéctico (en su sentido de desvelar la contradicción), en cuanto integran un *todo inteligible* por más que los presupuestos existencialistas y dialécticos incluidos en *L'Idiot de la Famille* no alcancen a superar el dualismo sujeto/objeto, o el de naturaleza/cultura y el proyecto quede sometido a un material sobre el que habrá que trabajar, considerar y rebasar incesantemente: el pensamiento se construye desde la herencia de otros pensamientos, desde el enfrentamiento también.



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

CONSEJERIA DE EDUCACION Y CIENCIA



Notas de páginas

76. *L'Idiot de la Famille*: Gustave Flaubert, 1821-1857, Gallimard, Paris, 1971-1972.
77. *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.
78. *Cahiers pour une morale* (ed. Arlette Elkaïm-Sartre), Gallimard, Paris, 1983.
79. *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983.
80. *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
81. *Critique de la Raison dialectique*. Précede de "Questions de Méthode", Gallimard, Paris, 1960.
82. *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1963. Sobre *Les Mots* puede consultarse el estudio de Enzo Paci, "Le parole", en "Aut Aut", n° 82, julio de 1964, págs. 7-17. Asimismo, Michel Contat, *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*, PUF, París 1996.
83. *On a raison de se révolter*, op. cit., pág. 77.
84. Consultar Madeleine Chapsal *Les Ecrivains en personne*, Ed. Julliard, Paris, 1960. Reproducido en *Situations IX, Mélanges*, Gallimard, Paris, 1972.
85. "Desde *Les Séquestrés d'Altona* no me he dedicado más que a trabajar en *L'Idiot de la Famille*" escribe en "Le Monde", 14 mayo 1971. Consultar Annie Cohen-Solal, Sartre, Gallimard, París, 1999, en donde relata las circunstancias en las que Sartre escribió *L'Idiot de la Famille*. Asimismo, "Jean-Paul Sartre répond", "L'Arc", n° 30, Sartre aujourd'hui, 1966, pag. 87ss.
86. Claude Ambroise, "La cosa umana", "Le Magazine littéraire", n° 176, septembre 1981.
87. *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.
88. *Qu'est-ce que la Littérature?*, Gallimard, Paris, 1948.
89. "Les vies illustres de Sartre", "Le Magazine littéraire", n° 192, février 1983, pag. 26-27.
90. "La Transcendance de l'Ego", en "Recherches philosophiques", 1936-37. Editée en Vrin, Paris, 1966.
91. "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'Intentionnalité", "Nouvelle Revue Française", LII (janvier, 1939). Reproducido en *Situations I. L'Homme et les choses*, Gallimard, 1947.
92. Reproducido en *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939.
93. Compárese esta concepción con la de M. Merleau-Ponty: Lo que el cogito descubre es "el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo" (*Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945, pág. 214).
94. *Situations IX, Mélanges*, op. cit.
95. *Ibid.*
96. Sobre los *Cahiers pour une morale*, textos póstumos publicados en 1983, consúltese la nota del editor italiano: "Tenemos aquí una obra deliberadamente y no accidentalmente abandonada por el Autor. [...] Aun abandonada y rechazada quizás en su diseño general, permanece inutilizada, ya que muchas de las ideas expresadas en los Cuadernos aparecen esparcidas en otras obras sartreanas de esa época, y todo su incesante trabajo acerca de la posibilidad de la moral, se encuentra, aunque con el intento paradójicamente invertido de mostrar la imposibilidad de la Moral, en el *San Genet*, co-
- mediante y mártir, para el que Sartre empieza a trabajar poco de tiempo después". "Nota del editor", en J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, pag. III. Cf. asimismo S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, París, 1960; S. de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, París, 1963, para la reconstrucción del periodo de redacción de los *Cahiers*, y J.-P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, en *Situations X*, Gallimard, París, 1976; S. de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux*, Gallimard, París, 1981; J.-P. Sartre et M. Sicard, *L'écriture et la publication*, in "Obliques", n° 18-19, Sartre, 1979, pág. 14. cfr. M. Contat, *Enquete en cours sur un livre inexistant. Genese d'un inedit de Sartre*, en "Leçon d'écriture", Minard, París, 1985.
97. *Ibid.*, pág. 44
98. *Ibid.*, pág. 95-96.
99. *Ibid.*, pág. 128.
100. Entendemos aquí por "biografía" los aspectos no tanto subjetivos del sujeto como su praxis individual, el sujeto singular.
101. *Ibid.*, pág. 95.
102. *L'Idiot de la Famille*, T.I, op. cit, Prólogo.
103. *Saint Gênet, comédien et Martyr* (*Œuvres complètes de Jean Gênet*, T.I), Gallimard, Paris, 1952, pp. 288-289.
104. *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.
105. *Qu'est-ce que la littérature?*, op. cit.
106. Gallimard, Paris, 1960.
107. No es este ensayo el lugar idóneo para plantear la discusión, acaso eterna, entre los límites y las fronteras de la "filosofía" y la "literatura", por lo demás estructuras complejas, necesitadas de una revisión justamente a propósito de Flaubert en cuanto renovador de la novela contemporánea. Sin embargo, la "estructura novelesca" impuesta por Sartre en *L'Idiot...* no resiste los parámetros estrictamente literarios. Sólo el ensayo "híbrido" puede ajustar y soportar los análisis aplicados a la figura del biografiado.
108. Cf. *Op. cit.*, pp. 94 ss. Cf. Serge Doubrowsky, "Une étrange toupee", "Le Monde", 2 julio 1971; *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pág. 18 ss. Asimismo la entrevista de Michel Sicard a Sartre, "L'écriture et la publication", "Obliques", op. cit.,
109. *Op. cit.*, pág. 311.
110. *L'Idiot de la Famille*: Gustave Flaubert, 1821-1857, op. cit., Préface.
111. Consultar por ejemplo el "Préface" a *Les Damnés de la terre* de Franz Fanon. Paris, Maspero, 1961 (en *Situations V. Colonialisme et Néocolonialisme*. Gallimard, Paris, 1964. pp. 167-193).
112. *Saint-Gênet, comédien et martyr*, op. cit., pág. 288-289.
113. Notas del año 1965 escritas por Sartre para una conferencia sobre Historia y Moral. Ver Francis Jeanson, Sartre, col. "Les écrivains devant Dieu", Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pág. 138.
114. Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962, p. 330) fue quien desde el estructuralismo se enfrentó a las tesis sartreanas desarrolladas en *Critique de la raison dialectique*. La expresión "cautivo de su Cogito" señalaba cómo el sujeto quedaba encerrado en un "cogito sociologizado



LAS MOVILIZACIONES DE LOS FILÓSOFOS

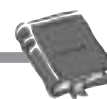


SR. DIRECTOR GENERAL DE EDUCACIÓN GENERAL,
FORMACIÓN PROFESIONAL E INNOVACIÓN EDUCATIVA

DON JOSÉ LUIS PÉREZ IRIARTE

La Federación de Asociaciones de Filosofía (FESOFI), ante las propuestas para el Debate, expresadas en el Documento **Una Educación de calidad para todos y entre todos**, que afectan al papel de la filosofía en la educación manifiesta lo siguiente:

1. Acerca de la nueva propuesta de **Educación en Valores** (pags. 95-99 del Documento) que plantea la necesidad de “profundizar en los principios de la ética personal y social”, FESOFI valora positivamente que por fin la administración educativa se haya dado cuenta de la importancia que una materia tal tiene para la educación de nuestros ciudadanos, toda vez que, hasta ahora, sólo la materia de Ética en 4º de la ESO abordaba explícitamente esos contenidos; y sólo de forma muy precaria, en el mejor de los casos, se hacía desde la transversalidad propuesta en la LOGSE. En este sentido la Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI) se congratula de que, por fin, la Ética se vea ampliada a los cursos anteriores y posteriores a 4º de la ESO.
2. Lo que no comparte la FESOFI es que de nuevo, como se había hecho con la LOGSE se arrebatase al Departamento de Filosofía y se asigne de forma compartida con el Departamento de Geografía e Historia la docencia de la asignatura de **Ética**. La experiencia demuestra que ello va en detrimento de la calidad de la enseñanza. La FESOFI quiere resaltar la labor que los profesionales de la filosofía han estado ejerciendo en la Ética de 4º de la ESO, y, en consecuencia, en la formación ético-cívica de nuestros educandos, al ser ésta la única materia que ha programado y planificado currículos específicos de formación en valores de forma no doctrinal ni confesional. Los profesores de filosofía son los únicos profesionales que tienen en sus carreras respectivas formación específica en dichos contenidos. Por todo ello, consideramos conveniente que dicha materia siga estando asignada a los profesores de Filosofía.
3. Considera que esta materia debe recibir el nombre de **Ética (o Ética Cívica)**, como corresponde a sus contenidos y finalidades pues como afirma el documento “incorporará los actuales contenidos de Ética” (Pág.99) y “los valores que favorecen la maduración de los alumnos como personas íntegras” (Pág. 98). Denominar a esta materia **Educación para la ciudadanía**, cuando lo que se necesita es una formación Ética integral, que prepare al adolescente a responder a los problemas diversos y complejos que le plantea la sociedad actual, sólo desvirtúa y limita su sentido.
4. Es asimismo conveniente que la Ética de 4º de la ESO vea aumentada su carga lectiva, sobre todo si se pretende reforzar sus contenidos. En 4º existen dos horas semanales para la Educación Religiosa y su Alternativa, creemos que al menos una de tales horas podría ser asignada a Ética, ello



Texto dirigido al Sr. Director General de Educación con motivo de la entrevista mantenida entre FESOFI y representantes del ministerio el día 24 de enero de 2005



LAS MOVILIZACIONES DE LOS FILÓSOFOS

- no afectaría al resto de sus asignaturas y mejoraría su formación (no olvidemos que es la última oportunidad en la que muchos ciudadanos van a estar en contacto con tal materia).
5. Sobre la enseñanza no confesional de las religiones, según propuesta 10.1 del debate (la que estipula la enseñanza de los contenidos del hecho religioso en las materias de Historia y Filosofía), la FESOFI considera que existe actualmente en los currículos de Ética y Filosofía, de Lengua y Literatura o Geografía e Historia tratamiento suficiente de los mismos, desde la perspectiva correspondiente, lo que haría reiterativo un tratamiento añadido de los mismos.
 6. La inclusión de un materia de 'cultura científica', tal y como se postula en el Documento del MEC, no parece conveniente ni necesario, pues por un lado no podría reemplazar la importancia de las áreas científicas que en el bachillerato deben tener un nivel adecuado y, en ningún caso, debe bajarse el nivel, y por otro, como historia y metodología de la ciencia quedan perfectamente recogidos en las disciplinas de Filosofía de 1º y 2º de Bachillerato, y de forma más específica y opcional como Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). En este sentido consideramos que en dichos contenidos (tanto en primero como en segundo de bachillerato) se aborda con suficiente exhaustividad los problemas ligados a la reflexión y a la teoría de la ciencia.
 7. Resaltar, por último, que la FESOFI, en ningún caso aceptaría la inclusión de los contenidos anteriores en detrimento de los actuales currículos de Filosofía en 1º y 2º de bachillerato, contenidos que nos parecen, a todas luces, imprescindibles en la educación crítica y reflexiva, que todas las leyes, sin excepción, asumen en sus proemios acerca de los objetivos del Bachillerato. Recuérdese que la Historia de la Filosofía ha estado eliminada de los currículos de los Bachilleratos de Ciencias y ello no ha redundado en unos mejores resultados en los informes sobre calidad de la enseñanza. FESOFI cree que es necesaria la mejora de la formación científica de nuestros alumnos, pero no es en el Bachillerato donde cabe actuar en relación con esta cuestión, sino en la Secundaria Obligatoria.
 8. Por todo lo cual y en aplicación de la legislación vigente la FESOFI considera oportuno que se le tengan en cuenta sus argumentaciones para la elaboración de la futura Ley de Educación que el Gobierno del Estado pretenda elaborar.

Atentamente,

FESOFI (Federación de Sociedades de Filosofía)

Presidente: Antonio Jiménez García, de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF)

Vicepresidente: Luis María Cifuentes Pérez, de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM)

Tesorero: Enrique Ujaldón Benítez, de Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia (SFRM)

Secretario: Emilio Jorge González. Nanclares, de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF),

Vocal: Mateu Cabot Ramis, de la Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

Vocal: Rosa María Rodríguez Ladreda de la Asociación Andaluza de Filosofía (AAFi)



LAS MOVILIZACIONES DE LOS FILÓSOFOS

Frente a la LOE

Bueno encabeza una manifestación de filósofos en Oviedo contra el recorte de la asignatura de la asignatura

Oviedo
Gustavo Bueno encabezó en Oviedo una manifestación de profesores y estudiantes de Filosofía contra el recorte de la asignatura en el Bachillerato. / Página 67



De izquierda a derecha, Jorge Nanclares, presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía, Gustavo Bueno y su hijo, Gustavo, al frente de la protesta.



CONCENTRACIÓN. De profesores y alumnos de Filosofía. / 1.094

Profesores y reclaman el m de la enseñanza

Más de 120 personas y un objetivo: resistir al Proyecto que defiende ante el Gobierno central el mantenimiento de la disciplina de la Filosofía en las enseñanzas medias. Alzanse universitarios y profesores, entre ellos, el más distinguido filósofo asturiano, se concentraron en la plaza de España, ante la Casa de la Educación y la Indagación del Gobierno. Posteriormente se dirigieron a la sede de la Presidencia del Principado para entregar las firmas que habían recogido en defensa de sus enseñanzas. Finalmente se dirigieron al Parlamento, donde se celebró una formación



Los filósofos asturianos, contra las reformas educativas del Gobierno

Profesores y estudiantes de Filosofía de la Universidad de Oviedo y de distintos institutos se reunieron ayer por la tarde —momento que recoge la fotografía— en el campus del Milán para estudiar el anteproyecto de la LOE que suprime la Ética y de las seis asignaturas de Historia de la Filosofía —distribuidas entre los tres bachilleratos— sólo dejará una. Asimismo, se prepara una nueva asignatura denominada Educación para la Ciudadanía que impartirán licenciados en Políticas y en Derecho, desplazando a los filósofos. Para el día 12 está prevista una concentración de protesta en Madrid.



EL MANIFIESTO DE LOS FILÓSOFOS

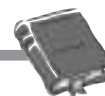
SRA. MINISTRA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

DÑA. MARÍA JESÚS SAN SEGUNDO GÓMEZ
DE CADIÑANOS

Los representantes de La Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI) ante las propuestas del Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación (L.O.E.) que afecta severamente al papel de la filosofía en la enseñanza secundaria, queremos manifestar:

NUESTRO MÁS ROTUNDO RECHAZO A LA SUPRESIÓN DE ÉTICA, FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO MATERIAS COMUNES DE LA ESO Y DEL BACHILLERATO, según las siguientes consideraciones:

1. Constituye una ficción jurídica, cuando no una contradicción en los términos, considerar a la filosofía como materia común para la modalidad b (Art. 34.7), pues si es sólo para una modalidad no es común, y si es común necesariamente tendrá que serlo para todas las modalidades. Y si efectivamente deja de ser común (de facto) entonces a la filosofía se le está negando el carácter de materia que contribuye *“a la formación general de los alumnos”* relegándola a ser una materia de modalidad orientada a la formación especializada y *“hacia la actividad profesional”* (Art. 34.6), justamente lo que no es ni puede ser bajo ningún concepto la filosofía.
2. Si atendemos a los principios generales y a los objetivos del Bachillerato (Arts. 32 y 33), resulta inexplicable tanto la reducción de la Filosofía sólo a la modalidad b (Ciencias y Tecnología), como su eliminación en las modalidades a (Artes) y c (Humanidades y Ciencias Sociales). No sólo, en este último caso, por la contradicción de suprimir una materia que forma parte constitutiva del tronco curricular de una modalidad del Bachillerato, sino, además, por la paradójica reducción de la Filosofía cuando se aspira a formar ciudadanos que eduquen su libertad, que interpreten con sentido crítico y capacidad reflexiva el mundo en que vivimos. Sencillamente, no podemos entender que un buen número de estudiantes puedan realizar el Bachillerato sin cursar la asignatura de Filosofía.
3. Consideramos que en el Bachillerato la Filosofía (tanto la Filosofía I, o filosofía temática, como la Historia de la Filosofía) ha cumplido y cumple perfectamente las funciones que se le quieren dar tanto a la *‘Educación para la Ciudadanía’* (EpC) como a esa otra supuesta nueva materia que se quiere implantar: *‘Ciencias para el Mundo Contemporáneo’* (CMC). Puesto que la filosofía, en cuanto crítica, moral, social y política incorpora ya desde antiguo esos contenidos así como los de confrontación de los saberes críticos (ciencia y filosofía) con los saberes acríticos (mito, magia, religión, etc.), así los de formación y estructura del pensamiento científico (teoría de la ciencia). No haber observado esto es sencillamente una muestra de desconocimiento curricular indigna de las autoridades competentes, si no ya un proyecto deliberado de supresión de la filosofía, y de los profesionales de la misma, en las enseñanzas medias.
4. Consideramos además que el valor de la filosofía como formadora se incrementa en esta etapa, toda vez que la importancia concedida a las denominadas áreas instrumentales decrece o tendría que decrecer (y si no fuese así habría que revisar los planes de estudios y los sistemas de evaluación de las etapas anteriores, hinchados de carga horaria y de horas de apoyo y refuerzos varios en lengua y matemáticas). En estas edades los bachilleres ya son lo suficientemente capaces, o



Manifiesto Leído en la concentración del día 12 de mayo de 2005 ante la Sede del Ministerio y enviado por registro posteriormente a la Sra. Ministra.

EL MANIFIESTO DE LOS FILÓSOFOS

tendría que serlo, de realizar las operaciones básicas. Es preciso, por tanto, avanzar más en su formación, profundizando en la comprensión de los distintos 'discursos' que están presentes en la sociedad, lo que se consigue con la reflexión crítica acerca de las distintas 'ideas' que sobrevuelan el cosmos social, tal y como reconocía el Real Decreto del Currículo 1179/1992.

5. En consecuencia, y por todo lo arriba apuntado, FESOFI CONSIDERA QUE PARA CUMPLIR CON LOS OBJETIVOS DE FORMACIÓN INTEGRAL DE NUESTROS BACHILLERES ES IMPRESCINDIBLE SEGUIR MANTENIENDO LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO MATERIAS COMUNES Y OBLIGATORIAS EN TODAS LAS MODALIDADES DEL BACHILLERATO COMO EL MODO MÁS ADECUADO DE POTENCIAR EL ESPÍRITU CIUDADANO QUE SE PRETENDE IMPLANTAR EN LA LOE.
6. No podemos aceptar, tampoco, la desaparición de la Ética, que incluye en sus contenidos la educación para la ciudadanía a través de los valores que inspiran la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución Europea y la Constitución Española y que recoge los temas transversales, que actualmente solo tienen como garantía esta asignatura. Entendemos, entonces, que debe potenciarse la Educación para la Ciudadanía, pero ello sólo es posible desde los presupuestos filosóficos que aporta la Ética. Son los profesores de Filosofía quienes tienen la formación adecuada para ello y quienes vienen realizando esta labor profesional desde hace años. LA CREACIÓN DE UN ÁREA DE ÉTICA ESPECÍFICA EN LA ESO ADSCRITA A LOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFÍA Y LA POTENCIACIÓN DE LA CARGA HORARIA DE LA MISMA ÉTICA, REPARARÍA ASÍ UNA INJUSTICIA HISTÓRICA Y GARANTIZARÍA LA CALIDAD EN LA EDUCACIÓN DE NUESTROS ALUMNOS QUE AHORA SE DEMANDA.
7. Por todo lo cual y en aplicación de la legislación vigente, FESOFI considera oportuno que se le tengan en cuenta estas consideraciones para la elaboración de la futura Ley Orgánica de Educación que el Gobierno del Estado pretenda elaborar.

Atentamente,

FESOFI (Federación de Sociedades de Filosofía)

Presidente: Antonio Jiménez García, de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF)

Vicepresidente: Luis María Cifuentes Pérez, de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM)

Tesorero: Enrique Ujaldón Benítez, de Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia (SFRM)

Secretario: Emilio Jorge González. Nanclares, de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF),

Vocal: Mateu Cabot Ramis, de la Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

Vocal: Rosa María Rodríguez Ladreda de la Asociación Andaluza de Filosofía (AAFi)

Vocal: Francisco Sánchez Sahorí, de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha (SFCM)





MINISTERIO
DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

GABINETE DE LA MINISTRA

GABINETE DE
COMUNICACIÓN

Comunicado conjunto del MEC y los representantes de la Federación de Sociedades de Filosofía

Madrid, 1 de junio de 2005

El Secretario General de Educación del Ministerio de Educación y Ciencia, Alejandro Tiana, se ha reunido en el día de hoy con los representantes de la Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI) para avanzar en los acuerdos sobre el tratamiento de la Filosofía en la nueva ley educativa que prepara el Gobierno.

Los acuerdos alcanzados por mayoría implican que habrá una presencia común de la Filosofía en primero de Bachillerato, con énfasis en los contenidos de Filosofía Social, Moral y Política, de manera que, a juicio del MEC, permita prolongar, dándole continuidad, la prevista Educación para la Ciudadanía de la ESO. El Ministerio se ha comprometido a proponer una denominación para la nueva materia que integre ambas perspectivas.

También ha garantizado la existencia de una materia común de Filosofía en segundo de Bachillerato, con la denominación de Historia de la Filosofía.

Por otra parte, FESOFI ha solicitado la revisión de la denominación del área de Educación para la Ciudadanía como Educación Ético-cívica, petición que el Ministerio se ha comprometido a estudiar.

FESOFI reclama todo el ciclo de Educación Ético-Cívica en la secundaria. Asimismo, pide que la Filosofía de primero de Bachillerato conserve su nombre. El Ministerio se ha comprometido a estudiar ambos temas, aunque ha expresado reservas sobre el primero.

En breve ambas partes volverán a tener contactos.

La Asociación Andaluza de Filosofía no suscribe estos acuerdos.

Esta información puede ser usada en parte o en su integridad sin necesidad de citar fuentes

Página 1 de 1

www.mec.es

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA
28014 - MADRID
TEL: 91 701 30 36 / 30 35
FAX: 91 701 30 67



SOCIEDAD

LA REFORMA EDUCATIVA

El Gobierno da marcha atrás en la reducción de filosofía en el bachillerato

El ministerio estudia la denominación que dará a la materia de la actual ética en 4º de ESO

MADRID. El Gobierno ha dado marcha atrás en el planteamiento de la reducción de la filosofía en el bachillerato. Ante la inminente promulgación de la Ley Orgánica de Educación, el Ministerio de Educación ha decidido volver en el

estado de la Ley Orgánica de Educación en su versión original, con la filosofía en el bachillerato, y en la actualidad en 2º de bachillerato, pero que no aparece en el programa del curso. El ministro estudia también mo-

dificar la denominación de asignatura para la asignatura de 4º de ESO y de 1º de bachillerato, que tendrán, respectivamente, contenidos de la actual ética y de filosofía moral y política. Los profesores de esta materia están satisfechos con los cambios.



El ministro de Educación, José Luis Rodríguez Zapatero, y el secretario general de Educación, Alejandro Tiana, en un momento de la reunión.

El secretario general de Educación, Alejandro Tiana, se reunió ayer con representantes de la Federación de Sociología de Filosofía (FESOF) para discutir los acuerdos sobre el tratamiento de la filosofía en la Ley Orgánica de Educación (LOE), presentada por el Ministerio de Educación hace dos meses. A la salida del encuentro, el secretario y esta federación elaboraron un documento conjunto en el que las partes acordaron un texto para la asignatura de filosofía en 1º de bachillerato, con énfasis en los contenidos de filosofía social, moral y política, que además de "asignatura" a la asignatura de Educación para la Ciudadanía de la ESO. El ministro se ha comprometido a estudiar el contenido de esta materia, con representantes de la filosofía, según aclaró Tiana.

38 / SOCIEDAD

El Consejo Escolar rechaza la asignatura de Educación para la Ciudadanía

La comunidad escolar no logra ponerse de acuerdo. Y, cuando se pone de acuerdo, consigue también lo contrario en unos pocos meses. Así ocurrió ayer en el pleno del Consejo Escolar del Estado, donde están representados padres, alumnos, profesores, personal, titulares de centros, personalidades de prestigio en el mundo educativo.

El pleno aprobó por la mayoría el informe sobre la nueva ley educativa que había elaborado días atrás su comisión permanente. En él se recoge, por ejemplo, que la asignatura de Educación para la Ciudadanía, propuesta por el Gobierno, formaría parte del programa escolar. Pues unas horas más tarde el pleno votó en contra. ¿Cómo un organismo puede decir sí y no al mismo tiempo al mismo asunto? En el pleno están representadas algunas organizaciones que no tienen cabida en la comisión permanente, la encargada de elaborar los informes, y que es el motivo por el que los votos se inclinan ora de un lado, ora del otro, a medida que cada grupo va presentando enmendadas al informe. Por eso, cuando ayer se les preguntaba a los consejeros de qué servía haber aprobado por mayoría dicho informe, ellos respondían: "De nada".

Ayer se aprobó también convertir en obligatoria la segunda

etapa de la educación infantil, el que va de los tres a los seis años, estada en las que la escolarización es voluntaria en España. Eso sí estaba en sintonía con lo aprobado días atrás. El Consejo pidió al Gobierno, además, que fije "como mínimo" el 65% de los contenidos académicos que tendrán que estudiar todos los escolares del país. El proyecto de ley establece que presentará "como mínimo". Los representantes de la Administración se abstuvieron en esta votación.

Los consejeros comenzaron ayer una sesión que se prolongará hoy todo el día porque tienen que debatir un total de 1.813 enmendadas, aunque algunas de ellas muchas veces agrupadas. Muchas tratan cuestiones de forma, una redacción incorrecta, matizaciones. Eso ha sido criticado en los pasillos porque los consejeros debían filtrarse con anterioridad para debatir a fondo sobre cada una de ellas.

La confederación de padres católicos (Cosecapa) abandonó el pleno a las ocho de la tarde. Su propuesta a la totalidad no fue aprobada por la mayoría. También el Sindicato de Estudiantes, sin representación en la comisión permanente, presentó una enmendada a la totalidad que no prosperó. Las decisiones del Consejo no son vinculantes.

Sociedad



Estudiantes de Humanidades en el curso de la manifestación contra la modificación de la reforma educativa.

Educación rectifica el texto de la LOE para garantizar que todos los alumnos de Bachillerato estudien Filosofía

Considera que hubo un malentendido y reconoce errores de redacción

• Otras organizaciones acusan al Ministerio de votar contra la Constitución en cuestiones como la libertad de enseñanza y de elección de curso.

El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión.

El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión.

«Tomaremos en consideración la propuesta sobre enseñanzas mínimas»

El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión.

El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión. El texto de la LOE se redactó en un momento de gran tensión.





Con motivo del 30 aniversario de la creación de la Sociedad Asturiana de Filosofía que se cumplirá en noviembre del año entrante (El 6 de diciembre se conmemoran los 30 años de su conferencia fundacional) la Sociedad Asturiana de Filosofía publicará en el próximo Boletín (nº 5) un anexo histórico con todas las actividades realizadas en estos 30 años de rodadura y sus respectivos ponentes y comunicantes. No obstante y como adelanto de lo que va ser, avanzamos en este número una pequeña recensión de las actividades más significativas que se llevaron a cabo:

“CONFERENCIA FUNDACIONAL DE LA SAF: FILOSOFÍA MUNDANA Y FILOSOFÍA ACADÉMICA”. Salón de Actos de la Biblioteca Pública, Palacio Velarde. Del 1 al 6 de diciembre de 1976

“ACTO CONMEMORATIVO DEL III CENTENARIO DE LA MUERTE DE BARUCH SPINOZA”. 1977

“I SEMANA ANUAL DE FILOSOFÍA DE LA SAF”. Facultad de Filosofía (Oviedo). Del 28 de febrero al 3 de marzo de 1978

“CONFERENCIA DE WENCESLAO ROCES. CON MOTIVO DE SU NOMBRAMIENTO COMO SOCIO DE HONOR LA SAF”. INB ‘Leopoldo Alas Clarín’. Oviedo. 1979

“II SEMANA DE FILOSOFÍA DE LA SAF: HOMENAJE A LOS FILÓSOFOS ASTURIANOS”, Caja de Ahorros de Asturias. Oviedo. Abril de 1980

“II SEMANA DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA”. Facultad de Filosofía. Oviedo. Del 27 al 30 de abril de 1981

“I CONGRESO DE TEORÍA Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS”. Hotel de la Reconquista. Oviedo. Del 12 al 16 de abril de 1982

“III SEMANA DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA”. Facultad de Filosofía. Oviedo. Del 21 al 25 de marzo de 1983

“II CONGRESO DE TEORÍA Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS”. Hotel de la Reconquista. Oviedo. Del 4 al 8 de abril de 1983

“SEMANA DE ÉTICA”. INB “Aramo”. Oviedo. Del 24 al 28 de septiembre de 1984

“SEMANA HOMENAJE A DON PEDRO CARAVIA”. Paraninfo de la Universidad de Oviedo. Del 10 al 14 de diciembre de 1984

“UTOPIA, PROGRESO Y SOCIEDAD INNOVADORA”. Paraninfo de la Universidad de Oviedo. 12 De Marzo De 1985

“PRINCIPIOS GENERALES DEL MATERIALISMO EN ANTROPOLOGÍA”. Hotel de la Reconquista. Oviedo. 22 De abril de 1985

“III CONGRESO DE TEORÍA Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS”. Universidad Laboral de Gijón. Del 23 al 28 de septiembre de 1985

“JORNADAS DE ESTÉTICA. POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD DEL ARTE POSMODERNO”. Cátedra Jovellanos de Gijón. Del 9 al 12 de diciembre de 1986

“ENCUENTROS PARA UNA ALTERNATIVA LAICA: ¿ÉTICA EN LA ENSEÑANZA?” Salón de Actos de Alcotán. Pola de Laviana. Del 22 de enero al 19 de febrero de 1988

“IV CONGRESO DE TEORÍA Y METODOLOGÍA DE LAS

BREVE APUNTE HISTÓRICO DE LAS ACTIVIDADES DE LA SAF 1976-2005

CURSOS, CONGRESOS, JORNADAS, OLIMPIADAS

“CIENCIAS”. Cátedra Jovellanos de Gijón. Del 4 al 8 de abril de 1988

“TENDENCIAS CIENTÍFICAS Y SOCIALES (PUBLICACIÓN PARA EL TRÁNSITO AL SIGLO XXI)”. Salón de Actos de La Caja de Ahorros de Asturias. Oviedo. 27 de junio de 1988

“CONGRESO SOBRE LA FILOSOFÍA DE GUSTAVO BUENO”. Universidad Complutense de Madrid. Del 23 al 25 de enero de 1989

“¿CULTURA RURAL? ¿CULTURA URBANA?”. Cine Mirador de Tineo. 2 de marzo de 1989

“PRIMERA SEMANA CULTURAL ALEMANA (R. D. ALEMANA)”. Cátedra Jovellanos de Gijón. Del 22 al 26 de marzo de 1989

“JORNADAS SOBRE LA ÉTICA EN LA EDUCACIÓN SECUNDARIA OBLIGATORIA”. INB “Alfonso II” de Oviedo. Días 6 y 7 de noviembre de 1992

“CURSO DE ÉTICA PARA LA EDUCACIÓN SECUNDARIA OBLIGATORIA”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 6 de Octubre al 11 de noviembre de 1993

“CURSO DE INICIACIÓN SOBRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 20 de enero al 4 de mayo de 1994

“CURSO POST-GRADUAL ÍNTER-UNIVERSITARIO. EL MATERIALISMO FILOSÓFICO ANTE LOS DESAFÍOS ACTUALES”. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara, Cuba. Del 24 de octubre al 4 de noviembre de 1994



“CURSO SOBRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD II”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 9 de noviembre al 15 de diciembre de 1994

“II JORNADAS DE ESTÉTICA. ARTE POSTMODERNO E IMAGEN DE LA CIUDAD”. Cátedra Jovellanos de Gijón. Del 13 al 16 de diciembre de 1994

“POSIBILIDADES DEL DISCURSO Y EL COMENTARIO TEXTUAL”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 14 de noviembre al 20 de diciembre de 1994

“II CURSO DE ECONOMÍA Y ORGANIZACIÓN DE EMPRESAS EN EL NUEVO BACHILLERATO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES. ASPECTOS DIDÁCTICOS”. CPR de Avilés. Del 28 de noviembre de 1994 a enero de 1995

“CURSO SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN LA LOGSE”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 20 de noviembre al 12 de diciembre de 1995

“CURSO SOBRE EDUCACIÓN ÉTICO-CÍVICA”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 17 de noviembre al 15 de diciembre de 1995

“SEMINARIO SOBRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD”. CPR de Avilés. Marzo - abril de 1996

“CURSO DE ACTUALIZACIÓN CIENTÍFICA DIDÁCTICA EN FILOSOFÍA DE 1º DE BACHILLERATO”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 17 de noviembre al 9 de diciembre de 1996

“CURSO DE ACTUALIZACIÓN CIENTÍFICA DIDÁCTICA EN HISTORIA DE LA FILOSOFÍA”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 4 de febrero al 6 de mayo de 1997

“PRESENTACIÓN DE LA NUEVA ANDADURA DE LA SOCIEDAD ASTURIANA DE FILOSOFÍA”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 25 de enero de 2001

“CIEN AÑOS DE FENOMENOLOGÍA. ACTUALIDAD DE LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DE EDMUND HUSSERL (1859 - 1938)”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 6 de junio de 2001

“JORNADAS DE ÉTICA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA. EN EL 400 ANIVERSARIO DE BALTASAR GRACIÁN”.

Auditorio “Príncipe Felipe” de Oviedo. Días 23 y 24 de noviembre de 2001

“HOMENAJE A JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ CEPEDAL (1950-2001)”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 16 de mayo de 2002

“I OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA: ‘EL HOMBRE EN EL CIBERESPACIO: LOS INTERROGANTES FILOSÓFICOS QUE PLANTEA LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN’”. Curso 2001 - 2002

“CURSO SOBRE EL DESARROLLO DEL CURRÍCULO DE FILOSOFÍA EN ENSEÑANZAS MEDIAS”. Campus de El Milán. Oviedo. Del 22 de octubre al 7 de noviembre de 2002

“JORNADAS SOBRE SUPERSTICIÓN, CREENCIA Y PSEUDOCIENCIA”. Centro Municipal Integrado “Barrio La Arena” de Gijón. Del 27 al 29 de noviembre de 2002

“PRESENTACIÓN DE LA REVISTA ‘EL ESCÉPTICO’”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 6 de marzo de 2003

“ACTO HOMENAJE EN EL PRIMER ANIVERSARIO DE SU MUERTE, EN RECUERDO DEL PALEONTÓLOGO Y DIVULGADOR DE LA CIENCIA STEPHEN JAY GOULD”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 23 de mayo de 2003

“II OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA: ‘LA AMENAZA DEL NUEVO CHAMANISMO EN EL SIGLO XXI: CIENCIA Y FILOSOFÍA FRENTE A LA INVASIÓN DE LA SUPERSTICIÓN Y LA PSEUDOCIENCIA’”. Curso 2002 - 2003

“PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE TEXTO ÉTICA 4º DE LA ESO”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 12 de septiembre de 2003

“EL PERIODISMO DE INVESTIGACIÓN EN ESPAÑA DURANTE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS DEL SIGLO XX”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 4 de diciembre de 2003

“PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE TEXTO FILOSOFÍA 1º DE BACHILLERATO, REALIZADO POR EL GRUPO METAXY”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 9 de junio de 2004

“CONTINGENCIA Y DRAMA, ASÍ ES LA VIDA SEGÚN EL CONDUCTISMO”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 20 de junio de 2004

“III OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA: ‘LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN EL SIGLO XXI. PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y DÉFICIT DEMOCRÁTICO. ¿LA DEMOCRACIA HERIDA?’”. Curso 2003 - 2004

“ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO KANTIANO EN EL DOSCIENTOS ANIVERSARIO DE SU MUERTE”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 22 de octubre de 2004

“PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE ACTAS DEL CONGRESO ACERCA DE LA FILOSOFÍA DE GUSTAVO BUENO ‘FILOSOFÍA Y CUERPO’, CELEBRADO EN MURCIA DEL 11 AL 13 DE SEPTIEMBRE DE 200”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 29 de abril de 2005

“IV OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA: ‘CONFLICTO Y CONFRONTACIÓN CULTURAL. ¿ES POSIBLE LA CONVIVENCIA ENTRE CULTURAS?’”. Curso 2004 - 2005

“HOMENAJE A JEAN-PAUL SARTRE. SARTRE VIVO (1905-1980)”. CPA de La Nueva España. Oviedo. Días 16 y 23 de junio de 2005

“PRESENTACIÓN DEL MANUAL DE FILOSOFÍA PARA 2º DE BACHILLERATO, REALIZADO POR EL GRUPO DIACRONOS”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 13 de septiembre de 2005

“HOMENAJE AL PROFESOR Y PREMIO NÓBEL ASTURIANO SEVERO OCHOA EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO”. CPA de La Nueva España. Oviedo. 3 de octubre de 2005

“HOMENAJE EN EL ANIVERSARIO DE LA MUERTE DEL CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA JUAN JOSÉ ORDÓÑEZ ÁLVAREZ”. Aula Magna de La Universidad de Oviedo. Sábado 15 de octubre de 2005

“JORNADAS SOBRE LAS BASES Y CLAVES HISTÓRICO-FILOSÓFICO-POLÍTICAS EN EL QUIJOTE, EN EL 400 ANIVERSARIO DE LA PUBLICACIÓN DE SU PRIMER VOLUMEN”. Auditorio “Príncipe Felipe” de Oviedo. Del 23 al 25 de noviembre de 2005

“V OLIMPIADAS DE FILOSOFÍA: ‘LA CONQUISTA DEL ESPACIO. IMPACTO DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI?’”. Curso 2005 - 2006





BOLETÍN de SUSCRIPCIÓN

Sociedad Asturiana de Filosofía

Avda. de Galicia, 31 - 33005 OVIEDO

Apdo. 2037 33080 OVIEDO

Apellidos				
Nombre				
D.N.I.				
Fecha de nacimiento				
Dirección				
C.P.				
Localidad				
Provincia				
País				
Teléfono particular fijo				
Teléfono móvil				
Dirección electrónica				
Especialidad				
Profesión				
Centro de trabajo				
Situación profesional				
Teléfono del trabajo				
Datos bancarios Autorizo domiciliación:	Entidad CÓDIGO	Oficina CÓDIGO	D.C. CÓDIGO	Nº Cuenta CÓDIGO
	Entidad	Calle		Localidad
Tipo de suscripción anual	Estudiante (20 euros)			<input type="checkbox"/>
	Estudiante + Rev. El Basilisco (40 euros)			<input type="checkbox"/>
	Básica (40 euros)			<input type="checkbox"/>
	Con revista El Basilisco (60 euros)			<input type="checkbox"/>
Temas de interés				

Enviar este boletín a la dirección arriba indicada o a la siguiente dirección electrónica: saf@filosofia.net

En a de de

Fdo.: