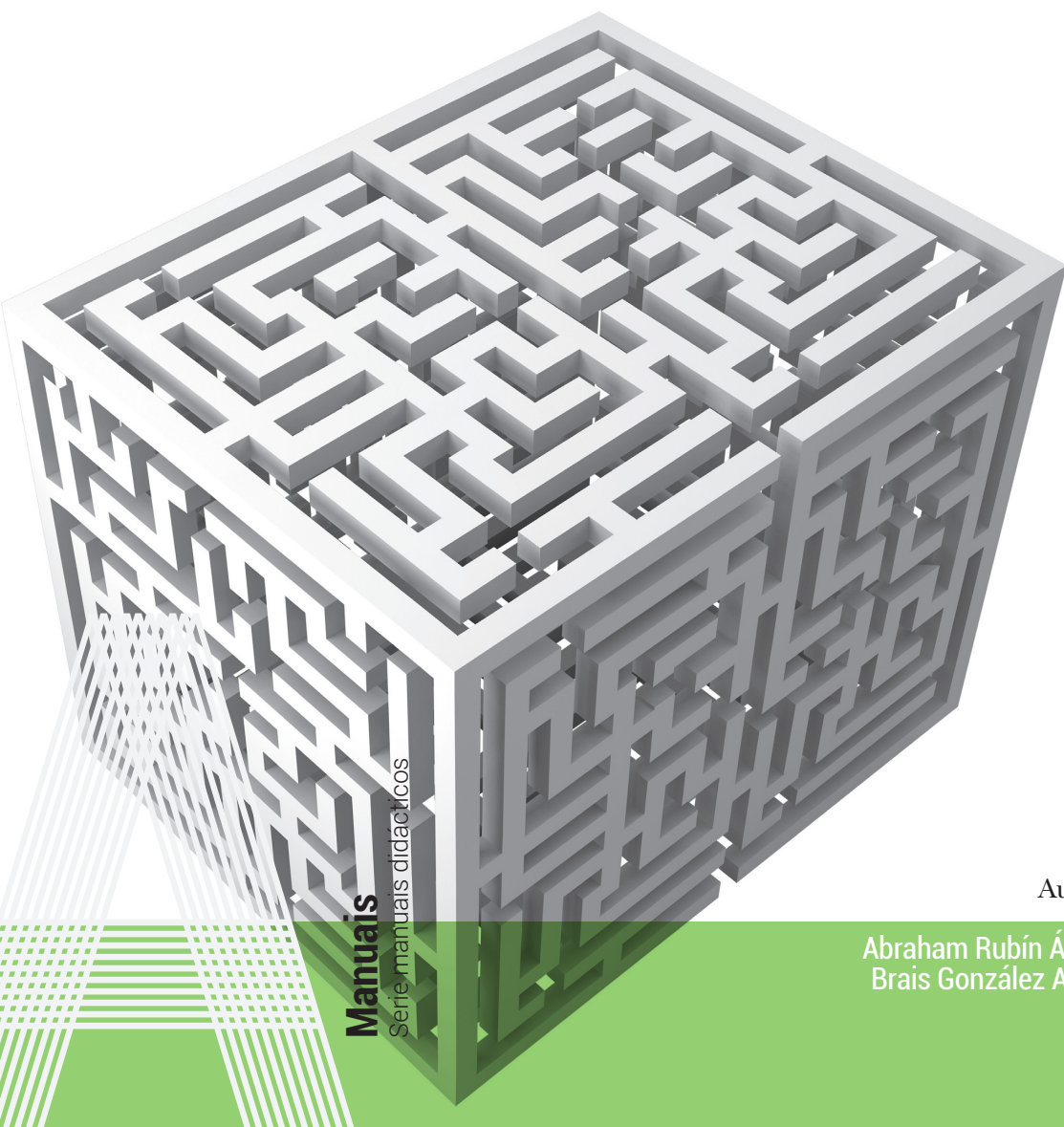


Pensamento, sociedade e cultura

A relevancia da filosofía na educación



Manuais
Serie manuais didacticos

Autores

Abraham Rubín Álvarez
Brais González Arribas

Abraham Rubín Álvarez



Abraham Rubín Álvarez (Ourense, 1978) é Licenciado en Filosofía (USC), Máster en literatura comparada e crítica cultural (Universitat de València) e Doutor en Filosofía (UNED), cunha tese sobre as filosofías da diferenza e as súas repercusións políticas na contemporaneidade. Profesor Axudante Doutor da Universidade de Vigo, co-dirixe xunto a Brais González Arribas o Grupo de Investigación "Ontoloxías da diferenza. Fundamentos teóricos e repercusións prácticas", cuxo ámbito de investigación son as filosofías contemporáneas da diferenza (deconstrución, post-estruturalismo, hermenéutica, psicanálise, posmarxismo e posthumanismo). Os seus intereses investigadores, que desenvolve en 6 libros, máis dunha ducia de capítulos e máis de 20 artigos publicados, percorren cuestións de ontoloxía, epistemoloxía e política, e a análise da subxectividade nas dimensións sociais, culturais, políticas e psicolóxicas. Algunhas das súas obras son *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo* (USC, 2016), *El transcurso del acontecimiento. Un enfoque diferencial* (UNAS, 2014) e *Corpo-circuitos. Máquinas de subxectivación* (Euseino? 2016).

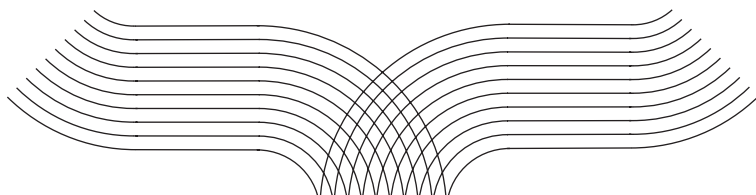
Brais González Arribas



Brais González Arribas (1980) é Licenciado en Filosofía (USC) e Doutor en Filosofía (UNED) cunha tese sobre o pensamento de Gianni Vattimo. Profesor Axudante Doutor da Universidade de Vigo, co-dirixe xunto a Abraham Rubín o Grupo de Investigación "Ontoloxías da diferenza. Fundamentos teóricos e repercusións prácticas", cuxo ámbito de investigación son as filosofías contemporáneas da diferenza (deconstrución, post-estruturalismo, hermenéutica, psicanálise, posmarxismo e poshumanismo). Colabora coa UNED como profesor titor de Filosofía moral. Os seus intereses investigadores, que desenvolve en 6 libros e máis de 20 artigos publicados, percorren cuestións de ontoloxía, epistemoloxía, análise da subxectividade, problemas de bioética, ecoloxía e filosofía da tecnoloxía. Algunhas das súas obras son *Reduciendo la violencia* (Dykinson, 2016), *Sobre a eutanasia* (A través, 2018), *Vir a menos*, (Axóuxere 2019) -en castelán *Venir a menos* (Catarata, 2019)- e *Transhumanismo* (Euseino? 2021).

Servizo de Publicacións

Universidade de Vigo



Manuais

Serie de manuais didácticos

n.º 087

Edición

Universidade de Vigo
Servizo de Publicacións
Rúa de Leonardo da Vinci, s/n
36310 Vigo

Deseño da portada

Tania Sueiro Graña
Área de Imaxe
Vicerreitoría de Comunicacións e Relacións Institucionais

Maquetación

Tórculo Comunicación Gráfica, S. A.

Fotografía da portada

Adobe stock

Impresión

Tórculo Comunicación Gráfica, S. A.

ISBN (Libro impreso)

978-84-1188-009-1

Depósito legal

VG 144-2024

© Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2024

© Abraham Rubin Álvarez e Brais González Arribas

Sen o permiso escrito do Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, queda prohibida a reprodución ou a transmisión total e parcial deste libro a través de ningún procedemento electrónico ou mecánico, incluídos a fotocopia, a gravación magnética ou calquera almacenamento de información e sistema de recuperación.

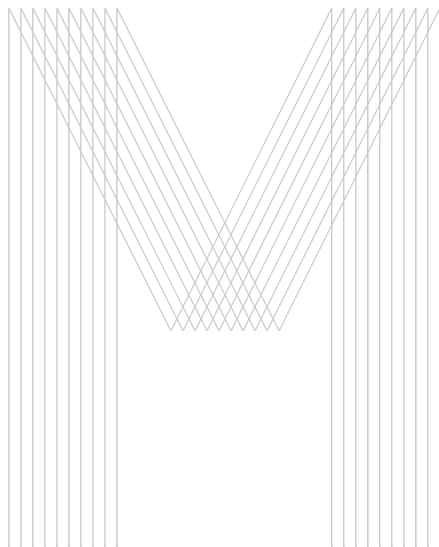
Ao ser esta editorial membro da **une**, garántense a difusión e a comercialización das súas publicacións no ámbito nacional e internacional.

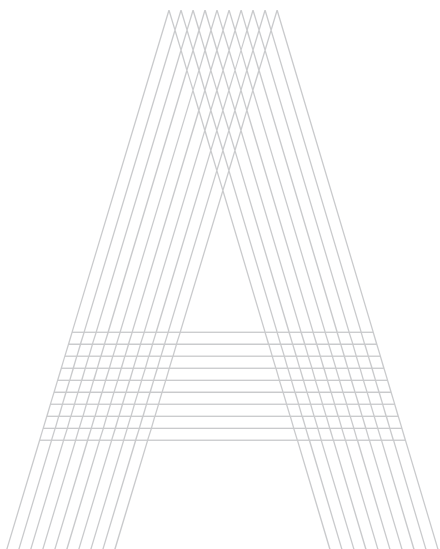
Servizo de Publicacións

Universidade de Vigo



HR EXCELLENCE IN RESEARCH





Este volume publícase
co financiamento da



**XUNTA
DE GALICIA**

Pensamento, sociedade e cultura

A relevancia da filosofía na educación

Autores

Abraham Rubín Álvarez
Brais González Arribas

Índice

00

Introdución

11

BLOQUE 1: FILOSOFÍA, HISTORIA E EDUCACIÓN

01

A filosofía como saber que se ocupa de problemas específicos

23

1. O ser humano como animal simbólico, social e cultural 23
2. A filosofía e a súa historia 24
3. Trazos do pensamento filosófico 26
4. Métodos da filosofía 27
5. A división da filosofía 28
6. Principais problemas actuais da Filosofía 30

02

A necesidade dunha Filosofía da Educación

35

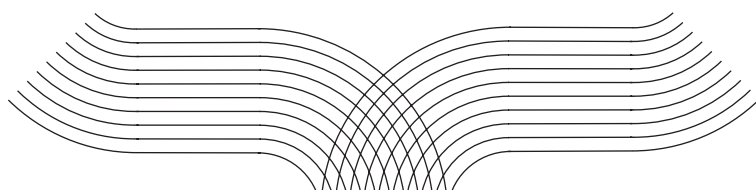
1. Pensamento filosófico, formación do profesorado e educación do alumnado 35
2. Filosofía e crítica da cultura 37
3. Introdución a unha Filosofía da Educación 39
4. Filosofía para crianzas 42

03

A educación vista por filósof@s

45

1. Filosofía, historia e educación 45
2. A educación na Grecia clásica 46
3. A educación na Ilustración e en J.J. Rousseau 49
4. A educación segundo John Dewey 52
5. A sociedade desescolarizada de Iván Illich 54
6. bell hooks: ensinar a transgredir 57



BLOQUE 2: CULTURA, SOCIEDADE E CIVILIZACIÓN MODERNA

04

Aproximación aos conceptos de cultura e sociedade. A crítica da cultura 63

1. A necesidade socio-cultural do ser humano 63
2. Definición de cultura 65
3. O proceso de socialización 68
4. A crítica da cultura na psicanálise 70

05

A era da Razón: teorías sociais e políticas da modernidade 81

1. Introducción 81
2. Orixe e contexto sociopolítico da Modernidade 81
3. A emancipación na orde da razón teórica 83
4. A emancipación da orde práctica. Teorías contratualistas 88

06

A axenda oculta da modernidade 95

1. Introducción 95
2. A dobre orixe da modernidade 95
3. O humanismo 97
4. A Segunda Modernidade como Contrarreforma 99
5. A revisión da Modernidade 101
6. A segunda crise da Modernidade 104

BLOQUE 3: OS ESQUEMAS DE PENSAMENTO QUE CONFIGURARON O QUE SOMOS. FILOSOFÍAS DO S. XX

07

O Pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) 109

1. Introducción 109
2. O estudo do Ser e do Dasein en Ser e tempo 111
3. Heidegger tras a Kehre 114

08

A Escola de Frankfurt

123

1. Xénese e evolución da Escola de Frankfurt 123
2. Características xerais da Escola de Frankfurt 124
3. A Teoría Crítica 125
4. A dialéctica da Ilustración 126
5. O pensamento de H. Marcuse (1898-1979) 131

09

Michel Foucault (1926-1984): o pensamento do afora

137

1. Introducción 137
2. O pensamento arqueolóxico 138
3. Xenealoxía do poder 142
4. O nacemento da biopolítica 144
5. Sobre a sexualidade 148
6. O último Foucault 149

10

O pensamento de Jacques Derrida (1930-2004)

151

1. Introducción 151
2. Da deconstrución 152
3. O logofonocentrismo, a *différance* e o problema da escritura 152
4. Do pensamento práctico (ético-político) en Derrida 156
5. A experiencia do im-posible: o acontecemento 158
6. O imposible, a xustiza e a democracia 162

BLOQUE 4. RETOS DA POSMODERNIDADE. PENSAMENTOS ALTERNATIVOS

11

A posmodernidade. O pensamento de Jean-François Lyotard (1924-1988)

167

1. A posmodernidade 167
2. O pensamento de Jean-François Lyotard 168

12	Feminismos. O pensamento de Judith Butler (1956-)	183
	1. Feminismos	183
	2. O pensamento de Judith Butler	188
13	Ecoloxismo. O pensamento de Bruno Latour (1947-2022)	197
	1. Ecoloxismo	197
	2. A teoría de Gaia e a visión de Bruno Latour	200
14	Poscolonialismo e Transhumanismo	209
	1. Poscolonialismo	209
	2. O Transhumanismo	214
15	Bibliografía	221

Introdución

11

Non se sinala nada novo nin especialmente orixinal cando se afirma que o contexto do presente é complexo e multiforme. Isto explícase, polo menos en parte, pola interconexión global, a rápida evolución tecnolóxica e as dinámicas sociais cambiantes, que inclúen factores como a diversidade cultural, os retos ambientais e as crises xeopolíticas. Esta complexidade vese agravada pola interdependencia económica, as transformacións no mundo do traballo impulsadas pola automatización e a rápida difusión de información a través das redes sociais. A converxencia destes elementos esixe unha comprensión holística e adaptabilidade para abordar de maneira efectiva os problemas actuais e anticipar as necesidades e desafíos emerxentes.

Neste escenario, o profesorado do futuro debe estar preparado para enfrontar as circunstancias citadas, xa que a diversidade e dificultade dos problemas do mundo do presente demandan educadores con coñecementos especializados, habilidades interdisciplinarias, capacidade de adaptación e unha mentalidade global. Nunha contorna de evolución rápida, os docentes deben ser facilitadores dunha aprendizaxe que fomenta a resiliencia, o pensamento crítico e a creatividade nos estudantes, capacitándoos para encarar un contexto vital en constante cambio. Ademais, a comprensión da diversidade cultural e a conciencia dos problemas globais son fundamentais para formar cidadáns informados e comprometidos coa resolución dos desafíos contemporáneos.

En base ao sinalado, a formación dos educadores do futuro non pode circunscribirse a habilidades estritamente didácticas ou pedagóxicas, senón que esixe unha aprendizaxe de contidos, isto é, teórica, que proporcione ferramentas de comprensión e análise dos elementos que definen o contexto actual, á vez que facilita as chaves prácticas que axudan a conformar as actitudes e valores necesarios para contribuír a solucionar os seus problemas e ameazas. Neste sentido, a adquisición de contidos

e competencias de carácter filosófico cumpre un papel primordial na súa formación, ao ser unha disciplina esencial para o cultivo de suxeitos críticos e cidadáns comprometidos ética e politicamente.

- 12 A adquisición de coñecementos e destrezas de carácter filosófico emerxe así como un pilar básico da formación dos educadores do futuro, xa que proporciona as ferramentas conceptuais necesarias para desenvolver o pensamento crítico e ético nos estudantes. A filosofía fomenta a reflexión profunda sobre temas fundamentais, estimula o debate informado e promove a capacidade de analizar e cuestionar ideas preconcebidas. A formación filosófica fortalece a capacidade dos educadores para guiar aos estudantes na comprensión da complexidade do mundo e contribúe a cultivar cidadáns responsables e comprometidos coa procura de solucións aos desafíos contemporáneos desde unha perspectiva ética e reflexiva.

En base ao sinalado, semella crucial comprender dende un enfoque filosófico as claves que definen a cultura e a sociedade do pasado para ter unha comprensión ampla e significativa do mundo actual. A aprendizaxe da filosofía proporciona aos futuros educadores un marco teórico sólido que lles permite entender a complexidade das sociedades actuais e as raíces das ideas que inflúen na formación das culturas contemporáneas. Estudiar as ideas que dende ela nos chegan dende a modernidade e a época contemporánea ofrece aos educadores unha ferramenta valiosa para desenvolver habilidades críticas tanto neles mesmos coma nos seus futuros estudantes, fomentando o pensamento reflexivo e a capacidade de cuestionar e analizar a información de maneira fundamentada. De igual modo, o coñecemento das correntes filosóficas modernas pode axudar a abordar temas éticos e sociais presentes na educación, preparando aos futuros profesionais para enfrontar os desafíos morais no exercicio do seu labor educativo. Ademais, a disciplina filosófica contribúe á formación de educadores culturalmente competentes, capaces de entender e respectar a diversidade de perspectivas e valores presentes na sociedade. Ao promover a comprensión da cultura e a sociedade, equípase aos docentes coas ferramentas necesarias para abordar as necesidades específicas dos seus estudantes e fomentar un ambiente educativo inclusivo.

Tendo e conta todo o dito, a inclusión de materias que estuden a cultura, a sociedade e o pensamento filosófico moderno e contemporáneo nos graos de educación semella esencial para unha formación docente completa e integral, obxectivo ao que precisamente responden as materias de “Sociedade, cultura e pensamento” de Educación Primaria e “Pensamento e cultura” de Educación Infantil, ofertadas pola Universidade de Vigo.

Este libro está concibido para ser un manual de referencia para o exercicio da docencia teórica das materias citadas, e a súa estrutura está organizada e o seu enfoque metodolóxico pensado para responder e dar conta dos epígrafes cos que están

dispostas nas memorias dos graos correspondentes. Nese sentido, e coa finalidade de abranguer dúas materias que aínda que están moi próximas na súa planificación xeral non son completamente coincidentes nos seus contidos, o libro está dividido en catro bloques teóricos básicos: a) Filosofía, historia e educación; b) Cultura, sociedade e civilización moderna; c) Os esquemas de pensamento que configuraron o que somos. Filosofías do século XX; e d) Retos da posmodernidade. Pensamentos alternativos.

No primeiro deles, "Filosofía, historia e educación", que abrangue as tres primeiras unidades didácticas, ademais de formular unha introdución e recordatorio dos principais trazos que definen o pensamento filosófico, as súas estratexias e métodos máis recorrentes, así como os problemas principais aos que atende no contexto do presente, aspectos que se formulan na unidade 1: "A filosofía como saber que se ocupa de problemas específicos", preténdese desenvolver algunha das cuestións máis relevantes que a problemática da educación lle supuxo histórica e tematicamente á filosofía. Deste xeito, ao longo da segunda unidade, "A necesidade dunha Filosofía da educación", e tras repasar os trazos da actividade e da reflexión filosófica que explican a relevancia da aprendizaxe da filosofía tanto na formación do profesorado como na educación do alumnado, lémbrese o papel crítico que lle corresponde á filosofía no estudo e comprensión do fenómeno cultural, xa que a aprendizaxe implica a adquisición de ideas, actitudes e valores que transmite a cultura á cal se pertence. Non obstante, e este é un enfoque que se mantén constante ao longo do desenvolvemento do libro, a interiorización dos contidos positivos que son necesarios asumir para conformar a identidade propia e facilitar a integración dos individuos na sociedade require, como complemento, unha formación de carácter deconstrutivo, cuxo obxectivo sexa a consideración detida deses contidos, xa que habitualmente ocultan estereotipos, prexuízos ou crenzas infundadas que se naturalizan e que, non obstante, cómpre considerar e discutir. De aí que no presente volume se parta da idea de que a educación, e polo tanto a aprendizaxe, están directamente ligadas coa capacidade para facerse preguntas, coa habilidade para inquirir e cuestionar, non só en relación ao que non se sabe, na busca da comprensión do descoñecido, senón tamén sobre as razóns que xustifican ou fan válida unha determinada conduta ou maneira de pensar. A educación crítica debe favorecer a curiosidade e estimular o pensamento, para que este non se reduza a un proceso polo que simplemente se aceptan e repiten, dun modo pasivo, unha serie de contidos estandarizados que forman parte dun programa pechado e definido. Baixo tal perspectiva enfócase tamén a análise da propia cuestión educativa, preguntando en que ha de consistir esta así como o que define un ser humano educado e que papel xoga a escola no proceso, probablemente, os asuntos esenciais dos que debe dar conta toda filosofía da educación.

Para concluír o bloque, na unidade terceira, "A educación vista por filósof@s", desenvólvese un percorrido por algún dos fitos que amosan o interese e a preocupa-

ción do pensamento filosófico en torno á cuestión educativa ao longo da historia. Como o itinerario formulado non pode ser exhaustivo, a escolla inclúe referencias básicas do mundo clásico grego, como son a concepción da educación que manteñen os sofistas, Sócrates e Platón —análise que dá a oportunidade de estudar modelos metodolóxicos e perspectivas epistémicas contrapostas, favorecendo a discusión entre un modelo pluralista baseado na retórica e o discurso e outro sostido no obxectivismo da dialéctica e a matemática— e da época moderna ilustrada, na que ocupa un lugar eminente a proposta pedagóxica de Rousseau. O pensador xinebrino avoga por un modelo educativo que promova a liberdade da crianza para descubrir o mundo a través da experiencia directa e a interacción co entorno, evitando a imposición de normas e estruturas ríxidas que limiten o seu libre desenvolvemento. Nesa medida, e fronte a propostas disciplinarias e autoritarias, o seu enfoque influíu de modo significativo en teorías educativas posteriores, que recollían o desexo de fomentar individuos e cidadáns libres, críticos e capaces de convivir en comunidade.

Precisamente, dous dos autores escollidos para analizar as concepcións educativas contemporáneas recollen algunha das sendas abertas pola pedagogía de Rousseau, dándolle continuidade ás súas ideas. Así, o norteamericano John Dewey ten como un dos seus eixos pedagóxicos principais a posibilidade de organizar un sistema educativo que fomente os valores democráticos. A escola, ademais de promover suxeitos activos e curiosos, con vocación investigadora, razoables e de mente aberta, debe constituírse como un laboratorio no que se poñen en práctica os valores e as actitudes democráticas, sendo un espazo onde xermine o diálogo e o encontro entre posicións e ideas distintas que só cabe defender pola forza da razón. Iván Illich, en cambio, retoma a vea máis libertaria e subversiva de Rousseau, defendendo un modelo educativo que favoreza a autonomía e a liberdade de pensamento do alumnado. Para iso ve imprescindible a disolución da institución escolar, que entende completamente contaminada pola ideoloxía clasista e mercantilista promovida polo capitalismo neoliberal, e a institución dun modelo novo onde se retome o gusto polo saber máis alá do rédito instrumental que del poida obterse. O traxecto polas perspectivas educativas formuladas por filósofos na época contemporánea conclúe coa proposta de bell hooks, quen dende unha óptica feminista, formula unha pedagogía do compromiso definida pola necesaria implicación do alumnado no proceso de aprendizaxe e o uso do pensamento crítico como a vía máis eficiente para descolonizar a mente de algúns dos estereotipos máis perigosos do noso tempo, o supremacismo, o elitismo, a aporofobia, a homofobia e a xenofobia, e para construír unha alternativa transformadora e non violenta a estes.

No segundo bloque temático, que leva por título “Cultura, sociedade e civilización moderna”, preténdese, en primeiro termo, realizar unha achega a dúas das nocións centrais da materia, as de “cultura” e “sociedade” para, en segundo, desenvolver unha

aproximación aos principais elementos que dende unha perspectiva fundamentalmente filosófica e política caracterizan á cultura e a sociedade moderna, época que precede á contemporánea e que é esencial para entender e dar conta en toda a súa dimensión os problemas que a caracterizan, os cales se encaran nos dous últimos bloques temáticos.

15

Baixo esta formulación na Unidade 4, "Aproximación aos conceptos de cultura e sociedade. A crítica da cultura", pártese da exposición dos trazos filoxénéticos e ontoxenéticos que favorecen e permiten que o ser humano se desenvolva como un animal que é necesariamente social e cultural, xa que a súa indixencia e vulnerabilidade constitutivas obríganlo a vivir sempre entre o acubillo e coidado dos outros, entre os que desprega a súa identidade, mentres que a súa indeterminación biolóxica, a redución da carga instintiva e a cerebración crecente convérteno nun animal aberto e creativo, nun ser consciente, hábil e técnico capaz de organizar a súa propia forma de vida, así como as normas e valores que han rexer as súas relacións sociais. Dotados destas ferramentas, é posible entender os distintos aspectos que definen a complexa noción de cultura, como esa totalidade que comprende as ideas, as regras e as estruturas de conduta que crea e adquire o ser humano a través da aprendizaxe social. Esta análise conduce á explicación do proceso polo que o ser humano asume e interioriza os códigos de comportamentos, os valores, crenzas, roles e posicións propios da sociedade na cal vive. A socialización, que tamén pode nomearse como "normalización" no contexto da filosofía, desempeña un papel crucial na formación da identidade individual e na construción da cohesión social, xa que na medida que as persoas se socializan, desenvolven un sentido de pertenza á súa sociedade, adquiren habilidades imprescindibles para a vida en comunidade e contribúen ao mantemento e cambio das normas e valores culturais. Non obstante, ese papel formador e constitutivo que supoñen a enculturación e a socialización, agocha unha cara oculta que cómpre tamén expor para obter unha visión completa das mesmas. Así, se a configuración dun individuo supón necesariamente estar exposto e deixarse conformar polos contidos socio-culturais, non o é menos que estes poden exercer un papel tan importante e decisivo na súa formación que non permitan que o individuo se constitúa a si mesmo, negando a súa liberdade e capacidade para elixir quen quere ser ou que quere facer. Precisamente, en torno a estas aporías propónse facer unha achega ás principais aportacións formuladas pola psicanálise de S. Freud e C. G. Jung quen, entre outros aspectos, preocupáronse por desentrañar as conflitivas relacións entre individuo e cultura, amosando as capacidades que proporciona esta, pero tamén o malestar que é quen de xerar nos suxeitos. O estudo da psicanálise freudiana ha de permitir ademais achegarnos á fecunda noción de inconsciente, chave para entender en toda a súa dimensión a condición humana, mentres que a categoría de inconsciente colectivo, propia da analítica junguía aporta unha chave interpretativa lúcida e eficaz para mergullarse na historia espiritual das culturas.

As unidades 5 e 6 están concibidas para coñecer os aspectos fundamentais que explican a civilización moderna, centrándose principalmente en dar conta da súa orde filosófica e política. Baixo tal perspectiva, a Unidade 5, "A era da razón: teorías sociais e políticas da modernidade", realiza unha introdución aos procesos sociopolíticos e culturais que deron pé ao nacemento da Modernidade a partires do colapso e quebra do paradigma medieval. Para iso, semella fundamental entender o traballo que desenvolveron as principais correntes filosóficas modernas, nomeadamente o racionalismo, o empirismo e o criticismo kantiano, para construír unha nova noción da razón e do coñecemento que permitise a emancipación do ser humano das cadeas impostas pola mentalidade medieval. Labor que culmina na Ilustración, época na que se asentan gran parte das ideas que definen o mundo contemporáneo e na que xerminan tanto o modo de produción dominante, e as novas relacións sociais e económicas que tal modelo supón, como o sistema político e social que o acompaña, a democracia liberal, o cal non pode entenderse sen o esforzo teórico realizado polos pensadores contratualistas modernos. O percorrido polos clásicos T. Hobbes, J. Locke e J. J. Rousseau facilita a explicación da maneira en que estas ideas alcanzan a filosofía política contemporánea, na que se entra da man dalgunha das súas propostas de maior relevo, como son a de J. Rawls, a de R. Nozick ou a de A. McIntyre.

A unidade 6 ten como obxectivo primordial ofrecer unha imaxe máis completa e cabal da Modernidade, na medida en que o relato co que habitualmente se explica moitas veces deixa de lado unha das súas fontes de orixe esenciais: o humanismo renacentista, representado nas figuras de M. de Montaigne ou E. de Rotterdam. Con iso, o espírito escéptico, práctico e tolerante coa diversidade e a ambigüidade do mundo, propio dos autores citados, queda escurecido, impedíndonos pensar non só a modernidade, senón tamén a posmodernidade, a cal, como se estudará en unidades posteriores, coincide con varias ideas propias do humanismo, mesturadas cunha recepción particular das ideas modernas. Da man do filósofo e historiador inglés S. Toulmin, nesta unidade analízanse entón as aportacións que o humanismo ofreceu ao mundo moderno —dende a recuperación do mundo clásico esquecido, a emerxencia do antropocentrismo, a defensa dunha actitude vital tolerante e respetuosa coas diferenzas e a variedade humanas, e unha perspectiva epistemolóxica escéptica e centrada en problemáticas concretas e específicas— e as razóns históricas e ideolóxicas polas que as súas propostas foron ocultadas ou esquecidas, coa fin de recuperalas como unha vía non só de ser máis veraces na nosa comprensión da Modernidade, senón en tanto que estas son cruciais para entender o modo en que se erixe o pensamento contemporáneo.

O terceiro dos bloques temáticos, como indica o título do mesmo, está dedicado a facer un repaso a algún dos sistemas filosóficos máis relevantes e influentes do século XX, coa idea de facilitar a comprensión das principais ideas e problemas que

caracterizan á cultura occidental contemporánea. Trátase este dun século especialmente prolífico e variado no que atinxe ao pensamento filosófico, como o demostra a enorme cantidade de correntes, escolas e propostas que nel foron aparecendo —entre as que cabe destacar á fenomenoloxía, o existencialismo, o positivismo lóxico, a filosofía analítica, a hermenéutica, o pragmatismo, o estruturalismo e o post-estruturalismo— e unha extensísima cantidade de autores e autoras de gran relevancia, do que sería ocioso nomear aos máis destacados por conformar unha lista demasiado ampla como para podela satisfacer na súa completude. Nese sentido, é obrigado afirmar que a escollo de autores realizada, e que tan só comprende a catro entre as varias decenas de pensadores que cabería tomar en consideración, responde —ademais da evidente riqueza e valor filosófico das súas achegas— á importancia e influencia que exercen para poder entender en toda a súa dimensión a emerxencia da posmodernidade e dos pensamentos alternativos que nela emerxen e que conforman o aparato teórico do bloque 4. Deste xeito, as aportacións de M. Heidegger, dos pensadores frankfurtianos —M. Horkheimer, T. W. Adorno e H. Marcuse—, de M. Foucault e de J. Derrida, supoñen fitos imprescindibles da crítica da cultura e do pensamento modernos, á vez que potentes edificios teóricos sobre os que se construír a reflexión do futuro.

Logo da situación formulada polo *Deus morreu* de Nietzsche, sentenza coa que se representa a disolución dos valores da tradición metafísica racionalista de Occidente e da cultura xudeu-cristiá, a sensación xeneralizada era a da necesidade de comezar de novo, de buscar novas maneiras de filosofar que non pasasen polo camiño xa transitado pola modernidade hiper-racionalista, pero que conseguisen arrincar ao ser humano da nada na que fora arroxado. Precisamente, o pensador alemán Martin Heidegger, a quen se lle dedica a unidade 7, quere superar o nihilismo, entendendo este como a consecuencia dunha época de disolución da metafísica tradicional e de perda da fe cristiá, xunto coa conciencia notable e crecente da determinación da existencia humana como realidade finita. De feito, toda a filosofía heideggeriana pode entenderse como unha ontoloxía fundamental, isto é como unha analítica do Ser e das entidades existentes, centrándose especialmente no ser propio do ser humano na primeira etapa do seu pensamento, e no Ser mesmo na segunda, que intenta corrixir a deriva sobre o estudo da realidade que practicou a tradición metafísica occidental, que xorde como unha interrogación sobre o Ser (a cuestión central da filosofía, para Heidegger) pero que pouco a pouco foi esquecendo esta pregunta. Un dos puntos finais do seu pensar é a crítica á tecnoloxía, partindo da perspectiva de que esta é, en parte, o conxunto de procedementos que permiten ao ser humano tomar o control sobre a natureza e sometela aos seus intereses. Dese xeito, a técnica convértese na estratexia e medio a través do cal se expresa a vontade de dominio do suxeito, incapaz de ver no entorno máis que recursos, enerxías, materias primas, obxectos que producir e mercadorías a disposición do ser humano. Baixo a hexemonía exclusiva da razón instrumental, o ser humano desencanta a natureza á vez que

elabora unha planificación total das existencias, na que en último termo, os propios humanos son convertidos en meras cousas.

- 18 Do mesmo xeito, a procura dunha crítica á tecnoloxía e á metafísica tradicional é aquilo que guía as investigacións da denominada Escola de Frankfurt, protagonistas da unidade 8, mais neste caso desde unha posición de fundamentación marxista. Isto lévaos a afirmar que as tentativas modernas de acadar o progreso realmente derivaron no dominio da chamada razón instrumental, responsable de tratar a todo o existente como unha ferramenta a usar polo ser humano. A razón instrumental, dese xeito, é a responsable dun colapso, tanto a nivel civilizatorio (sociedade do espectáculo, da propaganda, da felicidade confundida co consumismo, da exacerbación do egoísmo e do individualismo) como a nivel ecolóxico, baseado no antropocentrismo, cuxa idea base reside na afirmación da condición especial do ser humano e na crenza en que os seus intereses poden superpoñerse aos dos ecosistemas nos que habita. Como resultado disto as sociedades se volven cada vez máis manipulables e acríticas. Nesa medida, a Escola de Frankfurt propón unha crítica radical da razón instrumental, asumindo que a noción de razón non pode confundirse coa racionalidade científico-técnica, pois dese xeito fica mutilada e, aínda que se converte en moi eficiente dende un punto de vista científico, técnico, tecnolóxico, económico ou administrativo, é incapaz de comprender os mundos da vida, entre eles o propio mundo do humano, co que se ve incapaz tanto para dotar de sentido á súa existencia como para contribuír á súa orientación na esfera práctica.

Por outro lado, e igualmente que en Heidegger agromaba o concepto de diferenza, como unha apertura na que o Ser deixaba de entenderse como presenza, implicando que os entes xa non estaban simplemente *aí*, á nosa plena disposición, no postestructuralismo aparece como motivo fundamental non só a diferenza senón tamén o outro, a alteridade, aquilo que está alén da presenza, agochado, ou que foi desbotado e deixado de lado ao longo da tradición metafísica occidental. Michel Foucault, pensador ao que se lle dedica a unidade 9, chámalo “afora” e cristaliza en varias figuras que o pensador francés estuda con detemento, entre elas a sexualidade, a loucura e, finalmente, o poder.

Herdeiro en parte destas ideas, o pensamento de Jacques Derrida, quen se estuda na unidade 10, con todo, non se reduce ás etiquetas coas que se intenta categorizalo. Así, a afirmación de que se trata dunha filosofía postestructuralista ou posmoderna ofrécenos indicios de certas marcas que poden ser aplicables ao seu pensamento, mais este non se esgota nunha serie de elementos de escola que saturan o seu significado ou as súas implicacións, sexan estas teóricas ou prácticas. De feito, non é posible falar dun sistema filosófico atribuíble a Derrida, xa que entre outros aspectos, a súa obra tenta escapar precisamente da configuración dun sistema filosófico no sentido tradicional do termo, nin é posible atopar unha organización interna que constitúa un sentido unitario ás súas investigacións, porque Derrida discute funda-

mentalmente a lexitimidade da noción de "sentido". Pero o que si se pode é atender a certos intereses ou actitudes que latén nos seus textos, ao talante que se desprende do seu pensar, aos múltiples e novos *motivos* que utiliza para dar conta do que acontece e, sobre todo, ao procedemento, en si mesmo heterodoxo e evasivo, do que fai uso no seu traballo, a *deconstrución*, quizais o signo máis distintivo do seu filosofar.

O último dos bloques teóricos, "Retos da posmodernidade. Pensamentos alternativos", está dedicado á cultura e a filosofía posmoderna, así como ao conxunto de novas correntes de pensamento que agroman nela e que responden ás principais preocupacións do noso tempo á vez que rescatan discursos que por distintas razóns foron silenciados no contexto da modernidade.

A unidade 11 está dedicada ao pensador que introduciu o termo "posmodernidade" na reflexión filosófica contemporánea, J. F. Lyotard. Segundo este, a nova reflexión filosófica debe orientarse cara á aceptación e normalización das diferenzas, das contradicións e das disensións. E o que isto leva consigo é unha apertura ao outro, ao diferente, a quen é distinto e pensa distinto, pero que, non obstante, debe ter os mesmos dereitos que calquera. A asunción desta idea levou consigo que todo aquel que se apercibe como minoría non recoñecida polo sistema de pensamento maioritario, traballe na procura da reivindicación da súa diferenza.

O mesmo sucede no s. XX con distintas problemáticas que poden ser traballadas dende estas coordenadas: os feminismos, os ecoloxismos e o poscolonialismo, por exemplo, poñen en primeiro plano aquilo que consideran excluído polo modo de vida dominante na contemporaneidade occidental, a saber, respectivamente, a muller, a natureza e o colonizado. De feito, Judith Butler, a quen se lle dedica, xunto ao pensamento feminista, a Unidade 12, desenvolve o seu pensamento a partir de premisas propias da posmodernidade e a deconstrución, mais orienta parte dos seus esforzos a traballar unha noción *diferencial* do feminismo, a partir da deconstrución de nocións como xénero, corpo ou performatividade.

En canto á problemática ecolóxica, daremos conta dela na Unidade 13 a partir da "hipótese Gaia" de James Lovelock, quen entende o planeta como algo que está en desequilibrio químico, sendo isto o que favorece e permite a vida, o cal trae consigo a afirmación de que os organismos non soamente se adaptan ao medio senón que o crean. Esta visión é recollida e traballada polo filósofo francés Bruno Latour desde a súa concepción relacionista, onde todo existente, sexa humano, non-humano ou híbrido, ten a mesma consideración e importancia, pois todo o que existe non é senón o resultado das relacións que desenvolve con outros. Así, defende unha ontoloxía plana, horizontal, dende a que se defende como hipótese que a separación entre a natureza e a cultura, propia da modernidade filosófica e científica, trouxo consigo a interpretación do suxeito como algo distinto e separado do demais. Tal visión acabou derivando na problemática ecolóxica que nos ocupa hoxe.

Pola súa parte, o pensamento poscolonialista, que se analiza na primeira parte da Unidade 14, axuda a entender as distintas estratexias que foron empregadas para favorecer que os pobos subalternos, colonizados e explotados polos países europeos, puidesen falar por si mesmos e producir discursos culturais —filosóficos, sociais, lingüísticos ou económicos— propios, isto é subtraídos do control da cultura colonial e da imaxe nesgada e parcial que difundiron deles as potencias dominantes. O autor martinicano Frantz Fanon probablemente sexa o mellor exemplo da potencia crítica do pensamento poscolonial, amosando, por unha banda, os mecanismos a través dos que se constitúe a psique do individuo colonizado e, por outra, ensinando as ferramentas polas que se pode subverter a súa dominación.

Para rematar provisionalmente o noso transcorrer polas correntes e problemas fundamentais, ao noso xuízo, da filosofía contemporánea, na segunda parte da Unidade 14, dáse conta do chamado “transhumanismo”, movemento que cuestiona a posibilidade da eventual mellora da especie humana, en canto tal. O “transhumanismo” é un movemento heteroxéneo de pensadores de distintas disciplinas científicas e humanistas que entende que a especie humana, a *homo sapiens*, é deficitaria e que, nesa medida, cabe optimizala por medio da ciencia aplicada e a tecnoloxía. Igualmente, defende a lexitimidade do ser humano para modificarse a si mesmo —a selección artificial da especie— coa fin de producir unha entidade *postsapiens* biomellorada, que posúa, por exemplo, unha maior esperanza de vida, unha capacidade para resistir mellor as patoloxías e enfermidades ou que teña uns atributos intelectuais, físicos e incluso morais máis potentes que a especie actual.

En resumo, pensamos que se queremos chegar a entender quen somos e onde estamos, é preciso desenvolver dende unha perspectiva filosófica unha aproximación aos conceptos de educación, cultura e sociedade, que dende as posturas clásicas do pensamento grego permita entender o paso que se dá na modernidade en canto aposta científico-racionalista, e as repercusións que esta visión terá na contemporaneidade, en sentidos opostos. Por unha banda, atoparemos o pensamento *post-*, onde se falará dunha nova época histórica, a posmodernidade, que levará da man correntes de pensamento tales como o postestruturalismo, a deconstrución, o posmarxismo, o poscolonialismo, os feminismos ou a procura dunha volta a terreos premodernos —como propón Latour co gallo do problema ecolóxico e a cuestión climática—. Por outra banda, un camiño diferente levará a manter a confianza nun modelo de hipertecnoloxización, cientifismo e hiperracionalismo —do que deriva a cuestión do transhumanismo—. Á fin, coñecer estas posibilidades que configuran a situación contemporánea permite non só tomar conciencia da conflitiva posición do ser humano na actualidade senón asemade abrir o camiño para unha tarefa que aínda está por facer, unha tarefa urxente que non permite dilación: enfrontarse aos problemas que nos preocupan e poñen en risco o noso futuro.

BLOQUE 1

FILOSOFÍA, HISTORIA E EDUCACIÓN

Unidade 01

A filosofía como saber que se ocupa de problemas específicos

23

1. O ser humano como animal simbólico, social e cultural

Entre as características que definen á especie humana destaca a ausencia case total de adaptación inmediata ao seu medio, a carencia dunha programación innata que facilite a súa acomodación ao entorno que o rodea. Por iso, ao ser humano fáltnlle a precisión, eficacia e economía que si definen a conduta da gran maioría das especies animais dende o momento do seu nacemento. Ademais, o ser humano nace inmaturo e indefenso, o que fai que nas primeiras etapas da súa vida necesite dun coidado atento por parte dos seus conxéneres. Carece tamén dalgún órgano que o habilite para a realización dunha tarefa concreta: non é particularmente veloz, nin forte, nin resistente, e non posúe programas xenéticos que lle induzan a actuar dun modo automático ou determinado. En resumo, cando o ser humano nace é un ser desvalido, incompleto e vulnerable. Débil dende un punto de visto biolóxico.

Non obstante, todas estas carencias van parellas a outras calidades complementarias que, en gran medida, descansan na evolución experimentada por un órgano específico: o cerebro. Da *cerebración* crecente que acompaña o proceso de hominización¹ parten o conxunto de propiedades que definen os trazos máis salientables e diferenciais da especie humana: a intelixencia, a capacidade para elixir e decidir como comportarse, a creatividade e a imaxinación, a curiosidade e a capacidade para manipular o que atopa no entorno para satisfacer as súas necesidades, a com-

1 Proceso co que se alude ao conxunto de transformacións que experimenta a especie humana ao longo do tempo ata acadar a súa forma actual, a *sapiens*, dende a súa orixe no *Australopithecus anamensis*. Neste proceso, ademais, da cerebración crecente, son destacables a bipedia, e o conxunto de transformacións anatómicas e fisiolóxicas que se despregan con ela, a liberación das extremidades superiores e a habilidade técnica que emerge con ela, a neotenia (capacidade para realizar aprendizaxes non só na infancia senón ao longo de toda a vida adulta) e a emerxencia da capacidade simbólica, que facilita a aparición da linguaxe articulada.

plexidade das relacións que establece cos seus semellantes e o grao de dependencia que se produce entre eles e, particularmente, a habilidade para representarse a si mesmo —os seus pensamentos, ideas e sentimentos— e o medio que o rodea mediante símbolos, signos creados, convencionais e arbitrarios dos que depende a emerxencia da autoconsciencia e da cultura.

O ser humano defínese así como un animal con instintos reducidos, creativo, imaxinativo, curioso, intelixente, lingüístico-simbólico, técnico e social. Un animal cultural que reflexiona sobre si mesmo, sobre o mundo que habita, que vive entre os outros, dos que depende e aprende e cos que se comunica e relaciona segundo formas sofisticadas e complexas, e que non só se adapta ao entorno, senón que o modifica conforme ás súas necesidades.

O ser humano é un animal aberto e indeterminado que, dado o limitado alcance dos instintos humanos, tense que constituír a si mesmo, e en tal conformación interpreta e dá sentido e significado á súa existencia, idea ferramentas e utensilios para obter os medios de subsistencia e satisfacer as súas necesidades, crea formas de organización social e determina normas sobre o permitido, o prohibido, o obrigado e o desexable. Non obstante, no seu proceso de autoconformación nunca deixa de ser reflexivo, curioso e crítico. Continuamente analiza a súa identidade, pensamentos e accións, expón preguntas sobre a súa existencia e as súas interaccións coa contorna e os demais. Ademais, revisa e cuestiona as formas de pensamento e estilos de vida tanto actuais como pasados, ao mesmo tempo que propón alternativas para o futuro. Este labor racional, deliberativa, interrogativa, proxectiva e profundamente crítica é precisamente o que constitúe e define á filosofía como disciplina.

2. A filosofía e a súa historia

Segundo o dito, a filosofía nace a partires dunha serie de características que definen ao ser humano en tanto que especie e as sublima en base ao seu percorrido histórico. En tal sentido, pode entenderse dende dúas perspectivas que se complementan.

Por unha banda, trátase dunha actividade propiamente humana, que todo exemplar da especie pode desenvolver, por medio da que se tenta comprender e dar sentido á realidade que se experimenta, a través da reflexión racional e a análise especulativa. Unha tarefa esencialmente interrogativa, que cuestiona as formas de percibir, entender, explicar e habitar o mundo, de modo que posúe unha vocación teórica e outra práctica, á vez que cuestiona aquelas que están asentadas, proporcionando eventualmente alternativas ás mesmas. Pola outra, é unha disciplina académica emerxida nun contexto espazo-temporal concreto e cunha traxectoria histórica propia, que se divide nun conxunto de disciplinas secundarias que tratan problemas específicos e que posúe unha metodoloxía de investigación definida.

Os especialistas en filosofía fan uso do saber elaborado e acumulado na tradición histórica para deliberar sobre os problemas do presente. Non obstante, como dixemos, calquera ser humano ten a posibilidade de preguntarse sobre a realidade e considerala dende un punto de vista filosófico. En tal sentido, a filosofía é un saber especializado que, á vez, está aberto a toda persoa que teña unha vocación interrogativa, reflexiva e crítica.

Sexa como for, a investigación histórica da filosofía está suxeita a dous tipos de problemas:

- a) Problemas xerais, relativos á historia como ciencia e comúns a toda investigación histórica, sexa da filosofía, da socioloxía, da antropoloxía, etc. Son problemas metodolóxicos propios das *ciencias do espírito*, entre as que se inclúe a historia.
- b) Problemas específicos, relativos á historia da filosofía, en tanto que estudio histórico do obxecto *filosofía*. En función do concepto de filosofía que se teña, e de se esta é desligable ou non da propia historia da filosofía, poderase entender como a base sobre a que se configuran as distintas culturas e sociedades, e as diferentes concepcións que sobre estas se teñan. Así, os esquemas de pensamento que se presenten serán aqueles que pasen a formar parte do que poderíamos chamar *inconsciente colectivo* (cultural e/ou social).

O pensador alemán do s. XIX Georg W. F. Hegel considera que o asunto que persegue todas as filosofías, sendo común a elas, consiste en determinar a verdade obxectiva e perenne. Esta busca é a que permite caracterizar como Filosofía cada filosofía particular, conferindo continuidade e unidade a toda a historia da filosofía. Pero rapidamente xorden dous problemas. Primeiro, a verdade perenne implica que é a mesma en todo tempo, entón ¿como é posible que esta teña unha historia? Segundo, as filosofías históricas son moi distintas entre si; entón, como a verdade obxectiva só pode ser única, a unidade entre elas parece loxicamente imposible. O historicismo relativista resolve estes problemas negando a existencia desa Verdade e, consecuentemente, a unidade da historia da filosofía. De feito, na historia da filosofía non parece observarse ningún contido asumido por todos os filósofos e persistente ao longo de toda a súa historia. Polo tanto, todo parece levar á conclusión de que a historia da filosofía só pode ter unha historia *externa*, que é variable, temporal e sen unidade, resultando contraditoria a idea dunha historia *interna* e unitaria da mesma, na medida en que afecte á Verdade filosófica.

Mais Hegel non está de acordo con esta conclusión. Para el a filosofía ten unha historia interna que afecta á esencia mesma da filosofía. É dicir, Verdade e Historia non serían conceptos contraditorios. A diversidade de formulacións filosóficas derivan, ao seu xuízo, precisamente de que a Verdade se constrúe a través do devir do pen-

samento na historia. Este proceso, que Hegel denomina *historia interna* da Filosofía, é a que dota de unidade ás diversas filosofías particulares. Esta historia é analizable empregando a razón lóxico-crítica.

26

3. Trazos do pensamento filosófico

Segundo o dito, hai unha serie de atributos que caracterizan e definen á filosofía como actividade e disciplina. Entre os máis representativos cabe considerar os seguintes:

- A filosofía é unha actividade racional, que parte da meditación persoal e da introspección. Non obstante, e en base ao seu carácter eminentemente crítico, cuestiona tamén en que consiste a racionalidade, como opera e que ideas son consideradas irracionais, e por que.
- Ten un carácter discursivo, fai uso de argumentos especulativos e de deducións lóxicas, aínda que tamén recorre a imaxes, metáforas e símbolos para expresar as súas propostas e ideas.
- É unha disciplina analítica, que tenta fundamentar con coherencia e rigor as súas achegas e resultados, denunciando os argumentos ilexítimos ou incorrectamente formulados. Non obstante, tamén pode evocar e suxerir ideas e sentimentos que non se deixan expresar pola linguaxe lóxica ou representativa, facilitando a emerxencia de discursos cunha dinámica operativa distinta da establecida pola racionalidade formal. En calquera caso, soe recorrer ás boas razóns como procedemento para construír as súas propostas teóricas.
- É un saber interrogativo, xa que converte en problemáticos aspectos da realidade que a actitude natural non cuestiona. En tal sentido, formula preguntas e dilemas, xera novas cuestións e é inconformista respecto das cosmovisións hexemónicas ou asentadas.
- É un saber crítico, na medida en que somete a revisión as ideas predominantes, analizando a súa xustificación e lexitimidade. Igualmente, discute os estereotipos e os prexuízos cognitivos, sociais, culturais e ideolóxicos que conducen a erros e equívocos teóricos, así como a diversas formas de discriminación (patriarcado e machismo, clasismo, homofobia e racismo) e o xeito en que se entrecruzan entre elas. En tal sentido, ten unha orientación contestataria e subversiva.
- É radical, xa que analiza os fundamentos sobre os que se sosteñen as ideas, as crenzas ou as cosmovisións sobre a realidade, así como as bases dos problemas, a súa orixe e evolución histórica.
- Ten una vocación práctica, en tanto pretende axudar a orientar e darlle sentido á vida humana. Ademais, reflexiona sobre os valores e as normas morais,

cívicas e legais mediante as que o ser humano dirixe a súa vida e organiza as súas sociedades, establecendo criterios a través dos que concibir o ben, a virtude, a felicidade ou a xustiza social.

- Posúe un potencial transformador, na medida en que tenta incidir no contexto cultural, político, ideolóxico e educativo dunha sociedade na busca da emancipación humana. 27
- É interdisciplinar, xa que está en relación continua cos outros saberes, especialmente cas ciencias, cas artes e coas diversas formas de espiritualidade, e os usa para a elaboración das súas propias reflexións teóricas.
- Está historicamente situada, xa que os problemas que trata reflicten as principais preocupacións da época na que se inscribe.

4. Métodos da filosofía

A filosofía como saber substancialmente racional atópase próxima ás metodoloxías de investigación científica, sendo sensible á potencia demostrativa da observación empírica, da experimentación, da indución e da dedución. De feito, estes últimos son procedementos que utiliza unha das áreas que constitúen a filosofía, a lóxica, a cal tenta discernir cales son os argumentos correctos para discriminalos dos incorrectos. Para iso, analiza a estrutura interna dos argumentos e as relacións que se establecen entre as premisas² e a conclusión á que cabe chegar mediante o razoamento.

En lóxica, un razoamento indutivo é aquel no que se alcanza unha conclusión xeral a partires de informacións particulares que veñen dadas nas premisas. Dado que as premisas soen provir de experiencias empíricas, a conclusión é sempre probable — xa que é posible que se poida obter unha experiencia ou un dato que provoque que a conclusión sexa falsa—.

Un razoamento dedutivo parte de premisas xerais para acadar unha conclusión menos xeral —ou particular—. Nel, se todas as premisas son correctas hai a certeza de que a conclusión tamén o será. É dicir, se o razoamento é correcto, é imposible que se as premisas son válidas a conclusión non o sexa.

Os discursos filosóficos de carácter analítico pretenden seguir dunha maneira exhaustiva as leis da lóxica de modo que as súas elaboracións e as súas achegas sexan sistemáticas, coherentes e consistentes.

Non obstante, non todo discurso filosófico opera desta maneira e gran parte do pensamento histórico máis interesante e influente, particularmente no contexto con-

² As premisas son as afirmacións ou ideas, que se dan como certas, e que serven de base a un razoamento do que cabe inferir unha conclusión.

temporáneo, entende que o razoamento vai máis alá das estritas leis da lóxica —e das leis da ciencia— e que a reflexión ten un carácter máis plural —en tanto existen varios modos de articular a racionalidade e as formas de expresión lingüísticas— e que pode utilizar outros recursos simbólicos, como as imaxes, as metáforas ou as alegorías, para transmitir ou evocar certas ideas, sentimentos ou afectos. Ademais, existen varios ámbitos da realidade, particularmente da realidade humana, que non se deixan resolver por medio de procedementos científicos ou das leis da lóxica e que requiren dun tipo de aproximación diferente³. Pensar ou reflexionar, sobre todo se se fai dun modo crítico, non ten que ver só con demostrar que certas afirmacións son correctas, senón co intento de comprender e interpretar a realidade na que se vive, de acadar unha certa perspectiva autónoma da mesma, aberta e en contraste coas concepcións alleas ou distintas, e coa capacidade para discutir, ou polo menos analizar, o que se dá por sentado, sobre todo cando isto atenta ou agride a certos grupos sociais dun xeito inxustificable.

En consecuencia, a análise filosófica acepta outras estratexias metodolóxicas para elaborar as súas propostas discursivas, algunhas próximas ás linguaxes poéticas ou literarias, outras de carácter retórico e persuasivo, outras de carácter especulativo, nas que se investigan as raíces orixinarias dun problema e as súas derivacións posibles, e outras de carácter reflexivo, onde se poñen en liza unha serie de razóns abertas á discusión e ao contraste con posicións dispares. Se ben é certo que a filosofía ten a súa orixe na introspección e na meditación detida, as ideas requiren dunha confrontación dialogada, que esixe a construción dun discurso que poña en xogo a súa validez ou verosimilitude no contexto da discusión pública.

5. A división da filosofía

Dada a súa vocación universalista, calquera cuestión ou problema é susceptible de ser analizado dende un punto de vista filosófico. Con todo, a filosofía foise especializando e dividindo en distintas ramas segundo os problemas e perspectivas utilizadas. Velaquí as principais:

- **Metafísica:** ou filosofía primeira, é a rama da filosofía que analiza os fundamentos, principios e elementos, materiais ou espirituais, da realidade. Ademais, ocúpase da natureza, estrutura, compoñentes e causas do existente; estuda o Ser na súa diferenza cos entes (os obxectos ou entidades concretas) e as características deste.

³ Por exemplo, os problemas relativos aos límites da actividade científica (que investigar e que non), as cuestións de carácter ideolóxico, político e económico; os problemas relativos aos modelos educativos ou pedagóxicos máis adecuados, ou as cuestións de carácter ético e lexislativo, superan as capacidades do método científico e requiren dunha aproximación de carácter filosófico.

- Ontoloxía: pode considerarse unha disciplina secundaria da metafísica. Analiza os elementos que compoñen a realidade ou os ámbitos ou estratos de realidade que é posible distinguir. Igualmente, preocúpase polo ser dos obxectos, por aquilo que os caracteriza e define. De tal xeito, faise ontoloxía se preguntamos, que é "x"? (Que é o ser humano? Quen son eu? Que é o capitalismo? Ou, que é *Amazon*? Estas son preguntas de carácter ontolóxico).
- Epistemoloxía: é a rama da filosofía que se dedica a estudar o coñecemento humano. En consecuencia, interésase polas facultades cognitivas humanas, polas condicións externas que afectan á posibilidade do coñecemento, polos límites do mesmo, polas estratexias ou métodos que o facilitan ou permiten, pola distinción entre o válido, o correcto e o erróneo, polos graos de coñecemento (o que diferencia, por exemplo, o saber da opinión) ou pola definición e estatuto da verdade.
- Lóxica: rama da filosofía que estuda o razoamento humano e os argumentos mediante os que este sucede ou se expresa. Igualmente, tenta distinguir os argumentos correctos dos incorrectos, tratando de formular aqueles tipos de argumentacións válidas e consistentes.
- Ética: rama da filosofía que estuda os criterios a través dos cales o ser humano dirixe a súa conduta. Analiza os valores, as normas morais e os códigos legislativos, ofrecendo recomendacións en relación ao que debe ser unha vida boa. Igualmente, estuda aspectos fundamentais da vida humana, como que é a felicidade e como alcanzala, como desenvolver unha vida íntegra e virtuosa, en que consiste a autorrealización e como conseguila, que é a liberdade e a autonomía humana ou como obrar segundo criterios de xustiza. Ademais da súa vertente teórica, ten unha acentuada vocación práctica, centrándose tamén en cuestións concretas da vida humana, axudando a deliberar sobre como proceder en contextos específicos ou que criterios adoptar para tentar resolver certos dilemas. Ademais está directamente vinculada ao marco social no que o ser humano desenvolve a súa existencia e afronta problemas de carácter cultural, tales como, no contexto presente, cuestións de carácter bioético (aborto, eutanasia, investigación con células nai, terapias xenéticas ou aplicación de avances científicos), de carácter ambiental (o ecoloxismo e a preservación do medio natural ou o trato que merecen os animais), cuestións de ética política (como organizar sociedades democráticas, igualitarias e non discriminatorias, en que consiste o ben común e se debe imporse ao individual), cuestións de ética empresarial e laboral (que dereitos laborais posúen os traballadores, cales son os fundamentos éticos nos que se sostén o sistema económico, cal é o código deontolóxico das distintas profesións) e cuestións vinculadas ao uso de novas tecnoloxías (en que consiste un uso responsable da rede dixital, que marcos éticos deben regular o ciberespazo,

como definir o comportamento e o estatuto ético de autómatas ou de distintas formas da intelixencia artificial).

30

- Estética: en xeral, refírese á rama da filosofía que estuda as formas mediante as que o ser humano percibe a realidade, aínda que especificamente alude á experiencia que lle suscita a contemplación das obras de arte. Nesta liña, estuda en que consiste a arte, que é un xuízo estético, como se forma o gusto humano e como este orienta a conduta, que define a unha obra de arte ou en que consiste a beleza en oposición á fealdade.
- Antropoloxía filosófica: a cabalo entre a antropoloxía (disciplina que estuda ao ser humano dende unha perspectiva física —evolutiva, anatómica e fisiolóxica— e cultural —as formas creadas e aprendidas mediante as que o ser humano organiza a súa existencia—) e a filosofía, céntrase en estudar as cuestións máis xerais e abstractas que afectan e definen ao ser humano. En tal sentido, interésase por asuntos como a identidade humana (que é o ser humano? cal é a súa esencia? en que consiste a “humanidade” fronte á “animalidade”?), pero tamén, que identifica a cada individuo? en que consiste cada “subxectividade”?); o sentido da existencia do ser humano, a conciencia da súa condición mortal ou o desexo de transcendencia.

Non obstante, e debido a súa multidisciplinaria e a paulatina especialización dos seus estudos, existen multitude de ramas que adoptan a forma de “filosofía de” e que se ocupan de problemas máis específicos. Por exemplo: filosofía da mente, filosofía da linguaxe, filosofía da ciencia, filosofía da cultura, filosofía social, filosofía política, filosofía do dereito, filosofía da educación, etc.

6. Principais problemas actuais da Filosofía

A filosofía é unha disciplina que, a pesar de posuír unha historia que se remonta a máis de 2500 anos, debe atender aos problemas do presente. No contexto actual existen infinidade de problemáticas que son obxecto de atención por parte dos filósofos. A continuación ofrécese unha mostra de cuestións que se están traballando no contexto actual.

Realidade:

- Cal é o estatuto que define a realidade? Cales son os elementos que a compoñen? Existen niveis distintos da realidade? Son os soños reais? E a realidade virtual? E os contidos dixitais? (os contidos de internet, videoxogos, etc.)
- É posible a realidade “aumentada”? É a experiencia particular de cada individuo real ou un simulacro/versión da mesma? Ten o ser humano acceso

á realidade tal e como é ou o ser humano, e tódolos seres vivos, viven ancorados no fenoménico (a realidade tal e como se lles aparece)?

Coñecemento:

- Como distinguir hoxe entre *episteme* (coñecemento) e *doxa* (opinión)?
- Onde queda a diferenza entre realidade e aparencia na era das teletecnoloxías e dos medios de comunicación? Onde está a copia e onde o orixinal na sociedade da información e do coñecemento?
- Cal é (o posto de) a verdade ante os avances científicos e cal é o valor epistémico da ciencia, a tecnoloxía e a tecnociencia? Hai máis verdades que as científicas ou non? Cal é a *episteme* da ciencia e cal a da filosofía? En que se asemellan e diferencian a ciencia e a filosofía?

31

Lóxica:

- Que é hoxe *logos*: lóxica, linguaxe, razón ou entendemento? De onde nos vén esa facultade? É natural ou cultural, xenética ou social?
- Teñen *racionalidade* os computadores e os animais? É a razón reducible á (tecnoloxías de) información?
- É a racionalidade un ben comunal da humanidade, unha razón (ou sentido) común? Controlamos a razón/linguaxe ou nos controla a nós?
- Existe un predominio dos logócratas-tecnócratas no contexto contemporáneo? De habelo, é lexítimo?
- A computación que realizan os algoritmos da Intelixencia artificial é pensamento? Que diferenza o *logos* humano do da Intelixencia artificial?

Natureza:

- Que concepción tense na actualidade da natureza?
- Que é hoxe o natural e que é o artificial na época da clonación, as biotecnoloxías e as nanotecnoloxías?
- Que é a vida? Onde empeza a nosa vida (reproducción *in vitro*, clonación) e onde termina (suicidio, eutanasia)?
- Só somos animais, un tipo peculiar de homínido ou somos seres artificiais, construídos, definidos pola cultura e as próteses que ideamos?
- Ten lexitimidade o ser humano para transformarse a si mesmo e transformar ao resto de entidades vivas por medio das novas tecnoloxías (xenética, intelixencia artificial e robótica e nanotecnoloxías)? O futuro do

32

ser humano pasa pola selección artificial da especie? Que implicacións ten a eventual aparición de mutantes, *ciborgs*, híbridos ou quimeras?

- Que trato merecen os animais? É lexítima a alimentación con carne animal a pesar do sufrimento destes? Son lexítimas as macrogranxas?
- Existe a posibilidade de establecer o desenvolvemento sostible no contexto do capitalismo globalizado?

Técnica e arte:

- Que é hoxe a técnica? Fusionáronse a ciencia e a tecnoloxía no produto teórico e práctico da nova tecnociencia?
- Que implicacións sociais supón o desenvolvemento de certas tecnoloxías (substancialmente as novas tecnoloxías da comunicación)?
- O devir da especie e das sociedades humanas pasa por unha maior artificialización de si mesmo e do entorno?
- Que repercusións ten para o ambiente e o equilibrio dos ecosistemas os recursos materiais e enerxéticos que supón o desenvolvemento de novas tecnoloxías?
- Na antigüidade as artes eran tamén un tipo determinado de técnica, como evolucionaron as belas artes cos novos medios tecnolóxicos? Non hai beleza na tecnociencia e non hai saber técnico na arte contemporánea? Como unir a eficacia e a beleza?
- Onde nos dirixe a tecnoloxía e cara a onde nos leva a arte?

Ética:

- Que é o ético: o que dita o costume, o habitual, a forma de vida, a inclinación ou tendencia, de acordo cos seus significados etimolóxicos?
- Como separamos o ético do étnico? É a ética universal ou o temos que construíla? Cal é a súa finalidade: a felicidade, a liberdade, a dignidade, a autorrealización, a xustiza? E que son estas no contexto contemporáneo?
- Cales son os obxectivos que definen a vida no contexto contemporáneo? Que espera e que desexa o cidadán hoxe? Quen induce a asumir certos obxectivos existenciais?
- Que é a virtude e a integridade na cultura actual? Importa ser virtuoso e íntegro? É posible a emancipación e a autonomía no contexto contemporáneo?
- Cal é a responsabilidade dos nosos actos e ata onde se estenden nun mundo global? Que é o mal e que é o ben dende o punto de vista da lóxica

política? Como se relaciona a ética coa *real politik*? E co individualismo egoísta no contexto do desenvolvemento do capitalismo contemporáneo?

- Que dereitos son lexítimos? (aborto, eutanasia, matrimonio homosexual, transexualidade, dereitos dixitais, enerxéticos, etc.?)
- Como afrontar, no contexto do capitalismo globalizado, a acumulación da riqueza por parte dunha minoría? Como xestionar a extensión da pobreza?

33

Cidadanía e política:

- Cal é a estrutura da *polis* hoxe: a cidade, a nación, o Estado ou o imperio?
- Que define hoxe a cidadanía? Cales son os criterios de inclusión e exclusión? Quen son os habitantes sen papeis na aldea global? Cales son os límites da *polis*: o territorio ou a Terra?
- Hai cidadanía plena para as mulleres en todos os países? Quen é o *meteco* (estranxeiro) actual?
- Cal é a finalidade da *polis*: sobrevivir ou convivir? Que é a xustiza no contexto contemporáneo? É a xustiza social un valor a desenvolver nas sociedades actuais?
- Que circunstancias novas supoñen as grandes metrópoles?
- Cal é a constitución da *polis* e como se expresa o seu poder constituínte?
- Que é o pobo e que é a democracia no contexto actual? Como se explica o avance da *ultradereita* no contexto das sociedades liberais contemporáneas? Son compatibles capitalismo neoliberal e democracia? Como explicar os procesos autoinmunes que xera a democracia no seu interior?
- Como afrontar o multiculturalismo e as migracións masivas de poboación no contexto das sociedades globalizadas actuais?

Unidade 02

A necesidade dunha Filosofía da Educación

35

1. Pensamento filosófico, formación do profesorado e educación do alumnado

As características que definen a actividade filosófica ofrecen unha serie de ferramentas e capacidades moi valiosas tanto para a formación do profesorado como para a educación do alumnado, as cales se sintetizan na posibilidade de desenvolver un tipo de pensamento reflexivo, analítico e crítico. Os mestres deben ser capaces de deliberar criticamente respecto da súa actividade profesional e dos seus coñecementos, así como de ser conscientes e ter unha visión ampla da sociedade na que viven e do contexto social no que imparten docencia. Igualmente, teñen o deber de fomentar o pensamento crítico no alumnado, de modo que este sexa capaz de articular unha visión autónoma e propia da súa realidade e das problemáticas e desafíos que a caracterizan.

Ensinar, e en correspondencia, aprender, non ten que ver só co feito de transmitir unha serie de contidos, de coñecementos, habilidades, actitudes e valores normalizados e conformes ás crenzas tradicionais ou predominantes, senón coa capacidade de sometelas a cuestión, revisando a súa orixe, a súa xustificación e a súa lexitimidade. Fomentar a capacidade crítica implica ter a destreza para profundar nas razóns que están detrás das crenzas, das ideas e dos comportamentos establecidos, tentando comprender os argumentos que as volven consistentes e aceptables ou ben ilexítimas e rexeitables. En tal sentido, a educación posúe unha parte claramente formativa, xa que impulsa a adquisición de competencias e aptitudes cognitivas, prácticas e axiolóxicas que posibilitan a construción da identidade persoal e a adaptación á sociedade do individuo, pero que require, como complemento necesario, unha parte analítica e deconstrutiva, filosófica e crítica, que teña como obxectivo a detida consideración das ideas que nos definen e conforman, sobre todo daquelas naturalizadas —as maioritarias ou dominantes—, xa que habitualmente ocultan estereotipos, prexuízos ou crenzas infundadas que cómpre considerar e discutir.

A educación, e na mesma medida a aprendizaxe, está directamente ligada con outra característica que define ao pensamento filosófico: a capacidade para facerse preguntas, a habilidade para inquirir e cuestionar, non só en relación ao que non se sabe, na busca da comprensión do descoñecido, senón tamén en relación ás razóns que xustifican ou fan válida unha determinada conduta ou maneira de pensar. A educación que é crítica debe favorecer a curiosidade e estimular o pensamento, para que este non se reduza a un proceso polo que simplemente se asume, acepta e repite, dun modo pasivo, unha serie de contidos estandarizados que forman parte dun programa pechado e definido. O docente crítico formula dilemas ao seu alumnado e alenta a aparición destes, tamén daqueles problemas incómodos que cuestionan as estruturas de dominación e que converten en subalternos a certos grupos sociais, ou aqueles que non teñen unha solución concreta e que necesitan apelar non tanto a datos empíricos ou a probas experimentais senón a boas razóns para entendelos.

Pensar dun modo crítico, filosófico, implica asumir que moitos problemas humanos vitais para a existencia non teñen un enfoque único nin unha conclusión obxectiva, e que requiren dunha meditación sosegada e de debate público para darlles sentido. Por iso, débese fomentar o pensamento non dogmático, aberto e disposto á escoita dos argumentos d@s outr@s, a dialogar e a poñer en xogo as crenzas ou opinións e avaliar a súa consistencia por medio do contraste con aquelas que difiren ou son distintas ás propias. De aí que a conversa crítica permita a conexión cos demais e fomente a empatía e a comprensión do alleo, ademais de favorecer o esforzo intelectual e a capacidade para a construción de discursos coherentes e rigorosos que presenten coa maior consistencia posible as ideas propias.

Nesa liña, a adquisición de habilidades filosóficas, quer para o profesorado quer para o alumnado, impulsa a autorreflexión e o exame das conviccións, actitudes e valores persoais asumidos, para a súa posta en cuestión pero tamén para animar a liberdade de pensamento, de modo que se sexa o máis consciente posible de aquilo que se cre, do que se sente e do que se quere, e das razóns que latexan tras os ideais, os sentimentos e os desexos propios e alleos. A autoconsciencia incita ao compromiso coas ideas e á asunción de que estas nos cambian e transforman. En tal sentido, a liberdade de pensamento apodera, evitando que as ideas interiorizadas dun modo acrítico nos dominen. O pensamento crítico promove a descolonización da mente, de aí que a súa adquisición e transmisión sexa un vehículo esencial para a autonomía do alumnado.

Finalmente, a vocación práctica, pero non instrumental⁴, da filosofía permite a análise de aspectos esenciais da vida humana que só poden ser tratados dende un punto

4 A utilidade da filosofía, da aprendizaxe da mesma, así como da educación en xeral, non pode medirse en termos instrumentais. A filosofía non serve para producir obxectos, ferramentas, útiles nin tecnoloxías, así como tampouco é unha actividade orientada explicitamente á obtención de rendemento económico, non xera ningunha cousa coa que comerciar, a súa relevancia e eficacia non se poder cuantificar

de vista reflexivo. As cuestións de orde moral⁵ e as de orde político⁶ deben tratarse dende unha perspectiva filosófica, que axude á comprensión da súa relevancia e do seu significado, fomentando a conformación dunha cidadanía democrática que indague sobre aqueles modelos éticos e políticos desexables, favorecendo a constitución do alumnado como cidadáns activos responsables das sociedades do futuro.

2. Filosofía e crítica da cultura

O ser humano é un animal naturalmente cultural dada a súa orixinaria e case completa falta de adaptación ao seu medio e á carencia dunha programación innata que lle facilite acomodarse ao mundo que o rodea. Tal insuficiencia constitutiva ten como consecuencia un déficit na precisión, economía e eficacia das condutas que si posúen a maioría das outras especies animais. Igualmente, a súa programación xenética é aberta no sentido de que non ten comportamentos automatizados e repetidos. Non obstante, todos estes trazos se atopan ligados a outras calidades complementarias. Coas citadas carencias xorden, a modo de contrapunto, novas capacidades, atributos posibilitados polo órgano diferencial da especie humana: o seu cerebro. Por iso, a falta de acomodo natural é compensada coas facultades cognitivas que emerxen da súa actividade: a intelixencia, o razoamento, a creatividade, a imaxinación, o simbolismo, atributos que abren todo un mundo de posibilidades de modo tal que o que asemellaba unha deficiencia acaba por converterse na chave da súa virtude. O ser humano, como animal creativo, imaxinativo, intelixente e simbólico/lingüístico, elabora o mundo no que vive; inventa ferramentas coas que potencia as súas diminuídas capacidades físicas, substituíndo co artificial o que lle está vedado naturalmente e transforma con iso o entorno; substitúe cousas da realidade externa e procesos intelectuais e sentimentais que experimenta por símbolos, cos que non só comunica e entende aos outros, senón cos que modela a propia realidade, permitíndolle reflexionar sobre ela e sobre si mesmo e favorecendo a transmisión e acumulación de saber; establece vínculos normativos cos membros da súa especie, convencionalmente regrados e conforma leis e institucións coas que edifica sociedades complexas... En resumo, non se adapta soamente ao entorno, como talvez fagan as demais especies vivas, senón que adapta o entorno ás súas necesidades. Ese complexo que inclúe coñecementos, crenzas, arte, leis, moral, costumes e cal-

en termos obxectivos; non obstante, é unha actividade esencial para o desenvolvemento da liberdade e da autonomía humanas.

5 Refíren a aquelas que teñen que ver cos valores e regras coas que o ser humano orienta a súa existencia, e que eventualmente posibilitan achegarse á autorrealización ou á felicidade, así como cos criterios por medio dos que se xulga o que é o correcto e adecuado, e que favorecen a promoción de persoas íntegras e virtuosas.

6 Refíren a aquelas que analizan a articulación interna das sociedades e examinan as formas posibles de xustiza social.

quera outra capacidade e hábitos adquiridos polo ser humano en canto membro dunha sociedade⁷, é o que se denomina cultura. A cultura abrangue así todos os coñecementos, capacidades e hábitos elaborados ao longo da historia e adquiridos na sociedade, é dicir, "non herdados xeneticamente".

A cultura ofrece información de tres tipos. Durante o proceso de aprendizaxe cultural ou enculturación adquirense datos teóricos, habilidades, valores e regras; contidos que foron elaborados para darlle sentido á existencia, así como para satisfacer as necesidades e conseguir maiores cotas de benestar. Toda cultura xera información para saciar a curiosidade sobre o funcionamento da realidade e dotar de normas para decidir o preferible e o xusto. Igualmente, o saber ten unha vertente técnica, xa que o ser humano constituíuse como tal a través da fabricación de ferramentas por medio das que é capaz de realizar tarefas vedadas en principio para o seu corpo e coas que pode modificar o entorno.

En coherencia, educarse significa adquirir unha cultura. Seguindo a Marvin Harris⁸, a educación cultural é unha experiencia de aprendizaxe parcialmente consciente e parcialmente inconsciente a través da cal a xeración de maior idade incita, induce e obriga á máis nova a adoptar os modos de pensar e comportarse tradicionais. A partires de tal control, cada xeración é programada non só para replicar a conduta da xeración anterior, senón tamén para premiar a conduta que se adecúe ás pautas da súa propia experiencia de enculturación e castigar, ou polo menos non premiar, a conduta que se desvía destas. Este proceso, que no contexto filosófico contemporáneo é comunmente denominado "proceso de normalización", ten un dobre carácter: positivo e posibilitante, xa que dota ao ser humano de recursos teóricos, técnicos e prácticos cos que poder adaptarse e sobrevivir; e negativo, na medida en que pode converterse nunha ferramenta de disciplina e represión. A cultura representa para os seres humanos un papel ambivalente e paradoxal: por unha banda, dá lugar e favorece a súa apertura ao mundo mais, por outra, modela e conforma —clausurando, en certo punto— tal apertura, supoñendo unha imposición e unha coacción da sociedade sobre o individuo.

En torno a esta situación contraditoria teñen reflexionado unha importante cantidade de filósofos na tradición de pensamento occidental (dende a escola cínica no mundo grego, a D. Diderot ou J. J. Rousseau na Ilustración, F. Nietzsche e S. Freud nos comezos da contemporaneidade ou multitude de pensadores no contexto actual), amosando que detrás dos aspectos positivos da cultura se atopan outros que cabe discutir. Por exemplo, cosmovisións baseadas en ideas e crenzas naturalizadas que lexitimaron historicamente unha forma de ser, de pensar e de actuar da que

⁷ Esta definición a ofrece o antropólogo británico Edward B. Tylor.

⁸ Véxase: M. Harris: *Antropología cultural*. Madrid, Alianza, 2006, pp. 21-24.

emerxen desigualdades e inxustizas, e que provoca discriminacións e agresións, non só entre os humanos mesmos senón tamén cara aos ecosistemas e os seres vivos que habitan neles.

En tal sentido, á filosofía compételle dotar de ferramentas intelectuais para someter a crítica e revisión as ideas que nos definen, que determinan a nosa maneira de entender a realidade e que nos impulsan a actuar dunha certa forma, para, se cabe, modificalas e dirixilas cara a novas condutas que se consideran máis oportunas ou desexables. Da filosofía emerxeron as grandes correntes críticas da civilización contemporánea: a crítica ao capitalismo e á sociedade industrial e de consumo, que xera desigualdades económicas e orienta o desexo das persoas cara a acumulación material; a crítica poscolonialista, que se enfronta ao dominio da cultura occidental e da raza branca sobre outras e destaca a necesidade dunha comprensión plural e inclusiva das identidades e experiencias humanas; a crítica ao patriarcado, e a emerxencia dos feminismos e dos movementos pola diversidade sexual, que reivindicán, entre outros moitos aspectos, a igualdade de dereitos entre mulleres e homes, esixen unha resignificación da noción de muller e dos roles sociais que ocupa, e loitan contra a homo e transfobia; a crítica ecoloxista e animalista, que denuncia a excesiva explotación dos recursos naturais e o especismo humano, que o lexitima para usar o entorno natural e os seres vivos para satisfacer os seus desexos, moitos deles superficiais e innecesarios. Da filosofía emerxeron os debates para a reivindicación de dereitos básicos da cidadanía, de xustiza social, de liberdade de pensamento e palabra; e outros que hoxe en día aínda son obxectos de reflexión (o dereito ao aborto, á eutanasia, ao matrimonio homosexual). En fin, a filosofía, tan a miúdo vilipendiada e maltratada, segue sendo a vía central por medio da cal o ser humano pode transformar o mundo e conseguir achegarse á emancipación. 39

3. Introducción a unha Filosofía da Educación

A *Filosofía da Educación* pode definirse como a aproximación ao mundo dos fenómenos educativos dende unha perspectiva filosófica⁹. Encádrase, por tanto, no ámbito da *Filosofía Práctica* pois constitúe un saber da acción, para a acción e dende a acción. En consecuencia, o seu fin principal non é tanto a contemplación da realidade educativa como a súa mellora.

A Filosofía da Educación distínguese das demais materias filosóficas e pedagóxicas polo seu obxecto de estudo, a metodoloxía que emprega e o fin que se propón alcanzar.

9 Véxase M. García Amilburu & J. García Gutiérrez: *Filosofía de la educación*. Madrid, Narcea, 2017 e I. Fernández, M. M. Quintana, e A. C. Dilling.: *Problemas contemporáneos en filosofía de la educación*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2014.

- O seu tema de estudo é a análise do fenómeno educativo en toda a súa dimensión: os actores, dinámicas e contextos onde se leva a cabo o proceso de ensino-aprendizaxe.
- 40
- Elabórase a través de métodos propios da filosofía.
 - O seu obxectivo é a configuración dun corpo teórico que axude aos docentes a comprender o sentido da súa labor profesional, os principios antropolóxicos nos que se sustenta e as normas éticas que o regulan, coa finalidade de optimizar a súa tarefa.

A Filosofía da Educación non tenta formular unha teoría completa sobre a educación, senón realizar unha análise crítica e sistemática sobre o fenómeno educativo que faga posible comprender e encarar da mellor maneira posible os problemas da práctica educativa. Para lograr os seus obxectivos, a Filosofía da Educación axúdase de outras disciplinas que teñen como obxecto de estudo ao ser humano e á educación, elaborándose a partires dun diálogo interdisciplinar con elas. Especificamente, apóiase nas achegas e resultados que lle aportan a antropoloxía, a filosofía da cultura e as ciencias da educación, que lle ofrecen unha perspectiva complementaria sobre o ser humano, sobre a relevancia que ten para a súa constitución a interiorización dunha tradición cultural e sobre os distintos elementos e procesos que definen os sistemas educativos.

A Filosofía da Educación, como reflexión radical sobre o fenómeno educativo, non se preocupa entón de establecer os procedementos de ensinanza, o marco máis adecuado para que esta se materialice ou as características psicobiolóxicas do individuo máis propicias para optimizar a dinámica ensino-aprendizaxe, senón que tenta analizar aqueles aspectos máis xerais e amplos relativos á educación. Así, fórmase preguntas como: en que consiste a educación?, que obxectivos pretende conseguir?, para que se educa?, que metodoloxía se debe seguir?, é o ensino unha acción que amestra aos individuos ou máis ben os libera?, que papel lle corresponde ao docente no marco do proceso educativo?, que parámetros estipulan a deontoloxía profesional do docente?

Entre as distintas preguntas que se formulan dende a Filosofía da Educación cabe destacar aquela que se cuestiona sobre o carácter que define ao ser humano educado, na medida en que a consecución de tal ideal xustifica o xeito a través do que se encara o proceso educativo efectivo. Só unha vez que se clarifica a aspiración á que tende a educación, é posible emprender con rigor e eficacia a análise dos actores e dos medios requiridos para articulala, na medida en que estes han de corresponderse coa conformación do *ideal* que dá comezo e guía o proceso. Coa fin de acertar na formulación dese ideal cómpre realizar unha reflexión de carácter filosófico e antropolóxico que concrete en que consiste este, ademais de xustificalo en relación a outros modos posibles de configuralo.

Aparte dos interrogantes indicados, dende a filosofía pódense presentar outros problemas de interese para os educadores no contexto do presente e que refiren ás relacións que se producen entre o plano do individual e o do social para a constitución de cada suxeito. Así é obrigado analizar a tensión que se produce entre a autonomía do individuo e a súa responsabilidade social; entre o respecto á tradición e o dereito a ofrecer unha interpretación persoal da mesma; entre a liberdade e desenvolvemento particular e a interiorización e lexitimación da autoridade externa; ou a que se produce entre a esfera privada de cada individuo e o dominio público que se lle abre en tanto membro activo da comunidade. Só despois de desenvolver unha reflexión filosófica, antropolóxica e ética sobre o suxeito da educación faise posible o establecemento de principios normativos que permitan dar unha resposta adecuada a estes problemas, capacitando, ademais, aos educadores para formular razoamentos consistentes sobre o seu traballo. Deste modo se lles habilita para proporcionar achegas substanciais en aqueles asuntos educativos que son de interese xeral e que van alén da mera función docente.

Como xa se sinalou, a Filosofía da Educación non ten como obxectivo primordial a produción de novos coñecementos ou estratexias pedagóxicas, máis ben o que lle interesa é facilitar os mecanismos para que os educadores teñan un coñecemento máis profundo dos aspectos esenciais que se poñen en xogo no proceso educativo, axudándolles a coñecer as problemáticas e discusións que aconteceron no pasado e os xeitos cos que foron afrontados. Especificamente, a Filosofía da Educación fai posible proporcionar unha axuda inestimable aos educadores en tres ámbitos concretos:

- a. Na análise lóxica da linguaxe, a cal permite clarificar os termos, as categorías e as teorías pedagóxicas das que se fai uso na linguaxe ordinaria e no discurso académico sobre a educación.
- b. Na fundamentación da súa labor, así a filosofía moral e política pode axudar a orientar aos educadores en relación aos seus deberes profesionais, proporcionando, ademais, valores e principios normativos que poñer en práctica na aula e que transmitir ao alumnado, permitindo dirixir o seu traballo máis alá dos obxectivos de carácter instrumental ou pragmático que predominan no contexto presente.
- c. No coñecemento da práctica e da teoría educativa no pasado. De feito, a historia da filosofía permite coñecer e dar conta das distintas explicacións que cada época, corrente ou autor ofreceron sobre o fenómeno educativo, sendo unha referencia inestimable para entendelo dende o presente e proxectalo cara ao futuro.

Unha gran cantidade de pensadores ao longo da historia da filosofía traballaron cuestións relativas á educación, indagando sobre o significado profundo desta, así

como sobre o carácter esencial que posúe para definir a constitución dun ser humano que poida considerarse plenamente realizado. De igual modo, preguntáronse polos fundamentos filosóficos e antropolóxicos subxacentes ao proceso educativo e que o definen e condicionan, tales como o carácter necesariamente social do ser humano, a liberdade como o fundamento do seu actuar, o seu carácter proactivo e aberto, a posibilidade de definir a súa realidade, e o sentido do seu quefacer ou os trazos que describen a súa racionalidade e a relación que esta posúe co dominio da linguaxe.

En tal sentido, a historia da filosofía permite ao educador trabar contacto coas ideas que entretécen a súa maneira de entender a educación, facilita o desenvolvemento do xuízo propio e prevén fronte ao perigo do dogmatismo naqueles ámbitos que están abertos a discusión, a diversidade de formulacións e a crítica razoada. Na unidade seguinte ("A educación vista por filósof@s"), ofrecerase unha mostra das concepcións sobre a educación que mantiveron algúns autores relevantes no contexto da historia da filosofía.

4. Filosofía para crianzas

Matthew Lipman (1923-2010), filósofo e pedagogo estadounidense, foi pioneiro no desenvolvemento da filosofía para crianzas, unha metodoloxía de educación cuxo obxectivo era favorecer o ensino das disciplinas filosóficas dende unha idade temperá e o florecemento do pensamento crítico e autónomo, que lles permitise reflexionar por si mesmas sobre cuestións básicas da súa identidade e do mundo que as rodea. Segundo Lipman, a adquisición de competencias filosóficas senta a base do despregue do pensamento racional e libre, fundamento dos dereitos civís e democráticos nos que o ben común se consegue a través do intercambio de ideas, o respecto a posicións alleas e a asunción da igualdade racional de tódalas persoas (independentemente da súa condición socioeconómica, racial ou sexual).

Con esta mentalidade, á par do seu traballo teórico e académico¹⁰, elaborou xunto a Anne M. Sharp un currículo pedagóxico, o IAPC (Institute for the Advancement of Philosophy for Children), adaptado á idade das crianzas e formado por unha serie de novelas para o alumnado e de manuais de apoio para o profesorado, coa finalidade de estimular, potenciar e perfeccionar as súas destrezas e capacidades cognitivas, emocionais, sociais e comunicativas (<http://filosofiaparaninos.org/recursos/materiales-curriculares/curriculo-iapc/>).

10 Entre o que cabe destacar as obras *Investigación filosófica*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1988; *En busca do sentido*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1989 ou *Asombrándose ante o mundo*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1993.

Os recursos didácticos deben espertar a curiosidade e o asombro, e estimular sensorial, emocional e cognitivamente ás crianzas. Isto pode conseguirse a través de narrativa: por medio de novelas filosóficas, contos, lendas, mitos, etc., pero tamén a través de xogos intelectuais, motrices, simbólicos e de recursos artísticos como a pintura, a escultura, a música ou a fotografía.

Segundo Lipman, unha ferramenta útil para a potenciación das calidades filosóficas é o método dialóxico ou *maieutica*: a arte de coñecer mediante a formulación de preguntas. A pregunta xorde do asombro, da necesidade de dar resposta a aquilo que se nos presenta como problemático ou como un misterio enigmático que desafiaba á intelixencia, e a partires da posta en cuestión dun problema (que é a verdade? que é xusto? que son @s amig@s? que é familia? etc.) pode iniciarse un diálogo de carácter reflexivo coas crianzas onde cada unha explique o que pensa ou entende a través do razoamento autónomo. O diálogo filosófico ademais axuda a potenciar a comunicación baseada na argumentación, orientada á construción común do coñecemento, como axuda mutua que permite unha comprensión profunda e a procura colectiva do razoable mediante o intercambio de distintas experiencias e perspectivas. Igualmente, a conversa filosófica favorece a metacognición, é dicir, o pensamento que toma conciencia de *que* e de *como* se pensa. É un tipo de reflexión no que cadaquén faise consciente do proceso mesmo de pensamento e da maneira de aprender, das destrezas e habilidades requiridas en cada caso e das distintas formas de expresión do pensamento.

Para levala a cabo cómpre, segundo Lipman, aplicar unha adecuada organización do espazo. Por exemplo, a disposición do grupo en forma circular permite o contacto visual entre todos os participantes, convida á participación en igualdade e á interacción, fomentando así a relación e cohesión entre os seus membros.

Finalmente, é importante que o docente cumpra adecuadamente a súa función, que non é outra que a de operar como a figura educativa que promove o desenvolvemento da comunidade de investigación filosófica e actúa como modelo dialóxico horizontal que impulsa e estimula o pracer da reflexión compartida e do respecto ás posicións diverxentes.

Unidade 03

A educación vista por filósof@s

45

1. Filosofía, historia e educación

Tense sostido —dun modo esaxerado— que filosofía e educación son virtualmente unha mesma cousa, porque unha actividade é filosófica só cando está comprometida nunha finalidade educativa e —viceversa— só se está comprometido nunha actividade educativa cando se fomenta un pensamento de carácter filosófico¹¹. Nese sentido afírmase que a diferenza entre ambas actividades consiste en que a filosofía se ocupa dos fins, mentres que a educación presta atención aos medios, ao modo como eses fins se acadan. No extremo contrario, non faltaron quen rexeitaron a posibilidade de elaborar un pensamento filosófico sobre cuestións educativas, ou lle concederon moi pouca importancia. Unha das correntes máis representativas desta posición foi o *positivismo*, pois ao negar a validez a todo coñecemento non empírico considera inútil a filosofía e, como consecuencia, tamén a Filosofía da Educación; asemade confía en que as ciencias experimentais poderán dar resposta adecuada a todos os problemas e cuestións que se expoñen no proceso educativo.

O motivo dunha aproximación histórica a algún dos representantes máis suxestivos da Filosofía da Educación obedece a que non é posible adquirir un coñecemento adecuado das realidades especificamente humanas —e a educación é sen dúbida unha delas— sen coñecer a súa historia. Pois a Historia permite investigar o pasado da humanidade, procurando unha comprensión máis ampla da condición humana. Porén, non se trata de elaborar aquí unha «Historia da Educación», pois esta constitúe unha disciplina académica independente, que ten un obxecto e un método propios e ocupa o seu lugar específico no currículo académico dos estudos sobre Educación. Pero a historia humana é esencialmente a historia das ideas e dos ideais dos seres humanos.

11 Para este apartado, véxase. M. García Amilburu & J. García Gutiérrez: *Filosofía de la educación*. *Op. cit.*, pp. 81-84.

E dentro desta historia, o que os seres humanos pensaron sobre a educación ocupa un lugar importante, porque esta reflicte, disemina e axuda a crear e reformular as ideas e os valores que están vixentes na sociedade nun momento determinado. Por outra banda, o que os filósofos dixeron sobre a educación non só influíu no pensamento e a práctica educativa do seu tempo, senón tamén na historia do pensamento.

Coñecer a historia non permite predicir o futuro, pero pode ser útil para ampliar as perspectivas ao amosar as consecuencias da posta en práctica de certas concepcións teóricas da educación desenvolvidas no pasado. Isto pode axudar a non caer nos mesmos erros que outros cometeron; e pode tamén contrarrestar a estreiteza de miras que fomenta a hiperespecialización científica propia da cultura contemporánea. Por tanto, é importante achegarse ao pensamento de certos autores, escoitar o que nos din e examinar as consecuencias prácticas das súas propostas. Do que se trata, en resumo, é de realizar un breve percorrido pola Filosofía da Educación entendida como «aproximación filosófica ao coñecemento dos fenómenos educativos».

2. A educación na Grecia clásica

A Grecia antiga considérase o berce da civilización occidental¹². No seu contexto de desenvolvemento entendíase a cultura como un ideal formativo dentro da comunidade que conducía ao ser humano a perfeccionar os seus coñecementos. Co propósito de lograr este obxectivo, os gregos confiaban na *paideia*, a cal consistía na formación dos mozos nos valores fundamentais destinados a enaltecer cada *polis*. Aínda que os principios educativos se consideraban ideados para a aristocracia — así no período arcaico tiña un carácter selecto, estando orientada ás virtudes e aptitudes militares— os seus avances comezaron a aplicarse a homes libres de todas as clases sociais dentro das *polis* a partires do s. V a. e., momento de auxe da cultura grega, no que a Atenas democrática liderada por Pericles alcanza a hexemonía entre as diversas *polis*.

En Atenas, a educación non era responsabilidade da *polis*, senón que era competencia exclusiva dos proxenitores, quen decidían cantos anos acudían os seus fillos á escola e que materias cursaban alí¹³. A finais do século IV a. e. produciuse un gran

12 Para este apartado véxase L. Avial: “La educación en la Grecia Clásica y Helenística”, en <https://epoj-e.es/la-educacion-en-la-grecia-clasica-y-helenistica/> [consultado 27/11/2022] e J. M. Díaz Lavado: “La educación en la antigua Grecia”. Actas de las III Jornadas de Humanidades clásicas, Almedralejo, 2001.

13 O proceso educativo comezaba aos sete anos, momento no que os nenos das familias podentes pasaban a recibir as leccións dun mestre na escola. Os nenos de familias máis desafortunadas abandonaban a escola tres ou catro anos despois, adquirindo unha formación básica en letras e aritmética. En cambio, os nenos das elites podían proseguir a súa instrución durante polo menos outros dez anos máis. Ao pasar á escola, comezaba unha etapa elemental que abrangía dos 7 aos 14 ou 18 anos, nos que se proporcionaba unha formación intelectual xunto a unha instrución deportiva. A continuación, daba comezo un período intermedio de formación xeral para adolescentes entre 16 e 21 anos. Recibían unha formación ximnástica

ascenso dos niveis de alfabetización e instrución de moitos sectores da poboación que ata a data non tiveran acceso a unha formación de tipo intelectual. Xa na etapa helenística a educación deixou de ser privada para converterse en materia de xestión pública, aparecendo a primeira regulamentación oficial que establecía os diferentes ámbitos de actuación de gramáticos, *rhetores* e mestres, aínda que os estadios educativos seguiron sendo flexibles.

2.1 A educación para os sofistas

A verdadeira orixe da educación grega atópase nos sofistas, quen sentaron as bases dunha incipiente pedagogía. A sofística foi un movemento intelectual que tratou de estender á poboación a necesidade de desenvolverse no coñecemento e na sabedoría, fomentando o ensino das virtudes. A súa finalidade principal era a educación dos dirixentes políticos, empregando a oratoria e a elocuencia. Este movemento provocou a reacción de Sócrates e Platón, quen dedicaron parte das súas obras a someter a revisión os postulados sofísticos, ao entender que difundían o relativismo epistemolóxico e moral.

Os sofistas levaron a cabo un programa sistemático, de carácter predominantemente humanístico, acorde ás necesidades da época, xa que a participación política esixía unha maior preparación intelectual da cidadanía, o que permitiu que se abrise paso unha nova educación, baseada na dialéctica, a gramática e a retórica, principal arma do orador. Con todo, a retórica non era o único que ensinaron estes mestres. Foron os primeiros en darlles valor formativo ás matemáticas como ciencia complexa, polo que as incluíron dentro dos ciclos de estudos das crianzas. A achega da sofística trouxo un cambio notable á educación clásica, xa que comezou a tornarse moito máis intelectual que deportiva, deixando o exercicio físico nun segundo plano. Igualmente, supuxo a aparición dos primeiros profesionais do ensino, persoas dedicadas á formación das crianzas e a mocidade a cambio dunha remuneración.

2.2 A educación segundo Sócrates e Platón¹⁴

Segundo se nos narra, o desexo de saber e de coñecer as causas das cousas espertou en Sócrates sendo este aínda moi novo, motivo polo cal orientou a súa vida á procura do coñecemento para poder dar razón do sentido da realidade. A pesar diso, unha das frases que a tradición lle atribúe comunmente e pola que máis é coñecido é aquela na

e intelectual, xa que se formaban en retórica, dialéctica, gramática, aritmética, música, xeometría ou astronomía. A última etapa incluía unha formación superior e profesional. Nela distinguíase entre estudos menores, onde estaban os ensinos profesionais (como a arquitectura ou a medicina) e os estudos maiores, compostos pola retórica e a filosofía. Con respecto á educación das mulleres, os diversos autores gregos se situaban en contra da formación feminina, considerándoa innecesaria na maioría dos casos.

14 Véxase M. García Amilburu & J. García Gutiérrez: *Filosofía de la educación*. Op. cit., pp. 84-87.

que afirma que «só sei que non sei nada». ¿Como é posible que alguén que dedicou toda a súa vida a coñecer e ensinar a verdade, e que foi considerado o home máis sabio do seu tempo, poida dicir que non sabe nada? A sorprendente afirmación socrática agocha varias ideas relevantes sobre a súa actitude vital e sobre a concepción que ten da sabedoría. Sócrates entende que un investigador, tamén un docente e un filósofo, non pode ser alguén arrogante que cre que domina unha certa disciplina de coñecemento, senón alguén aberto ao diálogo e á discusión crítica sobre as ideas propias e as socialmente predominantes. Ademais, a investigación require dunha incesante curiosidade, que cuestione e estimule o pensamento a través da formulación de preguntas e dúbidas. A isto lle sumou un amor desinteresado cara ao coñecemento e cara aos seres humanos, un amor que lle levaba, como el mesmo sostivo, a ensinar o que sabía sen agardar ningún tipo de recompensa, tampouco económica.

Polo que respecta ao seu pensamento educativo, destaca a importancia que atribúe ao exercicio lóxico da razón e ao convencemento de que a filosofía —como un modo de vida que considera o coñecemento como o máis valioso— ten o potencial necesario para mellorar a existencia das persoas.

Xunto con estes trazos, hai que destacar o método empregado por Sócrates. Trátase dun procedemento dialóxico, entretecido por preguntas e respostas que van dirixindo a conversa ata facer posible o «descubrimento» da verdade por un mesmo. O método socrático desenvólvese en dúas fases. A primeira pon en exercicio a ironía, polo que a través de preguntas se tenta refutar as opinións erróneas que se teñen por verdadeiras, facendo que se dubide do que se pensaba que era certo. Nunha segunda fase ponse en práctica a arte da maiéutica: tamén por medio de preguntas, axúdase a «dar a luz» á verdade que xa habita no interior de cada ser humano, e que só hai que lembrar.

O método socrático pode ser considerado, en certo sentido, como un instrumento para a clarificación do pensamento; pero só se captará o seu propósito último se non se reduce a verdade a proposicións formais e abstractas, xa que, para Sócrates, o desexo de alcanzar a verdade é máis importante que o coñecemento teórico desta. Así, todo o discurso socrático está impregnado por unha finalidade moral que ten dúas facetas complementarias: por unha banda, saber que tipo de persoa hai que ser para dedicarse á filosofía; e, por outro, chegar a ser esa persoa que busca a verdade e a virtude. Sócrates anima aos seus oíntes a examinarse a si mesmos e a reflexionar sobre os puntos de vista propios, para con elo protexerse das opinións infundadas que pretenden facerse pasar por auténtico coñecemento.

O máis famoso de todos os discípulos de Sócrates foi Aristocles, máis coñecido polo seu alcume: «Platón». A influencia que Sócrates exerceu sobre Platón foi decisiva e moldeou os fundamentos da súa filosofía. De feito, o alumno debe ao mestre:

- a) O convencemento de que existe un Ben que é permanente e inmutable e que é cognoscible, polo que existe unha medida obxectiva da Verdade que pode

ser proposta como modelo para todas as persoas. En consecuencia, a ética e a virtude son ensinables.

- b) A crenza en que a parte máis nobre do ser humano non é o corpo senón a alma (*psyché*, mente), que é inmaterial e inmortal.
- c) A idea de que a meta da educación é formar aos seres humanos para facelos xustos en relación consigo mesmos e cos demais membros da *polis*.

49

O pensamento de Platón está definido polo dualismo ontolóxico, epistemolóxico e antropolóxico. Así considera que o mundo sensible (o material) non é capaz de ofrecer coñecementos verdadeiros (*episteme*), senón só aparentes, opinións (*doxa*). O sabio é quen trata de chegar ao coñecemento da Verdade inmutable, eterna e obxectiva, cuxa contemplación como sumo Ben constitúe para o ser humano a felicidade máis plena, mais a verdade —o coñecemento das *ideas*, as formas (*eidos*) inmutables e perfectas— só pode acadarse por medio da intelixencia e a racionalidade, sendo a dialéctica e a matemática os saberes superiores.

Sobre a educación, entende que esta debe orientarse a que o ser humano alcance o coñecemento da Verdade e do Ben, non constituíndo un asunto meramente privado, senón unha cuestión cunha marcada dimensión social. Así Platón caracteriza a educación como «a formación que dende a infancia exercita ao home na virtude e inspíralle un vivo desexo de ser un cidadán perfecto, que saiba gobernar e ser gobernado de acordo coa recta xustiza»¹⁵. En consecuencia, os gobernantes deben ser filósofos, persoas que buscan e aman a sabedoría; e a súa educación ten que conducirlos ao coñecemento en grao sumo: a Idea do Ben. Só dende aí poderán xulgar rectamente a realidade e gobernar a *polis* con xustiza. Para Platón, a educación é vital para o funcionamento da *polis*: a educación debe estar ao servizo da *polis* e a *polis* ao servizo da educación. De aí que propoña que a *polis* manteña un control rixido do sistema educativo, vixiando que tanto os contidos teóricos como as aptitudes morais contribúan á formación de cidadáns que respecten e promovan o mantemento da estrutura social e das súas xerarquías.

3. A educación na Ilustración e en J.J. Rousseau

A Ilustración desenvólvese no s. XVIII fundamentalmente en Inglaterra, Francia e Alemaña¹⁶. Trátase dun movemento de renovación cultural, liderado pola burguesía que impulsa un xiro radical ás estruturas económicas, políticas e culturais establecidas, seguindo a senda aberta no Renacemento e na 1ª Modernidade. O seu obxec-

15 Platón: *Leyes*. Madrid, Alianza, 2008, 643 e.

16 Para este apartado véxase I. Vilafranca Manguán: “La filosofía de la educación en Rousseau”, en *Educació i Història*. Revista d’Història de l’Educació, núm. 19, 2012, pp. 35-53.

tivo declarado é a promoción do progreso da humanidade, permitíndolle desfacerse das cadeas tradicionalmente herdadas e facilitando o seu desenvolvemento material, ideolóxico e normativo. A vía para conseguir a emancipación humana pasa pola evolución da actividade científica, filosófica e tecnolóxica, as cales son os medios necesarios que fan posible que o ser humano supere a minoría de idade na que o mantiñan as estruturas do Antigo Réxime. Para os ilustrados, o progreso da humanidade depende da fundación e difusión de sistemas educativos eficaces e extensibles a amplas capas da sociedade. A aprendizaxe é a vía para escapar da ignorancia, o erro, as supersticións e do control que as elites tradicionais posuían sobre o pobo. A renovación social necesita dunha pedagóxica que permita ao ser humano acadar a emancipación e a autonomía¹⁷. Nese sentido, preocúpanse por promover institucións sociais de ensino e de elaborar programas pedagóxicos que permitan a educación do pobo. Os ilustrados defenderon un sistema educativo único, público, gratuíto, obrigatorio, laico e universal. A educación debía ser igual para todos —acorde coa máxima de igualdade ante o dereito—, gratuíta, independentemente do lugar e clase social de procedencia, obrigatoria e custeada polo Estado —único garante de que estes principios fosen recollidos politicamente—.

O autor ilustrado que máis atención lle dedica á educación é J.J. Rousseau (1712-1788), quen expón a súa proposta pedagóxica na súa obra *O Emilio*. Nela pátase dun principio básico: a oposición ao convencional e a defensa do natural. A natureza é, no seu pensamento, punto de partida e de contraste: o natural é bo, o artificial maligno, por iso non pode contradicirse nin obstaculizarse a tendencia natural pois nela procréase un desenvolvemento que fai do ser humano un ser plenamente bo. Así, bloquear a liberdade humana, obstruír os seus instintos ou opoñerse ao seu harmónico desenvolvemento, supón negarlle á natureza a súa potencialidade. Máis que contribuír á mellora do ser humano, opoñerse dese xeito ao seu pleno desenvolvemento corrompe a súa natureza. Iso é o que acontece, baixo a cosmovisión rousseauiana, na educación institucional consolidada pola tradición na sociedade da súa época. Polo dito, Rousseau defende un naturalismo pedagóxico segundo o cal é valioso aquilo que preserve o natural e orixinario no ser humano. A acción educativa non debe contrariar os impulsos, a forza, os desexos, a linguaxe e os movementos propios da infancia. A máxima que resume a súa proposta filosófica da educación é o respecto pola orde natural.

A diferenza das prácticas educativas comúns na educación monástica da época, que buscaban corrixir a infancia co obxectivo de acelerar o seu crecemento e converter ás crianzas en adultos o máis pronto posible, a proposta pedagóxica de Rousseau fundaméntase en recoñecer a infancia como unha etapa esencial e crucial para o desenvolvemento posterior da persoa. Neste enfoque, avógase por respectar a sin-

17 Como se sabe, un dos lemas máis recoñecibles da Ilustración é o *sapere aude* (atrévete a saber) kantiano.

gularidade de cada individuo, procurando ordenar as paixóns naturais sen reprimilas. Igualmente, cre que cada etapa da vida ten a súa propia perfección e madurez. Deste reclamo deriva, precisamente, outro dos principios filosóficos da educación rousseauniana: o respecto á aprendizaxe autónoma da crianza. En contraposición ao excesivo uso da linguaxe verbal que a miúdo se impón á infancia nas institucións educativas, Rousseau avoga por permitir que os propios nenos desenvolvan de forma natural a súa curiosidade e satisfagan as súas necesidades de coñecemento respecto á contorna que lles rodea. Este enfoque implica colocar a énfase do proceso educativo na aprendizaxe, en lugar de impoñer o ensino. A idea non consiste en inserir prematuramente conceptos lóxicos e morais propios dos adultos na mente dos nenos, senón en respectar e fomentar o seu desenvolvemento libre e autónomo, recoñecido como a única garantía real de aprendizaxe.

Adicionalmente, Rousseau defende a necesidade de evitar a excesiva protección das crianzas, permitíndolles experimentar riscos e dificultades. Este enfoque bríndalles a oportunidade de aprender por si mesmos os límites das súas capacidades, desexos e impulsos. Ao poñer a énfase na aprendizaxe, asegúrase unha evolución sólida das súas facultades e a natural ordenación dos seus desexos. Obstaculizar ou contrariar este progreso implica eludir a esencia mesma da súa natureza e entorpecer o desenvolvemento libre das súas enerxías vitais.

A proposta radical de Rousseau chega ata as súas últimas consecuencias ao postular outra das máximas que se deducen da súa filosofía educativa: respectar a orde dos desexos para conquistar a felicidade. De aí, precisamente que a educación deba gardar — e non reprimir — a realización do desexo de cada disposición, sen impoñer a razón á paixón a través de advertencias externas ou de castigos.

A educación debe preservar a liberdade e evitar a autoridade excesiva, xa que a autoridade tende a reprimir. En esencia, en liberdade é posible aprender dun modo autónomo e independente. Para lograr que os desexos se ordenen de maneira autónoma, requírese unha educación baseada na liberdade. Un ser humano libre é aquel que controla a súa vontade, non cedendo a impulsos caprichosos, senón satisfacendo as súas necesidades.

En resumo, a proposta de Rousseau implica unha pedagogía do conflito emerxente da interacción entre os valores sociais establecidos e a procura instituínte de outros novos. En congruencia co seu naturalismo *eudaimónico*, que sostén que o ser humano tende de maneira natural cara á felicidade, os principios que guían a acción educativa resúmense nunha máxima: evitar intervencións excesivas para non obstaculizar o desenvolvemento harmonioso e natural das facultades humanas orixinais. Desta máxima derivan algúns postulados importantes: a) apréndese da experiencia, e só por ela hai aprendizaxe; b) a aprendizaxe require xogo e diversión; c) o proceso educativo é máis importante que o suposto fin da educación (a aprendizaxe

de contidos); d) a educación debe servir para axudar a pensar por un mesmo, e ten que impulsar a atreverse a facelo.

52

4. A educación segundo John Dewey

Na época contemporánea un autor relevante para a análise do fenómeno educativo foi John Dewey (1859-1952), filósofo, psicólogo e pedagogo estadounidense. Fundador xunto a Charles Peirce e William James do pragmatismo, estivo profundamente interesado na reforma da teoría e das prácticas educativas¹⁸. Afirmaba que o alumnado son suxeitos activos, e que é tarefa do docente xerar contornas estimulantes para desenvolver e orientar a súa capacidade de actuar. Dese xeito, é o mestre quen debe conectar os contidos do currículo cos intereses do alumnado. Tamén entendía que o coñecemento non pode ser imposto dende fóra ou transmitido en forma repetitiva, dado que esa imposición cega ao alumnado, perdendo a posibilidade de comprender os procesos que permiten a construción do coñecemento. Entendía a educación como un instrumento de transformación social e un método fundamental de progreso onde o mestre non só educa individuos, senón que contribúe a formar unha vida social xusta. As súas críticas á escola tradicional deron lugar á proposta dunha nova forma de facer, dun novo método que se fundamentou na experiencia e na acción e cuxa finalidade estivo encamiñada á formación de cidadáns aptos para a vida en democracia.

Dewey levou adiante un proxecto de escola experimental no contexto da Universidade de Chicago. Nela puxo en práctica as súas ideas respecto á necesaria interacción entre teoría e práctica nos procesos de ensino e aprendizaxe. Na súa escola as crianzas divididas en clases por idades desenvolvían tarefas vinculadas ao mundo da produción e a práctica, que chamaba "ocupacións". A actividade docente orientábase a que o alumnado tivese a posibilidade de experimentar con situacións concretas de traballo, debendo recorrer aos coñecementos curriculares se eran necesarios para resolver problemas. Ademais, neste proxecto levou adiante a súa proposta de articular a escola coa democracia, tema fundamental dos seus estudos en pedagogía. A súa idea consistía en converter as escolas en sociedades en miniatura, capaces de incorporar aspectos enriquecedores da vida adulta, como as relacións sociais nas que prima a colaboración e aqueles que gardan relación co exercicio de dereitos. Con isto pretendía converter á escola nun motor de progreso social e individual, tendo como obxectivo sentar as bases teóricas e prácticas que favorecen a reconciliación dos intereses individuais cos colectivos.

18 As súas obras principais sobre educación foron *Democracia e educación*. Madrid, Morata, 1995; *Experiencia e educación*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010 e *Como pensamos: la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona, Paidós, 1998.

Os principios educativos que formulou na súa escola da Universidade de Chicago propoñían a aprendizaxe a través de actividades de diferente índole en vez de por medio de contidos curriculares establecidos e opoñíanse aos métodos autoritarios. Dewey pensaba que o sistema educativo da súa época non proporcionaba aos cidadáns unha preparación adecuada para a vida nunha sociedade democrática. Consideraba, ademais, que a educación non debía ser meramente unha preparación para a vida futura, senón que debía ter pleno sentido no seu mesmo desenvolvemento e realización. O seu traballo e os seus escritos influíron nos profundos cambios experimentados na pedagogía dos Estados Unidos de América (EUA) nos inicios do século XX, manifestados na modificación de énfase no institucional e burocratizado para darlle máis valor á realidade persoal do alumnado. Criticou a educación que salientaba tanto a diversión relaxada dos estudantes como o feito de mantelos entretidos sen máis, así como a orientación exclusiva cara ao mundo profesional. En cambio, concibe a escola como un espazo de produción e reflexión de experiencias relevantes da vida social que permite o desenvolvemento dunha cidadanía plena. Cría igualmente que filosofía e educación non poden desligarse a unha da outra. A filosofía para Dewey era concibida como un medio de axuste social, un método para descubrir, preguntar, investigar e á vez un instrumento para interpretar e entender a realidade circundante e os seus conflitos, mentres que a educación é o laboratorio de comprobación das hipóteses que a filosofía vai trazando.

Entende que o ser humano é un animal que aprende atribuíndo sentido ás súas experiencias. A experiencia é o que fai posible unha educación que axude aos seres humanos a crear significados colectivos, e toda experiencia implica pensamento; non é só verificación sensorial, senón percepción consciente das relacións de reciprocidade entre individuo e contorna. A intelixencia humana constitúe o recurso do que a nosa especie está dotada para asegurar a súa supervivencia, por iso é sempre social, e non un atributo individual. Como a súa función específica é dirixir os nosos modos de comportamento, nunca alcanza unha forma definitiva, sendo o seu desenvolvemento permanente, emerxendo a través de interaccións sociais e da comunicación.

Destes supostos derivaranse importantes consecuencias socioeducativas: a educación é un proceso inacabado e as actividades son os elementos centrais de aprendizaxe escolar. Á súa vez, posto que a aprendizaxe é unha función social, aparece sempre ligada aos obxectivos da propia sociedade. En consecuencia, a educación en si mesma é unha forma de acción política cuxa maior ou menor lexitimación dependerá do partido que tome por unha determinada orde social. En tal sentido ten que ligarse coa democracia, que Dewey considera unha forma de vida e non un réxime de goberno. A democracia é o nome dese proceso permanente de liberación da intelixencia. A construción da democracia só pode lograrse dende a educación, por tanto, é necesario que os sistemas educativos sexan democráticos. Para que a educación poida formar persoas demócratas e ser crítica ante a sociedade, a praxe

educadora terá que fundarse na razón e nos métodos científicos. A educación abo-
nada á casualidade só consegue consolidar as relacións de clase existentes e repro-
ducir os intereses sociais dominantes. Por iso, esa educación “funcional” debe ser
complementada por outra educación “intencional”, orientada á instauración dunha
sociedade democrática onde impere a xustiza social.

Facer posible esta preparación para a vida nunha comunidade democrática requi-
re esbozar un programa educativo que se basea en dúas ideas fundamentais: a) a
escola ten que construír unha contorna especial no se que poidan levar a cabo
experiencias exemplares da vida social; b) a formación democrática require educar
ao individuo nuns valores de respecto e tolerancia co diferente. A partir destes pre-
supostos a vida na escola basearase sobre todo no intercambio de experiencias me-
diante a comunicación entre os individuos, porque a comprensión do mundo emerxe
da experiencia, a cal cobra significado a través da linguaxe.

Dende un punto de vista metodolóxico, Dewey pensaba que a nova educación tiña
que superar os procedementos tradicionais nos fundamentos do discurso e na prác-
tica pedagóxica. Con todo, a obra de Dewey non ten unha orientación fundamen-
talmente didáctica. Non obstante, estima que a praxe educativa implica un manexo
intelixente dos asuntos e iso supón unha apertura á deliberación dos educadores en
relación coa súa concreta relación educativa e coas consecuencias que se poden
derivar dos diferentes procesos de aprendizaxe.

A proposta metodolóxica de Dewey, claramente inspirada no método científico expe-
rimental, consta de cinco fases:

1ª: consideración dalgunha experiencia real da crianza no ámbito da súa vida fami-
liar ou comunitaria. 2ª: identificación de algún problema ou dificultade suscitados a
partir desa experiencia; é dicir, un obstáculo para a experiencia sobre o que traba-
llar. 3ª: inspección dos datos dispoñibles, así como a procura de solucións viables;
nesta etapa, os materiais escollidos e os traballos convértense en parte do progra-
ma escolar. 4ª: formulación de hipóteses de solución, que funcionarán como ideas
condutoras para solucionar o problema exposto. 5ª: comprobación das hipóteses
pola acción, pois de acordo co enfoque pragmatista, a práctica é a proba do valor
da reflexión feita polo educando con obxecto de resolver un determinado problema.

5. A sociedade desescolarizada de Iván Illich

Iván Illich (1926-2001) foi un filósofo e pedagogo austríaco, aínda que desenvolveu
a súa carreira profesional fundamentalmente nos EUA, en Porto Rico e México¹⁹.

19 Véxase H. Beck: *Otra modernidad es posible: el pensamiento de Iván Illich*, Barcelona, Malpaso, 2017 e M. Santos Gómez “Sociedad, utopía y educación en Iván Illich”, en *Psicol. USP* 17 (3), Sept., 2006.

En 1961 fundou en Cuernavaca o Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), institución que foi referencia para múltiples intelectuais (como Erich Fromm, Paulo Freire ou Paul Goodman) interesados na crítica á sociedade tecnolóxica e industrial e na renovación pedagóxica. Entre os seus textos máis relevantes cabe destacar *A escola, esa vella e gorda vaca sagrada* (1968); *A sociedade desescolarizada* (1978); *A escola e a represión dos nosos fillos* (1979) ou *Ecofilosofías* (1984).

A análise sobre a educación de Illich parte dunha visión crítica do contexto socio-histórico contemporáneo, no que o despregamento da globalización capitalista promove un tipo de ser humano alienado, dominado por unha tecnoloxía que despersonaliza e que se atopa sometido á precariedade laboral e ao consumismo como medio para acadar a felicidade, e no que a cultura se converteu nun simple espectáculo. As alternativas que suxire tentan curar as doenzas humana por medio da institución dunha organización social na que as existenciais serían, supostamente, máis felices e proveitosas. Pero sendo consecuente co carácter utópico do seu pensamento, xamais detalla con exactitude o debuxo desa futura e posible saúde humana.

Illich cuestionou algúns dos grandes mitos da civilización occidental co fin de avogar polo que poderíamos chamar unha revitalización da vida mesma. Esta revitalización implica liberala de diversas restricións institucionais que, segundo Illich, a violentan. Segundo a súa perspectiva, disciplinas como a ciencia, a educación e a medicina, ao converterse en coñecementos institucionalizados, impoñen límites ao entendemento e eliminan a interacción humana espontánea e orixinal. Aínda que estas institucións contribuíron a facer a vida máis cómoda en termos materiais, tamén representan unha arma de dobre fío, xa que xeran dependencia e pasividade. As persoas tenden a aceptalas de maneira acrítica, afacéndose a que elas organicen e faciliten a vida, a pesar de pagar o prezo de someterse á súa lóxica. Baseándose nesta convicción, Illich desenvolve a súa crítica á escolarización.

Ao abordar a institución escolar Illich esfórzase en mostrar que a transmisión do coñecemento e a cultura, que discorrera durante séculos con espontaneidade vital fóra da escola e sen necesidade dela, quedou restrinxida no contexto actual ao interior das paredes da aula. Por iso, en canto resultado dun proceso histórico, resulta cuestionable a necesidade de ser educados escolarmente. Illich constata que o ecosistema específico da escola se atopa lonxe da contorna real onde flúe a vida das persoas. Este afastamento reflíctese, sintomaticamente, nunha escisión da cultura humana entre o popular, por unha banda, e o académico ou escolar, por outra. Esta separación radical do vital e o académico que se produce na educación escolar está ideado para perpetuar as diferenzas de clase²⁰, xa que promove que as crianzas das clases adiñeiradas poidan costearse unha educación con máis medios e

20 Unha idea semellante deféndena os sociólogos franceses P. Bourdieu e J.C. Passeron en *La reproducción: elementos para una teoría del sistema educativo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

posibilidades e é unha vía para que consigan empregos de maior rango, tanto na administración pública como na empresa privada e, finalmente, porque lle outorga lexitimidade a un sistema ideolóxico que xustifica a estrutura socioeconómica asentada. O ensino obrigatorio, que se xustificou normalmente como promotor de igualdade e da mellora xeneralizada do individuo e a sociedade, produce en realidade a xerarquización social e a inhibición da participación dos cidadáns na cultura, inducendo ás crianzas a aceptar e adaptarse á sociedade sen discutir nin analizar os seus principios e fundamentos.

Por tanto, os problemas relacionados coa educación non se solucionarían con melloras parciais, maiores investimentos, o uso de novas didácticas e nin sequera co fomento do traballo cooperativo ou o papel activo das crianzas na aula. O *quid* da cuestión estriba, dende a perspectiva radical de Illich, en comprender que o problema é a propia escola en canto tal, no que ela supón de ritualización e profesionalización do proceso de ensino-aprendizaxe que inevitablemente carrega.

A escola, en realidade, actúa dunha maneira oposta ao que di facer. Non é o currículo oficial o que describe o que principalmente aprende a crianza nela, senón un currículo oculto, no que o valioso é a mera obtención de títulos cos que acreditar as diferencias sociais instituídas. Na escola, o coñecemento convértese nunha mercadoría que supón unha riqueza material para quen o obtén. Este feito transforma o significado da palabra coñecemento, que de significar intercambio con outras persoas e aprendizaxe na experiencia vital pasa a designar produtos profesionalmente empacados ou títulos cotizables no mercado e valores abstractos.

A consecuencia do paso pola escola é, para Illich, unha sorte de afastamento do ser humano da súa esencia sociable e fraternal. O suxeito aliénase e vive a regulamentación do saber como unha opresión anónima, cuxa fonte lle resulta invisible e imposible de sinalar. Ademais, no seu proceso de aprendizaxe en demasiadas ocasións ten un papel pasivo, mentres que o estrelado exerceo o docente, quen aparece non só como unha figura disciplinaria, senón como un mediador imprescindible para o acceso ao saber²¹.

Illich salienta a importancia de non deixarse seducir por reformas escolares que non cuestionen a esencia mesma da institución educativa. Para el, a enfermidade reside na propia estrutura escolar, que, mesmo se é máis libre, segue xerando unha perso-

21 A denuncia da alienación que se leva a cabo no sistema escolar foi tamén exposto e defendido por outros autores como P. Freire, A.S. Neill ou J. Rancière. En todos eles se destaca o feito de que nas formas máis directivas de educación, a actividade e a creatividade convértese en privilexio exclusivo do experto, en cuxa autoridade descansa o coñecemento e a transmisión do mesmo. Así, educar chega a ser unha actividade unidireccional na que o educando adopta un comportamento pasivo e é “dirixido” no proceso do seu propio crecemento e aprendizaxe. Para eles as escolas do século XX desenvolveron un tipo de autoridade anónima que prepara aos estudantes para a manipulación a mans dunha sociedade propagandista e burocrática que ten como fin lexitimar o sistema establecido.

nalidade dependente e un espírito escravo. Por iso, aborda a escola como un produto específico e criticable da sociedade humana, avogando por unha transformación profunda que vaia alén da noción tradicional de “escola” ou “escolarización”.

A utopía que guía o discurso de Illich é a dunha cultura onde todos os individuos sexan protagonistas e artífices da súa realidade. As súas propostas buscan devolver ás persoas a súa capacidade innata de crear e participar na cultura, fomentando o pensamento crítico. Igualmente, aspira a unha praxe onde non haxa separación entre pensamento e acción e se recupere a horizontalidade entre os seres humanos. 57

As alternativas propostas por Illich buscan devolver a educación ao seu dinamismo e espontaneidade, restablecendo a conexión grata e creativa entre os seres humanos. O seu obxectivo é devolver ao cidadán o seu espazo vital para desenvolverse e ser persoa, reivindicando a intimidade e o espazo individual fronte á racionalización impersoal das cidades contemporáneas, incluíndo a contorna escolar. A crítica de Illich diríxese ás institucións que rexen a existencia humana, avogando por unha sociedade que facilite a expresión e participación de todos en contornas culturais apropiadas.

6. bell hooks: ensinar a transgredir

bell hooks²²(1952-2021) foi unha filósofa, pedagoga e profesora universitaria estadounidense. O seu vasto traballo ensaístico²³ está atravesado polos seus estudos en clave feminista, sendo unha das representantes principais do *feminismo da interseccionalidade*. A súa proposta denuncia que o feminismo tradicional estivo ligado a unha imaxe reducida e limitada da muller: branca e occidental, burguesa e heterosexual, e que as reivindicacións e esixencias do movemento se mantiveron parellas ás preocupacións de tal grupo minoritario e selecto de mulleres. En tal medida, hooks chama non só a incorporar á loita feminista as mulleres non caucásicas, obreiras, campesiñas ou precarizadas e homosexuais, senón a ter en conta que a opresión da muller estivo vinculada a outras formas de submisión ligadas á clase social, á raza e á orientación sexual das persoas. O feminismo, dende a súa perspectiva, debe ir ligado ás loitas polo recoñecemento de dereitos para as clases obreiras ou empobrecidas, das etnias que non son occidentais e do movemento LGBTQ. É

22 bell hooks, en minúsculas, segundo a propia vontade da autora para remarcar que non importa quen fala senón aquilo que se di, é o pseudónimo de Gloria Jean Watkins. O nome “bell hooks” vén da súa bisavoa materna, Bell Blair Hooks.

23 Publicou máis de 40 libros e numerosos artigos académicos, entre os que cabe destacar *Acaso non son eu unha muller?: mulleres negras e feminismo*. Consonni, Bilbao, 2020; *Teoría feminista: das marxas ao centro*. Madrid, Traficantes de sueños, 2020; *Ensinar a transgredir*. Madrid, Capitán Swing, 2021; *O desexo de cambiar: homes, masculinidade e amor*. Barcelona, Bellaterra, 2021 ou *Ensinar pensamento crítico*. Barcelona, Rayo verde, 2022.

58

dicir, a loita contra o patriarcado ten que vincularse ao combate contra o clasismo, produto da globalización neoliberal, o racismo e a homofobia. De feito, tal é o valor fundamental da educación, o de servir como ferramenta para someter a revisión os prexuízos e estereotipos que clasifican aos seres humanos en categorías abstractas que serven para lexitimar a discriminación e a desigualdade social, política e económica. En tal sentido, a educación para hooks, debe suceder nun equilibrio entre a formación das crianzas, ofrecéndolle contidos de aprendizaxe que as capaciten para levar unha vida autónoma e independente —nese sentido débese educar non só en coñecementos teóricos e datos científicos, e no dominio de técnicas instrumentais, senón tamén en normas morais e valores éticos—, e outra deconstrutiva, que permita a través do pensamento crítico descolonizar a mente de ideas estereotipadas que inducen sutilmente a aceptar e lexitimar o supremacismo, o elitismo, a aporofobia, a homofobia ou a xenofobia.

A educación, na perspectiva de hooks, é a panca que permite promover e estender os dereitos de cidadanía a todas as persoas tradicionalmente excluídas e favorecer a xustiza social. En coherencia, a educación ten sentido e funciona cando é democrática, pero non na concepción neo-liberal do termo (como sistema que fomenta a liberdade de mercado e a representatividade no político), senón nun sentido respectuoso coas diferenzas e promotor do pensamento crítico e disidente, pero inclusivo e igualitario asemade en relación aos dereitos sociais e aos recursos económicos.

Di hooks:

A educación ten que consistir en algo máis que na acumulación de información ou na adquisición de cualificacións para o mundo laboral: a educación está relacionada co coidado e a plenitude. Co apoderamento, a liberación, a transcendencia, a renovación da vitalidade da vida. É atopar e reivindicar quen somos e cal é o noso lugar no mundo²⁴.

A educación en hooks recupera en certa maneira a noción de *paideia* grega, aínda que excluindo a súa perspectiva elitista, entendida como formación integral da persoa, na que se combina a adquisición de contidos e a reflexión crítica, a análise social e a aprendizaxe en valores. Os sistemas educativos teñen o deber de formar cidadáns críticos, íntegros e virtuosos, e non só expertos ou especialistas en certas disciplinas e persoas dóciles que asumen obedientemente as crenzas sociais tradicionais ou hexemónicas. A escola ten que ser un espazo de liberdade onde se poida reflexionar, preguntar, poñer en cuestión os prexuízos asentados e transgredir as ideas dominantes.

24 b. hooks: *Ensinar pensamento crítico. Op. cit.*, p. 181.

Dende o punto de vista da metodoloxía pedagóxica, en consonancia coa proposta da pedagogía crítica postulada por Paulo Freire²⁵, defende unha pedagogía do compromiso que parte da idea base segundo a cal se aprende mellor cando o estudante e o docente se relacionan, é dicir, cando o alumnado é activo no seu proceso de aprendizaxe. Nese sentido, entende que o profesorado ten a responsabilidade de idear estratexias para que a súa práctica docente non se limite a unha exposición aburrida e desganada de contidos teóricos, mentres que o alumnado debe deixar de lado a cómoda posición pasiva na que recibe información sen participar de forma crítica na recepción dela. O funcionamento da clase, e por tanto, do proceso de aprendizaxe require da colaboración e mutuo compromiso dos que forman parte del. O profesorado debe introducir ao alumnado en certos contidos e promover a curiosidade ante os mesmos, e o alumnado ten que deliberar activamente sobre eles e intervir, con prácticas, con preguntas ou participando nunha conversa crítica.

Ademais, hooks entende que a pedagogía do compromiso require dun certo achegamento ás particularidades de cada individuo, atendendo ás características que o definen como persoa e á situación social da que provén e na que se inscribe, e que condiciona a maneira en que recibe e a utilidade que lle concede a cada contido aprendido. Igualmente, o compromiso esixe a consideración de aspectos emocionais do alumnado, a expresión de sentimentos a veces rexeitados no contexto académico —como o humor ou o sufrimento— coa finalidade de reforzar a autoestima do alumnado. En definitiva, a educación, segundo hooks, debe contribuír a transformar ás persoas como medio para a transformación do mundo.

25 Paulo Freire (1921-1997) foi un filósofo e pedagogo brasileiro que defendía que a educación era política, que tiña que afrontar os problemas e conflitos do contexto social no que se produce e cuxo obxectivo principal é formar suxeitos curiosos, activos e cultos, capaces de reflexionar dun modo autónomo tanto sobre o seu lugar na sociedade, como do mundo no que viven para incidir nel.

BLOQUE 2

CULTURA, SOCIEDADE E CIVILIZACIÓN MODERNA

Unidade 04

Aproximación aos conceptos de cultura e sociedade. A crítica da cultura

63

1. A necesidade socio-cultural do ser humano

Tal e como sinalara Aristóteles na *Política*, o ser humano é un animal social por natureza²⁶. A súa vida é posible e desenvólvese no contacto e relación cos demais, de modo tal que o seu existir é sempre un co-existir, un con-vivir enchido de vínculos e nexos con outros seres humanos cos que forma grupos e comunidades. O propio termo "sociedade" alude ao conxunto das variadas e multiformes relacións nas que toman parte os seres humanos no curso da súa vida en grupos. Non obstante, asemade, a vida do ser humano non está completamente definida pola súa condición natural, senón que dados diversos factores biolóxicos, debe ser configurada por el mesmo, enchida dun significado vital que se inscribe nas formas de vida que desenvolven esas complexas totalidades de sentido que reciben o nome de "culturas". De tal xeito, o carácter necesariamente social do ser humano complementábase co seu ser tamén necesariamente cultural. Semella evidente que "cultura" e "sociedade" son dous conceptos que están intimamente relacionados. Mentres que "cultura" alude á totalidade dos modos de vida dunha sociedade determinada, "sociedade" refírese aos sistemas de interacción social que ligan aos individuos no interior dunha cultura.

Dixemos que ambos factores están inscritos en certos trazos que definen a bioloxía humana: deteñámonos en primeiro termo neles.

²⁶ Para este apartado, véxase P. Pérez Várez e L. Otero Couso: *Introducción ás ciencias políticas e socioloxía*. Vigo, Xerais, 2000 e F. J. Pérez Carrasco e M. Rodríguez Álvarez: *A filosofía, outra historia*. Vigo, Galaxia, 1999.

1.1 Trazos filoxenéticos e ontoxenéticos do carácter socio-cultural da especie humana

A condición socio-cultural do ser humano inscríbese nun lento e longo proceso de evolución biolóxica e de adaptación ao medio, en gran medida similar á desenvolvementa por outras especies animais. A primeira manifestación desta tendencia social tivo lugar moi pronto na historia, supoñendo un paso evolutivo decisivo en aquelas especies que a adoptaron. Visto dende unha perspectiva ampla cabe dicir que tal carácter social seguiu dúas liñas de evolución diferentes: unha baseada na fixación de mecanismos instintivos ríxidos e outra, que apareceu máis tarde no conxunto do proceso filoxenético, fundada no desenvolvemento de condutas plásticas e aprendidas.

A medida que se avanza na cadea filoxenética, as especies animais van desenvolvendo formas de comportamento máis ricas e complexas. Mentres os réptiles, as aves e os peixes rexen a súa conduta dun modo case exclusivo mediante instintos herdados xeneticamente, os mamíferos en xeral adoitan incluír xunto aos mecanismos instintivos herdados, complexos de comportamento aprendido e, no caso dos primates superiores, condutas de carácter intelixente. En tal medida, a presenza de formas flexibles e intelixentes de adaptación ao medio semella directamente proporcional á diminución do papel dos instintos, e esta mellora está ligada ao desenvolvemento gradual de sistemas nerviosos nas especies e, sobre todo, á aparición de sistemas neurais centralizados por un cerebro. No caso da especie humana, o gran desenvolvemento do neocórtex permitiu a aparición do pensamento formal e da capacidade de abstracción e conceptual, un trazo característico e diferencial que explica o salto evolutivo do ser humano.

O crecemento do cerebro, a expansión da intelixencia, ligada á diminución dos mecanismos instintivos e á persistencia de características xuvenís nos adultos (neotenia) —por exemplo, a curiosidade e a vontade incesante de aprender— converten á humana nunha especie flexible e adaptable, capaz de adoptar unha serie de formas de relación e coexistencia variadas e plurais.

Non obstante, o paso determinante na evolución humana foi a aparición da linguaxe simbólica, que permitiu unir signos lingüísticos con referentes non vinculados e eles, desenvolvendo o pensamento abstracto e a capacidade conceptual, ligando aos individuos entre si por medio dun acordo sobre o seu significado. A sociabilidade humana ten na linguaxe convencional o seu fundamento máis profundo.

A emerxencia da linguaxe simbólica está tamén na base da aparición de formas sociais de obtención de alimento (caza e recolleita), primeiras formas de subsistencia decisivas para a supervivencia da especie humana, ao facilitar formas de comunicación eficaces para planificar, organizar e distribuír as funcións no interior do grupo, algo que tamén foi aproveitado para o establecemento do ordenamento social.

É igualmente decisivo o carácter inmaturo co que o bebé humano nace, trazo provocado polo gran tamaño da cabeza e o estreitamento da pelve da muller, produto da bipedia, o cal vólveo un ser especialmente fráxil e necesitado dende o nacemento. Este aspecto reforza o seu carácter social, dado que a súa supervivencia depende do coidado e atención do grupo ao que pertence. Igualmente, a inmaduridade e indefensión durante os primeiros anos de vida fan que a infancia do ser humano resulte especialmente longa dado o grao de vulnerabilidade que a caracteriza.

Evidentemente, a emerxencia da nosa especie non acontece dun xeito abrupto, pois como é sabido, as diferenzas entre nós e os nosos parentes máis próximos son insignificantes dende un punto de vista xenético; non obstante, nese limitado e pequeno aumento de complexidade estoura unha nova calidade emerxente: a cultura humana.

A cultura xorde como condición de supervivencia do humano, ao que cabe definir, de tal xeito, como un animal naturalmente cultural. Co ser humano nace unha nova forma de estar vivo, consciente e, nesa medida, separada e integrada asemade nas leis e procesos do universo material. A autoconciencia é a capacidade humana de descubrirse e enfrontarse a si mesmo; supón un desdobre, unha distancia fronte a si e fronte ao mundo no que tamén se atopa incluído. Tal distancia pode entenderse como unha fenda que demanda ser enchida, de modo que a conciencia coloca ao ser humano na obriga de situarse no mundo e, polo mesmo, de ter que construír a súa traxectoria persoal e social.

O animal humano atópase, así, ligado pero á vez separado da natureza que o constitúe. Coñécea, sitúase fronte a ela e manéxaa, integrándoa no seu proxecto persoal de existencia. E ao facelo elíxese e constrúese tamén a si mesmo. Isto é posible porque a existencia humana non está dada de antemán, senón que é aberta, pero ao mesmo tempo está situada nun contexto socio-histórico, condicionada por unha serie de estruturas que a anteceden e a posibilitan (alén das súas propias características biolóxicas): a sociedade, a linguaxe, os usos e costumes, os valores, os sistemas económicos e políticos, a familia, isto é, en síntese, a cultura. Os seres humanos estamos lanzados cara a un horizonte socio-cultural que nos vertebra e define; non obstante, tal horizonte é dinámico, histórico e susceptible de modificación.

2. Definición de cultura

O verbo latino *colere* significa orixinariamente cultivar²⁷. Así, *agrum colere* significa cultivar o campo e *vitem colere* quere dicir cultivar a vide. A forma de supino de *colere* é *cultum*, e dela provén a palabra cultura, que en latín significa primeiramente

27 Para este apartado, véxase J. Mosterín: *Filosofía de la cultura*. Madrid, Alianza, 1993, pp. 16-28.

agricultura. Así, *agri culturae* son as diversas formas de cultivar o campo, e *cultura vitium* é o cultivo das viñas. O adxectivo latino *cultus* indica a propiedade dun campo de estar cultivado. Orixinariamente, pois, «cultura» quería dicir agricultura, e «culto», cultivado.

Quen cultiva un campo, cóidao constantemente. Por iso é polo que o substantivo *cultus* adquire tamén o sentido de coidado, aplicándose ás accións con que os sacerdotes coidaban aos deuses, é dicir, o culto que lles rendían.

Posteriormente, abriuse paso a metáfora que compara o espírito dun ser humano rudo cun campo sen cultivar, e a súa educación co cultivo dese campo. E comezouse a falar de cultivo da alma. No século XVII español a metáfora aplicouse sobre todo á linguaxe. Quen falaban ou escribían cun estilo especialmente cultivado (ou rebuscado) se chamaban a si mesmos cultos. Dous séculos máis tarde a palabra cultura era asociada sobre todo coas actividades recreativas con que as persoas ben educadas entretiñan os seus leceres: lectura de novelas, asistencia a concertos e representacións de teatro, visita de exposicións de pintura, etc.

Estes significados históricos foron eclipsados polo uso da palabra cultura que comezaron a empregar os antropólogos dende o século XIX.

A súa primeira formulación explícita débese ao antropólogo británico Edward B. Tylor: cultura é aquel todo complexo que inclúe coñecementos, crenzas, arte, leis, moral, costumes e calquera outra capacidade e hábitos adquiridos polo ser humano en canto membro dunha sociedade²⁸.

A cultura abrangue así todos os coñecementos, capacidades e hábitos adquiridos na sociedade, é dicir, “non herdados xeneticamente”. Franz Boas aceptou a definición de Tylor. Edward Sapir incide na mesma idea cando caracteriza a cultura como o conxunto socialmente herdado de prácticas e crenzas que determinan a textura da nosa vida. E atópase a mesma concepción en Bronislaw Malinowski: «este patrimonio social chámase cultura mental habitual... A cultura inclúe artefactos, bens, procesos técnicos, ideas, hábitos e valores herdados»²⁹. A cultura pode caracterizarse como herdanza, pero herdanza non biolóxica. As definicións de antropólogos poderían multiplicarse sen contribuír a novidades substanciais no significado do termo. O concepto de cultura que empregan abrangue as actividades, procedementos, valoracións e ideas humanas, sempre que estas sexan transmitidas por aprendizaxe e non herdadas xeneticamente.

As definicións antropolóxicas da cultura destacan o seu carácter social e adquirido, opoñéndose con iso ao innato ou conxénito: o natural. A *natura* é o que xa está ao

28 E. B. Tylor: *Primitive Culture* (2 vols). Londres, John Murray, 1871, vol. 1, p.1.

29 B. Malinowski: «Culture», en *Encyclopedia of the social Sciences*, vol. 4, Nueva York, 1931, p. 621-624.

nacer ou o que está determinado por nacemento, é dicir, o xenericamente programado ou adquirido durante o desenvolvemento embrionario e fetal. Evidentemente, as convencións sociais non se herdán por vía xenética nin están presentes nos embrións, non forman parte da natureza. Os gregos opuxeron o *nomos* (a convención) á *physis* (a natureza), e os romanos usaron a palabra *natura* para indicar as cousas que son independentes das nosas convencións.

Por natureza sabemos facer o máis difícil e básico para sobrevivir (dende bombear o sangue ata respirar), pero a cultura vén a veces a socorrer á natureza: se a nosa vista falla ou queremos desprazarnos con velocidade, os artefactos naturalmente construídos aportan solucións versátiles a problemas irresolubles naturalmente (á vez que poden dar lugar a produtos que en vez de beneficiarnos nos prexudican).

En síntese, todo o que o organismo sabe como facer porque está xeneticamente preprogramado para facelo é parte da súa natureza. Todo o que o organismo sabe facer por aprendizaxe social constitúe a súa cultura. Falando de seres vivos, *natura* é información transmitida por medio dos xenes; cultura é información transmitida pola aprendizaxe social.

A pesar de todo, debemos recoñecer que esta noción de cultura, aínda que precisa dende un punto de vista conceptual, non sempre é operativa, dada a enorme dificultade de separar o herdado do adquirido en moitos casos específicos. É certo que hai indubidables exemplos de información transmitida xeneticamente e outros de información cultural, pero moitas veces ambos tipos de información interveñen na determinación da conduta, formando unha mestura difícil de separar.

2.1. Elementos que compoñen a cultura

A cultura é, segundo o dito, información transmitida por aprendizaxe social. Fálase de información en tres sentidos diferentes: información como forma ou estrutura (información sintáctica ou estrutural), información como correlación (información semántica) e información como a capacidade de cambiar o estado do receptor (información pragmática). A información en sentido completo é a pragmática.

A información pragmática é unha relación entre unha mensaxe e un receptor. A mensaxe in-forma ao receptor, induce un certo cambio nel. A información pragmática pode facer cambiar as crenzas, as habilidades ou as preferencias do receptor.

En tal sentido, cabe afirmar que existen tres tipos básicos de información pragmática:

- A información descritiva (a teórica, os datos, o "saber que")
- A información práctica (ou técnica, as instrucións, as habilidades, o "saber como")

— A información valorativa (as preferencias, os valores, as metas, as actitudes).

A información descritiva informa de como é o mundo, a valorativa informa sobre que facer e a práctica sobre como facelo. A cultura é información dos tres tipos.

- 68 Durante o proceso de enculturación adquirense á vez datos teóricos e habilidades, mais tamén valores e regras, contidos que foron historicamente elaborados para darlle sentido á existencia e orientarnos nela, así como para satisfacer as nosas necesidades e dotarnos de benestar. Toda cultura inclúe contidos para saciar a curiosidade sobre o funcionamento da realidade, á vez que dota de normas para decidir o preferible e o xusto. Finalmente, o saber ten unha vertente técnica, xa que o ser humano constituíuse como tal a través da fabricación de ferramentas e a transformación da natureza.

3. O proceso de socialización

Os animais superiores obteñen información por herdanza biolóxica ou por aprendizaxe. A aprendizaxe é o proceso mediante o cal a información non herdada é adquirida polo organismo e almacenada na súa memoria a longo prazo, de tal modo que poida ser recuperada cando se necesite. A información aprendida pode ser descritiva, práctica ou avaliativa.

A aprendizaxe dunha cultura é a enculturación, que no eido da psicoloxía e a socioloxía recibe o nome de proceso de socialización. Este proceso, que ten lugar en determinados contextos e baixo a presión de certos axentes, consta de tres elementos fundamentais: a adquisición das pautas culturais de conduta, a conformación da personalidade social propia e a integración do individuo na sociedade.

Moitas das prácticas culturais de conduta e avaliación son adquiridas polo ser humano dun modo directo e intuitivo, en vez de a través de aprendizaxes teóricas e sistemáticas. Iso é debido a que o ser humano aprende dende que nace e porque as pautas sociais se presentan baixo a forma de modelos complexos, que adoptan a forma de roles sociais que se corresponden con estatus sociais distintos no interior dunha sociedade.

De tal xeito, cada sociedade se presenta como un sistema, como un conxunto ordenado no que cada individuo ocupa un espazo ou posición determinada. De feito, cada persoa desempeña varias posicións dentro da estrutura social, sendo algunhas alleas á vontade do individuo (estatus adscritos) ou resultado da decisión propia (estatus adquiridos).

A cada unha destas posicións correspóndelle un "rol", é dicir, un conxunto de comportamentos pautados e prescritos socialmente. Tales condutas fixan un certo papel que se agarda que cumpra o actor social en cada un dos estatus nos que se sitúa.

Cada individuo asume un certo número de roles, de acordo coas diversas posicións que ocupa na sociedade, feito que pode supor conflitos *interrólicos*, cando ten que axustar as súas condutas en base a roles opostos, ou *intrarrólicos*, cando ten que readaptar a súa conduta en base ás expectativas que lle marcan outras persoas respecto a un mesmo rol. 69

No proceso de socialización, cada individuo interioriza diferentes roles a medida que ocupa distintas posicións sociais. Non obstante, tal asunción realízase dun xeito intuitivo, sen que exista xeralmente a percepción de ser coaccionado pola sociedade, senón que soe ser experimentada como algo necesario e natural. A través da interiorización dos roles, cada individuo vai conformando e esculpindo a súa personalidade, á vez que adquire conciencia de si mesmo, o cal permite formar a súa autoidentidade.

A sociabilidade implica a adaptación do individuo a unha contorna socio-cultural, construíndo a súa personalidade nun triplo nivel: biolóxico e psicomotor, afectivo e teórico. Ademais, favorece a súa integración no grupo, tanto a estabilidade emocional do individuo como a reprodución da orde social. Dese xeito, o proceso polo que o individuo se axusta aos patróns culturais supón a imposición, e incluso a coacción, da contorna social sobre o individuo, e propicia asemade a estabilidade emocional e psicolóxica deste, abrindo a posibilidade de desenvolver a súa identidade persoal e os sentimentos de pertenza ao grupo.

3.1. As axencias de socialización

As axencias de socialización son todos aqueles grupos e contextos sociais dentro dos que se produce a socialización. Aínda que esta é particularmente intensa na infancia (socialización primaria), dada a inmaduridade biolóxica á que se aludía anteriormente, continúa con menor intensidade ao longo de toda a vida do individuo (socialización secundaria).

As principais axencias de socialización son as seguintes:

- A familia: é o principal factor de socialización primaria. Nela o individuo interioriza as primeiras pautas de comportamento e valoración e aprende a canalizar as emocións. Igualmente, conforma as súas categorías mentais e lingüísticas. Caracterízase por posuír un forte carácter emocional.
- Os grupos de pares: sitúanse no marco da socialización primaria, posuíndo xeralmente un carácter máis horizontal que as relacións familiares. Tal relativo carácter democrático permite descubrir e explorar a lóxica das regras de conduta e a súa reversibilidade, así como afianzar sentimentos de autonomía e empatía cos outros.
- A escola: é o principal factor da socialización secundaria, e ten como función a adquisición dun conxunto planificado de coñecementos e destrezas no

currículo académico. Non obstante, a escola tamén inculca valores, hábitos e actitudes decisivas para a adaptación do individuo á sociedade.

70

- Os medios de comunicación e plataformas dixitais: factor de socialización propio das culturas contemporáneas, que ten como trazo esencial a facilidade da súa difusión, aínda que o carácter aberto e plural que as define facilita á vez a promoción de ideas nesgadas ou infundadas que o individuo ten dificultade para verificar.

4. A crítica da cultura na psicanálise

Como se sinalou no apartado anterior, a cultura ademais de desempeñar unha función social cumpre tamén unha función psicolóxica, na medida en que sen ela os seres humanos desenvolverían o seu organismo biolóxico pero non os trazos propiamente humanos: a linguaxe, a autoconciencia individual, a plena capacidade para elaborar conceptos e razoar, a vida afectiva, etc. De aí o paradoxo ao que dá lugar, como comentabamos anteriormente: apertura ao mundo mais, asemade, imposición da sociedade sobre o individuo.

Precisamente ao redor desta cuestión contraditoria cabe situar a algúns dos críticos máis relevantes da civilización en Occidente, entre os destacamos fundamentalmente a Sigmund Freud e, en menor medida, a Carl Gustav Jung.

As investigacións de Freud (1856-1939) constitúen unha das contribucións de maior importancia para a comprensión da condición humana dende o momento en que postula a existencia dunha dimensión fundamental, o *inconsciente*, á cal o humano non ten acceso directo. Así, alén de formular un método para atender os trastornos psiquiátricos —Freud era médico de formación—, desenvolve na súa obra unha analítica da vida psíquica humana e do sentido e significado da sociedade e da cultura.

Pola súa banda, Jung —fundador da *psicología analítica*— desenvolveu a noción de *inconsciente colectivo*, que aportou unha chave interpretativa lúcida e eficaz para mergullarse na historia espiritual das culturas, e axudou tanto a comprender mellor a súa raizame común como a criticar a procura do seu silenciar.

4.1 O inconsciente e a estrutura da mente

A teoría freudiana sobre a mente humana parte do traballo que desenvolve cos seus pacientes psiquiátricos³⁰. A partires das súas experiencias formula a idea de que o seu comportamento está enraizado en causas que non dependen da súa vontade e

³⁰ Para este apartado, véxase S. Angulo Vázquez: “Freud: el psicoanálisis como crítica de la cultura occidental”, en *Temas para la educación*, n.º 17, 2011.

que se remontan a sucesos ocorridos tempo atrás. Os traumas mentais estarían ancorados así en motivacións inconscientes que en gran medida están ocultas á propia persoa que os padece. Con esta idea, Freud somete a crítica a visión que a tradición ofrecera do ser humano, a quen vía como unha entidade racional, plenamente consciente dos seus actos e libre para tomar decisións sobre o seu comportamento. En cambio, Freud sostén que existen multitude de contidos mentais que ou ben están latentes e poden ser extraídos e levados á conciencia (o preconsciente) ou que permanecen ocultos en capas profundas da mente, que é moi difícil que vexan a luz a pesar de estar influíndo decisivamente nelas (o inconsciente). Por iso, en principio, o traballo do psicanalista consiste en desvelar os traumas reprimidos para liberar ao paciente do sufrimento que lles provocan.

En base á súa experiencia profesional, Freud propón que o ser humano non se comporta de acordo a criterios exclusivamente racionais, senón que os seus pensamentos, reaccións e decisións están determinados por impulsos, habitualmente agochados e inaccesibles ao suxeito. Segundo Freud, o motor do psiquismo son estas pulsións inconscientes.

As pulsións son enerxías que nacen no inconsciente e que esixen a súa satisfacción inmediata, orientando o comportamento do ser humano. De partida, considera que a forma máis básica de conduta humana é aquela que está orientada á procura do pracer, entendendo que a pulsión máis potente é a sexualidade. Posteriormente, considera que as pulsións poden clasificarse en dous grandes tipos: as de vida (eróticas) —que están na base dos comportamentos vinculados á harmonía e á unión co distinto (a amizade, a empatía, o recoñecemento e coidado dos outros)— e as de morte (tanáticas) —que determinan as condutas agresivas e violentas, tanto cara a un mesmo como cara aos demais—.

Un dos elementos principais da proposta freudiana é a súa teoría sobre a estrutura da mente que, dende *O eu e o iso*³¹, considera composta por tres elementos:

- O *iso* (*id*), que remite ás enerxías pulsionais e inconscientes. Trátase da parte máis primitiva e orixinaria e se rexe polo principio do pracer alén de toda norma ou constrición externa. É o motor de toda a enerxía instintiva (xera a libido e está na base dos impulsos de *eros* e *thanatos*), é ilóxico (non se rexe polos principios da lóxica racional), amoral, atemporal e sempre está activo.
- O *eu* (*ego*), que refire á instancia psíquica que incorpora a busca do pracer esixido polo *id*, canalizándoa de modo tal que poida ser satisfeita sen producir dano. A súa función principal é acadar o equilibrio entre o demandado polo inconsciente e o posible no marco do principio de realidade. Este principio é o que propicia a adaptación do individuo ao contexto exterior e

31 S. Freud: *El yo y el ello*. Madrid, Amorrortu, 2016.

as normas e regras sociais que o definen, as cales exercen de límites que habitualmente se opoñen ás esixencias pulsionais. Para facilitar o proceso de adaptación, o *eu* incorpora procesos inconscientes que axudan a darlle unha saída socialmente aceptable aos desexos improcedentes. Trátase dos mecanismos de defensa, entre os que cabe destacar a racionalización (xustificación que dá sentido a unha certa idea ou conduta inadecuada); o desprazamento (desvío dunha reacción ou sentimento cara a outro obxecto ou persoa tolerada socialmente) e a sublimación (canalización dos desexos inaceptables pola sociedade cara a formas culturais aprobadas e recoñecidas).

- O *supereu* (*superego*), que remite á interiorización das normas e regras culturais por parte do *eu*, de modo que aquilo que procede do exterior e dirixe, orienta e reprime a conduta e os pensamentos do individuo é aceptado como propio e, posteriormente, reproducido. Del emerxen os principios da culpa, a censura propia e a autocrítica, así como o ideal do *eu*, a imaxe que un ten de si mesmo e que representa tamén o que se quere acadar ou o que a un lle gustaría ser.

Estas tres instancias da personalidade loitan continuamente entre si, mentres o *iso* poxa por satisfacer os seus instintos, o *eu* pelexa por seleccionar vías adecuadas para a satisfacción do *iso* sen transgredir as esixencias do *supereu*. O *supereu* tenta á vez conter os impulsos do *iso* e facer cumprir os ideais do *eu*. Segundo domine un ou outro nivel, a conduta da persoa será diferente. As disputas das tres fraccións da personalidade producen angustias (o prezo que pagamos por ser civilizados) e frustracións que o individuo aprende a controlar a través dos chamados mecanismos de defensa citados, encargados de diminuílas deturpando a realidade de forma inconsciente.

4.2. A xénese do psiquismo

Freud estaba seguro de que a personalidade dos individuos se fragua nos primeiros anos de vida, de modo que o carácter da persoa adulta se orixina na infancia. En consecuencia, entendía que a comprensión das primeiras experiencias vitais era un elemento necesario para poder dar conta da personalidade posterior. Partindo deste enfoque elabora unha proposta teórica sobre as etapas que a crianza cruza no seu desenvolvemento, proceso no que ten unha importancia central a dimensión afectivo-sexual. Segundo Freud, todo individuo debe necesariamente percorrer tres etapas: a oral, a anal e a xenital, nomes que aluden á zona corporal na que se centra a obtención de pracer³².

32 S. Freud: *Tres Ensayos Sobre Teoría Sexual Y otros Escritos*. Madrid, Alianza, 2002.

A primeira etapa de vida, a oral, caracterízase por un acentuado egoísmo e polo dominio das pulsións sexuais do iso. Está organizada en torno ao pracer que o bebé obtén da boca. Así, este consegue satisfacción chupando, succionando ou mordendo, actividades que son a orixe principal de pracer ata os dous anos de vida, cando a libido comeza a xirar en torno á zona anal. Nesa etapa, a crianza comeza a controlar os seus esfínteres e a ter un pequeno dominio sobre os seus impulsos naturais. Ademais, tamén sente gratificación na medida en que pode reter e eliminar a materia fecal a vontade. A fase fálica dá comezo aos tres anos e prolóngase aproximadamente ata os seis. Nela as pulsións e os desexos da crianza concéntranse na zona xenital, e ademais é a etapa na que culmina "o complexo de Edipo", unha das aportacións máis suxestivas e novidosas da teoría freudiana.

O complexo de Edipo cumpre un papel fundamental no desenvolvemento da psique de todo individuo, así como está presente na explicación que Freud ofrece dos elementos clave que definen ás distintas civilizacións: a conciencia moral, a relixiosa e a política.

Segundo Freud, o neno está fortemente vinculado dende o nacemento coa súa nai, a quen ama na medida en que é a fonte de satisfacción principal das súas necesidades. Ademais, cando xorde a conciencia sexual se converte no centro das súas fantasías eróticas, rivalizando co pai para conseguir a súa atención e o seu favor. O pai, de feito, convértese nun rival co que competir, activándose unha relación conflitiva definida polo odio e o temor. Por unha banda, o neno desexa enfrontarse ao pai, vencelo e substituílo, mais por outra teme a súa vinganza. O medo a ser reprendido e castigado, unido ao sentimento de culpabilidade que provoca o desexo de agredilo, producen que o neno desista de concibir á nai como obxecto sexual, reprimindo o seu amor por ela, e para iso identifícase co seu pai, a quen desexa asemellarse. Nese proceso emerxe a conciencia moral e o sentido do deber, que son os efectos que amosan que o neno foi quen de superar o conflito. Nas nenas, o descubrimento de si mesmas como diferentes ao pai e aos nenos prodúcelles un sentimento traumático que causa o rexeitamento dos coidados maternos, tentando buscar acougo no amor do pai. Este proceso recibe o nome de *complexo de Electra*, aínda que Freud non o desenvolve, o cal amosa o acentuado androcentrismo da súa analítica.

A superación dos complexos, sexa o de Edipo sexa o de Electra, é para Freud un paso necesario para o desenvolvemento normal dos individuos, sendo ademais o xerme do que procede a moralidade e a base sobre a que se sostén a saúde mental do suxeito. Se a crianza non atravesara de xeito correcto as diferentes etapas do desenvolvemento sexual, o individuo pode permanecer ancorado nalgunha fase anterior, causando unha especial predisposición para sufrir unha enfermidade psíquica no futuro. A conduta adulta inadaptada procede, segundo Freud, dos conflitos non solucionados nas etapas psicosexuais infantís.

A personalidade da crianza está formada case na súa totalidade a partires da superación do complexo de Edipo/Electra, sendo os cambios posteriores na mesma

pouco significativos. Coa puberdade espértanse novamente os intereses sexuais, ao que Freud denomina período de latencia; e na adolescencia e comezo da idade adulta as actividades humanas oriéntanse cara á cultura e á aprendizaxe de relacións interpersoais satisfactorias, sendo deste xeito como se constitúe a personalidade do adulto.

4.3 A crítica á cultura

Na súa orixe a psicanálise foi unha vía de entrada ao estudo da personalidade do individuo, ao inconsciente e aos trastornos psíquicos que poden afectar ao individuo. Non obstante, tamén se converteu nun método operativo para comprender e interpretar a cultura. Nese sentido, Freud estende o seu programa teórico aos fenómenos máis relevantes da mesma, como a arte, a relixión, a moral, o dereito ou a filosofía, entendendo que tras o seu sentido manifesto ocúltase outro primario, que desvela a personalidade social dunha comunidade e que axuda a completar a análise dos individuos, ao facer patentes os seus desexos máis profundos. Baixo esta perspectiva, a psicanálise transfórmase, nas obras do último Freud, nunha ferramenta útil para revelar as fantasías e as ilusións substitutivas das deficiencias da vida real que tenta ocultar a cultura, permitindo ademais formular unha visión crítica da mesma.

Segundo Freud, é posible atopar diversas semellanzas entre o proceso de formación do ser humano nas súas vertentes individual e social, xa que as metas que ambas perseguen son moi parecidas, sintetizándose na tentativa de que o individuo interiorice a cultura e se integre nela, e na inserción dos individuos en organizacións con propósitos comúns, no caso da sociedade. Con todo, existen tamén diferenzas importantes, xa que os individuos desexan lograr a felicidade, pero a sociedade, na medida en que busca realizarse en base a un proxecto común, impón restricións, que as veces vólvense insoportables para os individuos. Ademais, os produtos culturais teñen como meta a liberación das tensións que os desexos crean nos individuos, permitindo atopar un certo consolo en relación á inquietude e o desasosiego que lles causa o mundo externo. Nese sentido, á psicanálise interésalle procurar os desexos insatisfeitos que se agochan tralas producións culturais.

Freud desenvolve unha analítica da arte en *O creador literario e a fantasía*, no que intenta explicar a economía psíquica que se atopa trala actividade artística. En síntese, sostén que a conduta do artista repite o comportamento das crianzas nos xogos, usando a fantasía como unha vía para satisfacer os seus desexos ocultos. O artista, cando desenvolve a súa acción, sexa por medio da pintura, da escritura ou da composición, deixa aparecer os seus desexos máis íntimos, materializándoos en obxectos que son aceptados socialmente. Algo semellante sucede na experiencia estética do espectador, para o que a obra representa pulsións orixinarias que lle permiten canalizalas e liberarse delas. Así, o auténtico pracer da arte maniféstase na

medida en que opera como o vehículo polo que se descargan as tensións que laten no interior da nosa mente. A arte, na perspectiva de Freud, convértese nunha sorte de terapia cuxa función máis relevante é transformar a vida nunha grata fantasía.

En relación á moral, Freud a interpreta como un mal necesario, na medida en que se orixina, como se sinalaba, no momento en que a crianza supera o complexo de Edipo e interioriza a vergonza e a culpa que lle causaran os seus sentimentos respecto do pai. Iso lévao a identificarse con el, pero tamén co conxunto de normas e regras que dirixen a súa conduta, asumindo asemade que para a regulación da vida social é obrigado impor restricións aos desexos pulsionais primarios. A educación social e a interiorización dos diversos códigos normativos que requiren a adaptación á vida comunitaria van definindo o *superego*, a instancia psíquica que fai que o individuo faga súas as regras da comunidade, as cales pasan a definir o que se considera bo e malo, xusto ou inxusto. Non obstante, o cumprimento máis ou menos estrito das mesmas, e o sentimento de culpabilidade que pode traer consigo a violación da norma, pode supor para certos tipos de personalidade sufrimento e dor, na medida en que ven frustrados os seus desexos máis íntimos. 75

A análise psicanalítica é moito menos amable na súa interpretación da relixión, estudo que ademais conduce a Freud a profundar na súa práctica clínica, formulando a posibilidade de que certas formas de neurose individual se correspondan con determinadas prácticas culturais, en tanto observa a semellanza que existe entre a linguaxe propia das manifestacións relixiosas e a linguaxe das neuroses obsesivas.

En *Tótem e tabú* sostén que a primeira forma de experiencia relixiosa xorde co totemismo, práctica da que se derivarán as regras sociais e morais. Na súa reflexión fai uso da hipótese do estado de natureza humano, estruturado na forma dunha horda primitiva que carece de relixión e de moral, cunha organización social xerárquica marcada polo dominio do macho dominante, o pai, que impón a súa vontade aos demais membros do clan. Segundo o narra Freud, o pai ocupa unha posición de privilexio indiscutible, tendo o liderado do clan e gozando dos favores sexuais das súas mulleres. Os fillos, subxugados polo poder paterno e cobizosos dos seus privilexios, conspiran contra el e deciden asasinalo, o cal acaba provocando un sentimento de culpa tan forte que acaban mantendo e reproducindo o sistema normativo e coercitivo imposto polo pai, proxectando a súa figura nun obxecto, o tótem, ao que dotan de poderes místicos e máxicos, comezando a louvalo. O tótem convértese así nun obxecto simbólico substitutivo do pai forte e poderoso, antecesor da divindade, que proxecta o seu poder no tempo. Así, Freud entende que a relixión se explica polo intento de tranquilizar o sentimento de culpabilidade e o desexo de reconciliación co pai asasinado, aparecendo dunha maneira ou doutra nos distintos sistemas relixiosos.

En *O porvir dunha ilusión*, Freud completa a análise do fenómeno relixioso concibíndoo como un modo a través do cal o suxeito pretende satisfacer certas necesidades

psicolóxicas. Segundo Freud, a relixión opera como unha terapia contra gran parte dos medos que definen a súa existencia ou como unha forma de darlle sentido a aquilo que non comprende. Así, o ser humano procura no encontro co transcendente e o eterno calmar o pánico que lle producen a enfermidade e a morte, a incerteza do porvir e os perigos da natureza. A relixión funciona como un mecanismo compensatorio para paliar o sufrimento e a dor terreal, operando como unha sorte de narcótico ou ilusión protectora que combate a inseguridade e a angustia existencial capacitándoo para adaptarse á realidade vivida. De tal xeito, a relixión vese como un sofisticado mecanismo protector contra o desamparo. O ser humano incapaz de soportar o sufrimento refúxiase no seu pasado mediante unha regresión infantil, proxectando en Deus a súa necesidade de seguridade e protección.

Non obstante, a relixión tamén cumpre unha serie de funcións vitais para o mantemento da sociedade; así, Freud entende que favorece a cohesión, a orde social e a integración do individuo no grupo, sendo igualmente unha das bases principais nas que se apoia a moral dominante, a cal queda lexitimada ao situar a súa orixe na vontade divina.

4.3.1 O malestar na cultura

O malestar na cultura é unha análise sobre os modos de control e represión que operan na cultura moderna e os problemas que isto xera para a consecución da felicidade. Como indica o título trátase dunha obra na que se indaga sobre o sufrimento humano, produto da súa constitución como un animal educado, culto, na medida en que o suxeito se atopa no medio dun conflito ás veces irresoluble entre as súas apetencias particulares e as esixencias que se lle impoñen dende o exterior. Freud retoma neste texto a tensión que existe entre os desexos propios das pulsións humanas e os modos en que estas son reguladas e orientadas polas restricións culturais, algo que xa estaba dalgún modo presente nos conflitos que caracterizan as relacións entre o *eu*, o *iso* e o *supereu*.

Segundo Freud, un dos obxectivos fundamentais da cultura é protexer ao ser humano dos perigos que o asolan, como as enfermidades e a morte, as catástrofes naturais e os conflitos que xorden das relacións humanas. En parte conségueno, xa que a través do desenvolvemento da ciencia e da tecnoloxía e por medio da ideación de códigos relixiosos, morais e xurídicos, e de sistemas sociais e institucionais complexos, é capaz de defenderse das principais ameazas existenciais e de ofrecer un certo acubillo que outorga benestar e calidade de vida. Non obstante, o desenvolvemento dos sistemas culturais ten unha cara oculta e supón unha contrapartida psíquica que moitos seres humanos non son capaces de tolerar. O poder do ser humano sobre a natureza é xa tan desmesurado que a súa capacidade destrutiva podería borrar toda pegada humana da face da terra. O mantemento da estrutura produtiva esíxelle ao ser humano un gran esforzo e inversión en preparación e formación, ademais de

obrigarlle a dedicar un gran número de horas ao traballo. De igual modo, os diversos códigos normativos restrinxen en gran medida a súa conduta, obrigándoo a renunciar á violencia, a reprimir os seus desexos pasionais, as necesidades instintivas inconscientes e a comportarse dunha determinada maneira, incitándoo a renunciar a moitos desexos que o individuo anela, o cal lle nega, en parte, aquilo que lle fai feliz. Aínda que estas renunciacións son necesarias para a conformación da orde social tamén sementan o xerme da infelicidade. A cultura comeza a experimentarse como un ídolo ante o que hai que realizar sacrificios, mitigar desexos e reprimir impulsos en prol do ben común, o cal provoca nos individuos unha paulatina animadversión cara a ela e todo o que representa, e aparece entón un sentimento de hostilidade e oposición á civilización que ás veces esta non é capaz de conter.

A posición de Freud ve a civilización dun modo ambivalente: por unha banda, a cultura é necesaria para desenvolver a vida na comunidade; por outra, xera unha profunda desilusión. Isto é, non se pode vivir sen a cultura, mais a cultura impide acadar a felicidade. E este dilema percorre a totalidade dos ámbitos que estruturan a vida civilizada. A cultura enténdese así no marco dun conflito irresoluble entre forzas que ordenan e normativizan e outras que castigan e reprimen, unha tensión que os individuos interiorizan na súa vida psíquica.

4.4 Inconsciente colectivo, o tronco espiritual común das culturas

A visión de Freud tivo unha influencia determinante en todo aquel que se achegou aos principios da psicanálise, algo que tamén lle ocorreu a Carl Gustav Jung, quen, estando ao corrente dos traballos de Freud, iniciou con el unha correspondencia que derivou en amizade, e que durou de 1906 a 1913. Freud vía a Jung como unha grande promesa da psicanálise e ao seu futuro sucesor. Non obstante, as obxeccións de Jung ás formulacións freudianas, tanto nos aspectos teóricos como filosóficos e metodolóxicos, leváronlle a fundar unha nova disciplina distinta da psicanálise, a chamada Psicología Analítica. Jung criticou as ideas de Freud, considerando que daba unha excesiva importancia ao sexual nas súas conxecturas sobre o desenvolvemento psicolóxico. Ademais, dende a perspectiva freudiana, o inconsciente é un ente individual, que constitúe unha parte da psique humana —xunto co consciente e o preconscious—. Un resultado das experiencias temperás de cada persoa. Porén, Jung foi máis alá e, ademais do inconsciente individual, propuxo a existencia dun inconsciente colectivo herdado dunhas xeracións a outras. En certo modo, sostíña que se reciben coñecementos universais dos devanceiros. Dese xeito explica, por exemplo, fenómenos como o medo á escuridade, a idea de Deus e o ben e o mal, presentes en todas as culturas. Esta achega dálle unha visión da sociedade e da cultura moi distinta á de Freud, tentando poñer a énfase naquilo que une as xeracións presentes con aquelas das que se procede, que inflúen decisivamente na súa configuración psicolóxica, social e cultural.

En *Símbolos de transformación* Jung distingue dous tipos de pensamento, a saber: o dirixido, que describe como lingüístico e asociativo, e o pensamento dos soños, as fantasías e a imaxinación —que é tamén a linguaxe dos mitos—. Este pensamento caracterízase por ser primixenio e inconsciente. Devandito pensamento atópase na base das antigas cosmogonías en canto primeira explicación do mundo e da vida. Para Jung, estas formas de pensamento arcaico, a diferenza do que propón Freud, non son necesariamente reminiscencias infantís, senón que transcenden a explicación e interpretación sexual, indo máis alá da realización de desexos. En Jung a dimensión do inconsciente non alude soamente a un contido reprimido individual, senón que ten unha orixe esencialmente cultural e é dunha natureza transpersonal. No corpus teórico junguía fórmulase que o individuo leva impresa as pegadas dos mitos fundacionais, os cales posúen un carácter transcultural. Estes mitos brindan un sentido compartido que nos converte en humanidade, é dicir, en colectividade a partir da citada experiencia primixenia común. No pensamento junguía esta experiencia presente en toda a humanidade cristaliza nos denominados *arquetipos*, que subsisten no inconsciente colectivo de forma innata e se transmiten de xeración en xeración. En *Arquetipos e inconsciente colectivo* defíneos como unha forma de coñecemento intuitivo que emerxe nos soños, mitos, lendas, relixións, imaxinacións, e tamén na produción artística. De feito, na visión junguía os deuses son imaxes arquetípicas que se manifestan de distinta maneira en distintas consciencias. A este proceso chamouno “individuación”, o camiño de despregamento psíquico que o ser humano realiza para alcanzar a plenitude, a integración do consciente e o inconsciente, que Jung tamén chama *Si-mesmo*, punto final do despregamento psíquico que o ser humano pode realizar na procura de ser un humano máis completo, e para o que en primeiro lugar debe enfrontarse a un dos lados máis escuros do seu inconsciente persoal, o arquetipo da *sombra*.

Na obra *Aion* Jung explica que a sombra recolle e apaña con todo o reprimido, sublimado, excluído e non identificado no proceso de formación da personalidade, aquilo que non se recoñece como propio e ao que non se pode enfrontar directamente. A sombra non se pode percibir directamente, e soamente acepta algunha aproximación indirecta. Se a sombra se ilumina desaparece, pois evidentemente o inconsciente non pode ser consciente e non podemos estar en dous lugares ao mesmo tempo. Logo só podemos ver a sombra indirectamente. Pode aparecer en soños facendo parte de cristalizacións escuras de todo tipo: monstros, dragóns, asasinos ou extraterrestres. É habitual tamén identificala no exterior, fóra dun mesmo. Cando, por exemplo, a nosa admiración ou rexeitamento ante unha determinada calidade dun individuo ou dun grupo é desproporcionada, é probable que nos esteamos enfrontando á sombra, intentando expulsala do noso interior proxectando e atribuíndo tales calidades aos demais. A sombra persoal leva consigo todo tipo de capacidades potenciais sen manifestar, calidades que non se desenvolven nin se expresan, en parte aquelas características que a personalidade consciente non desexa recoñecer

e, consecuentemente, afasta cara ás profundidades do seu psiquismo. Mais sempre retornará, manifestándose en características que se perciben nos outros, e que se converterán en motivo de enfrontamento con eles.

Como os arquetipos son un patrimonio colectivo da humanidade, que provén dos seus inicios primixenios, Jung presta moita atención á mitoloxía. Pois os mitos non son senón relatos fundacionais que relacionan os aspectos contraditorios da experiencia humana a través da linguaxe simbólica, ensinando a relación que hai entre o máxico e os saberes prácticos dunha cultura. Pode ser, polo tanto, a voz que posibilita transmitir un tempo orixinario e amosar a sabedoría dunha cultura. Para o estudo do mito será fundamental facer gala dunha *razón simbólica*. 79

O papel do mito como configurador da cultura e a sociedade foi especialmente desenvolvido, entre outros, polo mitólogo norteamericano Joseph Campbell, quen recibiu unha moi notable influencia da perspectiva junguía. Campbell afirma que o ser humano non pode sosterse no universo sen outorgar un sentido ás ideas míticas herdadas, porque a crónica das sociedades non é só a do seu desenvolvemento tecnolóxico, senón tamén a historia espiritual das distintas culturas. A análise contrastada dos mitos confirma que estes teñen un carácter unitario e universal, xa que motivos tan diversos como o roubo do lume, o diluvio, o nacemento da nai virxe, o heroe que resucita ou o mundo dos mortos, aínda que se atopen espallados xeograficamente, fan parte no fondo dun único conxunto. A conclusión de Campbell, precisamente, é que a historia cultural da humanidade é unha unidade, pois os mesmos temas e elementos se atopan, en distintas combinacións, por todo o planeta. Deste punto de vista o estudo do mito é fundamental en canto vehículo de coñecemento da condición humana e substrato compartido por todas as culturas. Segundo Campbell un mito é unha historia, de corte simbólico ou metafórico, que trata de dar a entender algo, é dicir, porta unha mensaxe. Esta mensaxe adoita encarnarse na figura do heroe, que trata de encontrarse a si mesmo, ou de estar á altura das circunstancias que lle tocou vivir, ou de ir á procura de algo fundamental que o cambiará como persoa e que será de grande importancia para a comunidade da que fai parte.

Existen infinidade de definicións de *mito*, e seguramente ningunha achega esgote a súa realidade. Campbell defendeu que o mito era fundamental non só a nivel individual (psicolóxico) senón tamén para afrontar os problemas sociais, e asumiu que moitos dos problemas das sociedades actuais debíanse á ausencia de mitos fortes.

En *O heroe das mil caras* trata da «viaxe do heroe», un proceso de descubrimento que a persoa fai sobre si mesma, pasando da ignorancia e inmaduridade á iluminación e sabedoría. Campbell afirma que este patrón está detrás de infinidade de historias, tanto de tradición popular como de creación artística, tanto arcaicas como contemporáneas.

Campbell comeza o libro introducindo o concepto de mito único ou monomito (*monomyth*), é dicir, o modelo básico que estrutura a viaxe do heroe en moitos relatos épicos de todo o mundo. Entendeu a trama central do mito do heroe en termos junguiais, definíndoo como a viaxe do heroe a un mundo estraño, novo e divino. Entendido psicoloxicamente, a viaxe simboliza o redescubrimento do inconsciente, do cal un adulto perdeu o contacto no proceso de socialización e crecemento. Trala introdución do monomito Campbell sistematiza a estrutura da viaxe nuns poucos puntos. O heroe ou heroína enfróntase a tres fases principais: 1) partida; 2) iniciación, e 3)

retorno. O que o mito traslada, a historia do heroe, será á súa vez fundamental para todos os que no futuro a coñezan, pois axudaraos a atopar un camiño, a crer en si mesmos, e a sentir un apoio á hora de tomar as súas decisións vitais.

Un heroe, polo tanto, é unha categoría que abrangue potencialmente a todos os humanos, referíndose a aquel que alén da súa felicidade é quen de levar sabedoría aos demais. Mais para iso primeiro ten que buscala e acadala. O heroe simbolízanos a todos, encarna as potencialidades que todos somos, o que podemos chegar a ser, e dános un camiño por onde transitar, para pensar as cuestións filosóficas fundamentais, que acaban sendo decisivas tamén para a sociedade na que estamos a vivir e aquela que está por construír. As preguntas clave son, cando menos, as seguintes: quen son? Onde me dirixo? De que son capaz? Que hai despois?

Deste punto de vista, a visión de que a filosofía —entendida como *logos*— debe ser algo distinto do mito, e que o camiño do coñecer se pode facer de xeito exclusivamente lóxico, á marxe de crenzas, pode levar a converter o coñecemento racional precisamente nun mito: o mito de que a racionalidade pode facerse cargo de toda a existencia, que o universo é explicable racionalmente ou que o sentido da vida pódese apresar dun modo sinxelo mediante o modelo do coñecemento científico.

Unidade 05

A era da Razón: teorías sociais e políticas da modernidade

81

1. Introducción

A Modernidade supuxo unha nova maneira de concibir o mundo e á vez un modo novo de interpretar as aspiracións do ser humano, vinculada ao desenvolvemento do pensamento racional, a filosofía e a ciencia, e as revolucións no eido político e económico impulsadas dende a Ilustración.

En xeral, pode sinalarse que o pensamento moderno caracterízase pola radical afirmación da autonomía humana, que non se considera sometida a ningunha instancia allea a ela mesma, sexa na orde epistemolóxica —unha crenza ou confesión relixiosa—, sexa na ético-política —unha estrutura imposta pola orde natural ou divina—. De tal xeito, a Razón constitúese coma o principio reitor dende o cal se fundamenta o coñecemento da realidade e dende onde se tenta responder ás cuestións esenciais sobre a condición humana, a súa sociedade e a súa historia.

Isto facilita que o pensamento moderno, no eido filosófico, se presente como unha análise da razón, tanto na súa función teórica (o coñecemento do real) como na súa vertente práctica (o ordenamento racional da vida e da sociedade).

2. Orixe e contexto sociopolítico da Modernidade

A Modernidade esténdese substancialmente entre os séculos XVI e XVIII e correspóndese, dende o punto de vista político, coa consolidación e vixencia das monarquías absolutas e coa emerxencia de procesos de carácter transformador que culminan a finais do século XVIII coas revolucións liberais burguesas, entre as que cabe destacar a americana —que remata coa independencia dos primeiros Estados que darán lugar aos EUA—, e a francesa —que anticipa os alzamentos obreiros do século XIX—.

2.1. Da monarquía autoritaria á absoluta e o Antigo Réxime

Durante o último século do Renacemento (século XVI), iniciouse o proceso de creación e fortalecemento dos Estados modernos, caracterizado pola centralización do poder en mans dos monarcas. Este fenómeno foi impulsado tanto por motivos políticos (como a proliferación de conflitos entre territorios), como por factores económicos (como a necesidade de protexer a economía nacional e o desexo de desempeñar un papel destacado no comercio internacional). Este proceso conduciu á consolidación das monarquías absolutas, que inicialmente exhibiron un carácter autoritario pero respectuoso cara ás institucións tradicionais. Posteriormente, evolucionaron cara a unha forma absoluta, caracterizada pola supresión de ditas institucións e a concentración total do poder en mans do monarca.

A época de auxe das monarquías absolutas coñécese como o Antigo Réxime. Durante este período, a sociedade estruturábase de maneira estamental, similar á época medieval, con clases divididas entre os privilexiados (nobreza e clero) e os non privilexiados (pobo, composto principalmente por agricultores, pero tamén por obreiros, profesionais liberais e burguesía). A pesar disto, o poder económico da burguesía foi en aumento, especialmente co xurdimento e desenvolvemento do capitalismo. Este crecemento gradual da súa riqueza explica a procura de influencia política, unha capacidade que se lle negaba no marco do Antigo Réxime.

2.2. As transformacións políticas

O absolutismo político xerou o seu propio pensamento expresado na teoría da monarquía absoluta do dereito divino (Bossuet), conforme á cal a lexitimidade do poder ilimitado e absoluto do monarca emanaba de Deus. Non obstante, esta proposta comezou a ser cuestionada pola sociedade, concretamente pola burguesía que a consideraba inxusta e irracional. A análise crítica do absolutismo desenvolveuse na Ilustración ao carón da defensa dos dereitos individuais dos cidadáns, vinculados ás esixencias de liberdade: liberdade de participación política, liberdade de expresión e dereitos de xustiza, educación e, sobre todo, respecto á propiedade privada.

O éxito destas ideas foi tan rápido e calou tan fondo na sociedade que os monarcas absolutos tentaron gobernar de acordo coas novas ideas ilustradas (despotismo ilustrado); non obstante, esta solución foi precaria e teoricamente contraditoria, e non puido refrear os movementos sociais transformadores. Xa no século XVII producírase en Inglaterra a Revolución Gloriosa, que impulsou a fundación dunha monarquía parlamentaria baseada na división de poderes —aínda que a primeira gran revolución aconteceu coa independencia das colonias americanas da coroa inglesa (1776)—, e en 1789 tivo lugar a Revolución Francesa, que significou a destrución momentánea do Antigo Réxime, incorporando no seu programa os ideais do pensamento moderno e ilustrado e das teorías contratualistas que se desenvolveron neles.

3. A emancipación na orde da razón teórica

3.1 Principais momentos e autores da filosofía moderna

83

3.1.1 *O racionalismo*

O racionalismo e o empirismo son as dúas grandes correntes que marcaron a época moderna no eido da filosofía. Ambas teñen como asunto central das súas achegas a fundamentación do coñecemento trala caída da Escolástica, o último dos grandes paradigmas teóricos medievais, e a emerxencia da ciencia moderna, que derrubara a imaxe tradicional do Universo. Nese sentido, para elas é axial establecer as bases do coñecemento, analizar de onde procede, como se produce, que procedementos debe seguir e o seu grao de fiabilidade.

Os principais representantes do racionalismo, que se desenvolve ao longo do s. XVII e XVIII, foron R. Descartes, B. Spinoza e G.W. Leibniz, quen inspirados pola nova ciencia física e astronómica, tentan fundar un sistema sólido e seguro do saber tendo como base a dedución lóxica e a análise matemática. Ademais deste trazo, o racionalismo como corrente se define polas seguintes características:

- Receo ante o coñecemento que aportan os sentidos, xa que, dende a súa perspectiva, os datos que proveñen da experiencia sensible son confusos e deben situarse nun lugar subsidiario en relación ao razoamento lóxico.
- Prioridade da razón en tanto que facultade autónoma, separada das crenzas, da fe ou de todo tipo de entidade externa que pretenda orientala ou controlala. O razoamento pode acadar verdades incuestionables, operando dende as súas propias regras: partindo de principios racionalmente incontrovertibles (axiomas) e acadando conclusións evidentes por medio do encadeamento lóxico (teoremas).
- Defensa da existencia de ideas innatas. Crenza en que a mente humana nace cargada de contidos teóricos cuxa función é iniciar o proceso dedutivo e avanzar de forma rigorosa cara ao saber.
- Perspectiva idealista, subxectivista e optimista do coñecemento humano: este non ten contacto coas cousas como son, senón que o material de coñecemento son as ideas, as representacións mentais das cousas. É o suxeito o que produce unha imaxe do real, a cal opera conforme aos criterios da razón e axústase ao que en realidade existe. Nese sentido, o problema do método de coñecemento convértese en central para a reflexión filosófica e científica.
- Visión mecanicista do universo, ao que interpretan como unha máquina ou engrenaxe que atende a leis regulares e previsibles, e que dada a súa orde

inmanente pode ser estudado dende a cuantificación, a medición e o cálculo lóxico.

84

- Consideración de que o estatuto da realidade (ontoloxía) está baseado na noción de substancia, entendida como aquilo autónomo e independente que posúe unha esencia estable que a define.

3.1.2 O empirismo

Ao igual que o racionalismo, a preocupación fundamental dos pensadores empiristas modernos é a fundamentación do coñecemento e a explicación de cales son as claves que explican como se orixina e que procedementos debe seguir para obter unha representación fiable e rigorosa da realidade. Non obstante, entre as súas preocupacións tamén están as cuestións de carácter político, tendo entre os seus máis relevantes representantes os fundadores do contratualismo absolutista (T. Hobbes) e liberal (J. Locke). Ademais dos autores citados cabe destacar igualmente a F. Bacon, G. Berkeley ou D. Hume, este último un dos máis influentes pensadores da Ilustración.

As características máis recoñecibles da corrente, en termos ontolóxicos e epistémicos, son as seguintes:

- A experiencia é orixe e límite de todo coñecemento. O saber auténtico debe sustentarse, por tanto, en datos sensíbles, en imaxes obtidas a través da experiencia. Por tanto, toda representación do real que non teña correlato empírico terá que ser desbotada por enganosa e falsa.
- Negación da existencia de ideas innatas. A mente humana cando nace é como unha páxina en branco, unha *tabula rasa*, que se vai enchendo de contidos a partires de experiencias vividas.
- Idealismo: acordan cos racionalistas na prioridade das ideas fronte ás cousas, pois estas son o único material que usa a mente para representar a realidade. Igualmente coinciden na necesidade de estudar a orixe e lexitimidade das ideas, así como nos procesos cognitivos que se producen para obtelas. En tal sentido, sosteñen que é necesario estudar as facultades cognitivas humanas en profundidade, dende os sentidos ata o pensamento que opera cos datos sensíbles, para entender as características e a tipoloxía das ideas. Esta posición coñécese co nome de psicoloxismo.
- Perspectiva crítica e mesmo escéptica do coñecemento: entenden que o ser humano posúe un límite natural en relación ao que pode saber: todo aquilo que non sexa empiricamente verificable queda fóra do seu alcance. Algúns autores, exemplarmente D. Hume, levan este principio ao extremo afirman-

do que gran parte das ideas humanas, por exemplo o mundo, a identidade ou todo o relativo ao transcendente, son meras ficcións.

- Visión mecanicista do universo: ao igual que os racionalistas, entenden que o que sucede está rexido por leis regulares, que son observables empiricamente.

85

3.1.3 O criticismo

É a postura epistemolóxica defendida por I. Kant, o pensador máis importante e representativo da Ilustración alemá e un dos máis influentes da historia da filosofía. O seu rango de estudo abrangue tódalas áreas que conforman un sistema filosófico, pero especificamente, en relación ao coñecemento, desenvolve unha síntese que integra e supera ao racionalismo e o empirismo.

Entende que tanto a sensibilidade como o entendemento son facultades esenciais para a elaboración do saber, de modo tal que o ser humano procesa a información recibida a través dos sentidos por medio dunhas categorías propias. Dese xeito, afirma que os seres humanos non reciben pasivamente a información sensorial, senón que a manipulan conforme a unhas estruturas mentais pre-existentes. Por iso, o ser humano non coñece a realidade en si —que Kant chama *nóumeno*—, senón aquilo que se lle dá, que se lle manifesta —*fenómeno*—, que é moldeado polas estruturas intelectuais que posúe de modo innato.

Esta posición, activa e creativa da psique humana, é aínda hoxe esencial no marco das ciencias contemporáneas do coñecemento.

3.2 A Ilustración

A Ilustración enténdese como a corrente civilizatoria e filosófica que se desenvolveu nos principais países europeos, nomeadamente en Francia, Inglaterra e Alemaña, ao longo do s. XVIII. Entre os seus máis relevantes representantes cabe destacar a J.J. Rousseau, D. Diderot, Voltaire, D. Hume e I. Kant.

Trátase dun movemento de renovación cultural no que unha elite intelectual impulsa un xiro radical ás estruturas económicas, políticas e culturais establecidas, seguindo a senda aberta no Renacemento e na 1ª Modernidade. O seu obxectivo declarado é a promoción do progreso da humanidade, permitíndolle desfacerse das cadeas tradicionalmente herdadas e facilitando o seu desenvolvemento material, ideolóxico e normativo. A vía para conseguir a emancipación humana pasa pola evolución da actividade filosófica científica e tecnolóxica, as cales son os medios necesarios que fan posible que o ser humano supere a minoría de idade na que o mantiñan as estruturas do Antigo Réxime.

As novas ideas que promove a Ilustración son as seguintes:

86 a) Nova concepción da Natureza. Tanto os ecosistemas como os seres vivos que os compoñen son vistos como opostos á natureza humana. A evolución humana implica escapar da condición natural e das necesidades asociadas a ela. O avance da barbarie e o salvaxismo á civilización percíbese como un cambio do natural ao cultural. Para lograr autonomía, os humanos adoptan un enfoque único: en lugar de adaptarse á contorna, buscan modificala para satisfacer as súas necesidades. A manipulación técnica do entorno, a transformación dos ecosistemas, a urbanización da natureza e a alteración gradual da condición biolóxica (mediante o uso crecente de dispositivos e máquinas) considéranse indicadores de progreso. A mellora humana e o avance da civilización mídense pola capacidade de escapar das necesidades naturais e alterar os procesos cíclicos para satisfacer os seus intereses. Neste contexto, valórase máis o coñecemento aplicado que o teórico, e as actividades intelectuais superiores son aquelas que posúen efectos prácticos. A razón instrumental, centrada na produción e a eficiencia, prevalece sobre a razón teórica.

A Ilustración é así materialista, xa que defende unha metafísica na que o que existe é reducible aos elementos e procesos materiais, e porque ten unha concepción da actividade humana vinculada á satisfacción das súas necesidades materiais: mellorar o benestar e o confort humanos. O saber implica poder, capacidade para actuar e incidir no entorno de acordo aos intereses de especie. Na Ilustración elévase o antropocentrismo de orixe renacentista a niveis extremos, de aí que as teorías ecoloxistas contemporáneas traten de reduci-lo, pois del se desprende a lexitimidade do dominio do ser humano sobre o resto de entidades existentes, que son convertidas en meros recursos para satisfacer as súas necesidades.

b) Defensa da idea de Progreso: na Ilustración considérase que o obxectivo da actividade humana é ir acadando cotas superiores de civilización, e que a humanidade vai pasando distintas etapas que a achegan cara a formas máis elevadas de existencia. Da barbarie á civilización, a cal se define polo paulatino desenvolvemento económico (riqueza e benestar material: o capitalismo) e o científico-tecnolóxico (a investigación e a industrialización). Nese sentido, a pesar de que defenden un ideal cosmopolita (o ser humano é un cidadán do mundo) e liberal (o ser humano posúe dereitos naturais, innatos), xustifican a invasión e colonización de outros pobos "atrasados" culturalmente, e a substitución dos seus costumes, mitos e tradicións, polos occidentais, superiores e verdadeiros.

c) Idea teleolóxica da Historia. Segundo o programa ilustrado a humanidade avanza cara ao mellor conforme a un proceso temporal lineal. Os ilustrados

secularizan a noción da Historia escatolóxica cristiá, segundo a cal a historia humana avanza inexorablemente cara á súa reconciliación con Deus, é dicir, avanza cara a perfección. No canto, sacralizan a ciencia e o progreso material, considerando que ademais de ofrecerlle unha imaxe máis verídica da realidade e máis produtiva, permite un maior perfeccionamento moral, que conducirá cara a sociedades correctamente organizadas e felices.

- d) Defensa da educación e a cultura. O progreso da humanidade depende da fundación e difusión de sistemas educativos eficaces e extensibles a amplas capas da sociedade. A aprendizaxe é a vía para escapar da ignorancia, o erro, as supersticións e do control que as elites tradicionais posuían sobre o pobo. A renovación social necesita que se renove igualmente a pedagogía, mediante a cal os seres humanos saian da minoría de idade na que se atopaban. Nese sentido, preocúpanse por promover institucións sociais de ensino e de elaborar programas pedagóxicos que permitan a educación do pobo.

3.2.1 Características da razón ilustrada

Para os ilustrados, a razón é a capacidade humana diferencial, aquela que o conduce a ser un animal especial, unha entidade radicalmente diferente do resto de seres vivos. Na súa potenciación reside a posibilidade de acadar cotas de civilización máis elevadas ou superiores.

As características que posúe a razón ilustrada son as seguintes:

- a) Autonomía: é o atributo que permite liberarse do dominio, tanto na esfera natural (as limitacións naturais humanas) como na cultural (as cadeas instauradas por unha tradición represora e autoritaria). O ser humano pode escapar de tal dominio a partires da elaboración de tecnoloxías que lle permiten realizar accións que están máis alá das súas capacidades naturais, e por medio da elaboración de códigos normativos emancipadores que poñan en liza a súa autonomía (a capacidade para lexislarse a si mesmo).
- b) Crítica: a razón ilustrada é inquisitiva, curiosa, esperta e inqueda. Parte dun desapego respecto das explicacións tradicionais, a nivel teórico e moral. En tal sentido é subversiva e radical (pois vai á raíz dos problemas que formula). Ademais é autocrítica xa que se sitúa a si mesma como obxecto de investigación, analizando as súas capacidades e límites. Un dos seus principais problemas é a interrogación sobre aquilo que pode coñecer e o que non. Esta concepción é propia do kantismo.
- c) Analítica e práctica: trátase dunha racionalidade que se preocupa por operar dun modo correcto, xustificando e lexitimando os resultados aos que chega por medio de argumentos precisos dende un punto de vista formal. Do mes-

mo xeito, posúe unha vocación práctica, pois ademais de servir como un útil para o progreso instrumental tenta elaborar sistemas éticos que favorezan a emancipación do ser humano. Dende tal perspectiva, ten unha orientación moral que permite a procura de autonomía fronte ás éticas heterónomas tradicionais.

- d) Secularizada: a razón ilustrada é laica e independente respecto da tutela relixiosa ou de toda crenza ou superstición que se basee no dogma ou na confianza cega. En relación ás crenzas, costumes e tradicións pasadas, a razón ilustrada é crítica pero á vez tolerante, situando estas esferas no ámbito do persoal.
- e) Republicana. Os ilustrados son en xeral contratualistas, liberais ou republicanos. Defenden a constitución de sistemas de organización política que teñan na base a soberanía popular, polo que, variando o seu nivel de radicalidade, defenden o sistema parlamentario, a división de poderes e a participación popular na toma de decisións colectivas. Igualmente, discuten os privilexios sociais, políticos e económicos das clases privilexiadas.

4. A emancipación da orde práctica. Teorías contratualistas

O proceso de secularización (perda da influencia das institucións tradicionais, exemplarmente das relixiosas, na cultura) que define a época moderna chega tamén á organización da sociedade e da vida política, dando lugar ás teorías do contrato social.

O contratualismo fórmulase na modernidade en base aos catro elementos seguintes:

- Discusión e crítica da lexitimación teocrática do poder, conforme á cal o poder do soberano emana directamente de Deus.
- Afirmación de que o dereito natural —o conxunto de coberturas e regras básicas que definen as relacións xurídicas humanas— procede de trazos especificamente humanos, baseados na súa condición, sendo en último termo racionais e susceptibles, por tanto, de seren ditados pola razón.
- Hipótese metodolóxica do estado de natureza: pártese dun suposto estado pre-social do individuo —non confirmado empírica nin historicamente—, das características dos seres humanos e das relacións entre eles que hipoteticamente se darían neste.
- Afirmación da prioridade do individuo fronte á sociedade, de modo que esta emerxe dunha asociación pactada entre os suxeitos que a compoñen. O natural e primeiro é o individuo e a sociedade é artificial, unha creación humana secundaria respecto de aquel.

En base a esta serie de elementos no pensamento moderno emerxen tres modelos referentes de teorías do contrato: a de corte absolutista de T. Hobbes; a de carácter liberal de J. Locke; a republicana de J.J. Rousseau. Todas elas influirán en maior ou menor medida nas teorías políticas contemporáneas, como as de J. Rawls, R. Nozick ou M. Sandel. 89

4.1 O contratualismo de T. Hobbes

A teoría política de T. Hobbes (1588-1679), que se recolle no seu libro *Leviatán*, supón un xiro da perspectiva tradicional, xa que ao seu ver o poder non provén da divindade, senón da vontade dos seres humanos.

Para a configuración da súa proposta política, Hobbes parte ademais dunha determinada concepción antropolóxica, na cal entende aos humanos como seres basicamente iguais en dous sentidos fundamentais: por unha banda, sostén que ningún naceu predeterminado a ocupar unha certa posición social en base ás súas calidades naturais, por outra, afirma que todo ser humano ten unhas posibilidades similares para conseguir satisfacer os seus obxectivos, de modo que aínda que non todos posúen as mesmas capacidades, estas si son suficientemente potentes para permitirlles sobrevivir.

A perspectiva antropolóxica de Hobbes baséase na idea fundamental de que os seres humanos son orixinariamente egoístas. Segundo el, cada individuo busca en primeiro lugar satisfacer as súas propias necesidades, mesmo se iso implica pasar por encima dos demais. Esta visión complementase cun terceiro elemento crucial para comprender a súa posición. Hobbes sostén que, debido a esta natureza egoísta, é imperativo establecer un pacto social. Ademais, propón un modelo específico que considera o máis adecuado para articular este pacto

Como todos os contratualistas, Hobbes parta da hipótese da existencia dun estado de natureza presocial. Nel o ser humano viviría con total liberdade e igualdade, e non habería leis nin autoridade que as fixera cumprir. Todo o mundo tería dereito a todo ou non tería ningún dereito a nada, pois non habería instancia que protexese a ninguén máis que cada un a si mesmo. Dado o seu esencial egoísmo e a súa igualdade connatural, cada un buscaría os medios para proveerse do necesario para sobrevivir, non estando ninguén a salvo de ser usado como unha forma de satisfacer fins alleos. O estado de natureza sería un estado de guerra permanente e de total inseguridade, o ser humano convertido nun lobo para o outro ser humano (*homo homini lupus*), no que sería imposible que florecesen as ciencias, as artes ou, en xeral, calquera forma de civilización.

A sociedade xorde entón como a saída razoable ao estado de violencia e desesperación propio da condición natural. É o medo e a ansia de seguridade o que forza ao ser

90

humano a pactar voluntariamente cos outros un modo de vida regulado, no que a lei e a autoridade xogan un papel esencial para definir a conduta aceptable e para que esta efectivamente se respecte. Agora ben, Hobbes cre que para que ningún grupo social ou facción se aproveite da posición de privilexio que outorga a capacidade lexislativa e o monopolio da violencia que require para ser realizada, é necesario que todos cedan o seu poder a un terceiro, o Estado, que se converte na instancia que vela polo interese xeral e o ben común. O Estado, así, pasa a posuír un poder absoluto e incuestionable, pois debe atoparse alén dos intereses particulares e obrar racionalmente a favor do benestar xeral. Hobbes imaxina un estado absolutista no que o cidadán é un súbdito con dereitos civís pero sen dereitos políticos máis que posuír a capacidade de romper o pacto se o Soberano é incapaz de cumprir a función que lle foi encomendada: garantir a paz e a estabilidade social e procurar o beneficio colectivo.

4.2 O contratualismo liberal de J. Locke

A teoría política de J. Locke (1632-1704) segue unha liña argumental semellante á de Hobbes aínda que chega a conclusións radicalmente distintas a este. Como sinala fundamentalmente no *Ensaio sobre o goberno civil* e en *Dous tratados sobre o goberno civil*, a orixe e lexitimación do Estado atópase no pacto que acordan os individuos voluntariamente. Non obstante, e ao contrario da posición hobbessiana, a conformación do Estado non supón a mingua de dereitos, senón o modelo institucional que precisamente os fai respectar. É dicir, a submisión ao poder político non só non significa a renuncia aos dereitos individuais senón precisamente o medio que permite alcanzalos, de modo que o Estado subordínase aos intereses e dereitos dos individuos. Velaí a esencia do liberalismo.

Ao igual que Hobbes, Locke parte da hipótese do estado de natureza. Agora ben, ao contrario que aquel, entende que nel os seres humanos posúen unha sorte de dereitos connaturais á especie. Son libres, son iguais, pero tamén posúen o dereito á subsistencia, a saúde e a defensa das súas propiedades. O que falta neste estado é unha autoridade institucional que garanta a defensa de tales prerrogativas. É coa fin de promover o efectivo cumprimento deses dereitos que emerxe a figura do Estado a través do pacto social.

Segundo Locke, tanto a soberanía estatal como a propia existencia do Estado xorden cando os individuos alienan a súa capacidade de protexerse a si mesmos para cederlle ese poder a unha entidade colectiva que debe velar pola protección de todos; cobertura que vai alén da seguridade para estenderse aos dereitos humanos innatos. Locke cre que un Estado que protexa o interese xeral debe integrar á cidadanía no seu seo, e por iso considera que a mellor forma de articulación política é a parlamentaria, na que dun modo representativo algúns cidadáns interpretan a vontade popular e

procuran defendela. A capacidade lexislativa do Parlamento complementábase co poder executivo e co federativo que ostenta o Goberno. Dese xeito Locke entende que pode evitarse a concentración de poder e con iso a corrupción política, a cal basicamente acontece sempre que o Estado non está ao servizo do cidadán, o cal ten a prerrogativa de rebelarse no caso de que a autoridade non protexa os seus dereitos. 91

4.3 O contratualismo segundo J.J. Rousseau

De acordo ás teorías da época, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) formula en *O contrato social* a hipótese do estado de natureza para explicar a orixe da sociedade humana. Non obstante, e en clara oposición á concepción pesimista de Hobbes, entende que o humano previo á sociedade era inocente e xeneroso, pacífico e esencialmente bo e feliz, condición que se explica pola ausencia de coercións e preocupacións alén das que supón acadar a propia supervivencia. Rousseau imaxina ao ser humano primitivo como o “bo salvaxe” que diversos exploradores da época describían tralas súas viaxes. Este comportábase de acordo a dous impulsos básicos: o amor a si mesmo —que vela pola conservación propia e o benestar— e a compaixón —que entende como unha tendencia ao coidado mutuo de toda a especie—, o cal favorecía que levase unha vida plácida e en harmonía ca natureza.

Esta imaxe do ser humano primitivo contrastaba coa que o propio Rousseau mantiña respecto dos seus coetáneos, a quen vía como dexenerados, hipócritas, vaidosos, cobizosos e dispostos a todo para conseguir satisfacer os seus intereses particulares. O humano histórico teríase convertido nun animal vil e depravado que agochaba a súa perversa condición trala máscara dos bos modais, as cerimoniais de cortesía e a ostentación material. Estas técnicas de ocultación alcanzaban tamén ás artes e as ciencias, que se usaban para lexitimar e darlle cobertura teórica a malas prácticas. Nese sentido, os desexos ocultos, o resentimento e a ambición ocultábanse trala máscara da educación, un adestramento que era dobremente detestable na medida en que non só axudaba ao desenvolvemento da perversión humana, senón que impedía a súa rexeneración.

A explicación que Rousseau ofrece do salto dunha condición pura e anxelical da natureza humana a estoura degradada e sinistra baséase na loita polos escasos recursos que a natureza ofrece e a necesidade de combater por eles; violencia que xera paulatinamente a acumulación dos mesmos: a propiedade privada, que é o elemento co que se entra na sociedade civil, a dominación duns sobre outros e a inxustiza social.

Coa finalidade de escapar da corrupción que caracteriza ao ser humano histórico, Rousseau propón dúas vías de posible rexeneración: unha política e outra pedagóxica. Conforme á primeira, mantense a necesidade de que os individuos funden unha sociedade harmónica, capaz de lexitimar a orde social e de permitir asemade a liber-

dade política. O pacto social que ha de instaurarse debe superar o estado de despersonalización e alienación da sociedade degradada e fundar unha comunidade moral, guiada polas paixóns positivas, pola vontade instruída, e iluminada pola razón, onde os seres humanos asociados convivan conforme aos principios establecidos pola vontade xeral. Na sociedade que Rousseau imaxina tódolos individuos participan na súa conformación. Esta, así, pode ser entendida como un todo que integra os seus intereses xerais: o ben común. Da vontade xeral emerge un pobo soberano que actúa unido e con iso se sitúa alén dos grupos marxinais e das faccións, onde priman os intereses particulares e o egoísmo.

Para Rousseau, o vínculo social baséase na realización dun contrato, libre, no que o individuo se somete libremente tamén á lei. Pásase entón a un nivel superior de liberdade: a civil e política, na que a nova alienación é desexada e adoptada voluntariamente. Nesa medida, o Estado expresa e exercita a vontade xeral e, como se sustenta na soberanía do pobo, posúe un carácter absoluto. Se cada cidadán vota con independencia e a súa posición está fundamentada en razóns, entón o voto da maioría expresa a vontade popular, que é a propia dos cidadáns reunidos en asemblea. A democracia directa mellora á representativa, na que uns cidadáns substitúen a outros á hora de adoptar decisións que afectan ao colectivo.

Agora ben, a rexeneración humana que se albisca coa conformación dunha sociedade civil democrática, complétase por medio dunha educación san e funcional, que na vez de oprimir e reprimir aos nenos ha de favorecer a súa liberdade e o seu desenvolvemento natural.

4.4 Neocontratualismo: J. Rawls

O filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002), profesor de filosofía política na universidade de Harvard, recolle as hipóteses contratualistas para darlles un novo pulo na contemporaneidade, procurando favorecer a teorización sobre a xustiza, concepto capital da política, ao seu xuízo. Na súa obra *Unha teoría da xustiza* concibe ao ser humano coma un suxeito cunha dobre vertente: 1) ten unha racionalidade instrumental que lle fai buscar a consecución dos seus fins e que, polo tanto, o converte nun individuo egoísta; 2) pero ten tamén razoabilidade, unha función que lle impulsa cara a xustiza. Rawls fundamenta a súa teoría política na noción de xustiza. Segundo a súa visión, todos temos a mesma idea de xustiza e, polo tanto, rexémonos polos mesmos principios políticos. Para demostralo, propón unha nova formulación da teoría do contrato social, coa que tenta dar unha solución ao enfrontamento que se formula entre liberdade e igualdade nas sociedades democráticas contemporáneas.

Rawls imaxina o que el chama *posición orixinal*, na que os individuos que serán os futuros cidadáns dunha sociedade están cubertos polo “veo da ignorancia” (posición case-transcendental dende a que se supera o egoísmo racional). Este veo impídelle

coñecer a súa situación social unha vez que se incorporen á sociedade, así como a súa sorte futura. Polo tanto, todos os que se atopan nesta situación están en igualdade de condicións, xa que ningún coñece a sorte que lle reserva o futuro. Se estes individuos puidesen discutir e decidir que concepción pública de xustiza prefiren que sexa a dominante na futura sociedade, polo feito de seren imparciais a causa da súa ignorancia, elixirían os tres principios seguintes: 1) a mesma liberdade para todos; 2) igualdade de oportunidades; 3) o principio de diferenza.

Para Rawls, os participantes neste contrato pactarían un sistema que protexese necesariamente todos os seus dereitos sociais. O principio de diferenza (a grande aportación de Rawls ao pensamento político) formula a idea de xustiza equitativa. A equidade equivale a un reparto desigual dos bens básicos que debe favorecer sempre a quen se atopa en peor situación, é dicir, en desigualdade de condicións por causas económicas, físicas ou intelectuais. Esta xustiza de principios universais debe ir acompañada dun soporte institucional de carácter democrático, o cal asegura o reparto equitativo dos bens básicos dentro dunha sociedade.

4.5 A teoría do Estado mínimo de R. Nozick

Robert Nozick (1938-2002), tamén profesor en Harvard, desenvolve unha concepción oposta á de Rawls, dando inicio á corrente política do liberalismo libertario. Na súa obra *Anarquía, Estado e utopía* afirma que o dereito á vida, o dereito á liberdade e o dereito á propiedade lexitimamente adquirida son principios absolutos que constitúen a base da ética e a política; polo tanto, a súa violación é un acto inmoral. O dereito crucial é o de propiedade: é xusto posuír aqueles bens que previamente non pertencen a ninguén pero, unha vez que unha persoa ten unha posesión, resulta inmoral esixirlle que a comparta, xa que iso implica transgredir un dos seus dereitos fundamentais. Pódese apelar á xenerosidade do rico, pero non é xusto establecer un imposto para socorrer ao pobre.

Partindo desta concepción individualista do ser humano, Nozick propugna un Estado mínimo, que se ocupe unicamente da seguridade dos cidadáns, de garantir os dereitos civís e políticos, e de protexer as liberdades fundamentais. Este Estado mínimo contraponse ao Estado defendido por Rawls, xa que para Nozick non é función do Estado redistribuír a riqueza nin instaurar a igualdade. Un Estado que asuma estes obxectivos, ademais de atentar contra a liberdade dos individuos, converteríase nun Estado corrupto. A única maneira de reducir esa tendencia é mediante o Estado mínimo.

4.6 Comunitaristas e republicanos

Por último, unha alternativa contemporánea ás posturas irreconciliables de Rawls e Nozick preséntana os pensadores comunitaristas e republicanos. Por unha banda os comunitaristas apelan a un sentido da comunidade en liña coa clásica distinción

de F. Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade), onde comunidade é a forma de organización social tradicional, na que os individuos están unidos por lazos de afectividade, que teñen unha orientación colectiva, mentres que a sociedade refírese á agrupación contemporánea de individuos libres, pouco vencellados entre si.

O filósofo escocés Alasdair McIntyre (1929-) parte precisamente da discusión irreconciliable entre Rawls e Nozick para argumentar en *Trala virtude* que o motivo fundamental que late baixo a súa discusión é que ambos parten dunha concepción individualista da sociedade que fai imposible un acordo fronte ao que significa a xustiza. Para McIntyre toda virtude e toda concepción política van inevitablemente unidas ao contexto social no que foron formadas, e iso remite ao concepto de comunidade orixinaria sen a cal o individuo perde todo sustento teórico e afectivo.

Pola súa parte, o profesor de filosofía política de Harvard Michael Sandel (1953-), en *O liberalismo e os límites da xustiza* está convencido de que uns individuos atomizados serían incapaces de acordar mesmo que a xustiza deba ser a virtude fundamental, co que ataca na súa base a concepción de "posición orixinal" de Rawls. Para Sandel está claro que os criterios morais non se forman autonomamente por suxeitos separados e independentes senón sempre en diálogo cos demais, especialmente cunha comunidade de referencia, con quen comparte unha mesma idea do que é o ben común. Polo tanto, é a forma de organización social a que condiciona o criterio ético-político dos individuos.

Máis adiante, en *O descontento da democracia* Sandel avanza cara a posicións xa republicanas, a partir da crítica do constitucionalismo nos EUA que leva, segundo o seu criterio, a manter posicións estritamente legalistas na esfera pública, reducindo a moral e a relixión ao ámbito privado, e impedindo, con iso, que o cidadán se poda sentir suxeito de deberes e obrigas respecto ao Estado, como marca a tradición republicana. Esta afirma que a liberdade sempre debe ir unida ao compromiso e á participación na vida pública, froito da preocupación activa polo ben común. Esta estratexia levaría á produción de cidadáns activos que axudasen verdadeiramente a consolidar un Estado cada vez máis democrático.

Unidade 06

A axenda oculta da modernidade

95

1. Introducción

Segundo Stephen Toulmin, a Modernidade tería sido recibida dunha maneira incompleta, xa que con ela soe entenderse a época emerxida no século XVII, inspirada na filosofía de R. Descartes, e que se define polo seu carácter cientifista, dogmático e abstracto, deixándose de lado a súa orixe humanista, que se remonta ao século XVI³³. Con iso, o espírito escéptico, práctico e tolerante coa diversidade e a ambigüidade do mundo, propio de Erasmo de Rotterdam ou de Michel de Montaigne queda escurecido, impedíndonos pensar non só a modernidade, senón tamén a posmodernidade —que, como veremos en unidades posteriores, coincide con varias ideas propias do humanismo, mesturadas cunha recepción particular das ideas modernas—.

2. A dobre orixe da modernidade

A visión hexemónica na historia da filosofía afirma que a época moderna dá comezo coa publicación do *Discurso do método* de Descartes en 1637 e coa emerxencia da nova ciencia impulsada por Galileo, presentándoo como un período brillante e seguro de si mesmo. Non obstante, esta época conta con máis claroscuros que os que a narrativa oficial describe, xa que ao carón destes éxitos intelectuais é tamén posible atopar graves conflitos, como as guerras de relixión que se viviron nesta altura histórica, así como certas tendencias teóricas que están na base das derivas autoritarias de anos posteriores, como Adorno e Horkheimer, pensadores da Escola de Frankfurt, acertaron en sinalar.

33 Para este capítulo véxase S. Toulmin: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001 e B. Castany Prado: “Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la Modernidad a la luz de *Cosmópolis* y *Regreso a la razón* de Stephen Toulmin”, en *Cartaphylus*, Revista de investigación y crítica estética, n.º 16, 2018, pp. 11-35.

É dende tal punto de partida que Stephen Toulmin (1922-2009), filósofo e historiador inglés, afirma que a noción de modernidade dominante é parcial e limitada, xa que deixa de lado unha segunda orixe tan importante como a primeira, e que se remonta ao humanismo do s. XVI, corrente que defende un talante intelectual escéptico, crítico, aberto e tolerante, expresado en propostas intelectuais tan estimulantes como a de M. de Montaigne ou E. de Rotterdam. Non obstante, a perspectiva oficial entende que a modernidade só se declina en filosofía e ciencia baixo a sombra do pensamento cartesiano. Por iso, coa fin de restaurar unha imaxe completa da modernidade cómpre incorporar o humanismo silenciado, e desenvolver unha síntese entre o rigorismo, a esixencia de exactitude e o dogmatismo da modernidade racionalista, por unha banda, e o escepticismo, a preocupación polo práctico e a tolerancia propias da modernidade humanista, por outra. Isto, segundo Toulmin, ha de permitir salvala da crise de percepción coa que é vista na época contemporánea.

Para deconstruír a imaxe tradicional sobre a modernidade cómpre desmontar algunhas das ideas que se aceptan como válidas a pesar de ser cuestionables, e probablemente falsas. Por exemplo, a propia pregunta pola súa orixe, pois aínda que hai debate sobre o seu momento inaugural —se empezou en 1436, cando Guttenberg adoptou a imprenta de tipos móbiles; en 1517, cando Lutero iniciou a súa rebelión contra a autoridade da Igrexa; en 1648, cando, tras a Guerra dos Trinta Anos, a paz de Westfalia acelerou o paso do paradigma relixioso dinástico ao paradigma nacional; ou en 1789, cando a Revolución Francesa puxo fin ao *Ancien régime*—, hai unha aceptación xeral de que a Modernidade se erixe como época cando a razón comeza a imporse sobre a crenza irracional e a fe dogmática. Non obstante, o que cabe cuestionar é a noción de razón que a tradición definiu como propiamente moderna, pois esta é identificada cunha de corte mecanicista, calculador e matemático —precisamente a defendida polo racionalismo—, e que deixa de lado outra máis ampla, argumental e aberta ao diálogo e ao conflito interpretativo —a mantida polo humanismo—.

Ademais, a tese oficial entende que a modernidade orixinada no s. XVII, a de orixe racionalista, é unha época caracterizada polo avance e o progreso, dado o desenvolvemento do comercio, das innovacións técnicas, das propostas científicas e da secularización relixiosa, cando en realidade foi un século cheo de conflitos, tensións e guerras de relixión, como a dos Trinta Anos, persecucións inquisitoriais, como a caza e queima de bruxas, o arresto e queima de G. Bruno, ou a condena e encarceramento de Galileo. De feito o século XVI, no que se desenvolve o humanismo, foi máis calmo e próspero, sendo nese momento cando se sentan as bases do mercantilismo, da emerxencia da burguesía ou da secularización.

Por iso, fronte á versión hexemónica, definida polo dobre mito da modernidade “racional” e a racionalidade “moderna”, Toulmin sostén que a modernidade tivo dúas orixes distintas: unha primeira, “a fase literaria ou humanista” —que se remonta

a Petrarca e que é a preponderante no s. XV e, sobre todo, no s. XVI, con Erasmo e Montaigne— e unha segunda, “a fase científica e filosófica” —que se impuxo no século XVII, e que na medida en que inverte gran parte dos temas e actitudes propiamente humanistas, pode ser considerada un auténtico contrarrenacemento—.

97

3. O humanismo

As dúas características máis significativas do humanismo son o retorno ás fontes grecolatinas, garantes da recuperación do *pathos* humanístico clásico e da práctica da lectura directa e libre dos textos; e o antropocentrismo, a consideración do carácter central e da dignidade do ser humano, que pasará a ser concibido como a referencia e a finalidade de todas as accións, trazos que o protexen e salvagardan en relación a entidades e institucións que se apoian no transcendente, sexan de orde relixiosa, histórica, política, nacional, económica ou científica.

Outro trazo esencial do humanismo é a promoción dunha actitude tolerante e respectuosa en relación ás posturas diversas, e nese sentido se comprende a súa crítica ao xugo imposto pola teoloxía e a filosofía escolástica, que reduciran a razón á súa función teórica. Para os humanistas non só se trata de secularizar o pensamento, senón de facelo máis práctico. Este enfoque pretende evitar que o pensamento se rexa só polo abstracto —que apela a argumentos ou leis universais—, dirixindo a súa atención ao específico e concreto, a situacións particulares que requiren ser resoltas en base ás súas características específicas. Nesa medida, revitalizan saberes como a retórica, mais tamén disciplinas como a medicina e o dereito, flexibles e que requiren para ter éxito axustarse a aquilo específico que está sucedendo.

Outra achega filosófica clave do humanismo é a defensa do escepticismo. Por unha banda, poxan por recuperar o escepticismo clásico —dende Sexto Empírico ata Cicerón—, asumindo tamén o de orixe cristián —de Nicolás de Cusa—, o cal lles permite articular un tipo de pensamento distinto do dogmatismo escolástico. Pola outra, o escepticismo sèrvelles como mecanismo para enfrontarse ao radicalismo dogmático que ameazaba con usar a violencia para facerse co poder, a cal acaba estoupando no s. XVII coas guerras relixiosas. Alén das caricaturas que ás veces fanse do escepticismo moderno, este debe entenderse como unha aposta por instituír unha actitude humilde, modesta, tolerante e aberta ao diálogo que impulse a xeración de vínculos entre humanos ao evitar o enfrontamento e a violencia que soe definir ás posicións radicais e dogmáticas. Así mesmo, o escepticismo humanista permitiu configurar un xeito novo de comunicarse crítico co estilo escolástico —baseado no sermón, o tratado e o catecismo—, no que as ideas eran impostas facendo uso de argumentos de autoridade e da intimidación. En cambio, os humanistas prefiren a conversa, a cal parte de que para ser operativa debe reunir posicións distintas e discrepantes sen que ningunha se senta coa capacidade suficiente para silenciar ás outras.

Outra achega fundamental do humanismo é a aposta por un estilo literario divulgativo e sinxelo, crítico coa escuridade que caracteriza á filosofía escolástica, cargada de tecnicismos e de argumentos barrocos, e cuxo fin era o de facilitar a comprensión do exposto a un público máis amplo que o especializado. O cal, en último termo, debía abrir os debates teóricos a capas máis amplas da poboación. O estilo humanista complementábase ademais cun toque humorístico e irónico que reduce a relevancia das discusións formuladas coa fin de calmar a ansiedade e a tensión que emerxen da defensa de posturas opostas.

Finalmente, o humanismo transmite a necesidade de aceptar a pluralidade e a diversidade das formas de vida e opinións, entendendo que desta multiplicidade non se desprende nin o vicio nin o erro, senón que máis ben é un exemplo da riqueza e da variedade humanas. Estas actitudes son vistas como esenciais para configurar estilos de vida máis abertos, tolerantes e pacíficos.

3.1 A distorsión da mensaxe humanista na Modernidade racionalista

Co segundo inicio da modernidade, protagonizada polos filósofos do s. XVII, os trazos propios do humanismo —o antropocentrismo, a tolerancia, a filosofía práctica, o escepticismo, a intelixibilidade, o humorismo e o pluralismo— son superados por unha visión distinta de como debe organizarse o pensamento. Toulmin tenta darlle forma a este proceso sinalando catro tipos de cambio esenciais respecto da cosmovisión humanista, os cales se sintetizan no paso do oral ao escrito, do particular ao universal, do local ao xeral e do temporal ao atemporal.

O primeiro proceso, o paso do oral ao escrito, significa a substitución da retórica pola lóxica formal. No contexto previo á filosofía de Descartes, a retórica e a lóxica eran aceptadas como vías válidas do pensar filosófico. Así Erasmo ou Montaigne, entre outros pensadores, fan uso da retórica para reflexionar sobre cuestións nas que non se trata tanto de elaborar argumentos universalmente válido como de adaptar os discursos a unha situación determinada da que hai que dar conta, ao xeito de Aristóteles —quen recomendaba facer uso da prudencia (*phrónesis*) como mecanismo intelectual para resolver problemas concretos que non se deixaban resolver dende principios xerais—. Non obstante, Descartes retoma a crítica de Platón á retórica, quen a entendía como unha estratexia discursiva que usaba truco e artificios intelectuais para confundir ás persoas e manipulalas, destacando pola contra a validez e rigor do pensamento lóxico formal, cuxa fortaleza se basea na pulcritude das súas relacións internas.

O segundo proceso, o tránsito entre o particular e o universal, alude á pretensión da filosofía racionalista de quitarlle validez ao pensamento casuístico e pragmático, defendido tamén no seu momento por Aristóteles, para avaliar só o que se basea en principios xerais. A Descartes interésalle atopar verdades estables e perennes, que

se sitúen alén do contexto e do lugar. En coherencia, as ciencias máis puras, como a lóxica e a matemática, pasan a ser o referente do saber, deixando atrás os saberes particulares como a medicina ou o dereito.

O terceiro proceso, o paso do local ao xeral, significou a depreciación de saberes imposibilitados para operar conforme á metodoloxía formal ou matemática. Así, disciplinas como a etnografía, a historia ou a xeografía, que ofrecían unha visión da variedade e riqueza do mundo, foron rexeitados a favor daqueles que eran capaces de establecer principios ou regras universais. 99

O cuarto e último proceso refire ao tránsito do temporal ao atemporal. De acordo ao sinalado anteriormente, os humanistas entendían que o saber debía ter unha vocación práctica, como acontece na medicina ou no dereito, disciplinas que actúan nunha localización espazo-temporal concreta e distinta en cada caso. Esta flexibilidade é rexeitada por parte do novo pensamento moderno, para o que o verdadeiro e autenticamente relevante só ocorre cando se dá conta do eterno e permanente. Con iso, o efémero deixa de ter valor para considerarse unicamente aquilo que persiste.

Estas modificacións trouxeron consigo unha serie de consecuencias importantes na esfera da investigación e da ciencia e na dos valores que deben representar estas. Así, causaron o desprestixio da filosofía práctica, o abandono da actitude tolerante e aberta coas formas de pensamento plurais e disidentes, a renuncia a defender posicións ambiguas ou matizadas, ou o desinterese polo concreto, específico e particular de cada caso. En cambio, o pensamento elévase ao plano do transcendente, do eterno e do abstracto, tentando producir sistemas teóricos atemporais, obxectivos e universalmente válidos. O paradigma do pensador deixa de ser Montaigne e o seu estilo escéptico e dubitativo —cun talante alegre, divertido, tolerante coa diferenza e ambiguo, cunha vocación teórica eminentemente práctica— para pasar a ser Descartes, quen alén da súa claridade, que cómpre recoñecerlle, trátase dun pensador serio, circunspecto, rigoroso e dogmático.

4. A Segunda Modernidade como Contrarreforma

A modernidade racionalista —imposta como a única existente, con toda probabilidade porque é a que mellor casa co modo de produción dominante, o capitalista— pode ser interpretada como unha contrarreforma cuxo plan foi darlle a volta aos principais postulados humanistas. En tal sentido cabe definila como un “contrarrenacemento”. Por iso, a comprensión da filosofía racionalista como un movemento interno ao pensamento, no que simplemente se formula unha concepción da realidade distinta á anterior, é simplista xa que non cabe desgaxala do seu contexto histórico. En coherencia, para entender a emerxencia da filosofía moderna é necesario dar conta de certas características da época na que se inscribe. Dada a nosa vontade de seren sintéticos, exporémolas dun modo sumario.

O punto de inflexión histórico sucede en 1610 co asasinato de Enrique de Borbón ou IV de Francia, quen intentara impor unha serie de reformas de apertura e secularizadoras —sendo a máis importante a liberdade de fe para a cidadanía, que favorecía a convivencia tolerante entre distintos credos—, de vocación moi semellante ao programa filosófico propio de Montaigne. A súa morte foi percibida como o fracaso da tolerancia relixiosa, e de feito, tralo seu pasamento prodúcese un enfrontamento entre posicións contrapostas, entendéndose como rexeitable toda posición intermedia, ambigua e matizada. Europa échese de persoas que estaban dispostas a matar en nome de doutrinas teolóxicas de cuxa superioridade ninguén dubidaba. Este tipo de contextos, dogmáticos e inflexibles, son propicios para a incomunicación e a violencia, pois aqueles que cren posuír a verdade convértese en fanáticos incapaces de asumir a diferenza e a disidencia, en realidade, o libre pensamento.

En definitiva, e ao contrario do que podería esperarse, ao longo do século XVII o escepticismo e o pluralismo humanísticos son vistos como os causantes da desorde imperante, e polo tanto prodúcese unha reacción no terreo ideolóxico contra eles. Descartes vive á sombra da Guerra dos Trinta Anos —de feito participa nela—, e non compartía con Montaigne a tolerancia ante ideas contrarias nin ante a diversidade de opinións, senón que sentía unha urxencia —política, histórica e existencial— dunha nova certeza, e é aí onde se entende a súa formulación filosófica e a corrente que con ela comeza.

Por este motivo a filosofía se orienta na busca da certeza, coa finalidade de achar un modo novo de fundamentar as súas ideas para que parecen dependentes de faccións políticas ou de posicións relixiosas, e ese obxectivo explica non só o privilexio que nela se lle dá a cuestións metodolóxicas, senón tamén o afastamento de aspectos prácticos ou concretos e o interese en atender a problemáticas xerais. A filosofía moderna non xorde a partires da acción innovadora dun grupo de individuos que traballan abstraídos das condicións socio-históricas nas que viven, senón que, pola contra, están mediatizados pola situación e os conflitos da súa época, especificamente polo caos xerado por mor da Guerra dos Trinta Anos.

O triunfo do pensamento de Descartes, e polo tanto do racionalismo formal sobre os razoamentos escépticos dos humanistas, estendeu por toda Europa a idea de que a filosofía e a ciencia debían dirixirse a atopar a certeza e a unicidade. Naquel momento, o sacrificio cognitivo que supuxeron os catro cambios mentais anteriormente mencionados non semellaban un prezo moi alto a pagar a cambio de obter seguridade e certeza. Isto non fixo senón aumentar coa formulación defendida polo chamado idealismo alemán, na que o xa mencionado Hegel foi o seu representante máis afamado.

Nese sentido, Hegel afirma que o obxectivo primordial da modernidade é dar conta da noción de progreso como aquilo que marca a evolución do pensamento occidental.

De feito, considérase a modernidade como unha forma de civilización, dende o momento en que este termo refire a unha cultura obxectiva que leva aparellada a nota de universalidade —asociación que nos ss. XVIII-XIX se establecía pola mediación da idea de progreso—.

Nesa liña, Hegel considera que o contido da Historia en xeral está formado polo Espírito do Mundo, algo así como un patrimonio cultural colectivamente construído e que se plasma nos costumes, ideas morais, arte, relixión, ciencia, etc. de cada pobo. Así se forma a sociedade. Este espírito nunca está quieto, senón en evolución, se ben non ao mesmo tempo en todos os pobos. En cada momento da historia, aquela Nación na que se manifesta a actividade do Espírito reflicte o espírito da súa época e, en consecuencia, a etapa máis desenvolvida do Espírito nese tempo. A última etapa, ademais, integra e transforma nun estadio superior as épocas precedentes do Espírito. Isto é posible porque Hegel concibe, fronte á lóxica clásica, unha *lóxica dialéctica* na que a verdade non se opón ao erro. Isto permite concibir a actividade do pensamento como un proceso evolutivo que reúne sempre nunha síntese superior a aparente antítese entre verdade e erro. A historia interna do Espírito hai que analízala a través do concepto de *evolución*, concepto que permite pensar o cambio do Espírito sen que deixe de ser el mesmo. É sempre o mesmo Espírito só que transformado e enriquecido nun proceso, segundo Hegel, necesario e que ten como fin a súa realización plena. Isto aplicaríase tamén á Filosofía: a Filosofía é sempre a mesma, porque idéntico é sempre o seu asunto, só que perfeccionada no seu movemento cara á meta da verdade absoluta e, polo tanto, non relativa e variable segundo a ocorrencia dos filósofos.

Con todo, a falta de preocupación polas cuestións máis directas, específicas e prácticas da experiencia humana abriu un camiño perigoso no que distintos pensadores, como os xa aludidos filósofos da Escola de Frankfurt, viron a semente dos peores horrores da historia contemporánea.

5. A revisión da Modernidade

Tras a ruptura da unanimidade cristiá a partires da Reforma protestante, fíxose necesario iniciar o proceso de reconstrución política e intelectual entre os pobos da Europa setentrional e occidental. O tratado de paz de Westfalia de 1648 significa o fin da guerra dos Trinta Anos en Alemaña e a dos Oitenta anos entre España e os Países Baixos, configurando o sistema de "Estados-nación". Non obstante, a reconstrución social da Europa de finais do XVII non estaba exenta de problemas, entre os que dous deles eran especialmente significativos. Por unha banda, era necesario restaurar os vínculos entre as distintas nacións; por outro, había que edificar unhas relacións sociais sólidas e duradeiras. En tal medida, pareceu necesario, e así o propuxo outro dos grandes pensadores racionalistas, G. W. Leibniz, construír

unha lingua tan perfecta que expresase os nosos pensamentos sen necesidade de recorrer a convencións sobre o seu significado, e despois substituír as linguas naturais dos diferentes países por esa outra artificial, para evitar os malentendidos. O soño leibniziano dunha lingua perfecta inscríbese no marco do proxecto propio da escola racionalista, que ademais anhelaba establecer un método racional válido para toda ciencia e conformar unha unificada e capaz de resolver tódolos problemas formulados pola humanidade. Mais isto non é senón un novo exemplo da vontade do proxecto moderno de escindir as cuestións científicas e filosóficas das circunstancias particulares das que emerxen e da súa aspiración a acadar un modelo de pensamento universal e transcendente.

O outro problema que tivo que afrontar a filosofía para axudar á reconstrución europea foi o de conformar un sistema de pensamento unitario, coherente e rigoroso que reunise as perspectivas dos investigadores dos distintos países e configurase unha cosmovisión compartida. Baixo este obxectivo os pensadores das distintas ramas da filosofía e da ciencia traballaron para establecer unha serie de principios e elementos comúns que servisen de marco ou referencia para as súas investigacións. Tales principios diríxense á promoción dunha visión concreta da natureza e da humanidade.

En relación á natureza, Toulmin sinala seis principios fundamentais. En primeiro lugar, afírmase que a natureza opera conforme a leis fixas e inmutables, como unha sorte de gran máquina guiada por regras mecánicas. En segundo termo, rexéitase a idea de que a natureza só tiña uns miles de anos, para pasar a entenderse que a súa orixe é moito máis antiga tendo unha traxectoria temporal que cómpre desvelar. En terceiro lugar, afírmase que a natureza, composta por entidades físicas ou materiais, é inerte, de modo que todo cambio na súa estrutura provén de forzas exteriores a ela. O cuarto punto elimina todo espiritualismo ou mentalismo dos obxectos e procesos físicos, que pasan a ser entendidos como elementos puramente corporais. En quinto lugar, afírmase que a regularidade dos distintos procesos físicos queda lexitimada pola acción do seu artífice, Deus, quen se converte no garante da orde e estabilidade do cosmos. En último lugar, afírmase que as distintas entidades existentes conforman unha estrutura piramidal de modo que as máis desenvolvidas, nomeadamente a especie humana, están lexitimadas para teren o control sobre as outras.

Canto á humanidade, Toulmin tamén distingue seis principios. Primeiro, a esencia da humanidade reside na intelixencia e a racionalidade. Segundo, o coñecemento da mente humana está vedado para a ciencia, xa que esta só pode dar conta con seguridade dos obxectos e procesos materiais e das leis mecánicas da física. Terceiro, os modos de vivir en común dos seres humanos deben artellarse conforme aos principios da lóxica racional, sendo a política o xeito en que se materializa esta. Cuarto, os seres humanos posúen unha parte racional e intelectual e outra corporal, tendo prioridade a primeira sobre a segunda, na medida en que esta se atopa con-

dicionada polas leis físicas e a mente pode escapar delas. Quinto, a razón se sitúa no terreo do mental, mentres que as afeccións e emocións pertencen ao ámbito do corporal. Dada a primacía do psíquico sobre o físico, as paixóns deben someterse aos principios da razón, reprimindo as súas pulsións e desexos. Sexto, a esfera do sentimental prexudica a operatividade da razón, polo que o pensador debe actuar dun modo frío e analítico.

A pesar da forza descritiva coa que se presentan, a xuízo de Toulmin estes presupostos non son veraces nin rigorosos, senón un conxunto de apreciacións especulativas que carecen de validez tanto empírica como formal. Non obstante, a pesar da súa fragilidade epistemolóxica, o conxunto de trazos enumerados configura unha orde teórica con fortes implicacións sociais e políticas que se volve hexemónica dende finais do século XVII ata comezos do século XX. A partir de aí prodúcese unha serie de procesos históricos (crises económicas, guerras mundiais, problemas ecolóxicos) que abren a posibilidade da volta dos ideais defendidos no humanismo.

A partir da segunda metade do século XX, iníciase un proceso de transformación ideolóxica e epistémica caracterizado por unha maior tolerancia cara á diversidade. Móstrase unha disposición para aceptar posturas ambiguas ou baseadas na incerteza. Ademais, recoñécese novamente a importancia de disciplinas prácticas, como a historia, a antropoloxía e a retórica, que se centran no estudo do particular e concreto.

Neste contexto, cuestionase a noción tradicional de verdade, abrindo a porta a outras posibilidades alén da correspondencia entre o dito e o existente. Finalmente, avalíase a importancia de aspectos teóricos previamente menosprezados, como o papel das emocións e a relevancia dos elementos contextuais e históricos para comprender plenamente a condición humana e a súa formación.

Aínda que o estoupido das dúas grandes guerras supuxo unha demora no proceso de cambio de paradigma ata 1960 —xa que a reconfiguración territorial, a cruzada contra o comunismo e a reconstrución político-económica volveron sosterse sobre unha filosofía dogmática baseada no ideal da obxectividade—, a partir de aí reiniciase unha revisión desa modernidade antihumanística, comezada nos ilustrados radicais, continuada por A. Schopenhauer e F. Nietzsche, e desenvolta xa no século XX por M. Heidegger, os teóricos da escola de Frankfurt (T. W. Adorno, M. Horkheimer e H. Marcuse) e os autores postestruturalistas e posmodernos (M. Foucault, J. Derrida ou J.F. Lyotard). En gran medida, o que algúns destes pensadores facían non era senón desenvolver e actualizar as vellas ideas dos humanistas, tentando reintroducir un pouco de escepticismo, historicidade e pragmatismo no coñecemento. Outros, directamente, tentaron asumir o nihilismo ao que conduciu finalmente o exceso racionalista da modernidade antihumanística, para darlle unha vía de saída que fose ao mesmo tempo un novo inicio.

6. A segunda crise da Modernidade

104

O dito ata agora debe sernos útil para entender non só o estado actual da filosofía senón do paradigma cultural posmoderno, que lonxe de ser unha sorte de reaccionarismo ante a modernidade configúrase como un retorno adaptado e actualizado dun tipo de racionalidade que comezou a fraguarse no humanismo. En tal sentido cómpre entender a relevancia de someter a discusión o soño do pensamento dos fundamentos e das estruturas estables, a crítica da existencia de verdades obxectivas, o debate sobre o mito do progreso mediante o control da natureza e o desenvolvemento da tecnociencia, a controversia sobre a natureza esencialmente racional humana, e a tentativa por recuperar actitudes de maior modestia intelectual que favoreza a aceptación da incerteza, o respecto pola diversidade e a defensa da tolerancia. En último termo, do que se trata é de recuperar a sabedoría humanista do Renacemento e facelo de modo tal que non se perdan as vantaxes propias da modernidade racionalista. O pensamento posmoderno pode interpretarse entón como o intento por sintetizar trazos da filosofía humanista con elementos da modernidade racionalista. Para que isto sexa posible hai que equilibrar o afán de certeza e claridade na teoría coa imposibilidade de evitar a incerteza e a ambigüidade na práctica, recoñecer que non existe un punto de partida completamente certo e seguro, senón que todo saber está historicamente situado e enchido de tradición. Sería necesario desfacerse, por medio do escepticismo humanista, dos soños da razón desatada, dos mitos das verdades obxectivas e eternas e do rigor indiscutible da razón formal, mais non para activar unha proposta irracionalista ou nihilista, senón para abrirse á riqueza do pluralismo, cun talante máis modesto, máis disposto a escoitar as opinións e posturas diversas.

Para Toulmin, quen morreu en 2009 pero falaba cunha enorme previsión histórica, a necesidade de facer nosa a herdanza tolerante e aberta ás razóns argumentadas dos pensadores humanistas debe reducir os deixes autoritarios das posicións dogmáticas, aínda que ás veces estas se oculten na forma das ciencias puras. O labor do presente consiste en tentar rescatar á filosofía e a ciencia do fanatismo e da pura abstracción, amosando que a súa forza reside na súa capacidade para construír modelos teóricos razoables que nos axuden a combater a confrontación e a polarización teóricas e as discriminacións inxustas. Para a consecución de tal obxectivo semella necesario recuperar unha certa dose de escepticismo, que aténue o radicalismo sen caer en posicións irracionalistas ou en crenzas baseadas en conspiracións ou paranoias —algo xa propio da chamada *sociedade da desinformación*—. Trátase entón, para Toulmin, de recuperar un ideal de racionalidade feble, sensata, aberta á discusión e á conversa argumentada, de intentar promover un tipo de suxeito que se deixe convencer por boas razóns, e non por verdades absolutas nin polo relativismo da mera *doxa* —da opinión, na que calquera posición vale—. Trátase de volver ao concreto, ao específico, aos problemas urxentes aos que nos

enfrentamos tanto a nivel global —a desigualdade económica, a cuestión ecolóxica, os efectos indesexables da sociedade do espectáculo e do consumo— como a nivel local e particular, aplicando unha filosofía pragmática flexible e adaptable aos múltiples contextos nos que sexa aplicada.

Segundo Toulmin, a historia da filosofía aseméllase a unha secuencia na que van oscilando en movemento pendular dúas axendas rivais. Por unha banda, atópanse os herdeiros do pensamento platónico, quen defenden posicións de carácter teórico e abstracto, cunha tendencia a avaliar principalmente a investigación formal e o rigor lóxico, como os pensadores racionalistas modernos; por outra banda, están aqueles que se recoñecen máis na tradición aristotélica, de talante máis práctico e orientados ao concreto, cuxa racionalidade é máis flexible e aberta aos razoamentos discursivos e elásticos, como os filósofos humanistas³⁴ e algúns dos pensadores de finais do século XX. Con esta visión pendular do devir da filosofía é posible entender os diversos cambios que se van producindo no seu desenvolvemento sen caer en posicións críticas que entenden que o seu fin está sempre próximo. O certo é que, como sinala Castany Prado,

*a filosofía non é un río que desemboca no mar do innecesario, senón unha corrente alterna que mantén iluminadas as rúas. Proba diso é, quizais, que nos nosos días a revisión posmoderna agora estea a ser, á súa vez, revisada; e tras o secuestro, non xa escolástico, senón neoliberal, da posmodernidade, se volva sentir unha certa preocupación pola estabilidade, o rigor, a claridade e a certeza. Como sempre, isto non é obrigatoriamente malo, a condición de que resistamos a tentación moderna da tábula rasa e non nos dea por desfacer nos de todos os acertos da etapa anterior*³⁵.

Non obstante, boa parte dos pensadores do s. XX, e con eles certa visión da posmodernidade como tal, poden ser interpretados como reaccións ante a modernidade racionalista. A situación de partida é a frase *Deus morre* de Nietzsche, que pode entenderse como unha metáfora sobre os valores dunha cultura concreta, neste caso a modernidade occidental. Dese xeito é unha expresión axiolóxica que pretende destruír os valores da tradición metafísica racionalista de Occidente e da tradición xudeu-cristiá. A expresión tamén formula unha crítica epistemolóxica e lingüística. O obxectivo desta crítica contén unha finalidade existencial: un novo modo de entender a vida, a necesidade de mudar os valores. Isto non implica necesariamente que sexa unha expresión atea. De feito podería argumentarse que o ateo nega a Deus mentres que Nietzsche o que fai é matalo, acabar cunha serie de valores que procuran ter

34 A pesar do malentendido que lles fixo creerse antiaristotélicos, porque o aristotelismo que coñecían era a cooptación teolóxica dos filósofos escolásticos (quizais ese malentendido dificultou a nosa comprensión das relacións entre a modernidade humanística e a racionalista).

35 B. Castany Prado: "Humanismo, modernidad y posmodernidad". *Op. cit.*, p. 35.

a vida subordinada. Así mesmo busca acabar cunha ontoloxía que sustenta eses valores, que teñen como condición de posibilidade a existencia do concepto “deus”. Por iso Nietzsche non só pretende matar a Deus senón o lugar que este ocupa, o da divindade como dador de sentido: na modernidade implicaría matar a Razón. Deste punto de vista, as filosofías do s. XX asumen a situación de nihilismo denunciada por Nietzsche, a partir de cal procuran unha nova chave interpretativa que poda dar saída a unha situación que, ante a destrución dos valores tradicionais e a metafísica que os sostén, acaba sendo un momento de parálise: fenomenoloxía, existencialismo, marxismo crítico, postestruturalismo, posmodernidade ou filosofías da diferenza serán diversos camiños, nese sentido, cun mesmo obxectivo: comezar de novo.

BLOQUE 3
OS ESQUEMAS DE
PENSAMENTO QUE
CONFIGURARON
O QUE SOMOS.
FILOSOFÍAS DO S. XX

Unidade 07

O Pensamento de Martin Heidegger (1889-1976)

109

1. Introducción

Unha das cuestións centrais que lle preocupou á filosofía ao longo da súa historia foi o problema da realidade³⁶. Tal é a súa importancia que, de feito, o asunto está na orixe do pensamento racional. Cuestións como de onde provén o existente, cales son os seus elementos constitutivos, como se produciu a diversidade da vida, que é necesario para que esta se dea, que diferencia o animado do inanimado, se existe orde na realidade, ou que fai que algo sexa o que é e non outra cousa —por citar algunhas das máis esenciais—, xa as formularon os primeiros pensadores gregos hai uns cantos séculos. Dende aquela, a problemática acerca do estatuto da realidade, e outra igualmente central que a acompaña: como coñecelo, foi evolucionando —se iso é posible— ata dar respostas cada vez máis sofisticadas a medida que os métodos e as ferramentas de investigación ían facéndose igualmente máis complexos.

Durante séculos, a ontoloxía intentou explicar que son as cousas, mais non no que se refire a cales son os seus compoñentes materiais e como funcionan, que sería asunto das ciencias empíricas, senón en tanto o que son para nós e que significado teñen no noso mundo. A súa pregunta básica é: “que é x?” Se queremos comprender que é o capitalismo, facemos economía, si, pero tamén ontoloxía (ontoloxía económica entón), xa que intentamos establecer cales son as características que converten un sistema económico determinado en capitalista e non en feudal, por exemplo. Ademais, a ontoloxía non só nos permite indagar en que é algo, facéndoo (re)coñecible, senón que fai posible asemade diferenciar os distintos obxectos que compoñen a realidade distinguíndoos entre si. En base ao dito, semella que non é

36 Véxase A. Rubín: *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo*. Universidade de Santiago de Compostela, 2016, pp. 31-62; X. Cabido Pérez e X. Vázquez Méndez: “O problema do ser en Heidegger e nas Filosofías da existencia” (manuscrito inédito, 2006).

posible prescindir da ontoloxía, máis aínda se cabe na situación xeneralizada de nihilismo que ten lugar a comezos do s. XX.

- 110 Pois, segundo vimos anteriormente, logo da situación formulada polo *Deus morre* de Nietzsche, é preciso comezar de novo, tamén a filosofar de novo, buscar novas maneiras de facelo que non pasen polo camiño xa transitado da modernidade hiper-racionalista, máis que consigan arrincar ao ser humano da nada na que foi arroxado. Precisamente, o pensador alemán Martin Heidegger o que quere é superar o nihilismo, entendendo este como a consecuencia dunha época de disolución da metafísica tradicional e de perda da fe cristiá, xunto coa conciencia notable e crecente da determinación da existencia humana como realidade finita. Por este motivo Heidegger, aínda que por formación ten unha procedencia teolóxica, enfróntase ao nihilismo situándose nel e sen pretender transcender a dimensión da finitude humana cara a unha transcendencia infinita. De feito, toda a filosofía heideggeriana pode entenderse como unha ontoloxía fundamental, isto é como unha analítica do Ser e das entidades existentes, centrándose especialmente no ser propio do ser humano na primeira etapa do seu pensamento, e no Ser mesmo na segunda, que intenta corrixir a deriva sobre o estudo da realidade que practicou a tradición metafísica occidental, que xorde como unha interrogación sobre o Ser (a cuestión central da filosofía, para Heidegger) pero que pouco a pouco foi esquecendo esta pregunta.

O esquecemento do Ser prodúcese na medida en que na historia do pensamento foise confundindo cos entes. De tal xeito, a tradición cre captar a esencia do Ser a través da comprensión do máis xeral, abstracto e común ás entidades existentes. Non obstante, o Ser difire dos entes, non é o mesmo, e correspóndelle á filosofía volver retomar esta pregunta. A posta en cuestión da esencia do Ser recibe o nome de “ontoloxía” mentres que o interrogarse polos entes recibe o nome de “pensamento óntico”.

Dende tal punto de partida, Heidegger elabora unha relectura dos grandes fitos da filosofía occidental, entendendo que a noción de *eidos* de Platón, a de *substancia* aristotélica, a de *cogito* cartesiana ou a crítica kantiana constitúen parte dese proceso que acaba derivando no nihilismo propio da Modernidade, que se consuma na filosofía de Nietzsche. O nihilismo é interpretado como a toma de conciencia de que do Ser nada pode dicirse e o ser humano só pode relacionarse co ente.

Agora ben, a pesar de que para Heidegger a metafísica ten suposto o esquecemento do Ser, e por tanto un paradigma que é necesario revisar, ao mesmo tempo dáse conta de que se trata dunha estrutura histórica que non se pode deixar de lado coma unha prenda de roupa que xa non nos gusta, pois a metafísica constitúenos, é a tradición que nos define e da que formamos parte e é a base teórica que nos dota das ferramentas conceptuais para poder reflexionar sobre a realidade. Por iso, se ben non pode superarse o que si hai que facer é repensala, entender de que modo

se produciu o esquecemento do Ser, e a imposición da vontade humana sobre a realidade —o antropocentrismo— que diso se desprende e, finalmente, tentar deconstruíla, de maneira tal que a cuestión do Ser sexa recuperada e así neutralizar tanto a ameaza nihilista como a da sociedade da organización total das existencias que comeza a albiscarse.

111

2. O estudo do Ser e do *Dasein* en *Ser e tempo*

Ser e Tempo (1927) é quizais a obra máis coñecida de Heidegger e, ademais, é a que caracteriza e define a primeira etapa da súa obra. Nela comeza formulando a necesidade de entaboar un diálogo coa tradición filosófica, por medio dun método fenomenolóxico e un proceso hermenéutico de lectura e interpretación de textos, que permita encarar o modo mediante o cal se produciu o “esquecemento do Ser” na filosofía occidental. Isto obrígao a reformular de novo a pregunta fundamental do pensamento, a interrogación polo sentido do Ser, comezando por desvelar e desbortar os prexuízos que a vella ontoloxía construíu ao redor dela.

Non obstante, deseguido decátase de que a cuestión ontolóxica fundamental require dun paso previo, o estudo do ser humano, na medida en que este mantén unha relación privilexiada co Ser, xa que é o único que pode formularse tal pregunta. De aí que Heidegger comece a súa investigación estudando ao ser humano, que para el é un *Dasein*, unha certa modalidade de existencia, un *ser aí*. Nese mesmo sentido se explica que a primeira fase do pensamento de Heidegger se considere ás veces un existencialismo, pois a vida do ser humano é un ex-sistir, é dicir, o modo de vivir do ser humano supón sempre unha exterioridade, un afora que condiciona e delimita as súas posibilidades.

2.1 Os existenciaris do *Dasein*

Heidegger propón unha análise da existencia do *Dasein*, tratando o Ser de distintos modos, vendo que hai distintas concepcións de este, e que todas elas remiten en último termo ao ser do ente humano.

Nesta análise, o autor alemán anuncia o que será a súa tese básica —que, neste punto, comparte con todo existencialismo—: a esencia do ser humano reside na súa existencia (*Existenz*). A continuación Heidegger diferencia dous planos dentro da existencia do *Dasein*: plano existencial (*Existentiell*) e plano existenciaris (*Existenzial*). O primeiro correspóndese coa comprensión que cada un ten da súa existencia como realización concreta entre diversas alternativas vitais que son, ademais, particulares e exclusivas. O segundo, en cambio, ten que ver coas características esenciais da existencia humana, é dicir, as estruturas a priori ou supostos de toda existencia. Heidegger chama a estas características

os *existenciarios*, para distinguilas das propiedades que definen as esencias tradicionais, chamadas *categorías*. Estas últimas din *que é a esencia* das cousas, o seu carácter fixo e universal. Os existenciarios, en cambio, describen *como é a existencia*, a realidade humana cambiante, continxente, temporal e individual. Segundo Heidegger, a primeira consideración da existencia humana é a súa condición de ser-no-mundo, estar-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). É dicir, a correlación ser humano-mundo da existencia humana é indisoluble, de xeito análogo, por exemplo, á relación nai-fillo/a: ningún pode obter a súa condición sen o outro. As outras formas derivadas de ser que configuran o mundo do *Dasein* son as seguintes: ser-á-man (*Zuhandensein*), ser-á-vista (*Vorhandensein*) e ser-con (*Mitsein*). O primeiro modo de ser correspóndese cos "utensilios", o segundo coas "cousas" en tanto que obxectos de contemplación (de coñecemento), e o terceiro cos "outros" *Dasein* que comparecen tamén no noso mundo, o de cada un. Pero todas estas maneiras de ser remiten en último termo ao *Dasein* que son eu, isto é, son "utensilios" para min, "cousas" á miña vista e "outros" comigo. A través desta nova concepción sobre as formas de ser Heidegger elabora unha crítica da concepción de ser da metafísica tradicional. Esta tería entendido o Ser sempre como o que está á vista, diante de nós, isto é, *presente*. E a partir desta maneira de ser era interpretado o Ser de todo ente, mesmo o ser humano. Pero, para empezar, os entes á vista remiten sempre ao Ser dun *Dasein*. E, por outra parte, o Ser do *Dasein* non é algo que estea aí-diante-de-nós, senón algo no que nós estamos, que levamos en cada momento con nós. E este ser propio caracterízase por estar sempre afanado nalgún proxecto. É, polo tanto, *futuridade*. Este *ser-futuridade*, no que se desenvolve a existencia do *Dasein*, abrangue tamén o pasado de cada un: estamos, en cada momento, decidindo o noso ser futuro en función das posibilidades abertas no noso pasado. A metafísica tradicional tería pensado o Ser dende o presente, unha soa das dimensións do tempo. En cambio, o Ser do *Dasein* só resulta comprensible dende un tempo "tridimensional": abrangue o pasado-presente-futuro. Polo tanto, a temporalidade así entendida pasa a constituír o novo horizonte de comprensión do Ser. Trátase dun tempo existenciarío que ten na morte futura do *Dasein* o límite a todos os seus proxectos.

Desta caracterización derívase a primeira das impugnacións que Heidegger realiza das ideas sobre as que se edificou a filosofía (e a ciencia) occidentais. Neste caso a súa crítica oríéntase á discusión e revisión dos elementos centrais que caracterizaron á maioría das teorías do coñecemento, que se asentaban sobre a relación primaria que se dá entre suxeito de coñecemento (quen coñece) e obxecto de coñecemento (o que é coñecido). Segundo esta visión tradicional, coñecer é o proceso mediante o cal o suxeito cognoscente investiga sobre un certo aspecto da realidade e tenta ofrecer unha imaxe o máis aproximada posible a aquilo que sucede. Desta perspectiva se desprende a noción de verdade como *adeacuación entre o que se di e o que existe*, e a consideración de que o saber, cando é rigoroso e opera correcta-

mente, tende á neutralidade e á obxectividade. Heidegger, en cambio, entende que o proceso de coñecemento implica sempre un "estar dentro" un "formar parte de", polo que a relación cognitiva que se entaboa coa realidade está sempre mediada polo conxunto de ideas, crenzas e consideracións das que nos dotou o contexto existencial no que o *Dasein* habita. Dito doutro xeito, a perspectiva que se ten da realidade nunca é inmediata e neutral, senón que está mediada polo marco cultural no que se vive e por tódolos prexuízos e estereotipos que o configuran. Por iso, a imaxe da realidade propia está sempre contaminada, non é aséptica, senón que está modulada por aspectos socio-históricos e culturais. Con isto, Heidegger sitúase nunha postura propia da filosofía hermenéutica, para a que coñecer implica comprender, interpretar, partir dos condicionantes socio-históricos e non describir obxectivamente aquilo que está sucedendo.

Un elemento fundamental do estar-no-mundo e do comprender e interpretar o que acontece vai ser a linguaxe, pois é a canle mediante a que se transmiten as ideas e categorías coas que damos conta do que existe. A preeminencia da linguaxe na constitución do ser humano é fundamental, pois o atravesa e constitúe, o antecede e posibilita, xa que a aprehensión do real require dun concepto ou termo que o presente. Entender implica enunciar, describir, expresar, e a comunicación —literalmente o contacto co outro, a conformación dunha sorte de comunidade— depende da interiorización dun código simbólico determinado que se comparte cos demais. Se en *Ser e Tempo* a relevancia da linguaxe se restrinxe ao significado que ten para o *Dasein* o ser-no-mundo, en obras posteriores —tras o que se coñece como *Kehre* ou xiro ontolóxico da filosofía de Heidegger—, por exemplo en *Carta sobre o humanismo* (1947), remárcase o seu rango ontolóxico, de modo tal que se afirma que «a linguaxe é a casa do Ser», é dicir, é mediante a linguaxe que o Ser se lle dá ao ser humano, e é en tal medida, en tanto que animal lingüístico —animal que posúe o *logos*—, que o ser humano ten unha relación especial con este.

A comprensión da realidade a través da linguaxe, pero tamén o darse da realidade por medio desta, nunca é realizada individualmente (ser-con). O carácter estruturalmente social da existencia, supón, como se dixo, que a comprensión do mundo sexa dada inicialmente como unha precomprensión, non construída polo propio *Dasein*, senón recibida e herdada, transmitida culturalmente. De igual modo, supón que o vivir do *Dasein* sexa un con-vivir, un estar aberto aos demais, ao outro, quen exerce un papel fundamental á hora de configurar e orientar as nosas propias existencias. De feito, do grao de intrusión que os demais exercen sobre a constitución da propia personalidade vai depender, no Heidegger de *Ser e Tempo*, a consideración de que se estea vivindo dun modo *propio* ou *impropio*. Segundo Heidegger, unha vida impropia é aquela na que o *Dasein* se deixa levar polos demais. Fai o que os outros fan, pensa o que outros pensan, di o que os outros din. Xustifícase, polo tanto, apelando ao "se" (*das Man*): un fai o que se fai, di o que se di, pensa o que se pensa. É o individuo que carece de espírito crítico, de capacidade deliberativa, de vontade propia. Esta análise

do impropio en Heidegger abre a posibilidade de formular unha crítica á cultura de masas, fío que posteriormente retoman os pensadores da Escola de Frankfurt, como T.W. Adorno, M. Horkheimer ou H. Marcuse.

- 114 A existencia *propia* acontece cando o *Dasein* se apropia de si mesmo, fronte á indistinción dos outros que caracteriza o se da vida impropia. Vivir é comprometerse cun proxecto propio, cunha maneira de ser, pensar e comportarse distinguida e persoal, en certo modo autónoma, pois require da capacidade de dotarse a si mesmo dos elementos constitutivos que han de definir a propia personalidade e han de marcar os pasos futuros. Agora ben, o carácter temporal do *Dasein* tamén lle supón unha condición e un límite, pois o vivir propio implica a plena toma de conciencia da finitude e da mortalidade de cada un. A vida propia está proxectada cara á morte, de feito a vida do *Dasein*, que é aberta e está chea de posibles, ten como única certeza a súa finitude. O *Dasein* é un ser-ante-a-morte (*Das-Sein-zum-Tode*). É dicir, a morte é entendida como «a posibilidade da negación de tódalas posibilidades», a única posibilidade segura no *Dasein* e, por iso mesmo, é a que dota á súa vida dun sentido que é inmanente. Existir é vivir coa plena conciencia da seguridade da morte e, nesa medida, vivir coa carga do malestar e o desamparo que tal certeza supón. Mais só os que levan unha vida propia aceptan ese feito sen reparo e o asumen sen buscar os anestésicos que, por exemplo, os sistemas relixiosos teñen configurado para tratar de calmar a angustia existencial.

Non obstante, o existir do *Dasein* non é só teórico, senón que o ocuparse das cousas ten tamén unha orientación pragmática. A rede de remisións mutuas que compón a estrutura vital na que se move o ser humano está ancorada no terreo das significacións, e nesa medida, na teoría, que ofrece unha explicación de “que son” e “para que serven”. Porén, vivir é tamén actuar, e en relación ás cousas, actuar implica usar, saber utilizar. En tal medida, o “estar dentro” que configura a existencia humana implica un comprender que son as cousas —o eido da teoría— pero tamén un saber utilizalas —o eido da praxe—. A teoría e a praxe están mutuamente imbricadas e o coñecemento que se centra nunha soa das esferas é inexacto e incompleto.

3. Heidegger tras a *Kehre*³⁷

3.1 Ontoloxía hoxe?

A actualidade da ontoloxía hoxe explícase na medida en que se constitúe como unha das máis firmes táboas de salvación para evitar, ou polo menos reducir, algunha das

³⁷ Considérase pertencente ao «segundo Heidegger» a obra que se desenvolve trala *Kehre* ou «xiro» no seu pensamento, que adoita situarse a partires da publicación da conferencia «Vom vesem der Wahrheit» (Da esencia da verdade), en 1943.

ameazas que cómpre afrontar na actualidade³⁸. Perigos que se resumen na persistencia dunha violencia estrutural que se atopa incorporada no núcleo máis profundo do paradigma vixente. A razón que fai posible que a violencia se lexitime e reproduza, segundo cre unha grande variedade de pensadores, por moi sorprendente que pareza, reside nunha certa concepción do Ser que, por comodidade e por convención, imos sintetizar no sintagma «metafísica da presenza», a cal pode entenderse como a posición teórica na cal o Ser é esquecido ou, sendo máis precisos, é confundido cos entes. Nesa medida, considérase non só pertinente senón necesario, co fin de esquivar a violencia que supón a metafísica da presenza, lembrar a diferenza ontolóxica, distinguindo ambas dimensións.

Precisamente é Heidegger quen máis insistiu na necesidade de que o pensamento occidental retornase á súa orixe, volvendo a formular a pregunta máis básica pero tamén a máis importante para a filosofía, e que non obstante a tradición esquecera: a devandita cuestión do Ser. Para o pensador alemán, a filosofía occidental, esencialmente europea, construíuse dende a confusión entre Ser e entes, entendendo o primeiro como: a) o fundamento primeiro a partir do cal provén todo o que existe; b) unha estrutura eterna que define o comportamento dos entes e que se encarna como esencia máis propia dos mesmos —a cal, agochada en cada un deles, failles *ser o que propiamente son* e non outra cousa distinta—, ou ben c) simple-presenza, isto é, como un ente que ten unha existencia concreta e específica no aquí e agora, sendo comprensible por medio da razón ou perceptible a través dos sentidos, e que, en calquera caso, é susceptible de representación. As distintas escolas ontolóxicas moveríanse dentro destas esferas, triunfando na modernidade (e por extensión na cultura contemporánea) finalmente a síntese entre as visións racionalista e empirista, das cales se desprende a imaxe que a ciencia experimental ofrece da realidade, a cal, a xuízo de Heidegger, é a máxima expresión da metafísica nas sociedades industriais avanzadas.

A conclusión á que se chega é que a confusión entre Ser e entes permite a emerxencia dun tipo de civilización na que se entende que todo o que existe, dado que ten unha esencia oculta que se comporta conforme a unhas pautas regulares e está aí presente ao seu dispor, é potencialmente cognoscible polo ser humano se fai un uso adecuado das súas facultades cognitivas (os sentidos e a razón) e dos métodos validados pola comunidade científica (a experimentación empírica e máis o cálculo e a cuantificación matemáticas). O ser humano na metafísica, facendo uso da técnica, indaga na natureza buscando as súas leis, coa finalidade de apropiarse dela e sometela á súa vontade. Por iso, Heidegger denuncia a vocación disciplinaria da ciencia positiva, a cal se exemplifica na elaboración de tecnoloxías cada vez máis poten-

38 Véxase B. G. Arribas: *Reduciendo la violencia*. Madrid, Dykinson, 2016 e *Venir a menos: crítica de la razón nihilista*. Madrid, Catarata, 2019.

tes e complexas que axudan á humanidade non só a domesticar a natureza, senón a elevarse a un plano superior á mesma, onde esta queda sometida aos intereses humanos, xeralmente espurios. Para o alemán, a culminación da sociedade industrial e tecnoloxicamente avanzada prodúcese cando é capaz de xestionar o modo de ser de toda forma de vida —incluída a humana—, ordenándoa nunha estrutura unitaria onde todo está calculado e previsto. Unha das mensaxes máis interesantes do chamado «segundo Heidegger» é así aquela que advirte do terrible perigo que se agocha tralo humanismo antropocentrista propio das sociedades occidentais altamente tecnoloxizadas, ao ocultar no seu interior unha vontade de dominio ilimitada capaz de ameazar tanto a liberdade dos seres humanos como o propio mantemento da vida no planeta. Na perspectiva de Heidegger, a filosofía non pode permanecer impasible ante tal desafío, e para iso necesita lembrar aquilo que quedou esquecido: o Ser, ao que se lle devolve a dignidade perdida tras séculos nos que fora confundido cos entes.

3.2 A diferenza ontolóxica

A ontoloxía heideggeriana parte pois da análise do Ser, da súa diferenza respecto dos entes, desmontando a concepción tradicional que o entendía como fundamento (ente supremo, orixe ou primeiro principio) ou como simple-presenza (a esencia que define aos entes situados espazo-temporalmente). Agora ben, para entender que é e comprender asemade o que o separa dos entes é fundamental partir da propia noción de *diferenza*. De feito o carácter *diferencial* do Ser é o que permite lembralo alén do esquecemento metafísico. Nese sentido, Heidegger sostén que o Ser é *diferente* dos entes na medida en que *non é senón que acontece*. Desta enigmática sentenza («o ser non é, acontece») cabe inferir dous modos de pensar o Ser radicalmente distintos respecto da tradición metafísica.

En primeiro termo, o Ser concíbese como o horizonte histórico-destinal no que os entes habitan. Este horizonte —Heidegger usa o termo *Lichtung*, que pode ser traducido como “claro” ou “iluminación”— hai que entendelo como a apertura histórica na que se desenvolven, na que teñen lugar ou ocorren, as existencias. Así, mentres as entidades son —é dicir, viven ou existen— o Ser debe entenderse como o contexto espazo-temporal en que tales existencias efectivamente ocorren. A diferenza entre Ser e entes hai que entendela como a que se produce entre o que aparece nun certo horizonte existencial e o horizonte mesmo —que sería a apertura que permite a emerxencia dos entes—. En coherencia, o Ser debe concibirse como o darse histórico, e por tanto, dinámico, no que se van sucedendo as distintas épocas que determinan o desenvolvemento da vida. Dende o punto de vista do ser humano reafírmase a idea xa expresada en *Ser e Tempo* conforme á cal este sempre se atopa lanzado a un horizonte histórico-cultural e lingüístico que o condiciona e determina. Tal horizonte, dicimos, é o Ser. Porén, o Ser en tanto que estrutura histórica se atopa

tamén nun proceso de continua transformación ao estar sometido ás alteracións que se producen no mundo da vida. Neste o ser humano xoga un papel esencial, xa que é a entidade que en maior medida provoca ao Ser, extraéndolle calidades que permanecían ocultas.

Nun segundo termo, a diferenza ontolóxica indica non só o feito de que o Ser non é igual aos entes senón que el mesmo é diferenza: o Ser *difire*, dáse *como* diferenza e *na* diferenza. O diferir ocorre tanto no espazo coma no tempo.

En relación ao espazo, se no marco da tradición metafísica o Ser entendíase como presenza —os entes están aí, á nosa plena disposición—, na perspectiva heideggeriana defínese pola imposibilidade desta. Que o Ser *sexa diferenza* implica que non pode atoparse nunca de todo presente, que dalgunha maneira sempre está en *retirada*, dun modo *incompleto*. Tal carácter é o que permite que nunca acaeza como é, que garde unha remanencia ou un *plus* alén da súa efectiva aparición. Este trazo explica ademais a noción de verdade como *alétheia* (desvelamento) que Heidegger utiliza para desprazar á hexemónica na tradición occidental, aquela que a entende como “correspondencia” ou “adecuación” entre o que se di e o que acontece. Efectivamente, segundo Heidegger a verdade do Ser prodúcese cando, como se sinalaba liñas atrás e como retomaremos aínda posteriormente, se extraen del trazos ou atributos que permanecían ocultos, os cales son ademais inesgotables, por medio da linguaxe, da arte ou da técnica.

En relación ao tempo, que o Ser non se atope presente indica que non se deixa reducir a unha única dimensión temporal, senón que as atravesa todas, situándose tanto no presente coma no pasado e no futuro. Que o Ser transite na temporalidade quere dicir, por unha banda, que se *dá* como proveniencia —remóntase ao pasado— e se proxecta cara ao futuro. De feito, esta dimensión transtemporal do Ser ten, por unha banda, repercusións no terreo da historia, tanto epocal como persoal, xa que fainos conscientes de que o pasado é unha dimensión aberta que continuamente retorna, exercendo unha influencia decisiva naquilo que vai acontecendo; mentres que, por outra, permite pensar ao Ser non só como aquilo que aconteceu, acontece e acontecerá, senón como todo aquilo que puido ser e non foi e como o que podería ser ou ter sido e non será. Deste xeito, o carácter transtemporal do Ser remite ao ámbito da virtualidade, do subxuntivo, é dicir, á esfera do posible.

3.3 O desvelo da verdade

A recuperación da noción de *alétheia* implica tanto unha modificación da concepción do coñecemento como da de praxe, ao sosterse que unha actividade, sexa intelectual ou práctica, acada a verdade cando é capaz de *desvelar* o Ser, aquilo que se mantiña *oculto*, é dicir, cando favorece ou dá lugar a que *o ser sexa* e cando permite que se transmita. En tal sentido, segundo Heidegger, o ser humano mantén unha

relación especial co Ser, sendo quen o *coida* e transmite por medio da linguaxe, ou quen o *provoca* por medio da técnica e a arte.

118 3.3.1 O desvelo da verdade na linguaxe

A diferenza ontolóxica que estamos describindo indícanos que o Ser difire, dáse como *deferimento*. Oposto aos entes, non é unha simple-presenza que acontece nun aquí e nun agora senón que o seu presentarse implica sempre unha distancia, unha ausencia que non é posible representar obxectivamente. O acaecer diferencial do Ser, dicíamos, dáse tanto no espazo coma no tempo. O significado profundo desta sentenza indica, por unha banda, que o Ser «nunca está totalmente presente», é dicir, que non pode esgotarse de todo —pois agocha no seu interior un certo remanente, unha posibilidade non actualizada— mentres que, por outra, refire a que «non se atopa como tal no presente» —no tempo presente, enténdese— senón nun continuo tránsito, nun movemento polo que se envía e se recibe. Por iso Heidegger afirma que «o ser dáse no envío» (*Ge-schick*): é mensaxe, transmisión (*Überlieferung*), un evento histórico-destinal que se emite na forma dun anuncio que oscila no tempo. Un ser que *non está*, senón que se *envía*, só pode ser recibido atendendo á súa chamada a través da linguaxe. «A linguaxe é a casa do Ser», manifesta Heidegger; «o Ser, que pode ser comprendido, é linguaxe», afirma H. G. Gadamer, discípulo seu. O Ser envíase na transmisión que acontece na linguaxe que herdamos e difundimos.

En tal sentido, cabe afirmar que a linguaxe acolle o Ser, garda a súa memoria, sendo á vez esencial na súa modificación, na aparición do «aínda oculto». O Ser «dise de moitas maneiras» pero ningunha pode contalo totalmente: non existe a palabra final, a sentenza última nin o verbo definitivo. O ser, coma o pensamento, non é algo que se teña. O darse do Ser, en cambio, implica transición, un movemento incesante e unha viaxe non orientada, cuxa finalidade principal é conmocionar a aqueles aos que alcanza. O Ser, como as ideas, envíase para ser escoitado e recibido con atención. O Ser, coma o pensamento, vai e vén, materializado na linguaxe, transmitido nun debate incesante onde o fluxo ontolóxico e eidético se altera ao estar acollido e recollido na rede comunicativa, nos diversos discursos que interpretan a realidade, que en certa medida é un gran texto. Este proceso oscilatorio, inesgotable, retorce a posibilidade de que se poida atopar unha verdade definitiva, un discurso eventualmente obxectivo que chegue a unha conclusión final que se teña que aceptar sen discusión. A conversa sacode, altera, xera diferenza. E é tal diferenza irreductible a que se esforza en subliñar e pór en xogo a hermenéutica ontolóxica heideggeriana.

3.3.2 O desvelo da verdade na arte

Entre as actividades privilexiadas para revelar o Ser atopamos, ademais da linguaxe, a arte, sendo a poesía a forma lingüístico-artística suprema, ao sintetizar os dous

ámbitos nunha simbiose perfecta³⁹. A arte vai converterse, nas obras de Heidegger, no vehículo máis axeitado para alterar a concepción representativa (metafísica) da verdade, onde só teñen cabida os obxectos e as cousas que se dan como presenza, para abrir, así pois, o campo da verdade ontolóxica, cuxo fin primordial é *deixar que o ser aconteza*.

Esta nova dimensión que se aprecia na arte lévaa máis alá da concepción tradicional que vía nela unha actividade puramente estética —capaz de facer aparecer a beleza, ao plasmar nun obxecto a harmonía, o equilibrio e a perfección formal—, ou ben unha ferramenta ideolóxica —cuxo fin sería o de traducir simbolicamente unha certa imaxe da realidade que se quere difundir, normalmente por quen ostenta o poder—, utilizando a sedución e o encanto ornamental. O primeiro paso que permite apreciar o alcance ontolóxico da arte pasa pola conciencia de que pode servir non tanto para xustificar a realidade existente como para subvertela. A arte pode modificar a experiencia, facendo variar a percepción común e situando o humano nun novo marco sensorial que racha co que habitualmente é asumido como certo. Esta función desestruturadora foi promovida especialmente polas correntes artísticas de vangarda de comezos do século XX⁴⁰ sendo destacada tamén por Walter Benjamin e polo propio Heidegger.

En *A orixe da obra de arte* sostén que a obra de arte con existencia propia é aquela que conmove, aquela que nos sacode dun modo tan forte que as certezas máis básicas sobre as que cimentamos as nosas existencias son reformuladas. A experiencia da Stoss (choque, sacudida) descoloca, en certo modo angustia, xa que se xera un sentimento de desarraigo ou de estrañamento, respecto do crido como seguro, que fai cambalear as bases máis profundas sobre as que se asenta a identidade.

Non obstante, o alcance da arte non se esgota na súa dimensión des-estruturadora, senón que tamén se estende a outra radicalmente ontolóxica. Nesa medida sostemos que a arte funda mundo, deixa que aconteza a verdade. Di Heidegger:

*A obra de arte abre ao seu modo o ser do ente. Esta apertura, é dicir, este des-ocultamento, a verdade do ente, ocorre na obra. Na obra de arte ponse en obra a verdade do ente. A arte é o tal pórse en obra da verdade*⁴¹.

39 Así o expresa Heidegger: «A esencia da arte é poema. A esencia do poema é, porén, a fundación da verdade», *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 54.

40 Aínda que non se pode pensar que o carácter subversivo e crítico da arte acaeza só neste contexto, é evidente que ao longo de historia pódense atopar diversas obras artísticas, no eido da escultura, a pintura e a arquitectura, cuxo obxectivo principal era ben a crítica e desacordo coa orde existente, ben un chamamento á axitación e á perturbación de tal orde.

41 M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. *Op cit.*, p. 28.

Heidegger afirma, no seu habitual estilo críptico, que a través da obra de arte acontece unha nova dimensión de Ser que se mantiña oculta. Ten tal forza instituínte que non só fai posible a quebra da percepción normal do mundo, senón que abre unha fenda pola que xorde algo novo e distinto. Algo aínda-non-sido. Por iso modifica o horizonte espazo-temporal no que vivimos: abre tempo e doa espazo, sacudindo a distribución ordinaria do sensible e convertendo en estraño todo aquilo que era considerado ata entón obvio e natural. A arte «pon en obra a verdade», unha verdade distinta da concepción comunmente asumida, a representativa. En fin, o movemento de desequilibrio e inseguridade que produce é o primeiro paso, e unha condición necesaria, para a configuración dunha realidade alternativa, máis precaria e inestable, máis próxima á ontoloxía do Ser que caracteriza a Heidegger.

3.3.3 O desvelo da verdade na técnica

O certo é que Heidegger mantén unha relación ambivalente en relación á técnica. Por unha banda elabora unha crítica á súa concepción dende unha perspectiva óptica, aquela que parte da crenza de que o único existente son os entes, e que a concibe como o conxunto de procedementos que permiten ao ser humano tomar o control sobre a natureza e sometela aos seus intereses. Con tal redución, a técnica convértese na estratexia e medio a través do cal se expresa a vontade de dominio do suxeito, incapaz de ver no entorno máis que recursos, enerxías, materias primas, obxectos que producir e mercadorías, simples-entes a disposición do ser humano, elevado a condición de gran-facedor e dominador da natureza.

Baixo a hexemonía exclusiva da razón instrumental, o ser humano non pensa sobre o existente máis que aplicando procedementos da razón cuantitativa —cálculos, medidas, relacións matemáticas— e produtiva —regras para a elaboración de obxectos—, sen deterse a contemplar o entorno, admiralo e comprendelo. O ser humano da sociedade da técnica despregada desenvolve un programa que desencanta a natureza á vez que elabora unha planificación total das existencias, na que en último termo, os propios humanos son convertidos en meras cousas.

Contra esta maneira de interpretar a técnica, Heidegger propón outra, de fundamento ontolóxico. Mediante ela o ser humano relaciónase coa natureza, pero non coa fin de controlala e sometela, senón dende unha perspectiva de admiración e respecto. A técnica sería a vía pola que o ser humano se inscribe no seu entorno, facéndose parte del, provocando co seu quefacer a emerxencia de novos modos de ser que permanecían ocultos. A técnica vólvese ontolóxica cando o seu fin é agrandar a realidade, extraer algo agochado, que se atopaba dalgún modo en potencia e que o ser humano facilita que acaeza. A técnica é outra senda pola que o ser humano *deixa que o ser sexa*, alén da vocación destrutiva da tecnoloxía occidental. A técnica é así outro modo de obrar da filosofía, pois no facer hai tamén reflexión, comprensión e meditación sobre a esencia oculta da realidade.

Non pode estrañar, por tanto, que o pensamento de Heidegger se convertera nun referente para o pensamento ecoloxista que estaba empezando a xerminar nos continente europeo de mediados do século XX, así como dunha ampla gama de perspectivas críticas co gallo dos efectos perniciosos da civilización capitalista e altamente tecnificada propia de occidente. 121

Unidade 08

A Escola de Frankfurt

123

1. Xénese e evolución da Escola de Frankfurt

A procura dunha crítica á tecnoloxía, a racionalidade instrumental e a metafísica tradicional tamén será aquilo que guiará as investigacións da denominada Escola de Frankfurt, mais neste caso desde unha posición de raizame marxista. A Escola nace en Alemaña coa fundación en 1923 do Instituto de Investigación Social, sendo o seu vehículo de expresión a Revista de Investigación social. Orixinalmente, formárona un grupo de intelectuais vinculados á tradición marxista baixo o propósito de revisar os seus principios teóricos dende un enfoque crítico e antidogmático, retomando a tarefa emprendida polo marxismo heterodoxo occidental fronte á suposta ortodoxia rusa.

Entre os representantes principais da Escola cabe distinguir dúas xeracións. Na primeira destacan as figuras de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Walter Benjamin (1892-1940) e Erich Fromm (1900-1980). Na segunda o máis relevante pensador é sen dúbida Jürgen Habermas, así como Claus Offe e Albrecht Wellmer.

En 1934, e dada a irrefreable escalada de violencia provocada polo auxe do nazismo en Alemaña, os pensadores da escola de Frankfurt, case todos de orixe xudeu, ven-se na obriga de emigrar aos Estados Unidos, trasladando o Instituto a Nova Iorque, onde continúan o seu traballo teórico ata que en 1949 regresan de novo a Alemaña.

A relevancia das circunstancias históricas nas que se inscribe a investigación dos pensadores frankfurtianos determina a evolución dos temas principais que son obxecto do seu estudo: o fracaso da Revolución en Occidente, a consolidación do capitalismo de Estado, a experiencia traumática do nazismo, o comunismo soviético, a Guerra Fría e a conformación da sociedade industrial avanzada.

Dado o carácter plural, e por veces heteroxéneo, dos autores que compoñen a Escola non pode estrañar que as súas influencias sexan múltiples. A pesar disto neles é común o influxo de filósofos como I. Kant (do que recollen a vontade de alcanzar a autonomía, así como a prioridade da razón práctica), de G. W. Hegel (o uso da dialéctica como procedemento de análise), de A. Schopenhauer (o seu pesimismo metafísico), de F. Nietzsche (a crítica da cultura occidental e da razón positivista), de M. Weber (a crítica á razón instrumental), aínda que sen dúbida os seus principais referentes teóricos son K. Marx (do que recollen gran parte da súa proposta teórica, especialmente as categorías de alienación, o materialismo histórico e a crítica da ideoloxía) e S. Freud (do que retoman a relevancia do inconsciente e a crítica cultural e relixiosa).

2. Características xerais da Escola de Frankfurt

Partindo da asunción da súa heteroxeneidade, cabe formular algunhas características comúns aos autores da Escola de Frankfurt.

- A interdisciplinabilidade: os sistemas filosóficos que propoñen están tinguidos de múltiples relacións con outras disciplinas, fundamentalmente coas ciencias sociais, como a socioloxía e a economía, pero tamén coa psicanálise, a historia e a teoría das artes.
- Renuncia á metafísica tradicional: parten dunha postura proclive á metodoloxía de investigación empírica e baseada en datos, aínda que sen caer no rigorismo positivista e no funcionalismo instrumental.
- Perspectiva crítica: rexeitan as posicións dogmáticas e autoritarias, denunciando os fundamentos teóricos que as lexitiman, e formulan cuestións e dilemas sobre as ideas ou crenzas instituídas. Denuncian o totalitarismo político e as institucións disciplinarias, fundamentalmente, a escola.
- Talante postilustrado: asumen varios dos ideais da Ilustración (a autonomía do individuo, a dimensión utópica baseada na idea de progreso, a orientación emancipadora da filosofía) pero entenden que certas ideas nadas nela (a extensión da racionalidade teórica-instrumental e a exacerbación dos ideais liberais, a promoción do capitalismo como sistema económico ou o etnocentrismo da cultura occidental) están detrás de moitos dos problemas que asolan a sociedade actual.
- Oscilación entre un pesimismo teórico (baseado na angustiosa situación posterior á Segunda Guerra Mundial e o Holocausto) e un activismo práctico que evita o inmovilismo, a apatía e o conformismo ante a situación experimentada.

- Recuperación da dialéctica, xa empregada por Hegel e Marx, como procedemento analítico e como vía para comprender o devir histórico.
- Crítica da racionalidade instrumental, denunciando a imposición da mentalidade cientificista-positivista e avogando pola recuperación da razón crítica, analítica e argumentativa. 125
- Marxismo heterodoxo: retoman varias das ideas máis representativas da obra de Marx (a análise da alienación, o materialismo histórico, a perspectiva revolucionaria e eminentemente práctica da filosofía) pero rexeitan as súas lecturas en clave científica e economicista.
- Defensa da filosofía como unha vía para o desenmascaramento das ideoloxías e das doutrinas mistificadoras.
- Crítica das propostas teóricas de carácter tecnocrático, que defenden a preeminencia das elites intelectuais e dos expertos como referentes últimos para a toma de decisións, e defensa da vocación democrática do coñecemento.

3. A Teoría Crítica

O ensaio de Max Horkheimer *Teoría tradicional e teoría crítica* (1937) adóitase considerar o manifesto dos principios fundamentais da Escola, xa que configura as bases que artellan a súa proposta teórica, a cal se resume na categoría de “Teoría crítica”. Este modo de investigación revisa e opónse á perspectiva tradicional, que en síntese traballa baixo os seguintes principios:

- A Teoría tradicional establece unha serie de propostas xerais que describen e explican os feitos, usando a lóxica dedutiva e a evidencia empírica. En tal sentido, parte da separación entre a teoría e os datos empíricos, para outorgarlle prioridade aos segundos. Igualmente, prioriza o procedemento formal de investigación, convertendo a razón nunha sorte de cálculo rexido polos ríxidos principios do pensamento lóxico.
- É unha teoría abstracta, independente do marco histórico e social no que se inscribe. En tal medida, parte dunha visión idealista do coñecemento, pois este se atopa escindido da sociedade na que emerge.
- En tanto se presenta como unha teoría neutra e aséptica é pura teoría desvinculada da praxe ou da transformación política e social.
- Entende que a teoría só debe limitarse a describir feitos, prescindido dos xuízos de valor. Nesa medida, separa o coñecemento de datos empíricos dos valores.

Pola contra, a Teoría crítica configúrase de acordo ás seguintes características:

- Atópase enraizada na tradición hegeliano-marxista e na hermenéutica, por tanto ten como obxectivo non só a comprensión e interpretación do existente, senón tamén a súa transformación.
- Recoñécese enmarcada nun contexto histórico específico, o cal condiciona e inflúe na súa forma de articulación. Polo mesmo motivo, nega a validez da teoría abstracta e neutra, xa que as análises teóricas sempre están vencelladas á sociedade na que se inscriben.
- Entende que a teoría vai ligada á praxe, polo que coñecemento e acción conforman dúas vías de estar no mundo que determinan o actuar.
- Nega a neutralidade axiolóxica de toda teoría, tamén das ciencias, de modo que se asuma que as ciencias libres de prexuízos son un mito que cómpre desenmascarar. A teoría crítica rexeita a neutralidade e procura a emancipación dos individuos estando implicada nos procesos de transformación social. As ciencias, e máis se cabe naquelas disciplinas que están directamente vinculadas ao comportamento humano, son inseparables da ética, e a razón práctica ten tanta lexitimidade ou máis que a teórico-instrumental para dar conta con rigor e consistencia do que acontece.

4. A dialéctica da Ilustración

M. Horkheimer e T.W. Adorno publicaron en 1947 o que quizais sexa o ensaio máis influínte da 1ª xeración dos frankfurtianos, a *Dialéctica da Ilustración*, que tentaba desvelar algunha das patoloxías máis evidentes da sociedade moderna, as cales, como o propio nome da obra suxire, entenden que teñen a súa orixe na Ilustración.

Nas breves páxinas do seu texto, Adorno e Horkheimer diseccionan o pensamento ilustrado amosando asemade as súas contradicións. Dese xeito, entenden que gran parte dos principios e ideais que estaban na base do movemento ilustrado non só non acadaron os seus obxectivos, senón que tiveron como consecuencia efectos totalmente contrarios aos esperados.

De tal xeito, a Ilustración partía da confianza na idea de Progreso, e entendía que este se podía conseguir fundamentalmente por medio do desenvolvemento da razón científico-técnica, coas seguintes características:

- a) Promover o benestar material e económico.
- b) Posibilitar a obtención dun coñecemento certo e seguro das leis da natureza.
- c) A pretensión de elevar ao ser humano por riba dos condicionamentos naturais.

- d) A procura da emancipación do ser humano.
- e) A finalidade do equilibrio e a xustiza social.
- f) A paulatina disolución dos mitos, das crenzas infundadas e dos prexuízos.

En cambio, e tendo en conta a situación presente, segundo os frankfurtianos ningún destes obxectivos se tería realizado plenamente, na medida en que o efectivo desenvolvemento da razón científico-técnica non tería provocado o prometido progreso, xa que:

- a) O crecemento material e económico é fortemente desequilibrado, dado que mentres hai clases sociais tremendamente adiñeiradas (e incluso Estados-Nación cuxa poboación é maioritariamente opulenta) a maior parte da poboación humana vive en condicións precarias ou de pobreza máis ou menos extrema.
- b) A obxectividade é un mito que se confunde coa eficiencia, a eficacia ou a produtividade, sexa de índole económica ou tecnolóxica, de modo que o certo se confunde co útil.
- c) A razón instrumental é a responsable dun colapso, tanto a nivel civilizatorio (sociedade do espectáculo, da propaganda, da felicidade confundida co consumismo, da exacerbación do egoísmo e do individualismo) como a nivel ecolóxico, baseado no antropocentrismo, cuxa idea base reside na afirmación da condición especial do ser humano e na crenza en que os seus intereses poden superpoñerse aos dos ecosistemas nos que habita.
- e) O triunfo da razón-instrumental non ten emancipado ao ser humano, senón que o mantén encadeado no circuito produción (traballo)-consumo.
- f) Como resultado as sociedades son cada vez máis manipulables e acríticas.

Nesa medida, Adorno e Horkheimer propoñen unha crítica radical da razón instrumental, que xa comezaran a formular F. Nietzsche, M. Weber e M. Heidegger. Segundo os frankfurtianos, ao longo dos dous últimos séculos, e no marco do proceso de secularización iniciado dende comezos da Modernidade, a noción de razón foise reducindo ata confundirse coa racionalidade científico-técnica. De tal xeito, é habitual entender que razoar ten que ver con calcular, con elaborar argumentos asimilables á lóxica formal e coa capacidade para xerar procedementos que en último termo son útiles ben para producir ferramentas, ben para obter beneficio económico. A razón convértese nunha estratexia máis para acadar unha serie de fins preestablecidos e atende máis á esfera procedimental que á dos contidos, sobre todo se estes refíren a cuestións que non se deixan reducir a fórmulas ou resultados cuantificables, caso dos asuntos humanos. A razón queda así mutilada, é moi eficiente dende un punto de vista científico, técnico, tecnolóxico, económico e administrativo, pero é

incapaz de comprender os mundos da vida, entre eles o humano, para darlle sentido á existencia e para orientar e guiar ao ser humano; en definitiva, para afrontar os problemas de carácter filosófico, ético ou artístico. Ademais, tampouco proporciona criterios de axuízamento e crítica alén da mera eficiencia. A razón instrumental é adecuada para dominar os procesos naturais pero é ineficiente para entender e dar saída ás preocupacións humanas.

Por iso, os frankfurtianos defenden a necesidade de recuperar unha teoría crítica e axiolóxica (práctica), que nos permita deliberar sobre as razóns que latén tras as nosas condutas, que lle outorgue sentido ás mesmas, que favoreza o seren sometidas a revisións continuas, e, ao fin, que nos oriente á hora de adoptar unhas condutas ou outras, axudándonos a decidir que é correcto, o xusto e o desexable, para comprender os ecosistemas e os seres vivos como algo máis que medios ou útiles cos que satisfacer as nosas necesidades.

4.1 Dialéctica e *dialéctica negativa*

A teoría crítica utiliza como ferramenta de análise a metodoloxía dialéctica proposta por Hegel e da que facía uso tamén Marx, segundo a cal a realidade desenvólvese conforme a un plan racional que se configura en tres momentos que se relacionan entre si. Vexámolo un pouco polo miúdo⁴².

Cando se fala de dialéctica sempre hai dous elementos que se conxugan: movemento e negación. Chamamos dialéctico a todo aquilo que se move en virtude dalgunha negación, algo que se vale da negación para avanzar, para cambiar, para moverse. Polo tanto dialéctica é toda teoría xeralizadora que afirma que todo ten un carácter intrinsecamente móbil ou cambiante en virtude dalgún tipo de negación.

Hegel afirma que todo está repleto de contradicións, máis exactamente de antinomías, algo do que, segundo Kant é posible manter unha afirmación (tese) e a súa contraria (antítese). En palabras de Hegel,

*o máis importante é advertir que a antinomía (tese e antítese) [...] atópase [...] en todos os obxectos de todos os xéneros, en todas as representacións, conceptos e ideas. Saber isto e recoñecer a todos os obxectos baixo esta propiedade (é dicir, velos todos como antinómicos) é esencial á consideración filosófica; esta propiedade constitúe o que se determina como o momento dialéctico do lóxico*⁴³.

O profesor alemán Johann Gottlieb Fichte, que foi unha grande influencia para Hegel, fixo afamada a tríada de tese-antítese-síntese para falar do avance do movemento dialéctico. Hegel, pola súa parte, fala de simplicidade (ou inmediatez), escisión (ou alie-

42 Véxase R. Valls Plana: *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona, Montesinos, 1981.

43 G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, p. 348.

nación, exteriorización) e reconciliación (ou unidade mediada consigo mesma, unidade diferenciada, etc.). Sempre subliña Hegel que o terceiro momento implica un regreso ao primeiro, entendendo que este regreso significa un progreso real, un logro ou crecemento. En efecto, as diferenzas e oposicións que aparecen no momento da escisión non se eliminan no terceiro momento, senón que se conservan superadas (*aufgehoben*), é dicir, reconciliadas ou ben articuladas dentro dunha unidade complexa.

Baixo este esquema Hegel interpretaba o dinamismo histórico como un *devir* que avanzaba necesariamente cara a formas máis plenas, máis perfeccionadas e máis racionais de existencia. Así, un dos lemas cos que se sintetiza a súa visión da realidade como historia é “todo o real é racional e todo o racional é real”, xa que o que acababa por imporse como real eran as entidades e modos de habitar que se ían achegando á racionalidade, deixando atrás e superando as deficiencias e imperfeccións. Hegel reelabora o concepto de razón, incluíndo nela o negativo, o cal non significa que inclúa nela o irracional. O negativo da razón é tamén racional. Pero Hegel dá un paso máis e fala dunha razón que xustifica e critica. Xustifica, en canto ve a realidade histórica como o racional posible, como a liberdade posible aquí e agora. Pero é tamén razón crítica en canto marca a distancia entre esta concreción limitada e o fin total.

Non obstante, será este carácter xustificativo o que denunciará Adorno por medio da súa dialéctica negativa.

Coa dialéctica negativa Adorno formula a idea de que a realidade —e os modos de ser e habitar humanos— non teñen por que avanzar cara a formas máis racionais de existencia, e que a negación da negación (isto é, o momento que Hegel chama *reconciliación* e Fichte *síntese*) non implica necesariamente unha positividade. De feito, é perfectamente posible modificar un certo estado de cousas e atoparse nunha situación onde impere a violencia ou a inxustiza. Tal era precisamente o contexto que definía o marco histórico onde Adorno desenvolveu a súa reflexión, un momento de crise civilizatoria que ameazaba con rematar nun punto de saída aínda máis violento e autoritario que o anterior.

Adorno parte da dialéctica da abstracción. Segundo esta, a dialéctica do Un e o Múltiple constitúe un dos tópicos máis antigos da historia da filosofía. A cuestión que fai xurdir a filosofía mesma sería como o múltiple, dado na experiencia, pode ser considerado como un; e non só “considerado”, senón tamén como pode “ser” un. Pois o coñecemento é, desde este punto de vista, un proceso de redución. Coñecemos só na medida en que logramos identificar baixo un concepto unha pluralidade de manifestacións. É dicir, o concepto engloba na súa xeneralidade as individualidades reais.

Que a teoría da abstracción teña algo que ver cos campos de exterminio da Alemaña nazi é algo que non parece evidente. Con todo, a conexión entre devandita teoría e semellante praxe faise máis plausible no momento en que consideramos que, en

definitiva, o citado exterminio recibe o nome de “xenocidio”. As persoas que morren nos campos, os que sofren a opresión e a inxustiza, non son suxeitos humanos individuais, senón membros indiferenciados do xénero “xudeu”. A abstracción supón unha redución da diversidade individual, a súa superación na identidade do concepto, e isto convértese en evidente ameaza, no momento en que esa abstracción deixa de ser unha mera operación teórica para converterse no punto de partida de toda operación práctica.

A relación suxeito-objeto, como expresión dos fenómenos gnoseolóxicos, será entendida por Adorno como unha dialéctica imperialista, como unha praxe da que ao final resulta un señor e un escravo. Non é que o coñecemento sexa iso, é que esa é a forma do coñecemento que desemboca no ideal científico da modernidade. Adorno pretende criticar a comprensión da ciencia que xorde da dialéctica suxeito-objeto.

O coñecemento é un mecanismo de asimilación que supera a distancia suxeito-objeto, ata restablecer a identidade entre ambos. Agora ben, esta identidade dáse a favor do suxeito. En definitiva, o coñecemento fica reducido a reflexión do suxeito sobre si mesmo, nun obxecto que non é senón un momento concreto do despregamento da subxectividade. O que emerxe deste proceso redutivo é o Eu como absoluto. Así entendido, o coñecemento resulta ser unha praxe de apropiación, da que emerxe o Eu como señor e o obxecto como o dispoñible para el. Coñecer algo é poder servirse del en beneficio propio. A ciencia é ditatorial, e ten como fin a servizabilidade técnica do seu obxecto.

A falsidade do sistema idealista non é unha desgracia simplemente teórica, xa que leva en si unha praxe de dominio. Esta falsidade ten na historia un nome real: opresión, que se manifesta naquilo que é psicoloxicamente máis real: na dor que produce. En efecto, a redución á identidade sistemática, a funcionalización do individuo, é resultado dunha negatividade que o sistema exerce sobre este na forma de coerción. A abstracción, que é negatividade fronte ao individuo, é na súa realización histórico-práctica violencia exercida contra el; o dominio da máquina sobre as pezas é represión do diverso, do diferente. O sistema afírmase a si mesmo a través da violencia represiva; tanto a violencia por parte do sistema como a dor por parte do diverso integrado nel son condicións da redución que leva a cabo o racional. Racionalidade é vontade de poder.

En *Dialéctica negativa* Adorno, pola contra, formula unha dialéctica sen reconciliación, que consiste na oposición a todo canto de malo atopamos no noso presente (hoxe falaríamos de inxustiza social, discriminación por razóns de xénero, raza, condición sexual ou clase, de colapso ecolóxico), afirmando a necesidade de modificar o estado de cousas, sen prometer unha saída necesariamente positiva. En definitiva, a dialéctica negativa asume que ninguén pode prometer a chegada dun mundo mellor. Tal é a tarefa propia das teoloxías salvíficas ou da redención, das que os frankfurtianos, e nomeadamente, Adorno, desconfiaban profundamente.

5. O pensamento de H. Marcuse (1898-1979)

A filosofía de Marcuse parte da recepción da obra de Hegel, Marx e Freud. De Hegel recoñece a valía da metodoloxía dialéctica e a finura da súa análise filosófica, aínda que, como Adorno, distánciase do seu esaxerado optimismo. De Marx asume a súa concepción antropolóxica, principalmente, as categorías de alienación (a situación de enaxenación e dominación que se experimenta dadas certas condicións socio-económicas e políticas), a crítica e denuncia da explotación no traballo asalariado (e da que emerge a plusvalía da que se nutren os capitalistas para aumentar a súa riqueza e, en base a iso, o seu poder e influxo social), a categoría de ideoloxía (mediante a que se manipulan as crenzas das persoas para que acepten, xustifiquen e reproduzan as condicións sociais que os dominan) e a vontade de que a filosofía sexa unha ferramenta que axude a provocar a transformación social e a emancipación humana. De feito, Marx confiaba en que a transformación viñera da man do cambio na estrutura material, económica, que era a que condicionaba o desenvolvemento dos individuos e da ideoloxía. Sen cambio na *infraestrutura* a ideoloxía e as condicións de dominación perpetúanse. Mais esta é unha conclusión que non acepta a Escola de Frankfurt en xeral, e Marcuse en particular. Pois para todos eles o prioritario é cambiar o modo de pensar dos individuos. Sen ese cambio ideolóxico unha posible modificación realizada na infraestrutura non perdurará, pois os individuos buscarán que o seu modo de pensar vaia moldeando a situación material.

Con esa vocación liberadora, Marcuse recolle de Freud a analítica da dominación interna, psíquica, que el observa nos procesos de represión do inconsciente e do pulsional que o psicanalista vienés sinalara. A transformación da sociedade, segundo Marcuse, non só require, por tanto, da creación dunhas condicións políticas, económicas e laborais xustas e igualitarias, senón da liberación das restricións internas que a cultura impón (a interiorización das normas sociais e a configuración do *supereu*).

5.1 Crítica da civilización represiva

En *Eros e civilización* (1955) Marcuse propón unha reinterpretación da psicanálise freudiana formulando a idea de que o obxectivo civilizatorio máis urxente é tratar de conformar unha civilización non represiva —ou menos represiva—, de maneira que se poidan conxugar, por exemplo, a satisfacción das pulsións sexuais co mantemento e estabilidade da cultura.

Como sabemos, en *O malestar na cultura*, Freud mantiña a pesimista tese segundo a cal o ser humano debe pagar un prezo moi elevado por vivir socialmente, xa que a cultura impón unha ampla gama de restricións que condicionan, limitan e constrinxen os desexos individuais localizados no inconsciente. A frustración das pulsións, a favor de formas máis civilizadas de conduta, supón habitualmente ma-

lestar e infelicidade, e chegado a un certo punto incluso inestabilidade psicolóxica e diversos tipos de patoloxías mentais. Non obstante, Freud aceptaba que a renuncia aos instintos, fundamentalmente os ligados á agresividade (o poder) e aos desexos sexuais, era unha condición necesaria da vida comunitaria, e que a conformación da personalidade sa requiría da súa represión. De feito, segundo Freud o principio do pracer debía ceder ante o principio de realidade, e a adaptación social necesitaba do control e do disciplinamento do *id*.

Marcuse, aínda partindo e tomando como referencia a analítica freudiana, tenta adaptar os seus postulados para formular unha teoría que en vez de louvar a represión sexa tamén emancipadora. Nese sentido, distingue entre as represións básicas ou necesarias, que son imprescindibles para que exista a civilización, e as excedentes, que son gratuítas e innecesarias. Na mesma liña, diferenza entre o principio de realidade e o principio do rendemento. Mentres o primeiro é xenérico e universal, pois afecta a toda forma de civilización (e correspóndese coa represión necesaria), o segundo remite a unha forma concreta civilizatoria, en concreto a unha certa organización social —na esfera do traballo, principalmente— que produce unha determinada forma de dominación e de represión innecesaria. Segundo Marcuse, a cultura capitalista e industrial actual (de mediados do s. XX) sitúa os instintos eróticos unicamente ao servizo do sistema económico capitalista e da obtención de plusvalía, orientando a busca do pracer cara á satisfacción das pulsións de acumulación material, de posesión de capital e baixo os principios da eficacia e a eficiencia. Neste marco social, que se sustenta en formas de vida e de traballo alienantes e explotadoras, a represión é case sempre excedente.

Marcuse centra boa parte do seu discurso en empregar o corpo como ferramenta de pracer e na liberación sexual como un dos medios máis efectivos para lograr que o ser humano acade o triunfo sobre a represión. Por iso tamén as palabras de Marcuse foron ben recibidas en distintos momentos e lugares do século XX, cando se procuraba unha especie de revolución sexual.

Non hai dúbida que, nese aspecto, en boa parte da sociedade occidental evolucionouse nalgunha medida na dirección que indicaba Marcuse, inda que non totalmente. A maior aceptación social de relacións de parella homosexuais, de prácticas sexuais noutros tempos tachadas de perversións, e destas como fin en si mesmas (máis alá da reprodución), van unidas, con todo, a unha maior resistencia a aceptar, por exemplo, as relacións polígamas (cando menos sen levar estas apareladas sentimento de culpabilidade). Non obstante, é esta a causa do mantemento da represión interna? Desaparecería coa culminación da revolución sexual? Para Freud sería imposible realizala de todo, en último caso, sen con iso arrasar a convivencia.

Na civilización actual, represiva dende o punto de vista de Marcuse, o corpo se converte nun simple instrumento de produción, e o pracer confúndese coa posesión

e identificación cos obxectos (fetichización) ou cunha sexualidade xenitalizada. O corpo desexualizado é limitado por uns vínculos afectivos canalizados pola familia tradicional (monogámica e patriarcal) ou por experiencias sexuais denigrantes, como a prostitución e a pornografía. A superación da represión económico-laboral e da erótica pasan por unha maneira alternativa de configurar as relacións produtivas e por reconfigurar as subxectividades, liberando ao *eros* e reorganizando a esfera do traballo. Para iso, Marcuse, dende unha concepción simbólica e estética da cultura, propón substituír o referente mitolóxico da civilización occidental, Prometeo (arquetipo do principio de rendemento, que representa a ética do traballo e do esforzo e que confunde o progreso coa produtividade e o coñecemento coa dominación e a explotación), por outros símbolos, como Orfeo, Narciso ou Dionisos, que remiten a unha imaxe do mundo máis lúdica, mesmo pracenteira nalgún sentido, guiada pola lóxica da gratificación e da harmonía entre o ser humano e a natureza. Marcuse, como Adorno, entende que a experiencia estética pode ser unha alternativa á lóxica da produción. Por iso contrapón a imaxinación e a fantasía como medios para limitar o poder da razón que pretende controlar e reprimir a sensualidade. Aquí se demostra o influxo do pensamento de F. Nietzsche, aceptando a afirmación vitalista da vida como experiencia autónoma, creativa e innovadora.

Mais para Marcuse outro tipo de represión fundamental é a ocasionada polo traballo, que mantén atezado ao individuo sen permitir que a súa enerxía creativa, as súas potencialidades, se vexan desenvolvidas en actividades que lle permitirían acadar a felicidade e ao mesmo tempo un mundo máis xusto. Aquí é onde vemos claramente a diferenza con Freud, en base á concepción de natureza humana, negativa para o psicanalista, para quen o feito de sublimar as pulsións en actividades sempre xerará un malestar no individuo. Para Marcuse, na liña de Marx, iso non tería por que cumprirse necesariamente, e a súa obra encamiñárase de feito a procurar unha alternativa para unha sociedade nova.

5.2 Crítica da sociedade industrial avanzada: a sociedade e o pensamento unidimensional

O home unidimensional (1964) é a obra coa que o pensamento de Marcuse acada maior repercusión e recoñecemento, sobre todo no marco da revoltas estudantís dos 60 (e que culminan no maio de 68). Nesta obra é na que o pensamento de Marcuse evidencia en maior medida os vínculos que o ligan aos demais frankfurtianos, xa que, ademais de asumir os postulados da crítica da razón instrumental e da dialéctica da Ilustración, posúe un profundo talante pesimista.

Nela analiza a sociedade industrial avanzada, atopando que esta se caracteriza pola súa unidimensionalidade, pola homoxeneidade nas formas de ser, de pensar e de comportarse. De tal xeito, concibe a sociedade unidimensional como aquela que é

uniforme e na que o pensamento e as clases e persoas disidentes foron integradas na lóxica do sistema, incorporadas á dinámica do seu funcionamento. Así, toda crítica, ou toda resistencia, acaba transformándose nun proceso novo para apuntalar a estrutura hexemónica. A dominación, disfrazada de opulencia e liberdade, esténdese a todas as esferas da opinión pública e privada e integra toda oposición auténtica e asimila calquera alternativa.

O estado de dominación afecta tamén ás democracias liberais, nas que o modelo de vida e de subxectividade está tan interiorizado que os cidadáns cren ser libres cando están reproducindo normas e patróns culturais que lle son impostos culturalmente. Ademais, no contexto de desenvolvemento dos medios de comunicación de masas, a ideoloxía difúndese sen resistencia crítica, promovendo unha maneira uniforme de percibir a realidade e a un mesmo e amosándoa como a natural ou evidente. A norma conforma aos individuos, normalízaos, facilitando que estes se identifiquen acriticamente cos valores dominantes. Na sociedade de consumo, onde a propaganda se difunde por medio da publicidade, a alienación é interiorizada no núcleo mesmo da personalidade, o que fai moi difícil acadar algunha sorte de emancipación. Os individuos se identifican cas mercadorías que posúen, o desexo oríéntase ao consumo e a ansia por posuír cartos domina a mentalidade das persoas. A mesma arte convértese en industria cultural, a ciencia en tecnociencia, e con ela vai minguando ata case desaparecer o pensamento crítico. A razón instrumental faise cada vez máis hexemónica e o seu poder de dominación sobre a natureza convértese en extremo, estando capacitada para sobredeterminar non só os ecosistemas, senón tamén o devir dos seres vivos, incluída a especie humana.

A análise de Marcuse afirma que, pese a que o traballo e a vida en sociedade foron os que aseguraron o dominio da natureza, iso levou consigo un desenvolvemento da técnica que en vez de levar cara á liberación do individuo manténlle mentalmente prisioneiro a cambio de asegurarlle certo confort.

Por iso para Marcuse a revolución buscada por Marx non é posible desde o concepto de loita de clases, pois estas están esvaecidas e os traballadores ceden as súas pretensións en base ao confort e a satisfacción de necesidades que lle asegura o sistema económico e político. Este á súa vez perdura insistindo na creación de novas necesidades, ficticias, creadas *in situ*, para que o traballador se converta simplemente en consumidor dependente da vida ofrecida polo sistema, que cando menos lle asegura a posibilidade de sentirse satisfeito artificialmente.

Os medios de comunicación traballan tamén nesta dirección a partir do seu programa principal, a publicidade, formulando unha vía na que parece absurdo renunciar a certas comodidades por unha loita abstracta con visos de imposibilidade. A maiores, poñendo todo tipo de mercadorías a disposición do consumidor atrofíase a súa capacidade de desexar, pois, como dicía así mesmo o filósofo español José Ortega y

Gasset, todo está dispoñible, un pode selo todo e, se cadra por iso, non é nada. Outra consecuencia sería a parálise da imaxinación, algo que para Marcuse é crucial resolver, xa que só imaxinando alternativas pode un comezar a saír do inmovilismo no que se está. O lema clásico na década de 1960, *a imaxinación ao poder*, recobra aquí toda a súa relevancia. É dicir, de novo, só un cambio nas ideas pode levar consigo o intento de eliminación da represión interna, e só esta pode repercutir á súa vez nun cambio social ou económico.

Ante este diagnóstico tan pesimista, cabe formular algunha alternativa? A resposta de Marcuse, a pesar de manter algunha confianza na capacidade de resistencia da arte e da filosofía, é dun acentuado escepticismo. A cousificación, obxectivación e manipulación das cousas semella imparabile, de modo que avanzamos cara a unha sociedade definida pola planificación total das existencias. De aí que só vexa posible o xurdimento dun suxeito revolucionario na xente máis nova, aínda non totalmente corrompidos polo sistema, ou no *lumpen-proletariado*, os máis marxinados, que non teñen a que aterse e, polo tanto, nada que perder.

Unidade 09

Michel Foucault (1926-1984): o pensamento do afora

137

1. Introducción

Igualmente que en Heidegger vimos agromar o concepto de diferenza, como unha apertura na que o Ser deixaba de entenderse como presenza, levando consigo que os entes xa non estaban simplemente *aí*, á nosa plena disposición, na corrente chamada *postestruturalismo* aparecerá como motivo fundamental non só a diferenza senón tamén o outro, a alteridade, aquilo que está alén da presenza, agochado, ou que foi desbotado e deixado de lado ao longo da tradición metafísica. O autor Michel Foucault chámalo "afora" e cristaliza en varias figuras que o pensador francés analizará, entre elas a sexualidade, a loucura e, finalmente, o poder⁴⁴.

Agora ben, non é sinxelo articular a obra de Foucault en torno a un fío condutor, na medida en que nela, en primeiro termo, crúzanse e solápanse temas que se repiten e porque, en segundo, nesa repetición autocrítica, habitualmente muda de posición, desdiciéndose respecto do que afirmara previamente. En tal sentido, cabe afirmar que non hai "un" Foucault senón "varios". A pesar diso, quizais se pode afirmar que no seu traballo foi constante a vontade por atender e recuperar o discurso dos excluídos, do rexeitado ou, por dicilo de outro xeito, polo "afora" nas súas distintas formas.

Foucault fórmase nun contexto onde conviven en permanente polémica a fenomenoloxía e o estruturalismo⁴⁵. No seu discurso de entrada no *Collège de France*, reco-

44 Véxase para este capítulo, B. Blanco: "Foucault (1926-1984): un pensamiento de la exterioridad", en C. De Peretti e C. Rodríguez Marciel (eds.) *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2014, pp. 33-60; e M. Morey: *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*. Barcelona, Batiscafo, 2015.

45 Foucault licenciouse en Filosofía e en Psicoloxía. O seu primeiro traballo é como axudante de psicoloxía na *École Normal*, e posteriormente traballa como psicólogo no hospital psiquiátrico de Sainte-Anne. Posteriormente, diplómase en psicopatoloxía e en psicoloxía experimental. En 1954 noméano director da *Maison de France* en Upsala (Suecia) onde comeza a súa traxectoria investigadora. Posteriormente, é destinado a Varsovia e a Hamburgo, onde consegue o seu doutoramento en Filosofía. É nomeado profesor

ñece a súa débeda con algún dos máis reputados fenomenólogos franceses, aínda que o seu propio traballo tenta sempre ir alén dos aportes destes, na medida en que atopaba insuficientes os resultados doutra corrente herdeira da fenomenoloxía, o existencialismo de J.P. Sartre. Na busca de sustento para someter a crítica o humanismo incorporado a este —a primacía do suxeito e a capacidade do ser humano para autodeterminarse e definirse a si mesmo— achégase ao estruturalismo, que facía posible un pensamento desligado da subxectividade transcendental. Non obstante, no marco do desenvolvemento da súa investigación, e despois de asumir en varios dos seus textos postulados de carácter estruturalista, Foucault observa que o propio estruturalismo recae no erro transcendental, ao estar ancorado nun pensamento binario, de opostos, incapaz de dar conta do “afora”, o acontecemento que non se deixa reducir ás categorías estipuladas de partida.

Unha crítica semellante ao estruturalismo é formulada por Jacques Derrida e Gilles Deleuze, quen xunto ao propio Foucault, van ser considerados os principais representantes do postestruturalismo⁴⁶, unha das propostas teóricas máis suxestivas e influentes no contexto do pensamento contemporáneo. A pesar das recoñecidas disimilitudes entre eles hai unha serie de puntos en común que permiten conformar unha sorte de comunidade de pensamento: a preocupación polas diferenzas irreducibles, o rexeitamento da distinción entre o empírico e o transcendental, a crítica da noción de suxeito como entidade soberana na produción de discursos, o carácter central do problema da linguaxe e a análise da cuestión da escritura. A ligazón destes últimos problemas dá paso a un talante característico do movemento: a perspectiva segundo a cal se discute a primacía do “autor”, e en último termo do “eu”, como fonte de sentido, de modo que se afirma que non hai ninguén que poida dominar o que se di, que poida controlar a linguaxe; este feito constitúe o espazo exemplar de onde emerxe o indomesticable, o xogo incesante das diferenzas e o acontecemento.

2. O pensamento arqueolóxico

En gran medida cabe considerar a obra de Foucault como “minuciosamente descriptiva”, en tanto se dedica a sacar á luz discursos ou textos esquecidos ou sepultados, máis completamente relevantes, para posuír unha visión completa e clara dun asunto determinado. De aí que ás veces o seu traballo se asemelle máis ao esforzo do historiador que ao do filósofo, máis un historiador heterodoxo, na medida en que na

do Departamento de Filosofía na Universidade de Clermont-Ferrand. Tras un tempo en Tunisia e despois dunha breve estancia na Universidade de Vincennes é nomeado catedrático no *Collège de France*, onde imparte clases, salpicadas de estancias en Universidades norteamericanas, ata a súa morte en 1984. Ademais do seu traballo teórico Foucault estivo vinculado a movementos de activismo político.

46 Etiqueta controvertida, aceptada por algúns con matices e rexeitada por outros, quen proporán a máis específica *Filosofía da diferenza*, ou no caso de Derrida, simplemente *deconstrución*.

súa base teórica se atopa a impugnación da idea de Historia tradicional e a apertura a un discurso que se sitúa alén da noción de Autor como suxeito creador e do canon discursivo para inaugurar un modo de dicir novo e persoal. A súa maneira de investigar, sobre todo a que desenvolve nas súas primeiras obras, recibe o nome de "arqueoloxía", a cal fixa a súa atención non nas grandes ideas nin nos feitos memorables dunha etapa da historia, senón nas condicións de posibilidade que determinan a emerxencia dun territorio teórico e práctico, o cal ten efectos na maneira de concibir e interpretar a realidade e na maneira de afrontar e organizar un determinado ámbito socio-cultural. De aí que sexa habitual sinalar que Foucault tenta "pensar o impensado", é dicir, dar conta dunha esfera que quedou fóra da análise teórica pero que é esencial para entender as condicións das que partiu unha maneira específica de comprender a realidade e de incidir nela. Este proxecto amosa unha potencia eminentemente subversiva respecto da reflexión filosófica tradicional, situándoo nunha liña e talante crítico que é común aos "mestres da sospeita": K. Marx. F. Nietzsche ou S. Freud. Así, por exemplo, se a tradición se preguntaba pola verdade dun enunciado e dun feito —e trataba de contrastalo—, Foucault cuestiona algo aínda máis radical, como son as condicións que permitiron que unha certa idea fose enunciada nun contexto histórico e non noutro, e que tipos de saberes, e que obxectivos, se van constituíndo a partires de presentar como certos uns enunciados e non outros. En tal sentido, Foucault desconfía da crenza habitual conforme a cal os saberes —as ciencias, e tanto máis as sociais— se presentan como disciplinas obxectivas elaboradas por suxeitos neutros, tentando atopar as condicións históricas, socio-culturais, que fixeron posibles certos discursos e os intereses sociais e xogos de poder que latén trala conformación das distintas disciplinas teóricas. Baixo tal perspectiva estuda a idea de loucura, o xurdimento da noción de clínica e das prácticas clínicas, as transformacións na orde do saber que permitiron a aparición das ciencias sociais e humanas, o xurdimento da prisión, as prácticas sobre a sexualidade, a economía política, etc.

A primeira gran obra de Foucault é un estudio dedicado á loucura, a *Historia da loucura na época clásica*, na que «analiza os discursos e prácticas que constitúen a experiencia da loucura, na súa complexa relación coa razón e coa orde social»⁴⁷ na transición entre o Medievo e o Renacemento e no inicio da Modernidade. Foucault atopa que a maneira de encarar a loucura nas distintas épocas históricas é distinta: mentres que no Medievo se opta pola exclusión —igual se expulsa ao tolo que ao leproso—, no clasicismo se lle interna. As institucións (psiquiátricas) que xorden a partires do s. XIX determinan a loucura como "enfermidade mental" e medicalízase o "encerro". A Foucault interésalle, por unha banda, a historia da loucura, o tipo de mirada con que cada época se fai cargo dela, pero sobre todo analizar como operan

47 B. Blanco: "Foucault (1926-1984): un pensamiento de la exterioridad". *Op. cit.*, p. 37.

as institucións que se enfrontan á tolemia e, máis aínda se cabe, o modo polo que emerxe a disciplina que se encarga de definir o que é a Loucura, e como contrapartida tamén o que é a Razón como o oposto a ela. A Loucura, que non é definida en sentido estrito, aparece como a noción que recolle os modos polos que unha sociedade conforma a súa idea da racionalidade, conxurando todo aquilo que a discute e que quere reducir, pois constitúe unha exterioridade cun potencial fortemente subversivo. É certo que Foucault destaca a idea da loucura como a ausencia de orde discursivo, como o afora da linguaxe, que se ben permite, por contraposición, identificar a coherencia neste⁴⁸, á vez continuamente o ameaza, dando pábulo aos discursos que en principio a razón quere rexeitar.

En *O nacemento da clínica*, Foucault retoma algunha das cuestións formuladas en *Historia da loucura*, pero cun estilo máis estruturalista que fenomenolóxico. Nesta obra tenta analizar as condicións baixo as cales a enfermidade (en vez da loucura) se constituíu como obxecto de coñecemento científico entre os séculos XVIII e XIX e atopa que para iso foi necesario proceder a unha serie de modificacións no espazo do *visible* —novas configuracións nas institucións clínicas que favorecen outros modos de examinar a enfermidade— e no espazo do *dicible* —novos tipos enunciación do discurso médico adaptados ao desenvolvemento dos modos de expresión científicos—, sometendo a análise os cambios experimentados nas dúas esferas (a discursiva e a pre-discursiva), os seus puntos en común e as súas diferenzas e a converxencia á que chegan para permitir a descrición da enfermidade dende un punto de vista clínico. Neste proceso, o criterio médico, producido pola institución e pola interiorización dun determinado saber teórico en certos suxeitos que se converten en especialistas da materia, vólvese unha estrutura de poder que controla aos individuos pero que tamén xestiona e dirixe as poboacións. O Saber lígase co Poder e a medicina transfórmase no paradigma das ciencias humanas, facendo do ser humano o principal suxeito de investigación, pero tamén o obxecto de numerosas prácticas orientadas a dirixilo e, en último termo, sometelo.

O nacemento das ciencias humanas é de novo obxecto de investigación en *As palabras e as cousas*, na que se tenta estudar o modo polo que se ligan os códigos sociais e os discursos sobre estes para describir como cobran validez e lexitimidade. Así, en *As palabras e as cousas* dáse conta de como se edificaron as materias que teñen como obxecto de estudo o “ser humano”, e realízase por medio da pregunta polas condicións discursivas que fixeron posible a emerxencia de tales ciencias, entendendo que estas son efecto dun cambio nas estruturas cognoscitivas, o que denomina *epistemes*. Con *episteme* refírese a un marco teórico que rexe nun momento concreto da historia e que establece as bases que permiten organizar o

48 Sabemos o que é coherente discernindo aqueles discursos que non o son, que son irracionais, sendo a irracionalidade un dos signos máis evidentes da loucura.

modo mediante o cal se estuda un ámbito determinado do real. Trátase dunha sorte de “sistema de pensamento” ou “paradigma” —composto de fundamentos teóricos, ideas, procedementos metodolóxicos, criterios de demarcación entre o correcto e o incorrecto— dende o cal se encara o estudo do que acontece, e que domina ao longo dunha época. Pois ben, segundo Foucault existe unha diferenza entre *epistemes*; así, na época clásica a realidade ordénase por medio de representacións —as palabras representan o que existe—; na renacentista a ordenación faise por semellanzas —as palabras aseméllanse ás cousas—, mentres que na moderna a ordenación compéttelle ao ser humano, de modo que se é posible responder á pregunta polo ser do humano todas as demais cuestións, de orde epistemolóxico ou moral, quedarán contestadas. Xa non será a representación ou a semellanza as que impoñan unidade ao discurso, senón que o ser humano é o que contén todas as respostas. Por iso, o campo do saber reconfigúrase, sendo os espazos da vida, do traballo e da linguaxe os ámbitos teóricos mediante os cales se tenta dar conta do ser humano como obxecto de estudo. Esta época sería a propiamente humanista, xa que o ser humano se volve o campo de estudo central das disciplinas científicas. Así xorden a Bioloxía, a Economía política e a Filoloxía como ramas científicas, das que se desprenderán outras como a Psicoloxía, a Economía, a Socioloxía ou a Semiótica.

Non obstante, *As palabras e as cousas* é un libro moi coñecido por formular unha idea da que se derivou unha forte controversia. Esta parte do suposto de que a aná-lise da *episteme* moderna, que o propio Foucault leva a cabo, require dun certo distanciamiento dela que permita observala con perspectiva, co cal se estaría a producir un afastamento da *episteme* hexemónica da que cabería aventurar un cambio na orde cognoscitiva por vir. Esta mutación podería definirse, por unha banda, na superación do “obxecto humano” levado a cabo polas propias ciencias humanas. Así, por exemplo, o estruturalismo de C. Lévi-Strauss afirmaba que o obxectivo das ciencias humanas era diluír ao humano para estudar as estruturas previas a el nas que se integra e nas que desenvolve a súa vida, aspecto no que insistía a psicanálise de J. Lacan. De tal xeito, a pregunta polo ser do humano estaría disolvéndose na cuestión que se pregunta polas estruturas ou condicións que o producen. Por outra, a mutación emerxente pode observarse no eido da literatura, na que ao experimentar cos límites da linguaxe se abren novos campos de experiencia lingüística irreducibles á simple manifestación da conciencia humana. Isto ten como efecto que canto máis poder revelador se lle outorga á linguaxe menos fai falta o ser humano. Pois ben, ambas perspectivas ligadas teñen como efecto a paulatina disolución do ser humano que as ciencias humanas (e a *episteme* moderna) configuraran. No contexto contemporáneo estase producindo un borrado do ser humano, que é o significado profundo da sentenza que afirma “a morte do humano” co que conclúe *As palabras e as cousas*, sentenza que formula a posible impugnación do humanismo (e do antropocentrismo) como referente teórico, cuestión de máxima controversia no pensamento contemporáneo.

Quizais para afastarse da polémica xurdida con *As palabras e as cousas*, no seu seguinte texto, *A arqueoloxía do saber*, Foucault desenvolve unha reflexión sobre o método empregado nas súas obras anteriores, que, non obstante, lle vai servir para analizar o contexto máis amplo dos estudos historiográficos e para orientar os procedementos da súa investigación futura. De tal xeito, e partindo do estudo de todo o material empregado polos seres humanos para producir esa complexa totalidade que chamamos cultura —ese material é o que se alude co termo “arquivo”, que é de onde provén a palabra técnica “arqueoloxía”—, a Foucault vaille interesar sobre todo preguntarse polas condicións históricas que favoreceron que se instituíra e conformara unha serie de principios, crenzas, propostas e normas determinadas e, en cambio, outras que tamén era posible instituír quedaran negadas. É dicir, a Foucault non lle vai interesar tanto o que efectivamente quedou fixado como elementos culturais —que por outra banda definen a propia configuración do ser humano, do seu modo de ser, pensar e dicir historicamente— senón o que quedou excluído. Para levar a cabo este proxecto é necesario entender que a historia non segue un proceso lineal, recto, de continuo progreso, senón que sucede construíndo os seus obxectos de estudo, aplicando unha serie de regras procedimentais que subxacen e rexen nos distintos tipos de discurso e nos distintos enunciados cos que se categoriza a realidade. Implica entender que tales discursos e enunciados fixan as ordes de saber, e entre outros aspectos determinan as condicións que debe posuír un individuo para converterse nun suxeito emisor de enunciados. Nese sentido, supón afirmar a preeminencia do discurso —dos modos polos que este se configura— sobre o autor.

*A partires de aí, toda a atención concentrarase nas disrupturas, as diferenzas, os acontecementos, e as ordes que se debuxan a partires deles, na masa do dito. E o que aparecerá entón é toda unha multiplicidade de nexos que antes eran imperceptibles, porque non cabía atribuílos a ningún suxeito, a ningunha intención humana*⁴⁹.

3. Xenealoxía do poder

En 1971 prodúcese unha serie de revoltas nas prisións francesas, causadas en parte polos ecos do encarceramento de estudantes esquerdistas polos disturbios de maio do 68. Nese contexto fúndase o Grupo de Información sobre as Prisións, no que Foucault toma parte xunto a outros intelectuais. Como resultado das investigacións xurdidas no marco do GIP, publica en 1975 *Vixiar e castigar*, texto co que dá un xiro no seu pensamento, preocupándose máis que polo saber pola cuestión do poder. Nese sentido, é común sinalar que deixa atrás a etapa *arqueolóxica* para

49 M. Morey: *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo. Op. cit.*, p. 67.

dar lugar a outra *xenealóxica*, na que ademais de profundar nas formacións e prácticas discursivas intenta indagar na súa orixe e dar conta dos saberes e discursos que quedaron excluídos ao canonizar outros, é dicir, ao convertelos en saber con estatuto científico. Foucault establece, en *A orde do discurso*, unha correlación entre a configuración de certos saberes cos mecanismos de poder que facilitaron o seu asentamento así como cos efectos de control e dominio que exercen.

En *Vixiar e castigar* Foucault estuda o modo mediante o cal a disciplina se converte nunha técnica ou procedemento que favorece a *producción* dos suxeitos. A pesar de que a obra se presenta como unha xenealoxía da prisión e do sistema penal, a análise se estende a outras institucións disciplinarias (a escola, a fábrica, o exército) que se entenden como lugares de configuración de *corpos dóciles*. Ao analizar a tecnoloxía punitiva propia dos cárceres, Foucault atopa un modo de proceder máis xeral que se vai denominar “poder disciplinario” e que tamén se aplica nas demais institucións disciplinarias. Do que se trata é de *producir subxectividades* modeladas conforme a unha serie de técnicas, que teñen na súa base o saber científico, para orientar o seu comportamento e definir tanto o seu físico como a súa personalidade. Estes procedementos teñen como obxecto de disciplina o corpo, a súa doma, a súa domesticación. Non obstante, as disciplinas non operan dunha maneira directa e brutal, non infrinxen un castigo ou unha mortificación evidente ao corpo, senón que operan dun modo difuso. Así, a disciplina está conformada de tres elementos novos en relación ao sistema punitivo anterior: a vixilancia, un sistema de sancións normalizadoras e unha serie de procedementos de exame.

O exercicio da vixilancia baséase no principio do panóptico, unha configuración do espazo ideada por J. Bentham que permite que dende un único punto se poida visualizar todo o espazo que se pretende controlar. Trátase de ver sen ser visto de modo tal que a mirada, ou a posibilidade da mesma, condiciona e coacciona aos corpos sobre os que se aplica. «A invisibilidade do poder combinado co saberse completamente visibles permite ao panóptico funcionar, polo efecto sobre os vixiados, incluso sen a presenza efectiva do vixiante»⁵⁰. O poder pasa a inscribirse no corpo do suxeito que o experimenta, reproducindo pola súa conta o poder que o coacciona. Así, non funciona tanto reprimindo aos suxeitos como *producíndoos*.

Outro mecanismo co que opera é a fixación da norma. As institucións disciplinarias non só determinan o prohibido e despois outorgan unha serie de liberdades, senón que todo nelas está regrado, definido polo regulamento, de modo que todo comportamento que escape á norma é susceptible de ser sancionado. No marco dun sistema disciplinario todas as accións son importantes, do que se trata é de *normalizar*, é dicir, de producir subxectividades que se adecúen á norma.

50 B. Blanco: “Foucault (1926-1984): un pensamiento de la exterioridad”. *Op. cit.*, p. 49.

Finalmente está o exame, as probas que permiten cualificar, clasificar e castigar, exemplificando a vinculación que existe entre a formación e formulación do saber e o exercicio do poder.

- 144 Foucault afirma que a sociedade actual está conformada de acordo ao modelo disciplinario, unha sociedade que se mantén a partires da fabricación continua de individuos *normais*. O poder así non ten un carácter tanto externo —un soberano castigador que aplica todo o poder sobre o que infrinxe a norma— como un interno, xa que opera coa interiorización das técnicas disciplinarias por parte dos individuos, que se educan, se constrúen e se configuran no intento de adaptarse á sociedade.

4. O nacemento da biopolítica

A análise do poder como unha rede múltiple que máis que reprimir aos suxeitos os produce⁵¹, ten continuidade nos seguintes libros, os cales teñen á sexualidade como o seu tema de estudo fundamental. No primeiro dos traballos sobre a sexualidade, *A vontade de saber*, aparece o termo *biopolítica* para referir ás novas formas de poder que emerxen a finais da Modernidade, que se consolidan nos séculos XIX e XX e que modulan o poder incondicionado sobre a vida e a morte dos cidadáns⁵². Así, pode observarse unha transformación nos mecanismos de poder, cuxa función pasa a ser o acrecentamento, vixilancia e organización da sociedade. O poder sobre o ser humano cobra a forma dunha *anatomo-política* do corpo —no marco das ciencias da saúde: dende a psicoloxía á medicina, pasando pola disciplina que as liga, a psiquiatría— e dunha *bio-política* das poboacións. Estas últimas definen unha serie de estratexias de control sobre o corpo-especie do humano que posibilitan a administración total da súa vida. O mero feito de vivir implica entrar nun espazo de control que se basea na lexitimidade das disciplinas científicas, de modo que a política se conforma como o espazo que delimita e dirixe ao ser humano en tanto que organismo vivo. Na bio-política a vida humana xestiónase sobre unha serie de normas que determinan a súa configuración como organismo humano *normal*. A *norma normaliza*, converte as persoas en *normais*, conformadas en base a unha prefixación do que se *debe* ser e do que se *debe facer* para constituírse como un individuo adaptado ao sistema.

O biopoder deveu un mecanismo indispensable no que respecta á formación e o desenvolvemento do capitalismo. En todo corpo social sempre existen procedementos que se prescriben aos individuos para fixar a súa identidade, para modelar a súa subxectividade en relación ao poder. Pois o poder en boa medida exercease a partir

⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

⁵² Véxase para este epígrafe A. Rubín: *Corpo-circuitos. Máquinas de subxectivación*. Vigo, Euseino?, 2016; R. Espósito: *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

do dominio dun sobre si mesmo. E iso non fai referencia a unha suposta substancia do poder, pois mesmo dende a visión clásica da razón de Estado de Maquiavelo os seus mecanismos internos non pretenden máis que conservarse a si mesmos, isto é, manter o poder. Eses mecanismos van asociados a todo o espectro de relacións sociais que podemos ter, tamén aquelas que temos con nós mesmos.

Nas sociedades capitalistas occidentais iso ten lugar a partir do concepto de seguridade, punto cristalizador das técnicas de poder, identificando un grupo de individuos en tanto poboación —sobre os que se exerce esa seguridade— e invertendo a fórmula clásica de dominio do poder soberano.

4.1 A gobernamentalidade e a poboación

No que respecta á relación entre biopolítica e poder soberano, unha das regras que caracteriza a este último é que o soberano ten dereito sobre a vida e a morte, tanto á hora de expoñer as vidas dos seus súbditos en caso de guerra cun inimigo exterior, coma en canto castigo ante unha posible sublevación. Un dos motivos que asegura esta visión é o individualismo, que asume que os súbditos son individuos capaces de actuar voluntariamente. Así mesmo, o soberano busca a súa seguridade a partir de asegurar o territorio no que está, tamén se este é un territorio de recente conquista que debe procurar conservar. Así o expresa Foucault en *Seguridade, territorio e poboación*.

A biopolítica, pola contra, arranca dende o momento no que a seguridade xa non apela a un territorio, senón ao conxunto dos corpos respecto aos seus perigos internos e, para iso, é necesario identificar ese conxunto como unha multiplicidade de individuos, unha especie, un corpo-especie, unha poboación.

Segundo Foucault afirma en *Defender a sociedade*, un dos cambios destacables da forma de goberno no século XIX é a conversión dese dereito de "facer morrer e deixar vivir" en practicamente a súa inversión estrutural, volvéndose dominante a fórmula "facer vivir e deixar morrer", propia da biopolítica. Dende ese momento "goberno sobre a poboación" e "goberno sobre a vida" pasan a ser expresións sinónimas, xa que Foucault define poboación como «masa global, afectada por procesos de conxunto que son propios da vida, como o nacemento, a morte, a [re]producción, a enfermidade, etcétera»⁵³. Dese xeito a poboación é un corpo colectivo apprehendido dende a estatística, é dicir, facendo referencia, por exemplo, á mortalidade e natalidade na xestión demográfica. A vida humana queda gobernada así en termos de poboación sobre a base de dispositivos que a regulan (biopolítica).

A gobernamentalidade que arranca a mediados do século XVIII afástase do goberno

53 M. Foucault: *Defender la sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2000, p. 220.

clásico da razón de Estado, aquel baseado na busca da riqueza, dominio e fortaleza do Estado. Pero é só dende que esa governamentalidade se une ao mercantilismo que se buscará a acumulación económica e a competencia continua co resto de Estados.

Resaltamos esta afirmación porque a partir dese momento o Estado ten interese en regular a vida da poboación a partir da súa actividade económica, para poder manter a competencia co resto de organismos estatais. Se no século XVII esa actividade governamental era limitada exteriormente, sobre a base dun dereito que ditaba as leis que se debían respectar e que marcaban os lindes da acción do goberno, no século XVIII comeza a facerse popular a necesidade dunha limitación interna, é dicir, non con respecto a unhas leis, senón a uns obxectivos de goberno que poden ser conseguidos doadamente en virtude de que o goberno faga o que lle convén, e iso significa non actuar segundo en que casos.

Na razón de Estado, limitada por lei, gobernar demasiado implica saírse da lei chegando a resultar ilexítimo. O seu mecanismo de funcionamento non consiste na regulación das relacións entre a poboación, nin en potenciar os puntos de conexión entre elas e o poder, senón simplemente ha de suxeitalas de acordo a unha orde determinada, xurídica e política. Así, o dereito non é máis que un instrumento en mans do soberano para impoñer o seu dominio. Por iso o soberano non será lexítimo en caso de saírse da base que o sostén, que é o dereito⁵⁴.

Pola contra, no comezo do que denominaremos "goberno do económico", gobernar demasiado tamén implica un problema, pero non de ilexitimidade, senón de estratexia. Xa non é o dereito o que limita a governamentalidade, senón a racionalidade económica á procura do máximo enriquecemento posible do Estado. O problema non é se as medidas que toma un goberno son ou non lexítimas, senón que vai pasar con elas, que efectos van ter, e se eses efectos van ser positivos ou negativos para o Estado.

Así mesmo, ese goberno do económico non cre en dereitos naturais anteriores á governamentalidade, senón nunha natureza da forma de goberno que debe ser respectada. En caso de non o facer, as accións realizadas serán prexudiciais para o propio Estado. Considérase pois que o feito de que os gobernos se equivoquen é froito do descoñecemento da existencia desta natureza. Así, o dilema do gobernante é non saber ata onde debe gobernar, canto é o suficiente para non gobernar demasiado. Esta autolimitación da razón governamental é aquela que se desenvolve co liberalismo.

54 R. Esposito: Bíos. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 44.

4.2 O papel do mercado

Hai algo decisivo á hora de delimitar as diferenzas entre o goberno do económico proposto a partires da segunda metade do século XVIII con respecto ao historicamente anterior: o papel do mercado. Este xa non vai ser simplemente un dos obxectos de intervención da práctica gobernamental, senón, pola contra, un ámbito da verdade ou, en todo caso, un mecanismo para chegar a ela.

Anteriormente o mercado era, en palabras de Foucault en *Nacemento da biopolítica*, un lugar de xustiza. Iso debíase á forte regulamentación que se formulaba no concepto de mercado, onde a gobernamentalidade mantiña baixo control todas as esferas do intercambio, dende o tipo de obxectos aos prezos destes.

O cambio formulado polo goberno do económico comeza pola asunción de mecanismos naturais que deben regular por si mesmos a actividade económica. No que respecta ao mercado, este pasa a ser un "lugar de verdade", pois deixado ao libre albedrío fixará por si mesmo o prezo dos produtos, que xa non será un "prezo xusto" senón un "prezo natural" que a partir dese momento se identificará co "normal". Dese xeito, baixo esta perspectiva do natural —do que se decidiu que fora o normal— os prezos axústanse á naturalidade do mercado e, con iso, van representar un patrón de medida da verdade.

4.3 O paso do liberalismo ao neoliberalismo

O feito de que o mercado marque o lugar da verdade vén unido, na concepción liberal, á afirmación de que o prezo natural das cousas non é aquel que enriquece ao comerciante mentres empobrece ao comprador, senón o que favorece que ambos os dous se enriquezan, o un a través do outro. Cando tal perspectiva se xeneraliza, asúmese a tese de que se o mercado é mundial todos os axentes económicos, por exemplo os Estados, poderán enriquecerse mutuamente e de xeito indefinido. Esta visión converte o xogo económico nunha proxección infinita.

Por outra parte, un dos paradoxos do liberalismo é que a súa teoría se basea nunha serie de liberdades que hai que respectar —en primeiro lugar a liberdade de mercado—, implicando así mesmo que para manter esa liberdade se necesite establecer uns límites e controis que a aseguren. En palabras de Foucault, «instáurase unha relación problemática [...] entre a produción da liberdade e aquilo que, ao produci-la, ameaza limitala e destruíla»⁵⁵: a seguridade. A partir de aquí toda proposta política que pretenda manter as liberdades dun Estado basearase nunha serie de intervencións económicas con ese obxectivo. A economía é o campo de acción, do xogo entre liberdade e seguridade. Aquí xa se intúe a fórmula neoliberal segundo a cal o Estado non vai vixiar ao mercado senón que vai ser o mercado o que cumpra a

55 M. Foucault: *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid, Akal, 2009, p. 72.

función de vixiar o Estado. O outro compoñente necesario para que se dea o paso do liberalismo ao neoliberalismo é que o centro do mercado xa non sexa o intercambio senón a competencia, e que todo se centre na desigualdade en vez de facelo na equivalencia. Así, a gobernantalidade produce e fomenta a competencia, entendendo que esa é a esencia do mercado, favorecendo a aparición das empresas como axente económico central. Dese modo o neoliberalismo afástase do “deixar facer” para, ao contrario, propoñer un intervencionismo continuo que vixie a axeitada aplicación das regras do mercado. Dito doutra forma, para poder “deixar facer” fai falta intervir moito, e esas intervencións non son *sobre* o mercado, senón *polo* mercado. Dese xeito, a empresa pasa a ser o modelo dominante no que reflicte a sociedade, é dicir, xeneralízanse as relacións de mercado á totalidade do tecido social. É a aparición do *homo economicus*.

4.4 O *homo economicus*

O *homo economicus* é aquel cuxas accións se basean exclusivamente no seu interese. E no modelo liberal o seu interese coincide co dos demais, por iso se lle “deixa facer”. Para o neoliberalismo o *homo economicus* é o empresario de si mesmo, aquel que é o seu propio capital e, como consecuencia, a fonte dos seus ingresos. O mesmo modelo se aplica a unha familia —onde os pais xestionan e invisten no capital humano que son os seus fillos— ou a unha parella —que se mantén unida sobre a base dun contrato de longa duración que lle facilita as transaccións cotiás—. Así mesmo, o empresario-de-si consume a todas as horas, e mentres consume produce, produce a súa satisfacción momentánea.

O obxectivo primordial é xeneralizar o modelo económico de investimento, de lei de oferta e demanda, de competencia, para que chegue a ser o mecanismo mediante o cal se analicen as relacións sociais e, sobre todo, a relación dun consigo mesmo, que pasa a estar definitivamente subsumida polo modelo empresarial. Con ela o mercado pasa a ser o modelo de lectura de todos os ámbitos non económicos da vida social. A creación e xeneralización do *homo economicus* é o patrón de medida tanto da gobernantalidade neoliberal actual do occidente, como de certos réximes denominados comunistas do oriente —como o caso da China contemporánea—.

5. Sobre a sexualidade

En *A vontade de saber*, o primeiro dos volumes sobre a historia da sexualidade, Foucault somete a discusión o tópico segundo o cal se afirma que co ascenso histórico da burguesía na Modernidade, o sexo foi obxecto dunha sistemática represión. Dende un punto de vista histórico, Foucault constata que os discursos sobre a sexuali-

dade proliferan na época moderna como un saber do que hai que ocuparse e no que hai que pensar⁵⁶, co que parece que hai máis unha incitación a ela que unha restrición. Igualmente, e de acordo á súa teoría sobre o poder disciplinario, comproba que máis que negar ou reprimir, na época moderna o poder actúa orientando a sexualidade dos individuos, facéndoa formar parte do proceso de normalización ao que todos estamos necesariamente sometidos. A sexualidade queda así fixada no marco do bio-poder, ao igual que as técnicas de control da natalidade e da mortalidade, os niveis de saúde e as expectativas de vida; mecanismos mediante os cales tanto os individuos como as poboacións son orientados a levar un patrón determinado de vida, moldeados por normas e regras que necesariamente teñen que ser interiorizadas e imbuídas, o cal se realiza por un poder capilar e multiforme que se estende a tódalas capas sociais e da que todo o corpo social forma parte.

6. O último Foucault

Nos seus últimos traballos Foucault formula a posibilidade de que o individuo poida subtraerse de algún modo ao conxunto de técnicas disciplinarias e normalizadoras que o conforman. A nova dimensión da subxectividade que dá cabida a un certo espazo de liberdade interior estúdase en *O uso dos praceres* e *A inqueda de si*. Neles aparece a analítica das "técnicas de si", un conxunto de procedementos que serven aos individuos para fixar a súa identidade, mantela ou transformala, segundo determinados fins, a través do coñecemento de si.

A historia das técnicas do "coidado de si" forman tamén parte da historia da subxectividade, e teñen aínda un carácter pretérito respecto aos procedementos de normalización modernos, xa que se remontan á época clásica, en concreto ao período helenístico e ao primeiro cristianismo. Na análise das prácticas de constitución da subxectividade cobra unha dimensión moi relevante a noción de "verdade". De feito, a "verdade" —entendida como a investigación sobre un mesmo, a introspección, a toma de conciencia dos pensamentos propios, o obrar conforme as crenzas persoais, o compromiso e a coherencia cun mesmo— está directamente vinculada co exercicio da virtude, e é a condición de existencia da liberdade. O "coidado de si" ten que ver entón cunha actitude de consideración ante as cousas, cun modo de estar no mundo, cun xeito de manter relacións cun mesmo e cos outros que se define en termos dunha humilde sinceridade.

Neste marco cobran sentido as denominadas "tecnoloxías do eu", un conxunto de técnicas —como a meditación, o exame de conciencia, a escritura, o diálogo ou a ascética— que permiten dar acceso a un mesmo e facilitan o auto-coñecemento. Non obstante, estes procedementos de introspección teñen como fin último o incidir

56 M. Morey: *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo. Op. cit.*, p. 74.

sobre un mesmo de modo que un poida auto-modificarse, á vez que permite estar aberto á preocupación e atención polos demais.

- 150 Na súa mirada aos clásicos greco-latinos, Foucault recupera o valor das antigas virtudes estoicas, tales como a fortaleza, a moderación, a sobriedade, a temperanza, a afabilidade, a modestia, a moderación ou a sobriedade. Tamén a virtude socrática do continuo auto-exame, a busca da mellora e do auto-perfeccionamento, da felicidade, pero tamén cuestións de carácter máis político, como a procura da xustiza e da equidade social; distintos procedementos que o ser humano pode despreñar para auto-dominarse e para tomar o control sobre si mesmo, en definitiva, para atopar un reduto interno que permita a emancipación e a liberdade sobre as forzas externas ou alleas que pretenden definir o ser do ser humano e delimitar as súas posibilidades de vida.

Unidade 10

Opensamento de Jacques Derrida (1930-2004)

151

1. Introducción

Do mesmo xeito que sucede con gran parte dos pensadores da segunda metade do século XX, o pensamento de Jacques Derrida non se reduce ás etiquetas coas que se intenta categorizalo. Así, a afirmación de que se trata dunha filosofía postestruturalista ou posmoderna ofrécenos indicios de certas marcas que poden ser aplicables ao seu pensamento, mais este non se esgota nunha serie de elementos de escola que saturan o seu significado ou as súas impl

icacións, sexan estas teóricas ou prácticas. De feito, non é posible falar dun sistema filosófico atribuíble a Derrida, xa que entre outros aspectos, a súa obra tenta escapar precisamente da configuración dun sistema filosófico no sentido tradicional do termo, nin é posible atopar unha organización interna que constitúa un sentido unitario ás súas investigacións, porque Derrida discute fundamentalmente a lexitimidade da noción de “sentido”. Por iso, pretender establecer as bases, fundamentos ou principios do filosofar derridiano é unha tarefa que vai en contra da obra do propio autor. O que si se pode é facer un percorrido polos seus escritos atendendo a certos intereses ou actitudes que latén neles, a certo talante que se desprende do seu pensar, aos múltiples e novos *motivos* que utiliza para dar conta do que acontece e, sobre todo, ao procedemento, en si mesmo heterodoxo e que elude as aproximacións que se poidan facer desde un pensar tradicional. Este proceder do que fai uso no seu traballo, a *deconstrución*, quizais sexa o signo máis distintivo do seu filosofar⁵⁷.

57 Véxase para este capítulo A. Rubín: *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo*. Op. cit., pp. 63-98; A. Rubín: *Corpo-circuitos. Máquinas de subxectivación*. Op. cit.; C. de Peretti: “Jacques Derrida”, en *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2014, pp. 85-120, e D. Rocha: *Deconstrucción: unha volta a Jacques Derrida*. Santiago de Compostela, Estaleiro, 2011.

2. Da deconstrución

152 O termo "deconstrución" apenas fora utilizado na lingua francesa cando Derrida comeza a empregalo en *Da gramatoloxía* (1967) para trasladar, no marco do seu propio pensamento, as nocións de *Destruktion* e *Abbau* heideggerianas⁵⁸. Con deconstrución cabe entender un procedemento de lectura e reescritura de textos mediante o que Derrida pretende amosar algunha das liñas eixo da súa obra: a crítica á existencia de toda orixe ou fundamento primeiro que dea comezo e que sexa o referente último da organización da realidade; a crítica da noción de "suxeito", entendida como aquela entidade estable, orixinaria e produtora dos discursos cos que explicamos o que existe; a liberación do xogo de signos alén de todo centro que lles outorgue un sentido ou significado único; o afastamento das filosofías que asuman a metafísica da "presenza" —a concepción que entende que as cousas son como acaecen, como se nos presentan, e que teñen unha sorte de esencia que as define e que é posible atopar por medio do coñecemento— e, polo tanto, a defensa dun pensamento da diferenza, onde o "diferir" —o non estar nunca de todo presente— é un elemento constitutivo do existente.

Máis alá disto, a deconstrución pódese entender máis como o que non é que como o que é. Así, non está formada por un conxunto de regras que se poida aplicar en todas as circunstancias; nin é un proxecto que teña un sentido definido nin un plan predeterminado; nin é unha crítica, sexa no seu sentido metodolóxico, como xuízo encargado de valorar e decidir sobre algo, sexa no seu sentido negativo, como operación que nega ou transgrede unha cousa; nin sequera é unha estratexia que sexa repetible e reproducible. A deconstrución inscríbese no espazo de lectura dos textos, na súa recepción e reenvío, asumindo a súa complexidade e aceptando a súa riqueza e heteroxeneidade. Non hai unha deconstrución posible, senón que hai múltiples deconstrucións, singulares e irrepetibles. A deconstrución acontece e nomea algo que "está en deconstrución", non se dá xamais por concluída e dá lugar a algo único, o cal disloca tanto a captación da realidade coma o pensamento herdado e hexemónico na tradición.

3. O logofonocentrismo, a *différance* e o problema da escritura

Xa nos seus primeiros textos, Derrida defende que a historia da filosofía occidental —a metafísica, aínda que esta non é homoxénea nin idéntica a si mesma— se atopa definida por unha estrutura que a penetra e domina, e que denomina "logofonocentrismo". Con este termo se liga o "logocentrismo" —o tipo de pensamento rexido polas estruturas binarias e xerarquizadas, no que se lle outorga privilexio ao que se

⁵⁸ Con estes termos, substancialmente co de *Abbau*, que pode traducirse máis que como "destrución" coma "desmontaxe", Heidegger tenta ler a tradición filosófica occidental, que para el é metafísica na medida en que esquece ao Ser en favor dos entes, de modo que por medio da súa crítica se poida conformar un pensamento que efectivamente teña conciencia da diferenza ontolóxica, e por iso devolve ao centro da reflexión filosófica a pregunta polo Ser, como xa vimos no capítulo dedicado ao pensador alemán.

considera que está máis próximo ao *logos*, e no que se interpreta o existente, os entes, coa presenza—, co “fonocentrismo” —o tipo de pensamento no que se privilexia a voz, *phoné*, e se marxina a escritura—.

A relegación da escritura fronte á voz é unha cuestión esencial en Derrida, xa que da recuperación da escritura vai depender, na súa perspectiva, a liberación do pensamento da soberanía do *logos* —da pretensión de universalidade da razón— e a posibilidade de entender a comunicación como algo distinto ao contacto entre suxeitos presentes que procuran atopar a unidade dun sentido que describe con obxectividade a realidade. 153

Segundo Derrida, na historia do pensamento occidental tense privilexiado unha concepción da racionalidade específica sobre outras concepcións posibles. Así, tense entendido que a razón só pode operar dun xeito lóxico, partindo duns principios, dunhas orixes ou fundamentos primeiros, e deducindo certas conclusións que se desprenden causal ou dedutivamente deles. Ademais, esta razón opera conforme a unha linguaxe que describe e representa obxectivamente o que acontece, xa que cada significante tería un sentido ou significado auténtico que o falante debe coñecer ou descubrir e do que depende que posúa unha imaxe correcta ou adecuada da realidade. Tal sentido faise presente mediante a voz, cando este “se di”: aí o coñecemento describe con exactitude un certo ámbito do existente.

Derrida desconfía fundamentalmente desta perspectiva, e para desenvolver o seu traballo de deconstrución e liberar o pensamento da soberanía do *logos*, interpreta a escritura dun xeito distinto ao tradicional, como *grama* ou como *différance*.

Di Derrida:

Trátase de producir un novo concepto de escritura. Pódeselle chamar grama ou différance. O xogo das diferenzas supón unhas sínteses e uns reenvíos que prohiben que, en ningún momento, un elemento simple estea presente en si mesmo e non reenvíe máis que a si mesmo. Tanto na orde do discurso falado ou do discurso escrito, ningún elemento pode funcionar como signo sen remitir a outro elemento que, á súa vez, non é (ou estea) simplemente presente. Ese encadeamento fai que cada elemento —fonema ou grafema— se constitúa a partir da pegada que só se produce na transformación doutro texto. Nada, nin nos elementos nin no sistema, é (está) nunca, en ningures, nin simplemente presente nin ausente. De arriba a abaixo non hai máis que diferenzas e pegadas de pegadas. O grama é entón o concepto máis xeral da semioloxía [...] o grama como différance é entón unha estrutura e un movemento que xa non se deixan pensar a partir da oposición presenza/ausencia. A différance é o xogo sistemático das diferenzas, das pegadas de diferenzas⁵⁹.

59 J. Derrida: *Positions*. Paris, Minuit, 1972, pp. 37-38.

A gramatoloxía é entón a disciplina que se ocupa de estudar a escritura como un xogo continuo de diferenzas, no que cada elemento do mesmo (un grafema ou un fonema) se entende vinculado aos outros, remitindo aos outros, polo que nunca pode esgotar o seu significado, nin reducirse a un sentido orixinario. Cada elemento da escritura está sempre rebotando sobre os demais, nun reenvío continuo que multiplica o seu potencial de significación. Nesa medida deixa “pegadas”, non está presente, nin tampouco ausente; é dicir, non é apreixable nunha significación última, pero iso non quere dicir que non teña ningunha.

Esta noción de escritura, que Derrida pasa a chamar *arquiescritura* para diferenciala da noción de escritura habitual, é a condición de posibilidade da lingua, tanto da falada como da escrita. A arquiescritura amosa que non hai unha orixe localizable, só hai “pegadas” en movemento. Este movemento é descrito por outros dos termos máis famosos de Derrida, a *différance*. A *différance* é o termo co que se alude á produción das diferenzas, ao xogo co que se amosa a remisión de cada significación a outras, e que evita, ou fai estoupar, a posibilidade de falar de ningún tipo de presenza apre-hensible espazo-temporalmente. Os significantes *difiren* e nese proceso diferencial conforman o “texto”.

Como explica Derrida no capítulo “A *différance*” do libro *Marxes da filosofía*, o verbo “diferir” [*différer*] (verbo latino *differre*) ten dous sentidos distintos: o diferir como discernibilidade, distinción, espazamento (non ser idéntico, ser outro, discernible, etc.), e o diferir como rodeo, demora, temporización (acción de deixar para máis tarde). Polo tanto diferir é temporización e espazamento, facerse tempo do espazo, e facerse espazo do tempo.

No marco do pensamento de Derrida, o “texto” non é un corpo finito de escritura, un libro determinado, por exemplo, senón unha rede diferencial, un tecido de pegadas que remiten indefinidamente a outra cousa, pegadas que refiren a outras pegadas diferenciais. Así o texto é en realidade un tecido interminable de outros textos que se entrecruzan uns con outros e xeran constantemente textos novos nun proceso de significación plural e de diseminación⁶⁰. A noción de diseminación, co que alude á proliferación incesante de textos a partires das pegadas diferenciais, fai imposible a idea da orixe, da súa posible localización, e pon de manifesto o carácter plural, aberto e excéntrico (sen centro) de calquera texto, así como amosa a imposibilidade de saturalo, de entendela para sempre, de delimitalo no seu sentido auténtico e orixinario. O sentido sempre se está xerando, cada texto mantén sempre o seu carácter aberto, que o conduce alén dunha razón (dun *logos*) que pretenda esgotalo e apropiarse definitivamente del.

Cómpre igualmente dicir que Derrida distingue entre dúas diferenzas e, para distinguilas coloca nelas unha diferenza gráfica: *différence* e *différance*. Esta diferenza (o

60 C. de Peretti: “Jacques Derrida”. *Op. cit.*, p. 94.

a en lugar do e) escríbese ou lese, pero (en francés) non se oe. É unha marca muda, permanece silenciosa, secreta e discreta. A *différance* non é un concepto, pois todo concepto está por dereito esencialmente inscrito nunha cadea ou nun sistema no interior do cal remite ao outro, aos outros conceptos, por un xogo sistemático de diferenzas:

Un xogo tal, a *différance*, xa non é entón simplemente un concepto, senón a posibilidade da conceptualidade, do proceso e do sistema conceptual en xeral. Pola mesma razón, a *différance*, que non é un concepto, non é unha mera palabra, é dicir, non é o que se representa como unha unidade tranquila e presente, autorreferente.

A *différance* sería deste modo o movemento do xogo que "produce" o resto de diferenzas.

Outra das palabras fundamentais que usa Derrida, como dixemos, é "pegada", pegada (do) que non pode nunca presentarse. Sempre diferindo, a marca non está nunca como tal en presentación de si. Bórrase ao presentarse, como o a de *différance* ao escribirse. Non é, por tanto, unha presenza, senón un simulacro dunha presenza que se disloca, se despraza, se repite. Non ten propiamente lugar porque o borrarse pertence á súa propia estrutura. A pegada impide que haxa presenza, pero tampouco é un concepto.

De acordo con isto é a *différance* da pegada a que dá lugar ao que se considera sentido. Por iso Derrida non falará de lugares nin de nomes propios, xa que todo nome, todo suxeito e toda identidade están continuamente divididos, en escisión e en continua divisibilidade. A *différance* non poderá ser considerada como un nome, xa que se disloca sen cesar nunha cadea de substitucións que difiren. «O un non é máis que o outro diferido, o un diferente do outro. O un é o outro en *différance*, o un é a *différance* do outro»⁶¹.

Derrida sempre se mantivo dentro das estruturas da metafísica (do pensamento occidental) respectando o seu xogo, mais puxo de manifesto asemade as súas fendas, desprazou os seus conceptos e desbaratou a lóxica binaria, de elementos que se opoñen, e as xerarquías que se establecen a partir delas. Discute así as nocións de suxeito, de sentido, de orixe, de fundamento, de xerarquía; discute a posibilidade dun autor que se apropie dun texto e se faga valer por medio del; discute a posibilidade da propiedade, da razón única e monolóxica que se cre depositaria da verdade e do significado auténtico das cousas; discute, en definitiva, o marco logofonocéntrico que define a posibilidade de que o Saber se converta nun poder autoritario e violento.

Por iso, os termos que Derrida usa en relación á tradición dominante, aínda apelando a un xesto ou a unha orientación deconstrutiva e subversiva, non se deixan capturar

61 J. Derrida: "La *différance*", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 54.

e definir, coma se fosen palabras dun dicionario. En cambio, manteñen un carácter tan aberto como a apertura que pretenden provocar. Nese sentido, son “indecidibles”, noción cuxa lóxica é a da pluralidade.

- 156 De feito, a deconstrución asegura que non estamos nunha situación pechada, pasiva, na que simplemente temos que aceptar o que se nos transmitiu, o que herdamos, senón precisamente que toda herdanza, para ser tal, non é nunca asumida propiamente, senón sempre transformada, xa que a herdanza é un proceso activo.

*A herdanza non é nunca algo dado, é sempre unha tarefa. [...] Somos herdeiros, iso non quere dicir que teñamos ou que recibamos isto ou aquilo, que tal herdanza nos enriqueza un día con isto ou con aquilo, senón que o ser do que somos é, ante todo, herdanza*⁶².

É dicir, non se herda unicamente do pasado, e habería mesmo que dicir que daquilo que está definitivamente morto non se herda en absoluto: hérdase, porén, daquilo do pasado que queda aínda por vir. Non se herda do xa pechado, das categorías e conceptos clásicos da metafísica. Hérdase dos restos que ficaron á marxe, do vivo, das diferenzas que se repiten mentres, na súa repetición, cambian. É o modo como a herdanza se transforma. O que se repite faino alterándose, motivo polo cal para asumir unha tradición hai que transformala. Baixo este enfoque se enmarca a afamada apelación derridiana a ser infiel á herdanza *por fidelidade*.

Non hai fidelidade posible para alguén que non puidese ser infiel. A partir da infidelidade posible é como se logra a herdanza, como se asume, como se retoma e se reafirma a herdanza para facer que vaia parar a outro sitio, que respire doutro xeito. Se a herdanza consiste simplemente en manter cousas mortas, arquivos, e en reproducir o que xa foi, non é o que se pode chamar unha herdanza. Non se pode desexar un herdeiro ou unha herdeira que non invente a herdanza, que non a leve a outra parte por fidelidade: unha fidelidade infiel.

4. Do pensamento práctico (ético-político) en Derrida

O pensamento derridiano posúe unha importante orientación práctica xa dende os seus inicios, onde os seus traballos parecían máis presididos por unha preocupación máis teórica ou especulativa que ética ou política. Así, a deconstrución do logofonocentrismo tamén é desmontaxe da lóxica institucional, social e política na que se inscribe o discurso logocéntrico: ámbitos dominados por unha razón violenta na que o Un, o Mesmo ou a Identidade baseada en esencia, bloquean a emerxencia da diferenza, da pluralidade, do outro, do por-*vir*. Así, o pensamento metafísico tería un talante autoritario e represivo, sendo a deconstrución unha estratexia para enfrontarse a el.

62 J. Derrida: *Spectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1995, pp. 67-68.

Un bo punto de partida para dar conta da proposta ética de Derrida é a noción de “indecidibilidade” vista liñas atrás. A experiencia da “indecidibilidade” non supón a neutralización interminable da decisión, nin un quedarse suspendido da indiferenza, senón que, ao contrario, resulta imprescindible para decidir e para responsabilizarse do decidido, indo máis alá da mera lóxica do cálculo. Se de antemán se coñecen todas as respostas a unha situación ou a un problema, e se sabe previamente como hai que comportarse e que hai que facer, a conduta queda rexida por unha lóxica automática, na que todo está previsto, onde todo é previsible, está calculado e decidido de antemán. É dicir, no pensamento do cálculo e da previsión, non hai decisión auténtica, hai mera asunción e repetición dunha norma, dunha orde, dun plan ou dun protocolo previamente establecidos. Non hai pensamento de veras, nin reflexión. Á hora de tomar unha decisión non é posible quedar totalmente condicionado e supeditado polas obrigas e regras previamente establecidas, senón que implica unha deliberación sempre situada e adaptada ao contexto no que teña lugar.

En relación á súa posición política, é interesante a análise que realiza da obra de Karl Marx en *Espectros de Marx* (1993), onde ademais de facer notar que o pensamento marxiano non está esgotado polas lecturas e interpretacións feitas ata o momento del, formula unha noción de tempo á que apela coa expresión *out of joint*, o desaxuste ou desencaixe do tempo, noción coa que discute a concepción teleolóxica ou progresiva que prima en Occidente dende a Ilustración. Derrida non é tan optimista e denuncia que o contexto presente, a pesar do desenvolvemento material de certas elites en determinados territorios, segue estando marcado pola violencia, a desigualdade, a exclusión, a fame e a opresión política. Sinala tamén varios dos problemas que definen a globalización como nova orde mundial e as contradicións que agocha o sistema das democracias liberais e o capitalismo dos países industrializados. A pesar dos logros económicos e dos avances tecnocientíficos, nin a riqueza nin o benestar que provoca o desenvolvemento técnico se distribúen eficazmente, promovendo unha situación inxusta, desequilibrada, na que soamente unha elite de países, sociedades e individuos se benefician do modelo, en tanto outros son indiscutiblemente marxidados e prexudicados polo mesmo. Nunca houbo tantas desigualdades sociais e económicas, nunca tanta marxinação e pauperismo, por non falar de toda a violencia que ten sido necesaria para implantar e promover o liberalismo económico e a sociedade de mercado.

Ante os múltiples problemas sociais que observa a nivel global, Derrida chama a fundar unha nova Internacional que promova os valores de solidariedade e cooperación entre individuos, pobos e nacións. Unha Internacional que evite as institucións tradicionais, por seren o vehículo polo que se ten imposto o paradigma económico vixente, o neoliberalismo, inxusto e desigual, e que parta da confianza nas novas organizacións sociais que desbordan as accións dos gobernos e que teñan como orientación do seu actuar unha profunda vocación humanitaria. Unha Internacional na que participen e colaboren individuos de distintos colectivos e na que se integren

os intelectuais críticos, movidos polo sentimentos de compaixón e axuda cara aos que sofren:

158 *a esa Internacional pertencen todos os que sofren e todos os que non son insensibles á dimensión destas urxencias, todos os que, calquera que sexa a súa pertenza cívica ou nacional, están decididos a conseguir que a política, o dereito e a ética se volvan cara a aquelas*⁶³.

5. A experiencia do im-posible: o acontecemento

Agora ben, a resolución destes problemas debe encararse dende a mesma perspectiva do incondicionado que se sinalaba con anterioridade. En tal sentido, debe asumirse que non hai ningún procedemento válido nin práctica metódica obxectiva que conduza inexorablemente a solucionar as dificultades ou a erradicar as inxustizas. É en tal sentido en que Derrida formula tal tarefa como un "im-posible". Este, o im-posible, é a condición de posibilidade do posible (do que se acabe facendo ou acabe ocorrendo), e remite á necesaria experiencia do incalculable, do inanticipable, do radicalmente heteroxéneo, como a vía que permite evitar os mecanismos da razón lóxica, ferramenta mediante a cal se pretende controlalo todo por medio da planificación e o cálculo, facendo do futuro algo previsible e convertendo o pensamento nun mero proceso automático.

Esta posición de apertura implica que para pensar e para decidir é imprescindible saír do propio, é dicir, daquelas respostas ou pensamentos que xa están dentro do eu, dentro do cálculo programable. Outra forma de dicilo é a necesidade de abrirse ao outro, xa que segundo Derrida é o outro o que realmente nos constitúe. Estamos máis conformados polo outro que polas estruturas do eu. Polo tanto debemos sempre acoller e dar resposta ao outro.

Así, o noso desenvolvemento vai estar marcado pola nosa apertura ao outro que vén, ao por-vir. Para Derrida o por-vir diferénciase do futuro porque este baséase no desenvolvemento dun programa pensado a partir do presente, é dicir, é un cálculo. Pola contra, o por-vir é un «futuro [que] non é descrito, non está previsto»⁶⁴, non pode senón sorprender, ao ser o descoñecido.

O porvir lígase en Derrida ao acontecemento, aquilo que non resulta previsible, que é inanticipable, que non se pode preparar, ante o que non cabe outra actitude que a de deixarse atrapar. O acontecemento non se presenta, acontece. É a alteridade absoluta, o radicalmente outro, ten unha dignidade fóra de prezo, do cálculo económico e do sentido.

63 J. Derrida: *Papier machine*. Paris, Minuit, 2001, pp. 354-355.

64 J. Derrida: *Espectros de Marx*. Op. cit., p. 119.

Unha das categorías chave así mesmo para dar conta desta situación é a experiencia do *quizais*. Un quizais que non permite tranquilidade nin seguridade, pero que mantén a esperanza en que algo suceda, aínda que asemade alberga a posibilidade de que non suceda nada nunca. Este quizais imposible é o que nos desprotexe ante o outro. Aínda sen saber se finalmente virá, a resposta que marca a apertura é un si, si ao que veña.

Se ao que se nos apela é a saír da seguridade da nosa casa e a abrírnos nós mesmos ao que vén, o esixido é unha posición de acollida, unha hospitalidade que se converte nunha loita con nós mesmos e a nosa propia responsabilidade.

A concepción derridiana de hospitalidade profunda neste conflito, pois «non consiste simplemente en recibir aquilo que somos capaces de recibir»⁶⁵.

Derrida glosa a lei de hospitalidade como lei de visitación, distinguindo entre *lei de visitación* e *lei de convite*. Nesta última aquel que invita xa sabe de antemán que ou quen vai vir e, en relación con iso, pode impoñer unha serie de normas ao invitado, baseándose en que está na súa casa. A lei de visitación, pola contra, refírese a «unha hospitalidade máis antiga que o habitante mesmo»⁶⁶, como se o anfitrión e o invitado non foran tales, senón que ambos se dan hospitalidade sen prioridade de orixe, posesión ou posición.

A lóxica da visitación asume a necesidade dunha apertura continua a aquel (ou aquilo) que chega de fóra —o acontecemento, o im-possible, o arribante, o por-vir—, comprometéndonos de antemán. Así mesmo, desbótase todo enfoque utilitarista. Pois cando se asume o utilitarismo, todo o que se fai é en virtude dun suposto proveito futuro, que será algo desexable nos cálculos que hoxe o eu realiza proxectándose cara a el. É dicir, é dende o presente que se planifica un futuro no que as accións actuais terán o seu sentido definitivo e mostrarán a súa utilidade, da que o eu futuro tirará proveito. Cando, pola contra, dende a deconstrución non hai cálculo, planificación nin proxección cara a un futuro. De aí que este deixe de estar prefabricado, pois non hai utilidade, e o por-vir aparece como aquilo totalmente descoñecido que o eu non pode anticipar. Vese como as accións que se promoven dende esta posición non buscan nin utilidade nin ningún tipo de restitución, non toman a forma do intercambio.

Derrida critica a proxección do eu cara a un presente-futuro, é dicir, un “eu podo” que coa teima de controlar o que sucede ao seu redor provoca precisamente que nada poida acontecer. De aquí que Derrida realice unha aposta por saír da mesmidade do cálculo (do control do suxeito), por saír do campo no que todo está prefigurado de

65 J. Derrida: “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”, en J. Derrida, G. Sussana e A. Nouss (eds.): *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris, L'Harmattan, 2001, p. 97.

66 J. Derrida: *Aporías*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 28.

antemán. Apostará, en cambio, pola chegada da alteridade, pola vinda do outro, pola vinda (do) im-posible.

160 A proposta de Derrida vai alén do intercambio porque o que lle interesa é aquilo que non resulta previsible —e que polo tanto é inanticipable—. O que chega, o outro por-
vir ten unha dignidade fóra de prezo, fóra do cálculo económico.

De todos os xeitos Derrida non rexeita o feito de que a transacción deba existir mais matiza a necesidade dunha transacción por inventar, alén do cálculo, para a que emprega a palabra “negociación”:

Cando se di negociación, dise convenio, transacción. É precisa a transacción, pero está por inventar... Unha boa transacción é unha invención tan orixinal como a invención máis inédita. É precisa a transacción en nome do intratable, en nome do incondicional, en nome de algo que non tolera a transacción, e esta é a dificultade. A dificultade do pensamento como dificultade política⁶⁷.

Negociación e transacción imposibles, polo tanto, xa que o que está por inventar é o trato co outro, un trato que en Derrida vai unido ao feito de dar. Por iso traballa o im-posible tamén dende a figura do *don*, o que terá repercusións non só nun nivel social senón tamén económico. Pois o dar en Derrida é imposible, xa que se un dá realmente debe dar algo máis alá do que pode dar, non responde simplemente a unha intencionalidade do “doador” nin a unha calidade que o faga digno de recoñecemento.

Se un dá, se un ofrenda por ser [...] xeneroso, de nacemento, e en consecuencia ten algo para dar, pode dar [...]; dende o momento en que dar é posible, ou porque hai unha “xenerosidade do ser”, ¿ofrenda un entón, dá un aínda? [...] Dar por xenerosidade ou porque un pode dar (o que ten), xa non é dar. Dar non é posible senón onde isto resulta im-posible⁶⁸.

Así Derrida ataca a concepción circular do don que o antropólogo francés Marcel Mauss fixera afamada, onde a aparición de algo que seguía inmediatamente ao don —o *contradón*— procuraba devolvelo, compensalo, restituílo, e polo tanto provocaba que se puidese falar dun intercambio calculado —e no caso de que o contradón non aparecese inmediatamente, o que quedaba era unha débeda—. Dese xeito, segundo Derrida, o propio do don anúlase no proceso. Pois, moi ao contrario, o don non debe circular:

se ben a figura do círculo é esencial para o económico, o don debe seguir sendo aneconómico. Non porque resulte alleo ao círculo, senón porque debe gardar co

67 J. Derrida: *Échographies –de la télévision* (con B. Stiegler). Paris, Galilée-INA, 1996, p. 93.

68 J. Derrida: *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 47.

*círculo unha relación de estrañeza, unha relación sen relación de familiar estrañeza. Pode ser que sexa neste sentido no que o don é o imposible*⁶⁹.

Precisamente para que haxa don non pode haber devolución nin reciprocidade. O don anúlase cada vez que hai contradón. Por iso Derrida apela a que o don non debe 161
sequera ser recoñecido, non debe aparecer como tal e non debe nunca ser sabido para non caer na economía da débeda. «O acontecemento do don non debe poder ser dito; dende que o dicimos, o destruímos. [...] O don é imposible e só pode ser posible como imposible»⁷⁰.

A concepción de don de Derrida non andará tras a restitución do intercambio senón, pola contra, afianzará a visión de que cando hai unha transacción nunca pode haber restitución, xa que ela é a tentativa de axustar as cousas, de deixalas tal e como estaban. Iso é inútil porque a restitución precisaría dunha serie de motivos que un suxeito non pode controlar, porque son dunha natureza non-presente.

De feito, se o don ten algo que dicir, será sen ser dito, pasando desapercibido, sen que se perciba a súa presenza. Máis precisamente, se o don é verdadeiramente tal un non pode

percibilo, pois o don non chega nunca a facerse presente. Cando chega á presenza, o don fica anulado.

Esta importancia das dimensións non-presentes da realidade levan a Derrida a empregar tamén a figura do *espectro* para referirse ao outro que nos constitúe pero do que non podemos facernos cargo por non reducirse a categorías *presenciais*. De acordo con isto, se nos deixamos constituír polo outro, polo espectro, o que Derrida está a realizar, máis que una ontoloxía ao uso —algo que sería propio da historia da metafísica—, é unha *fantoloxía*, un enfrontarse a cada paso co asedio dos espectros, que viven nun tempo distinto do noso presente, pois nin “son” nin deixan de ser, pero insisten a través do tempo provocando repercusións tamén no presente. De aí que Derrida fale dese tempo *out of joint*.

Así mesmo, a imposibilidade do don debe afectar igualmente ao doador, que en ningún momento debe saber que, efectivamente, dá. Dese modo non esperará tampouco ningún recoñecemento simbólico —ao xeito do *potlach*—, polo seu don —que en sentido estrito, logo de obter un recoñecemento por el, deixaría de ser un don, xa só sería intercambio—.

Ademais, para que haxa don non só é preciso que o doador non perciba o don como tal, que non teña conciencia nin memoria ou recoñecemento del; tamén é

69 J. Derrida: *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 17.

70 J. Derrida: “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”. *Op. cit.*, p. 93.

preciso que o esqueza no momento mesmo, e que devandito esquecemento sexa tan radical que desborde ata a categoría psicanalítica de esquecemento. O esquecemento do don non debe sequera ser esquecemento no sentido de represión, pois esta reconstrúe a débeda e o intercambio (a través do) inconsciente. O esquecemento debe ir alén do que significa a liquidación dunha débeda, un esquecemento absoluto.

É dicir, o feito de dar non debe ser resgardado na memoria tampouco como símbolo dun sacrificio, pois a mesma simbólica obriga á restitución, sexa esta inmediata ou diferida, levando consigo capital simbólico —honor, recoñecemento—. Con iso Derrida pon o acento nunha alternativa imposible, indecible, sempre en apertura.

Pois precisamente manterse na apertura, nunha realidade que está sempre aberta, que é sempre disgregadora, que non se deixa atrapar nin reducir, é o que significa actuar de xeito responsable. Por iso existe en ética a indecibilidade, e conforme a ela a esixencia de responsabilidade e decisión. Dende este punto de vista, unha decisión é un acontecemento imprevisible e inustificable e, precisamente por iso, xusto. O acontecemento é tomar a decisión, manterse no máis alá do sentido, atravesando a condición de indecibilidade fóra do cálculo.

Dese modo, o acontecemento refire a unha situación singular e impredecible, radicalmente nova, capaz de interromper o curso normal das cousas. En tal sentido, desbarata a sucesión lineal dos feitos, provocando un curto-circuíto no establecido e permitindo con iso a apertura do posible. O acontecemento refire así a esa situación na que o tempo se disloca (queda *out of joint*), deturpando á vez o que cabía esperar e permitindo o acaecemento do im-possible. O acontecemento refire ao tempo da oportunidade, do aínda non ocorrido, do aínda non-feito, do aínda non-dito. Trátase do tempo do *por-vir*, entendido como a experiencia afirmativa do descoñecido, do inesperado e do radicalmente outro.

Agora ben, dita apertura afirmativa que supón a irrupción do acontecemento —a chegada do arribante absoluto, do por-vir— non asegura que o que chegue sexa necesariamente bo, senón que o acontecemento abre a vía tamén á chegada do negativo, do perigoso, do inxusto ou, en definitiva, do malo. Ao que o acontecemento dá lugar é á emerxencia do heteromórfico, do heterolóxico e do heteronómico. Non obstante, aínda sendo a fenda pola que se cola o imprevisible, precisamente por iso é a condición necesaria da orde moral e da política, da xustiza e da democracia.

6. O imposible, a xustiza e a democracia

Afirma Derrida:

Máis vale a apertura do por-vir: este é o axioma da deconstrución, aquilo a parti-

*res do cal sempre se puxo en movemento, e o que a liga, como o por-vir mesmo, coa alteridade, coa dignidade sen prezo da alteridade, é dicir, coa xustiza. É tamén a democracia como democracia por vir*⁷¹.

As figuras do imposible definen un espazo de actuación onde, como se indicaba, non opera necesariamente a lóxica do cálculo, do deber normativo obrigatorio ou do protocolo automatizado que só dá lugar ao que é programable e, por tanto, ao que cabe esperar. Cando esta lóxica se impón, confórmase unha sociedade ríxida e inflexible na que opera un control ineludible ao cal os seres humanos non poden senón adecuarse. Pero tanto a xustiza como a democracia son outra cousa que mero orde, e remiten, no marco do pensar derridiano, a aquelas prácticas que permiten o efectivo acontecer do acontecemento. A xustiza interprétase así como a condición necesaria do dereito —composta por normas, códigos e procedementos— que respecta a alteridade singular e irreductible do outro. Por iso, a xustiza é heteroxénea en relación á súa representación xurídica —pois esta nunca pode rematar de recoller o novo, aquilo que a transcende e que a conduce máis alá— mais é indisociable do dereito, xa que nel se van instituindo as regras que lle outorgan cobertura e protección á cidadanía, na medida en que se van recoñecendo as esixencias que historicamente non foron respectadas. Así, mentres o espazo do xurídico-formal queda ancorado no marco da norma positiva, a xustiza significa a tensión por dar cabida ao aínda non-recoñecido, ao que ficou fóra da norma, ao que aínda non foi calculado ou programado; en definitiva, ao excluído e marxinado.

Por iso a negociación é un percorrido na procura da xustiza. E a xustiza e o dereito son heteroxéneos precisamente porque mentres que o segundo responde sempre a unha tentativa de cálculo, a primeira é incalculable, só acontece, é dunha orde radicalmente outra á esfera da legalidade na que nos movemos. Dende esa óptica Derrida caracteriza a xustiza como *out of joint*, dislocación, desaxuste, heteroxeneidade ou “xusta apertura”. Mais iso non significa que a xustiza poida acontecer á marxe do dereito, sen relación directa con aquilo ao que este apunta. Ao contrario, en todo caso a xustiza ten lugar en certa interrupción do dereito e, polo tanto, é preciso que se dea a interrupción mais tamén o dereito, para que a xustiza teña unha oportunidade.

Pero se a xustiza é o desaxuste, o non acordar as cousas, a desunión, para Derrida a responsabilidade é actuar conforme a esa desunión no real. Precisamente por ser a xustiza desacordo e por colocarnos fóra da previsión, é polo que existe en ética a indecidibilidade, e conforme a ela a esixencia de responsabilidade e decisión, pois ela —a indecidibilidade—

é a condición de toda decisión alén do cálculo e do programa. Que sería unha decisión calculable, programable? Cando se formula a grave cuestión da responsa-

71 J. Derrida: *Échographie de la télévision*. Op. cit., p. 29.

bilidade e polo tanto da decisión, de elixir entre esta indecidibilidade de segunda orde —do heteroxéneo— e a decisión, non só non hai incompatibilidade, senón que hai unha especie de terrorífica co-implicación. É no momento en que o cálculo é imposible cando algo así como unha decisión se impón —en todas as ordes, pódese traducir isto en termos de ética ou de política—⁷².

Por iso, a esfera do dereito, pero tamén o da moral, debe estar aberta ao diferente, ao estranxeiro, pero tamén ao reprimido, ao negado, ao prohibido polas estruturas normativas conservadoras herdadas, habitualmente xenófobas, misóxinas, homófobas e clasistas. O dereito debe ir abríndose, dende o principio da hospitalidade, ás novas necesidades, a situacións históricas inéditas que o transformen, creando procedementos específicos e leis xurídicas que dean cobertura ao excluído ou repudiado historicamente. O que se pretende, e o que dá sentido á filosofía práctica, é favorecer a conformación de mecanismos que amparen e optimicen a convivencia, tamén, ou sobre todo, cos outros, cos distintos a nós, aqueles que tradicionalmente foron excluídos de posuír a totalidade dos dereitos.

Ese espazo de interrelación coa diferenza é o que outorga estatus moral á cidadanía, que por definición é unha categoría non excluínente nin discriminatoria; ao contrario, é o que se pretende xerar e obter na democracia. Nese sentido, a democracia como forma de organización política só cabe entendela como a estratexia mediante a cal os suxeitos singulares articulan un espazo de convivencia, unha alianza, na que se asume e interioriza o carácter heteroxéneo e plural que precisamente os define. En coherencia, a democracia está marcada pola tensión, por unha dinámica irredutible que non se deixa apresar nas formas institucionalmente establecidas. Por iso, ao igual que ocorría coa xustiza, está nun continuo por-vir, sempre por facerse, xa que por definición é sempre unha tarefa incompleta e inacabada, unha tarefa por realizar. A suposta democracia que todos coñecemos non está instituída en moitos lugares do mundo pero, ademais, é francamente mellorable naqueles territorios onde si semella estalo. De aí que resulte urxente que o pensamento, en nome da democracia por-vir, interrogue constantemente os sistemas de feito establecidos —as súas institucións, o marco xurídico, as relacións económicas— para perfeccionalos, asumindo de partida, que tal proceso é ilimitado e inesgotable.

72 J. Derrida: *Alterités* (con P.-J. Labarrière). Paris, Osiris, 1986, p. 33.

BLOQUE 4

RETOS DA POSMODERNIDADE. PENSAMENTOS ALTERNATIVOS

Unidade 11

A posmodernidade. O pensamento de Jean-François Lyotard (1924-1988)

167

1. A posmodernidade

Unha vez vista a concepción de Heidegger e como esta inflúe nas tentativas de pensar a realidade doutro xeito e dende outras premisas, cando menos na Escola de Frankfurt, o postestruturalismo de Foucault ou a deconstrución de Derrida, pódese argumentar que foi agromando a idea dunha nova época de pensamento, posterior á modernidade racionalista, e acorde coa sociedade globalizada máis contemporánea, que como termo de consenso deu en chamarse posmodernidade⁷³.

A posmodernidade, polo tanto, pode considerarse unha época histórica, aquela que representa a época contemporánea, definida pola extensión da globalización, do modo de produción capitalista e da sociedade do consumo. Con todo, en filosofía alude a unha corrente heteroxénea de escolas (Postestruturalismo, Deconstrución, Hermenéutica crítica) e pensadores (M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J. Baudrillard, J- F. Lyotard, F. Jameson ou G. Vattimo, entre outros) dos que, a pesar das súas múltiples diferenzas e a súa distancia teórica, poden sinalarse unha serie de elementos comúns. Entre eles os seguintes:

- a. Crítica da ontoloxía da presenza e da concepción da verdade concibida unicamente como adecuación verificable ou coherencia formal, a favor dunha ontoloxía da diferenza, na que se asume a retirada ou dinámica darse/retraerse tanto do Ser como dos obxectos, e se revisa a literalidade da verdade.

⁷³ Véxase para este capítulo T. Oñate & B. G. Arribas: Postmodernidad. Barcelona, Batiscafo, 2015; A. Rubín: "Expresar o imposible. Acontecemento e diferenza en Jean-François Lyotard". Ágora. Papeles de filosofía (no prelo).

- b. Crítica do positivismo cientificista como racionalidade hexemónica, a favor da defensa do pluralismo das racionalidades e da diversidade das linguaxes.
- c. Crítica do historicismo positivista e da concepción lineal do tempo e da historia, que se sintetiza no rexeitamento da validez do mito do Progreso, a favor da defensa dunha temporalidade ontolóxica, onde cobra sentido a recuperación do posible non-sido e do pasado oculto e silenciado polos relatos unitarios narrados polos que deteñen o Poder.
- d. Crítica do antropocentrismo e do eurocentrismo, e defensa das culturas, os pobos e as singularidades minoritarias, e igualmente das vencidas ou ocultadas historicamente, así como das formas de vida non humanas que compoñen a Natureza.
- e. Crítica do humanismo metafísico e da concepción do suxeito como fundamento ou orixe e como entidade unitaria e integrada posuidora dunha esencia —natural ou realizada—, e atención polos mecanismos *a priori* que condicionan a produción das subxectividades, sometendo a crítica os procesos de normalización, xerarquización e exclusión destas.
- f. Crítica do individualismo liberal e das formas de organización política e económica que o lexitiman e promoven, e defensa de alternativas poscoloniais, ecoloxistas e democráticas —no seu sentido máis radical—, susceptibles de conformar novos modos de relación heteroxéneos e abertos ao conflito co paradigma hexemónico, pero, á vez, comunitarios e non definidos pola lóxica neoliberal orientada á produción de plusvalía.
- g. Crítica da hexemonía da racionalidade instrumental, revisión dos efectos da paulatina extensión da tecnoloxía á totalidade das prácticas sociais, incitando á reflexión crítica sobre as súas posibilidades e riscos, e atención polos modos a través dos cales a tecnociencia fai posible a apertura dun novo paradigma na historia, no que entre outros aspectos está en discusión o devir da propia condición humana.

2. O pensamento de Jean-François Lyotard

2.1 Introdución

Jean François Lyotard é un dos filósofos contemporáneos máis afamados en canto iniciador dun pensamento da posmodernidade, cando menos por iniciar a discusión sobre o termo no ámbito filosófico a partir da publicación da súa obra *A condición posmoderna*. Alí Lyotard quería aplicar o motivo que xa se empregaba noutras esferas e noutros lugares á problemática das narracións, pois pensaba que a finais da década de 1970 se vivía unha crise dos grandes relatos. Con ese termo facía referen-

cia especialmente aos grandes discursos utilizados para lexitimar unha postura, un sentido, ou unha posición de poder, por parte da ciencia, a política ou a filosofía tanto clásica como moderna. Lyotard, ao falar de *condición posmoderna*, quería facer notar que a percepción dos sucesos históricos por parte dos suxeitos mudara de xeito notable respecto á época moderna. É dicir, se ata entón as sociedades modernas tiveran os seus relatos de lexitimación, que funcionaran de maneira precisa, o esgotamento da confianza nos devanditos relatos indicaba que había que comezar a preparar unha lexitimidade distinta para a sociedade futura. As novas subxectividades históricas orixínanse, a xuízo de Lyotard, polo desencanto ante conceptos tan firmes e convincentes para a sociedade moderna como a razón, a historia, o progreso ou a emancipación. O ser humano moderno e universal é substituído pola identidade de pequenos grupos que posúen unha visión fragmentada da realidade. Pero, ademais, o desencanto tamén afecta ao propio concepto de suxeito e a toda concepción universalizadora, incluíndo a noción de verdade. Non obstante, a traxectoria de Lyotard comezou tentando recoller unha herdanza do marxismo crítico que deu lugar aos seus primeiros textos, centrados maioritariamente en cuestións políticas.

2.2 Elaborando un marxismo crítico: *Socialismo ou Barbarie*

Os primeiros textos de Lyotard están dedicados a cuestións de política inmediata. Iso explícase pola súa pertenza ao grupo de investigación “Socialismo ou Barbarie” —no que destacaban outros pensadores como C. Castoriadis ou C. Lefort—, que se caracterizaba pola elaboración dun pensamento marxista crítico co ortodoxo, cuxa posta en práctica dexenerara no autoritarismo fascista propio do réxime estaliniano.

O marxismo heterodoxo de “Socialismo ou Barbarie” ten como punto de partida a crítica radical ao “marxismo real”, tendo en conta que este traizoara o espírito emancipador que xustificara o seu nacemento, e articulouse como un réxime burocratizado e xerarquizado que substituíra á aristocracia ou á burguesía dominante para, na práctica, seguir mantendo intacta a división desigual de clases. O estalinismo, e por extensión o marxismo ortodoxo burocratizado, abandonara o auténtico espírito da clase obreira, o cal só pode emerxer se son postas en acción unha serie de prácticas que permitan diluír as estruturas clasistas. Nese sentido, tanto a súa loita teórica como o seu activismo práctico están dirixidos á constitución dun sistema participativo, de corte autoxestionario e espontáneo, capaz de liquidar o dirixismo e a tutela propia da estrutura estaliniano-burocrática. En consecuencia, defenden unha modificación integral do marxismo que transforme tanto o rango teórico que o define, reclamando repensar a propia idea de “socialismo” a partires das novas condicións socioeconómicas da sociedade actual, como as súas intencións estratéxicas, reivindicando un novo modelo de loita social que xa non estea vinculada aos representantes obreiros tradicionais, dominados polos mesmos vicios que as estruturas que pretenden substituír.

O marxismo só se xustifica se permite crear as condicións existenciais que fagan posible a emancipación da clase sometida, a traballadora. Para iso debe incidir na construción dun sistema de organización política e económica que poña en acción a equidade social. Este obxectivo só pode producirse ao irse máis aló da nacionalización dos medios de produción e da planificación económica, outorgándolle ao proletariado a capacidade para decidir por si mesmo como debe administrar a súa propia existencia. Unha xestión que se dirixe tanto ás cuestións práctico-productivas, como á regulación normativo-xudicial. O marxismo heterodoxo defendido por “Socialismo ou Barbarie” reclama, en definitiva, a creación dun espazo de autonomía no que a clase dominada polo réxime capitalista —alén das supostas liberdades outorgadas no marco do Estado de Benestar— se dote a si mesma dos dispositivos produtivos e normativos que propicien a súa emancipación, obxectivo principal do marxismo. O “poder obreiro” debe orientarse, por tanto, a crear as condicións que permitan a Revolución, que vai esixir tanto unha repartición económica igualitaria como unha política distinta da liberal-democrática. En consecuencia, a transformación social ha tender non só á disolución do capitalismo, senón tamén á edificación dun réxime democrático radical que substitúa tanto a oligarquía liberal como a burocratización soviética, as cales se mostraron como estruturas políticas autoritarias e despóticas.

Con todo, a Lyotard ao pouco fíxoselle evidente que máis aló dos contidos teóricos propios do marxismo —as cuestións acerca da loita de clases no capitalismo moderno, o problema do suxeito revolucionario, a posibilidade mesma da Revolución, o papel do Partido ou da burocracia— había un problema radical no marxismo tal e como se estaba entendendo: a cuestión da súa linguaxe. Para Lyotard, o marxismo perdera a capacidade de expresar con lexitimidade as modificacións político-económicas acaecidas trala Segunda Guerra Mundial. Así, xa non era capaz de atopar nel os recursos comprensivos e expresivos que permitían explicar a pluralidade e riqueza deste “novo mundo”. O marxismo supuña un sistema teórico demasiado ríxido, construído como un Gran Relato unitario, ancorado nunha metodoloxía de investigación (a dialéctica) agora insatisfactoria e nun conxunto de categorías obsoletas a través das que se tentaba dar resposta a unha situación cada vez máis diversa e plural; relato, metodoloxía e categorías que, por outra banda, se amosaran ineficaces para resolver a cuestión da explotación obreira.

É a partir da percepción de que non existe un idioma único que estableza a realidade dos acontecementos, que Lyotard pasa a elaborar unha filosofía da diferenza, onde a cuestión do “desexo” pasa a ocupar un lugar central. Neste contexto xa non se trata de refutar dialecticamente ao outro —ao que pensa de modo distinto a un: xa sexa capitalista, liberal ou comunista ortodoxo—, buscando un marco máis “real” que exprese obxectivamente como son as cousas, senón de conformar un pensamento flotante, menos ríxido: a “deriva”. Cando a militancia se mitiga, Lyotard se centra na filosofía.

2.3 Derivas: Conxugando a Marx con Freud. A cuestión do desexo

Os compoñentes de "Socialismo ou Barbarie" pasan a desenvolver cada un individualmente a súa propia produción teórica, sen deixar de ser radicalmente críticos co capitalismo, que se segue considerando un réxime que non só reproduce unha persistente desigualdade económica, senón que ampara e promove unha estrutura existencial que aparenta outorgar liberdade cando a vida está fortemente controlada e dirixida. Este segundo elemento convértese en esencial para Lyotard, que pasa a tentar explicar os mecanismos polos que se producen as disciplinas sociais.

Segundo Lyotard, as formas de explotación capitalistas non deben ser localizadas unicamente no nivel da produción, é dicir, na esfera do traballo, senón que a alienación esténdese á totalidade das estruturas sociais. Esta crítica, central para as reivindicacións elaboradas no contexto de Maio do 68, estende o seu campo de acción a unha multitude de cuestións ás que unha teoría revolucionaria debe dar resposta se quere disolver as diversas represións que exerce o capitalismo —o cal xa non é visto só como un sistema económico, senón como un estilo de vida total, cos seus valores, normas, condutas socialmente aceptadas, e cuxa forza maior é a construción dun tipo de subxectividade asimilada a tal sistema, que traballa pola súa reprodución—. Para responder ao control instaurado polo capitalismo, unha das principais estratexias a desenvolver será a edificación dunha forma alternativa de existencia que fuxa do economicismo, xa que se considera o esqueleto que está baixo as diversas prácticas que articulan o estilo de vida capitalista, cuxa moral ten como referentes básicos a competitividade, a eficiencia e unha noción de felicidade vinculada ao consumo ilimitado de obxectos. Lyotard, en cambio, defende a necesidade de inverter esta ecuación, e considera que o capitalismo (a pesar da liberdade que di defender —non en balde a filosofía coa que se xustifica é o liberalismo—) conformouse como unha estrutura represora, dado o seu poder para orientar a vida e sometela ao ciclo incesante da produción e o consumo. Do que se tratará agora, por tanto, será de subverter tal situación "reapropiándose do mundo" por medio da recuperación do "desexo", da carga libidinal que motiva as accións humanas.

No capitalismo de corte estaliniano a represión do desexo foi evidente na medida en que lle foi negada ao individuo a posibilidade de desenvolver a súa singularidade, sometido a unha forte maquinaria burocrática, produtiva e militar á que non podía enfrontarse. No capitalismo, a redución do desexo é máis audaz, producíndose en tanto este se orienta ao "consumo", bloqueando con iso o desenvolvemento doutras esferas da vida. O ser humano, concibido fundamentalmente como un *homo economicus*, interioriza dende a infancia que debe educarse para traballar, traballar para consumir e consumir para ser feliz. E ademais debe ser eficaz e competente. Con todo, este estilo de vida habitualmente produce frustración e angustia, dado o alleamento doutras formas de vida posibles, máis enriquecedoras e creativas, que lle son negadas pola hexemonía da dominante e polo individualismo e egoísmo que hai que

suscitar para ser eficientes e socialmente competitivos. Non obstante, Lyotard salienta, sobre todo, a represión do “desexo” e a necesidade de que este sexa liberado. Dado que a alienación parte do encanamento e represión do desexo, para conformar sistemas emancipatorios será necesario promover organizacións sociais abertas, que dean ampla marxe ao individuo para desenvolver os seus proxectos persoais de vida.

Por outra banda, a especulación teórica que se adapte á promoción da autonomía, ha de ser igualmente anti-represiva, e para iso non pode caer na lóxica autoritaria que emana da crenza de que é posible atopar a verdade obxectiva, xa sexa produto da actividade científica ou da fe revelada. Levadas ao extremo, ambas converten o coñecemento nunha sorte de dogma que se impón sen que haxa a posibilidade de discutilo.

Por iso, Lyotard propón unha metodoloxía de investigación aberta, con vocación exploradora, sostida na razoabilidade dos bos argumentos e na creatividade artística que xoga coa linguaxe, coa súa capacidade metafórica, evocativa e suxestiva. A este procedemento, que tenta permitir o libre fluír do desexo no contexto da investigación teórica, é ao que Lyotard denomina “deriva”, método que caracteriza ao Lyotard “pagán” e co que tenta axuntar algunhas das ideas máis representativas de K. Marx e S. Freud.

Na “deriva” sobre Marx mantense o espírito revolucionario e transformador deste, aínda que se somete a crítica a súa visión da Historia e o carácter necesario ou científico dos procesos sociais emancipadores. Mentres Marx vía a Historia dende unha óptica progresista, na que a pesar das tensións e os conflitos políticos e económicos os sistemas sociais avanza cara ao mellor —así o socialismo sería o modo de produción que supera as contradicións inherentes ao sistema capitalista—, Lyotard pon en cuestión tal idea da historia como Progreso, xa que, ao seu xuízo, esta perspectiva oculta unha visión da humanidade como un todo unitario e homoxéneo, na que a cultura occidental ostenta a posición máis avanzada e preeminente. Por iso, ve necesario desmontar a filosofía da historia marxiana, de carácter escatolóxico e mesiánico, propoñendo unha perspectiva crítica, atenta ás disputas e pugnas que as relacións humanas parecen incapaces de resolver e ás distintas versións da realidade que manifestan tanto as diversas tradicións culturais como os individuos na súa singularidade.

A “deriva” freudiana focalízase na cuestión do suxeito, debate que está no centro da práctica totalidade da filosofía contemporánea e que reflicte dunha maneira exemplar a distancia que separa o pensamento moderno e a posmodernidade. Esta última, de feito, posúe un marcado rumbo antihumanista, posthumanista ou postantropocéntrico, que, en calquera caso, parte dun discurso crítico coa noción de subxectividade herdada da tradición.

Na súa análise da subxectividade, Lyotard retoma a noción de “desexo” dende a interpretación da categoría elaborada por B. Spinoza e F. Nietzsche, quen no contexto

das súas filosofías, entenderon que existe unha forza inmanente no vivo que explica o seu dinamismo. Neles, o desexo, lonxe de ser unha pulsión negativa, que se dirixe a satisfacer algo que se necesita ou do que se carece —e que habitualmente trae aparelado sufrimento dada a frustración de non poder colmalo plenamente— é entendido como unha potencia afirmativa e creadora. A volición é unha enerxía que actúa como o motor da axencia dos seres vivos, un impulso que activa, que estimula e excita a ir máis aló do que se é ou do que se posúe.

En *Economía libidinal* (1974) Lyotard describe o desexo como unha enerxía en movemento, unha corrente de distintos niveis de intensidade que devén alén da súa localización ou concreción nun suxeito e un obxecto determinados. É como un cruzamento de liñas, forzas enerxéticas de intensidades variables irreducibles a unha forma definida. De feito, é a indefinición, a súa carencia de estrutura formal, a que permite que posúa un poder creativo, e por iso, liberador. O desexo derrámase, esténdese de forma ilimitada alén das accións conscientes dos suxeitos que o poñen en xogo ou das direccións ás que tenden. O desexo e os seus fluxos non se poden anticipar nin dominar, pois son o vehículo polo que circula a enerxía da que emerge a heteroxeneidade da vida.

As estruturas socioculturais das que xorden as distintas civilizacións humanas son interpretadas, dende este punto de vista, como manifestacións do desexo, cristalizadas en institucións, normas, regras, crenzas e prácticas, que, chegados a certo nivel de desenvolvemento, ameazan con bloquear ou obstruír o seu movemento. En tal sentido, Lyotard non só chama a recoñecer o carácter máis impulsivo que racional que latea detrás das distintas sociedades humanas, senón a idear mecanismos liberadores que non restrinxan o seu poder de creación.

O desexo é en esencia enerxía creativa, innovadora e imaxinativa, da que emerge ou brota a pluralidade das formas de vida e a riqueza da existencia, por iso é irreducible ás explicacións humanas. A realidade é inconmensurable e todo intento de dar conta dela dunha forma exhaustiva está condenada ao fracaso, pois en esencia esta só pode ser parcial e incompleta. Non existe o coñecemento obxectivo, neutro e desinteresado, e non hai algo así como a Verdade, pois a enerxía que latea tras a dinámica do real é inaprensible e inexpressable.

Esta posición teórica trae aparelhada unha serie de repercusións de carácter ético-político. En primeiro termo, o abandono xa definitivo do marxismo científico, que pretendía non só describir os distintos sucesos que conforman a historia dun modo obxectivo, senón tamén elevar o modo de produción comunista a unha sorte de paraíso terreal capaz de resolver a totalidade das contradicións humanas, para pasar a defenderse unha multiplicidade de horizontes de verdade, tamén na esfera práctica.

Para Lyotard existe un desexo de transformación da realidade que pide acontecer, pero está presente na sociedade dunha maneira desarticulada e deformada, pode

que de forma inconsciente. Como volver patente aquilo que só se percibe como latente? Trátase, entón, dun desexo cuxo “sentido” non está “no dito”, non fai parte de ningún discurso. Lyotard cre, ademais, que a filosofía non pode dicir o sentido deste desexo porque o seu discurso está baseado en formas tradicionais de pensamento. Por iso a visión lyotardiana pretende, nun principio, expresar dalgún xeito no discurso ese sentido do desexo de transformación da realidade que, estando latente na sociedade, pide acontecer. Lyotard sostén que non pode existir un núcleo da subversión. De feito, ao seu xuízo, o último dos grandes relatos emancipadores da historia, o capitalismo, permite a subversión do sistema con máis facilidades que as ríxidas estruturas platónico-cristiás do socialismo. Isto quere dicir que o sistema do capital, debido a que a súa moral se sostén sobre a apropiación sen límites, deixa a porta entreaberta a unha subversión que hai que facer e que, en todo caso, o propio sistema fai por si mesmo. Para Lyotard, a actuación máis pertinente consistiría en acelerar ese proceso de colapso inevitable. Polo tanto, a concepción de desexo en Lyotard remite a unha subversión. De aí, así mesmo, que se poñan en cuestión os grandes relatos que entenderon a Historia como unha Idea que se desprega e que conduce ao ser humano á súa emancipación, cuestión primordial da obra que fará de Lyotard un dos pensadores máis coñecidos da filosofía contemporánea, *A condición posmoderna*.

2.4 A posmodernidade e o final dos grandes relatos

A condición posmoderna (1979) xorde por mor dun encargo feito co fin de analizar a situación do coñecemento dadas as novas circunstancias históricas propias do contexto contemporáneo. A partir deste obxectivo Lyotard non só responde á cuestión suscitada, retomando a perspectiva crítica co realismo obxectivista que pretende describir a realidade tal cal é, senón que ademais, e isto é o realmente novo do texto, considera que, debido á perda da confianza na obxectividade do saber, se produce un corte no devir da historia, de modo que se inaugura, polo menos teoricamente, unha nova etapa na historia do pensamento: a posmodernidade, que emerxe unha vez que os “grandes relatos” deixan de ter sentido.

Lyotard comeza a súa análise partindo da dificultade que ten a ciencia para xustificarse a si mesma, dado que non pode auto-lexitimarse, é dicir, a ciencia non pode recorrer á súa propia metodoloxía de investigación científica para validarse a si mesma. Por iso, como se ve incapacitada para demostrar a súa autenticidade, só pode afirmarse a través do apoio nun relato metateórico ou metarrelato. Con todo, con iso o problema non desaparece, porque a continuación haberá que preguntarse pola validez ou lexitimidade de tal metarrelato.

Lyotard sinala dúas razóns principais que explican o descrédito da ciencia positiva como un saber desinteresado e neutro, cuxo obxectivo é a descrición obxectiva dos feitos. A primeira delas remite á inxerencia que o sistema económico capitalista rea-

liza sobre a actividade científica. Así, no contexto contemporáneo, o saber científico non é alleo aos mesmos procesos de transformación inherentes ao modo de produción capitalista nos que se inscribe, e que converten calquera obxecto ou actividade en mercadoría. No contexto da civilización actual todo é susceptible de ser transformado nun artigo que se compra e se vende, tamén o saber, o cal se valora e aprecia máis como outro nicho do que obter plusvalía que como un modo de ampliar o coñecemento. Ao mercantilizarse, o saber privatízase. Por este motivo, convértese en motivo de competencia entre os Estados-nación, quen, ademais, entran en conflito coas grandes multinacionais, que tamén desexan posuír o saber para transformalo nun vector forza do que obter beneficio económico.

Nese marco, o saber xa non é apreciado polo seu valor epistemolóxico —todo novo saber é positivo— para distribuírse publicamente —todo o mundo pode ter acceso ao coñecemento—, senón polo seu valor monetario/económico —investígase aquilo do que se extrae rendibilidade—, de modo que se controlan os fluxos de información segundo intereses comerciais —ao coñecemento terá acceso só “quen poida pagalo”—. Con iso, o saber perde lexitimidade. Efectivamente, como confiar na validez dun saber orientado a intereses espurios? Atopámonos, por tanto, ante unha situación de falta de lexitimidade da ciencia, ao estar enmarcada no ciclo de valorización capitalista, o cal tenta facer pasar por “saber” o que simplemente supón “beneficio económico”.

2.5 O *diferendo* e a cuestión da linguaxe

Lyotard aduce un segundo motivo para discutir a existencia do saber obxectivo, o cal posúe unha gran importancia na que probablemente sexa a súa obra filosófica máis importante, *O diferendo* (1983). Trátase da cuestión da linguaxe. Para Lyotard, as linguaxes son multitude, variadas e diversas, e non só no nivel das diferentes linguas que existen (cada unha coa súa gramática e semántica propias) senón no sentido de que cada lingua incorpora no seu interior multitude de “xogos de linguaxe”. Fortemente influenciado polo “segundo Wittgenstein”⁷⁴, e afastado en tal medida da noción metafísica moderna que vía na linguaxe a canle para vincular o pensamento coa realidade —na que o coñecemento consiste na adecuación entre o que se di e o que é—, entende que a linguaxe posúe un carácter pragmático: a

⁷⁴ O pensamento de Ludwig Wittgenstein, un dos máis influentes filósofos do século XX, adoita dividirse en dúas grandes etapas marcadas cada unha por unha obra de referencia. Así, o “primeiro Wittgenstein”, o do *Tractatus*, é decisivo para a escola positivista do círculo de Viena, defende que a filosofía debe dedicarse a resolver unicamente os problemas lóxicos, pois deles depende o coñecemento exhaustivo do mundo. Con todo, o propio Wittgenstein na segunda etapa do seu pensamento, definida pola obra *Investigacións filosóficas*, convértese no maior crítico de tal formulación. Nese texto xa non se defende unha concepción unitaria da linguaxe, representada polo formalismo lóxico, senón a diversidade das linguaxes, que pasan a ser entendidas como “xogos” que teñen as súas propias regras semánticas, sintácticas e pragmáticas. Da linguaxe xa non importa tanto a súa estrutura interna, como a análise do que se fai con ela, o seu uso e finalidade no marco da comunidade que a elabora. Tal posición será un punto de referencia imprescindible para o pragmatismo contemporáneo e tamén para Lyotard.

linguaxe “serve para facer algo”, e iso que é capaz de levar a cabo realízase nun marco social ou de relacións específico que lle dá sentido, conforme a certas regras de uso. Falar (ou escribir) é “xogar a un xogo” da linguaxe, coas súas normas, as cales só teñen validez se son aceptadas polos distintos xogadores, de modo que se as regras cambian tamén o fai o propio xogo. Os enunciados lingüísticos son “xogadas” da linguaxe e adquiren valor segundo a súa inserción no xogo. Por iso é polo que a vida social supón entrar en multitude de xogos lingüísticos que hai que saber manexar e nos que hai que saber manexarse. Os falantes, como participantes dos distintos xogos da linguaxe, están envoltos nunha gran cantidade de procesos comunicativos simultáneos e heteroxéneos entre si, de modo que ninguén ocupa unha posición central que controle a produción, transmisión e o sentido das mensaxes que se producen neles. Ninguén é capaz de gobernar e controlar o coñecemento. En cambio, cada ser humano “xoga a multiplicidade dos xogos lingüísticos” dos saberes, cada un coas súas regras e os seus reaxustes internos.

Lyotard afirma que todo discurso, a través do cal describimos a realidade, só é posible no marco que proporciona o xogo lingüístico en que se inscribe, e no que poden ser identificados diversos réximes de proposicións que, ao dispoñer das súas propias regras de funcionamento, non son traducibles entre si. Como a realidade non é nin perceptible nin comprensible tal cal é, senón que se dá en tanto “se di”, e dado que as linguaxes son múltiples e heteroxéneas, débese concluír que a realidade é así mesmo diversa. Por iso as categorías universais non poden ser obxecto de coñecemento, nin existe un tipo de linguaxe, por exemplo, o científico, que describa obxectivamente a realidade. De feito, o problema principal xorde ao tentar coordinar eses réximes proposicionais heteroxéneos, dado que non existe unha regra universal externa que sirva de criterio obxectivo para avalialos.

Lyotard sostén que os xogos de linguaxe se desenvolven fundamentalmente en tres ámbitos diferentes: en primeiro lugar as “frases”, que para Lyotard son a unidade mínima da linguaxe; a continuación, as “familias de frases”, que teñen as súas propias regras diferentes das frases illadas; por último, os “xéneros de discurso”, onde se insiren distintas familias de frases cando teñen unha finalidade concreta. En liña coa súa tentativa de dar lugar a un pensamento diferencial, Lyotard considera que todo xogo de linguaxe é heteroxéneo e inconmensurable respecto a calquera outro, xa que cada un ten un sentido diferente, refire ou pode referir a algo diferente, e ten (ou non) unha finalidade distinta, motivos polos que no caso de ter regras que guíen o seu proceder, estas estarán baseadas en todo o anterior e serán, inevitablemente, diferentes a outros posibles xogos de linguaxe. Por tanto, pensar diferencialmente implicará aceptar todos os conflitos e diferenzas que poidan xurdir entre os distintos xogos de linguaxe que poden darse nunha sociedade.

Como resolver pois o conflito entre xogos de linguaxe diferentes que pretenden ser lexitimados, é dicir, aceptados como saberes? Aquí Lyotard recorre a unha certa

"filosofía crítica", en sentido kantiano. Agora ben, hai que entender que Kant é un pensador moderno que, como tal, asume que a crítica pode darse autonomamente dende as facultades dun suxeito, e isto é algo que o pensamento posmoderno non acepta. Para Lyotard a distinta separación das facultades da razón feita por Kant non pode corresponder ás facultades dun suxeito, senón aos distintos xogos de linguaxe que se poden dar na sociedade. Dese xeito sería posible entender o pensamento crítico como un tribunal que delibere sobre as pretensións de lexitimidade de todo xogo de linguaxe que pretenda ser recoñecido como saber válido. De existir tal tribunal, este tería que aceptar a heteroxeneidade e multiplicidade dos xogos, que levaría á aceptación consecuenta das diferenzas, empregando sempre que fose posible a linguaxe cotiá, para non dar lugar á predominancia dunha metalinguaxe universal, que se considerase presuntamente válida para todos os xogos de linguaxe. Agora ben, ¿é posible a existencia dunha linguaxe cotiá que non sexa metalinguaxe e que asemade poida xulgar xogos de linguaxe heteroxéneos? Lyotard, para non caer nunha posición ambigua, afirma que é necesario asumir que non hai regras nin criterios herdados do pasado que sirvan como programas a desenvolver, ou como unha serie de medidas a aplicar. Ningún caso pasado pode considerarse como semellante a calquera outro no que nos atopemos actualmente e non é posible prescribir de antemán como se debe actuar en cada caso.

Dese modo aparece unha diferenciación que xa nos saíu ao paso anteriormente —no capítulo sobre Derrida—, a saber, que é exactamente o que distingue o dereito da xustiza. Tradicionalmente, o dereito occidental pretende reducir a xustiza ao cumprimento das súas leis. Hai xustiza cando se cumpre a lei. Pero é posible distinguir, como fan tanto Lyotard como Derrida, que a xustiza e o dereito pertencen a esferas heteroxéneas. Para Lyotard ser xustos non é actuar conforme a isto ou aquilo, ou seguir un determinado precepto: «amádevos os uns aos outros», por exemplo. En realidade, non hai alternativa: «é necesario, cada vez, decidir, pronunciarse, xulgar e, logo, meditar sobre se iso era ser xustos»⁷⁵. É imprescindible a invención, a creación, o non aferrarse a ningunha regra preestablecida, sabendo con iso que aquel que asume o risco non ten ningunha seguridade de estar a actuar como debe. Deben inventarse novas regras e dicir aquilo que aínda non foi dito para tentar darlle unha oportunidade ao xurdimento do acontecemento. Por iso o pensamento de Lyotard foxe de grandes palabras e discursos sistemáticos e propón máis ben unha "filosofía menor", na que se poñen en dúbida as relacións articuladas que teñen lugar na linguaxe, poñendo ao descuberto as multiplicidades, as disensións e, finalmente, as diferenzas.

Un dos puntos fundamentais de resistencia para Lyotard é o que se opón a toda tentativa de universalización, de propoñer unha solución válida para todos os contextos e situacións. Atopámonos pois co problema da Lei. O que nun primeiro momento é a

75 J. F. Lyotard & J. Thébaut: *Au Juste: Conversations*. Paris, C. Bourgois, 1979, p. 102.

resistencia a unha suposta *lei do progreso*, que na práctica xustificaba os procesos de conquista e colonización de todo aquilo que non se consideraba occidental, acababa subliñando a oposición á racionalidade se esta ten pretensións universais.

- 178 Lyotard afirma que existen casos nos que o conflito é irresoluble, precisamente pola heteroxeneidade radical dos discursos que están en liza. Ao conflito entre (polo menos) dúas partes que non pode resolverse equitativamente por faltar unha regra de xuízo aplicable ás dúas argumentacións, é ao que Lyotard denomina “diferendo” (*différend*).

No libro *O diferendo* Lyotard ocúpase pormenorizadamente da cuestión da linguaxe a través da análise das proposicións. Unha proposición expresa un enunciado no que están en xogo catro instancias diferentes, fundamentais para que a proposición funcione: destinatario, destinador, sentido e referente. Existe unha multiplicidade heteroxénea de proposicións que se van formando en virtude do que Lyotard denomina “réxime”, a saber, un conxunto específico de regras. A proposición máis corrente está constituída en conformidade cun grupo de regras (o seu réxime). Hai moitos réximes de proposicións: razoar, coñecer, describir, relatar, interrogar, amosar, ordenar, etc. Dúas proposicións de réxime heteroxéneo non son traducibles a unha á outra. Non obstante, poden ser coordinadas, como elos dunha cadea, a unha á outra, segundo un fin fixado por un xénero de discurso. O que fan pois os xéneros do discurso é xuntar os elos e coordinar as proposicións a partir dun fin fixado por eles, é dicir, unhas regras para seguir. Por iso non é posible imaxinar un xénero de discurso que sexa universal. De habelo existiría unha linguaxe xeral, unha única linguaxe, cando para Lyotard esta só é posible como idea. Dese xeito, existen xéneros heteroxéneos, e consecuentemente, unha multiplicidade de regras aplicables a cada caso, xa que non existe unha regra universal que poida xulgar devanditos xéneros heteroxéneos. En todo caso, os xéneros do discurso operan coordinando proposicións, tal é a súa finalidade. Por iso as proposicións coordínanse en función da regra que o xénero aplica, pero tal regra non é extrapolable ao resto de xéneros da linguaxe. O asunto é que unha proposición pode ser coordinada de máis dunha maneira, en liña coa multiplicidade de xéneros que pode coordinala, coa súa correspondente regra. Pero se nos colocamos na tesitura dun xuízo no que se tenta dirimir un conflito, o tribunal non aceptará que a mesma proposición sexa coordinada dende dous xéneros distintos á vez. Con todo, a coordinación é necesaria, por tanto é preciso que un dos xéneros se faga cargo da mesma. Cal? Aquel que se presente como lexítimo. Pode ser o xénero dunha das partes en conflito, e non o da outra parte, ou pode que sexa o do tribunal, que á súa vez é distinto do de ambas partes. En todo caso, que unha das argumentacións sexa lexítima non implica que a outra non o sexa. É máis, unha vez establecida a regra, se o xénero de discurso non se axusta a ela sufrirá o que Lyotard denomina *despropósito* [*tort*], un dano inevitable. Poden existir casos nos que a regra do xuízo non sexa aceptada por ningún dos xéneros de discurso que forman parte do mesmo, o que levaría consigo que polo menos un deles sufra o despropósito —os dous no caso de que ningún acepte a regra

establecida—. Un litixio non se pode resolver cando dous xéneros distintos están en disputa e ambos se refiren a linguaxes distintas. O diferendo aparece porque só unha das coordinacións vai acontecer finalmente.

Para Lyotard, nun litixio é o tribunal o que decide que proposicións son tidas en conta e cales non se axustan ao procedemento. Son aceptadas aquelas que se presentan como ben formadas. E son ben formadas se se axustan ás regras a partir das cales o tribunal xulga. Para iso, por tanto, as proposicións deben axustarse a un réxime específico, aquel marcado polo tribunal. En todo caso, a linguaxe acubilla múltiples diferenzas e, por tanto, é posible que as disputas sexan continuas. A consecuencia directa do feito de que se xulgue en virtude dunha identidade, aquela encarnada na regra que propón o tribunal, é o dano. Ao haber varias linguaxes, unha delas sempre será susceptible de sufrir un despropósito. Lyotard di que hai dano cando se transgreden as regras dun xénero de discurso, e hai despropósito cando o dano non pode ser expresado porque a regra do seu xénero non coincide coa regra coa que se xulga. 179

Con iso aparece a imposibilidade da comunicación. Se un discurso se mantén heteroxéneo ás regras do tribunal que o vai xulgar, non ten posibilidades de chegar a ningún acordo con el. O acordo é imposible. Pero non poderá tampouco expresar o conflito que sofre, verase simplemente amparado polo silencio ao que debe acollerse todo aquel que non pode falar a linguaxe que debe, aquilo que rexe como válido e lexítimo. É un despropósito porque non pode dar conta da realidade que está a vivir, ao manterse nun discurso inconmensurable con aquel que lle xulga, e ao estar imposibilitado para adoptar aquel que emprega o tribunal. Por iso, segundo Lyotard, ponse en dúbida a propia relación coa linguaxe, ao poñer en risco a posibilidade de decidir falar ou non facelo. O que sofre o despropósito deixa de facer parte do litixio, xa que nin sequera pode expresarse como se lle esixe a todo membro da contenda. Se un non se expresa en función da norma do tribunal pasa a ser unha vítima, tamén no referente á exclusión que esta leva sempre consigo. De acordo con Lyotard, «o que presenta unha demanda ante o tribunal é escoitado, pero aquel que é a vítima queda reducido ao silencio»⁷⁶. Así aparece o diferendo, cando o feito de que un discurso sexa heteroxéneo coa regra dun xuízo leva consigo o silencio daquel que non pode expresarse doutro xeito. O diferendo esixe a creación de novas formas de expresión que permitan comunicar o que debe ser comunicado. Para Lyotard, o obxectivo é que deixe de haber vítimas, e para iso é imprescindible que non exista o despropósito, que sexa posible expresarse. Urxe, entón, a creación de novas significacións e novos referentes, destinadores e destinatarios, que permitan que se faga xustiza ao diferendo. Son precisas novas linguas e novas formas de expresión. Consecuentemente, tamén, novos tribunais que os xulguen. De tal modo poderase salvar

76 J. F. Lyotard: *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 22.

á vítima do silencio ao que doutra maneira se ve abocado. Co concepto de diferendo podemos facer referencia, por unha banda, á heteroxeneidade de discursos, nos que un xénero é incompatible coa regra de xuízo establecida por un tribunal. Pero por outra banda, o diferendo tamén implica a posibilidade de inventar novas formas de expresión que poidan facerse cargo das necesidades de comunicación que non son satisfeitas nas proposicións actuais.

En base ao dito, cabe afirmar que non é posible outorgarlle unidade ao saber, como non o é afirmar a existencia dun relato único que estableza a invalidez ou incorreción das múltiples descrições do mundo. Lyotard entende que o saber é inconmensurable, e que as distintas perspectivas da realidade se atopan nun permanente conflito por converterse en hexemónicas.

Unha vez que caen as explicacións únicas e unitarias ábrese a oportunidade á aparición das narracións diversas: a polifonía de voces. Esta formulación non só debilita as aspiracións da ciencia de constituírse no saber obxectivo, na verdade que describe as cousas tal cal son, senón que pon en cuestión a crenza de que se pode asentar unha orde socio-político-económica que posúa un carácter científico. Lyotard con iso desmonta as aspiracións tecnocráticas que aspiran a xustificar o goberno na posesión do coñecemento obxectivo, sexa na esfera política ou económica. Para que o saber non se converta nunha ferramenta de poder —exercido por tecnócratas, que ocultan baixo a aparencia do saber obxectivo uns intereses determinados— é necesario multiplicar as narracións, darlle voz ás propostas locais, marxinais ou minoritarias, de modo que se constituía un modelo aberto que dea voz á diferenza. Só así é posible a constitución dunha sociedade democrática, flexible, dinámica, tolerante e solidaria, onde as boas razóns se impoñan aos dogmas.

2.6 Posmodernidade e Historia

A outra gran conclusión que acada Lyotard, e que desenvolve principalmente en *A posmodernidade explicada ás crianzas* (1986) a partires da falta de obxectividade do coñecemento científico, afecta á noción de progreso e á concepción lineal e teleolóxica da historia que a acompaña. Na perspectiva moderna crese que a humanidade se atopa embarcada nun proceso unitario, lineal e teleolóxico, onde as formas de ser, saber e actuar van avanzando, subsumindo ás inferiores noutras superiores ou melloradas. De feito, nesta perspectiva, a historia da humanidade consiste precisamente niso, nun despregamento civilizatorio que se dá no tempo e no que o espírito avanza segundo un proceso cada vez máis racional, máis verdadeiro, mellor. Seguindo esta formulación, a civilización occidental, en tanto nela chega a racionalidade tecnocientífica á súa máxima culminación, considerouse a si mesma a máis avanzada, e sentiuse lexitimada para impoñerse, dominar e dirixir ás culturas que permanecían ancoradas en estadios supostamente inferiores.

Con todo, Lyotard non ve que exista obxectividade algunha nesta perspectiva. De feito, non hai un criterio obxectivo que defina que é o progreso, que significa avanzar na historia, máis aló do mero darse dos acontecementos no tempo. Que latexa detrás da noción de Progreso occidental? Acaso non é senón unha proxección cara ao universal dunha cultura particular? A cultura occidental impúxose como a hexemónica, si, pero fíxoo mediante a forza e a imposición dos seus elementos civilizatorios, non porque sexa obxectivamente certa.

A época posmoderna caracterízase por impugnar tal idea do Progreso: non hai verdades obxectivas, non hai representacións exactas da realidade, como non hai civilizacións máis avanzadas que sexan mellores que outras. De feito, que é o mellor? Os Grandes Relatos desenvolveron elaboradas explicacións, que se pretendían certas e verdadeiras, sobre o sentido da existencia, sobre a mellora da especie humana, sobre o encontro da autenticidade, a perfección e a pureza, sobre o que constitúe unha vida feliz, racional, virtuosa e plena: narracións de emancipación, mesiánicas, que pretendían conducir ao ser humano cara ao mellor dos mundos posibles. Con todo, a xuízo de Lyotard, todos eses Relatos que conformaron a historia do pensamento occidental quedaron invalidados, falsas promesas que auguraban alcanzar a salvación, a equidade ou a liberdade, baixo unha idea unitaria e progresiva da historia. Todos os Grandes Relatos (o cristián, o iluminista, o idealista, o marxista, o capitalista e o tecnocientífico) fracasaron⁷⁷.

Con todo, para Lyotard, iso non é necesariamente negativo, senón que mostra que a auténtica lóxica que goberna o devir da historia é a ausencia dunha finalidade ou orientación universal e obxectiva, extensible a todos e a todas partes. É así necesario tomar conciencia de que non hai unha meta nin dirección racional que organice a historia. Por iso, a posmodernidade non debe ser considerada como unha época que mantén unha posición meramente reactiva —como simple negación das posicións universais ou absolutas—, xa que implica unha positividade: o feito de que deixe de valer unha Razón histórica universal axuda tanto á aparición como ao aumento da atención sobre as racionalidades “locais”, as narracións descentradas, de validez limitada, e nas que as súas ideas e os seus logros son inestables e parciais.

⁷⁷ A xuízo de Lyotard, as narracións que inclúen a historia da humanidade nun marco unitario xa non serven, pois foron desmentidas por diversos acontecementos históricos que as confutan. O relato iluminista, que vía no avance do coñecemento e da tecnoloxía asociada a el a vía para alcanzar unha sociedade libre, próspera e pacífica, invalidase dado o potencial destrutivo e coercitivo de certos usos da ciencia e a tecnoloxía (a bomba atómica, por exemplo). O relato idealista queda impugnado pola terrible experiencia de Auschwitz: a barbarie do holocausto non pode ser integrada en ningún proxecto que entenda a historia como un despregamento da razón. O marxismo xa non vale como relato de emancipación se temos en conta as consecuencias totalitarias do comunismo soviético; nin o capitalista, afogado na extrema desigualdade que produce ou na catástrofe ecolóxica que causa. En conclusión, as grandes posicións culturais que deran unha explicación unitaria (e racional) á historia deixan de ser válidas. Por iso, a posmodernidade constitúese como a época que cambia a percepción do tempo e do seu transcurso, xa que a historia non progresa, non avanza cara a un futuro mellor, nin conduce á emancipación humana.

Nese sentido, na posmodernidade a realidade vólvese plural e complexa, xa que se constrúe a partir dunha lóxica do provisorio aberta á diferenza. Os posmodernos teñen que asumir a heteroxeneidade dos saberes e das linguaxes, afirmar o devir plural e oscilante da historia e abrirse a unha perspectiva diversa e complexa do ser humano, dada a variedade de individuos, pobos e culturas, inconmensurables entre si. A disolución dos grandes relatos permite por iso a aparición dos microrrelatos: de «milleiros de historias, pequenas que traman o tecido da vida cotiá»⁷⁸.

A multiplicidade discursiva non pode entenderse, con todo, como unha defensa do relativismo —pola que se defende que, dado que non existe unha verdade única, «calquera cousa pode ser dita»; unha postura tan perigosa como o dogmatismo totalitario, xa que nela imponse o “máis forte”— nin o irracionalismo, segundo o cal todo depende da vontade. Lyotard, en cambio, defende o adelgazamento da racionalidade, as microloxías, os relatos parciais e incompletos que están dispostos a defender a súa posición con argumentos, pero que ao mesmo tempo aceptan a disensión, xa que se abren á escoita do Outro: o que pensa distinto de min pero que ten todo o dereito a expresarse mediante argumentos. Só unha racionalidade aberta á diferenza posibilita encarar o desacordo reducindo de igual modo as posibilidades de que este dexe en violencia.

78 J. F. Lyotard: *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona, Gedisa, 1987, p. 31.

Unidade 12

Feminismos. O pensamento de Judith Butler (1956-)

183

Como dicía Lyotard, a aceptación das disensións implica unha apertura ao outro, ao diferente, que é distinto, pensa distinto, pero debe ter os mesmos dereitos. A asunción desta idea levou consigo que todo aquel que se apercibe como minoría non recoñecida polo sistema de pensamento maioritario, traballe na procura da reivindicación da súa diferenza. Tal cousa sucede no s. XX cos feminismos, os ecoloxismos e o poscolonialismo, e muta de maneira considerable coa aparición do transhumanismo, que recolle unha noción de diferenza construída a partir da hiper-tecnoloxización da sociedade contemporánea.

1. Feminismos

O Feminismo é unha corrente de pensamento que emerxe na Modernidade e cuxa tradición de reivindicación política se remonta tres séculos atrás. Comeza na filosofía barroca, ten as súas obras fundacionais na Ilustración, e convértese nun movemento político moi activo que ao longo do s. XIX e no XX vai facendo mudar paulatinamente a práctica totalidade das estruturas que definen a sociedade do presente. Tal proceso segue en desenvolvemento a día de hoxe, na medida en que moitas das súas reivindicacións non foron conseguidas e en tanto en diversas culturas e tradicións o patriarcado está fortemente instalado, negándolle ás mulleres do presente algúns dos dereitos máis básicos.

O certo é que o Feminismo é un movemento moi amplo e heteroxéneo, que posúe unha vertente teórica e filosófica e outra política e transformadora. Na primeira, fórmulanse cuestións básicas en torno á constitución da idea de muller, pregúntase pola súa xenealoxía e evolución, e inquírese polas características que xeralmente lle son atribuídas e como estas definen unha serie de roles de xénero que historicamente teñen favorecido a subordinación da muller en relación ao home. Nese

sentido, a teoría de xénero ten servido como o fundamento teórico para o feminismo reivindicativo, que tenta concretar, tanto na esfera sociocultural como na económica e xurídica, regulamentos e prácticas que disolvan as diferenzas de xénero, deconstruíndo gradualmente o edificio ideolóxico sobre o que se sostén o androcentrismo e o patriarcado.

A pesar de que, como dicíamos, o Feminismo afunde as súas raíces na Ilustración, destacando a actividade teórica dos Clubs de mulleres na Revolución Francesa, a publicación da Declaración dos Dereitos da Muller e da Cidadá (1791), de Olympe de Gouges, ou a Vindicación dos dereitos da muller (1792), de Mary Wollstonecraft, e de que tanto ao longo do s. XIX como a comezos do s. XX desenvolve unha intensa actividade política, destacando as reivindicacións feministas do socialismo francés, a Convención de Seneca Falls en Nova Iorque —que constitúe a primeira convención polos dereitos da muller—, ou as esixencias formuladas polas Sufraxistas —activistas que pelexaron pola obtención de dereitos para as mulleres, especificamente o dereito ao sufraxio⁷⁹—, foi a partires da segunda metade do s. XX cando comezaron a aparecer figuras de relevancia no eido do pensamento que cuestionaron os aspectos teóricos e existenciais que explicaban as desigualdades de xénero.

En 1949 Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo*, un texto onde non só se evidencia a discriminación histórica da muller e se pensa sobre distintos modos que se podan habilitar para mudar esta situación e outorgarlle unha autonomía e liberdade efectivas, senón que se cuestiona o modo en que se ten concibido a identidade da muller e os comportamentos e actitudes asociados historicamente a ela. Beauvoir afirma que a “muller” é un produto cultural construído socialmente a partires do corpo sexuado, establecendo así unha diferenza esencial entre o corpo biolóxico e o conxunto de normas, regras, condutas e atributos que lle son culturalmente asignados. Moitas das características que se entenden como constitutivas das mulleres non son naturais, herdadas xeneticamente, senón que se inducen dende fóra a través dunha educación que as conforma como tal. En tal sentido hai que entender a célebre sentenza «non se nace muller: chégase a selo». A suposta dozura, docilidade, coquetería, compracencia, paciencia, sacrificio ou tendencia aos coidados, especificamente aos maternais, non serían trazos biolóxicos, senón calidades imbuídas culturalmente que modelan o carácter da muller dende que é pequena e que conforman os roles de xénero asociados ao feito de ser muller: ser “nai”, ser “esposa”, ser “filla”, etc., que ademais a subordinan e a fan dependente do home, que é asemade socializado noutro conxunto de actitudes que definen os seus roles particulares de xénero.

79 No feminismo de segunda onda, termo co que soe aludirse ao movemento feminista durante os séculos XIX e XX, destacan figuras como as de Flora Tristán, Angélique Arnaud, Claire Démar, Emmeline Pankhurst, Lucretia Mott ou Lucy Stone.

En 1963, Betty Friedan publica *A mística da feminidade*, no que denuncia os discursos culturalmente elaborados e que inducen ás mulleres a renunciar a participar activamente na sociedade, a comprometerse intelectualmente e, sobre todo, a emanciparse do estilo de vida pensado para elas. A cultura hexemónica promove para as mulleres unha vida conformista, “tipicamente feminina”, asociada á vida familiar, ao coidado dos fillos, á atención polo fogar e a manterse desexable e disposta para as necesidades do seu marido, a pesares de ter conseguido o dereito a voto, a unha educación igualitaria e de ter accedido a un emprego.

A partires dos anos 90 do século XX xurde unha nova xeración de pensadoras feministas que desenvolven unha crítica das concepcións esencialistas da muller, reclamando que non hai “unha muller” nin “un feminismo” senón moitas. Nese contexto emerxen propostas como o feminismo da diferenza, o feminismo da interseccionalidade, o feminismo negro, o ecofeminismo, o transfeminismo ou o feminismo posmoderno (representado por Judith Butler).

O feminismo da diferenza, no que destacan autoras como Luce Irigaray, sinala que a teoría feminista debe reclamar as diferenzas que separan aos homes das mulleres, evitando que as reivindicacións destas supoñan unha simple asimilación dos valores impostos dende a cultura patriarcal. Nese sentido, avogan pola non neutralización dos sexos e defenden a necesidade de construír unha civilización na que se respecte a ambos.

O “feminismo da interseccionalidade”, que ten como figura representativa a Rebecca Walker, sostén que o sexo, o xénero, a etnia, a clase ou a orientación sexual, están interrelacionados, de modo que, por exemplo, o sexismo, o racismo e a homofobia, ao vincularse, crean niveis variados de inxustiza social e unha dobre discriminación. Así, propoñen que para entender a situación e a eventual opresión dunha persoa, cómpre pensar sobre cada un dos elementos que a definen e como están unidos de xeito inextricable, e ser conscientes de que as inxustizas sistémicas e as desigualdades sociais operan dun modo multidimensional.

Este é o punto de partida que adopta o “feminismo negro”, no que destacan Angela Davis e bell hooks, quen entenden que o sexismo, a opresión de clase e o racismo se atopan fortemente vinculados, e que no seu desenvolvemento, o feminismo orixinario adoptou un prisma no que só se consideraban os dereitos e as preocupacións da muller branca, de clase media e heterosexual. En tal sentido, reclaman a especificidade das reivindicacións daquelas mulleres que viven en contextos distintos ás culturas occidentais ou no interior delas pero cun marco socio-económico diferente, que conduce a que experimenten situacións existenciais distintas e os seus propios procesos de exclusión.

O “ecofeminismo”, pola súa banda, liga as reivindicacións feministas coas ecoloxistas, e denuncia a vinculación entre o patriarcado e a conformación dun sistema so-

cio-económico baseado no control e a sobre-explotación dos recursos naturais. Segundo as ecofeministas, entre as que destaca Vandana Shiva, os valores que teñen impulsado a conversión do entorno natural e dos seus recursos nun obxecto do que obter beneficio, son os mesmos que teñen transformado á muller nun produto do que apropiarse e usar para satisfacer determinadas necesidades.

Finalmente, o transfeminismo está vinculado ao activismo LGTBIQ e á teoría *Queer*, e tenta ampliar as reivindicacións de igualdade e dereito a todas aquelas persoas cuxo sexo, xénero ou orientación sexual non responde á tradicional concepción binaria.

A teoría *Queer* é unha proposta crítica que parte da posta en cuestión das visións esencialistas, naturalizadas e estáticas sobre o sexo, o xénero e a orientación sexual, facendo fincapé no carácter cultural e, por tanto, construído delas. Dende unha concepción dinámica do sexo-xénero oponse, ademais, ás perspectivas binaristas que reducen a diversidade sexual aos polos home-muller, masculino-feminino, e, en xeral, a toda categorización que reduza a súa variedade. En tal sentido apostan por unha perspectiva fluída do sexo-xénero.

As teorías *queer* poñen en cuestión a distinción clásica entre sexo e xénero, facendo fincapé no feito de que a noción de xénero apareceu no contexto do discurso médico como un termo que facía referencia ás tecnoloxías de intervención e modificación dos órganos xenitais e cuxo único obxectivo era levar a cabo un proceso de normalización sexual. É necesario e urgente dende un punto de vista político re-pensar o auténtico sentido da dicotomía sexo-xénero (presentada convencionalmente como unha relación natural), e entender a devandita dicotomía como o resultado de aplicar un conxunto de dispositivos políticos e ideolóxicos. A sexualidade non sería algo biolóxico, senón unha construción social, unha tecnoloxía, e só transcendendo a dicotomía entre sexo e xénero pódese articular un discurso e unha acción política que rompa co labor normalizador e mutilador da diferenza sexual.

Queer en sentido literal significa *maricón*, *bollera*, aínda que por extensión designa todo o que sexualmente non é normativo (dende @s traballador@s sexuais ao sadomasoquismo). O movemento *queer* apareceu a principios dos 90 no seo da comunidade homosexual e lesbiana dos EUA. Nese contexto, un grupo de excluídos e marxinados polo sistema dominante identitario de xénero —é dicir, o movemento que só busca afianzar a súa identidade, que esta sexa recoñecida como tal (cos dereitos e privilexios que iso supón)—, decidiu autodenominarse con este termo despectivo para diferenciarse (establecer unha distancia política) das iniciativas que buscaban a construción dunha identidade estable (unha normalización) para os homosexuais e as lesbianas; unhas iniciativas que con frecuencia se esquecen do resto das variantes posibles da sexualidade e rematan limitando a súa loita á obtención de dereitos e privilexios.

A cultura *queer* formula unha posición crítica con respecto aos efectos normativos de toda formación identitaria, non só a sexual senón tamén as referidas á raza ou á clase.

Así, valoran unha cadea que une a explotación laboral coa violencia clasista ou racista. Trátase dun movemento postidentitario, pero que ante unha situación de opresión concreta decide poñer en marcha estratexias hiperidentitarias que fagan visible a posición de certas minorías. Pero sempre dende a conciencia de que a configuración desa hiperidentidade non é froito dun proceso natural senón algo construído que ademais pode xerar exclusión. É dicir, as teorías *queer* deben enfrontarse e resolver certos paradoxos xa que ao mesmo tempo que reivindicando unha identidade propia, critican a suposta naturalidade das identidades. Por iso a súa análise complica moito as estratexias políticas a desenvolver pero dotan á súa acción discursiva dunha gran complexidade teórica e dun enorme potencial subversivo.

O movemento *queer* converxe co posfeminismo ao implicar unha revisión crítica das loitas feministas. Fronte ao feminismo liberal, heterosexual e de clase media que busca a igualdade do suxeito político muller co suxeito político home (a normalización), o posfeminismo incorpora outros elementos identitarios como as reivindicacións de clase e raza, como dicíamos. Fronte ao feminismo da diferenza que aínda define a muller en clave esencialista —e fala dunha identidade feminina natural cunha serie de trazos intrínsecos: instinto maternal, sensibilidade...—, o posfeminismo concibe o corpo (e non só o corpo da muller) como o efecto dunha construción social.

Pero as teorías e prácticas *queer* non representan un movemento de emancipación que pide a adquisición de dereitos en vías dun recoñecemento social e dun progreso económico —principal e case única reivindicación de moitos movementos feministas e de homosexuais—, senón que formulan unha contestación da categoría de suxeito da modernidade en nome da marxinalidade. Por iso, para a teoría *queer* é necesario non asumir os discursos de poder da hexemonía. Pola contra, debe intentar reapropiarse de nocións abxectas, excluídas (como o propio nome que designa ao movemento) que non poden ser asimiladas con rapidez polo sistema capitalista.

As teorías *queer*, que nacen dun cruzamento metodolóxico e disciplinario, explicaron o xénero en termos de *performance*. Unha definición xenérica de "performance" podería ser un proceso de repetición que abrangue dende o ritual á mascarada, pasando polo travestismo ou as representacións paródicas. Dese xeito, o *queer* articula unha visión sobre o amor, o pracer e a sexualidade completamente alternativa.

No seu libro *The straight mind* (1980) Monique Wittig, activista e ensaísta lesbiana, definía o sexo e o xénero como unha construción e consideraba as actividades asociadas ao feminino (a reprodución, o matrimonio, o coidado dos fillos...) como elementos dunha cadea de produción social e demográfica destinada á reprodución da vida. Wittig cualificaba a heterosexualidade non xa como unha práctica sexual senón como un réxime político (un sistema de produción capitalista). Para Wittig, que substitúe a dualidade dialéctica da opresión home/muller pola de heterosexualidade/homosexualidade, "a muller" non é unha identidade natural, senón unha cate-

goría política que xorde no marco dun discurso heterosexual. Nese sentido a autora de *The straight mind* consideraba que as lesbianas non son mulleres, xa que non participan no réxime político (produtivo e reprodutivo) da heterosexualidade.

- 188 Fronte a unha estrutura de dominación vertical e sen fisuras, onde a un lado están os homes e ao outro as mulleres —ou a un lado os poderosos e ao outro os oprimidos—, as teorías *queer* pensan que existe un sistema complexo que pon en marcha múltiples relacións de poder e no que, polo tanto, é sempre posible intervir, crear espazos de resistencia e desenvolver unha loita política.

2. O pensamento de Judith Butler

2.1 Introducción

Segundo o visto, hai xa algunhas décadas nas que se vén perfilando un despregamento plural da problemática identitaria. Fronte a un declive dos grandes actores históricos tradicionais, novas identificacións de xénero, raza e etnia (entre outras) lograron ocupar un lugar central na area social. Neste contexto, o paradigma da identidade, lonxe de ser cancelado ou desprazado, parece reforzar a súa pertinencia, quedando instaurado como modelo dominante de organización social. De aí a necesidade de profundar na análise dos procesos contemporáneos de configuración identitaria no marco das actuais transformacións sociais, políticas e culturais⁸⁰.

Á vez que o problema da identidade foi adquirindo maior visibilidade no espazo social, xurdiron distintos enfoques teóricos que, partindo dunha crítica antiesencialista, se opoñen a unha concepción integral, orixinaria e unificada das identidades, abrindo así paso á súa reformulación. Non é senón a partir do chamado “xiro lingüístico” que os cambios na comprensión teórica das identidades permitiron pensalas como construcións discursivas.⁸¹ Pero, ¿en que aspectos podería contribuír unha teoría do discurso á comprensión das identidades sociais? Resulta posible destacar

80 Véxase para este epígrafe B. Hauser: Precariedade e performatividade. Introducción ao pensamento de Judith Butler. Estaleiro, Santiago de Compostela, 2015; F. Nazareno Saxe: “La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones”, en *Estudios Avanzados*, núm. 24, 2015, pp. 1-14; C. Pérez Herranz: Parodia como estrategia post-genealógica: una lectura del feminismo de Judith Butler dende la filosofía de M. Foucault”, en *Investigaciones feministas*, vol. 4, 2013, pp. 335-357; N. C. Suniga: “Performatividad, Poder y Parodia. El problema de la constitución y subversión de las identidades en la teoría de Judith Butler”, en *Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 6 núm. 6, 2016, pp. 266-297.

81 Durante o século XX reformuláronse algúns dos máis importantes problemas filosóficos tradicionais nos termos dunha novo paradigma teórico. A expresión “xiro lingüístico” resume este cambio de enfoque, conforme ao cal a linguaxe deixa de ser entendida como un medio que permite representar a realidade considerada anterior ao nomeamento lingüístico, e pasa a ser concibida como coextensiva respecto de dita realidade. É neste contexto que Judith Butler coloca a súa noción de discurso entre os fundamentos da súa teoría. Pero non se trata simplemente de pensar a sociedade e os seus suxeitos ao modo da linguaxe, senón que estes sexan interpretados a partir dunha concepción produtiva, constitutiva, isto é, performati-

tres aportes específicos: permite a) comprender ás identidades como construcións socio-culturais complexas producidas a partires dunha multiplicidade de prácticas significantes que se modifican a través do tempo, b) abordar o seu proceso de constitución a partir de loitas hexemónicas entre unha pluralidade de discursos, e c) lanzar luz sobre as dinámicas produtivas do cambio social. Precisamente, a obra de Judith Butler é paradigmática deste xeito de pensar as identidades.

Coa publicación de *O xénero en disputa: feminismo e a subversión da identidade* (1990), Judith Butler converteuse nun dos maiores impulsos teóricos do feminismo dos anos noventa. Unha das ideas que máis atención espertou foi a súa proposta teórica de considerar ao xénero e a identidade en termos de performatividade. Esta achega considérase unha das máis substanciais da teoría de Butler ao feminismo, os estudos gais e lesbianos e a teoría queer.

A partir do feminismo radical e o postestruturalismo, Butler cuestiona a esencia das categorías de identidade, tanto no nivel político como no teórico, realizando unha crítica á interpretación psicanalítica da subxectividade e ao feminismo da diferenza sexual. Para superar estas cuestións propón a definición de xénero como *performance* na obra antes mencionada, *O xénero en disputa*.

2.2 O xénero en disputa

O libro *O xénero en disputa*, publicado en 1990, resulta un libro fundamental para o desenvolvemento da teoría *queer* e o pensamento feminista contemporáneo. Nel, Butler senta as bases da súa teoría do xénero, partindo da idea de que este é unha construción social naturalizada que forma parte dun sistema de heterosexualidade hexemónica que, por ser precisamente unha construción social, é posible reformular e modificar. Argumenta que o xénero é un construto cultural mais, con todo, considera que non importa tanto continuar co debate "esencialismo contra construtivismo", de modo que se impoña un modelo contrario ao esencialista en canto á conformación do xénero —e no que o cultural se impoña como destino—, senón que do que se trata é de problematizar a construción do xénero nun sentido máis amplo.

Para iso, na mesma liña do afirmado anteriormente por outras filósofas referentes do feminismo, como Simone de Beauvoir e Monique Wittig, Butler parte da constatación da dificultade para falar do suxeito feminino no marco do pensamento occi-

va do discurso, o cal permite delimitar e circunscribir aquilo que logo será afirmado como anterior a toda significación ao presentarse como natural. As palabras, lonxe de simplemente representar a realidade, fan cousas, o discurso posúe unha capacidade produtiva: dicir algo é facer algo. Ademais, o acto performativo, de fala, está inscrito nunha lóxica de poder, concretando unhas normas que regulan aquilo que nomean. No caso dos seres humanos, os discursos producen os corpos, e góbernanos mediante as normas que se converteron en hexemónicas. Os corpos están atravesados polos discursos e polas normas, e defínense por medio da actuación reiterada delas. É dicir, segundo Butler, os corpos defínense pola ritualización das normas elaboradas por medio dos discursos.

dental, dado que, cando nos referimos ao suxeito, estamos no terreo dun universal que considera ao suxeito-home como categoría dominante. É dicir, falar de suxeito resultaría fútil para o pensamento feminista porque tal categoría implica un universal home-masculino no sistema binario masculino-feminino. A partires desa problematización da noción de suxeito, Butler desenvolve as cuestións fundamentais da súa teoría da performatividade.

Butler recolle de Foucault a idea de que non existe un sexo biolóxico e un xénero construído, senón que o único que hai son corpos construídos culturalmente e non existe un sexo "natural", porque os achegamentos ao sexo sempre están mediados pola cultura e a lingua. Con isto dinamita o sistema de sexo/xénero, xa que non habería forma de distinguir entre tales esferas; ambas serían un continuo. O debate esencialismo contra construtivismo perde a súa razón de ser porque non hai posibilidade de acceso ao natural.

Dicir que o xénero é unha construción, en termos de Butler, non significa, con todo, que sexa unha ilusión ou unha construción artificial. Trátase máis ben de facerse consciente de que existe unha produción discursiva que fai aceptable a relación binaria na que o masculino e o feminino se diferencian radicalmente. Nese marco, algunhas configuracións culturais do xénero (o masculino e o feminino) ocupan o lugar de "o real", logran naturalizarse, e con iso convértese en elementos hexemónicos no sistema:

*A univocidade de xénero, a coherencia interna do xénero e o marco binario para sexo e xénero son ficcións reguladoras que reforzan e naturalizan os réximes de poder converxentes da opresión masculina e heterosexista*⁸².

Mediante a linguaxe créanse identidades sexuais binarias, fixas e excluíntes que ignoran outros factores que tamén son importantes para entender o desenvolvemento identitario dun individuo: a clase social, a etnia, a idade, a relixión, a opción sexual, etc. Esas inscricións da linguaxe son continxentes e crean unha fantasía de estabilidade e coherencia cuxo fin último é o de instaurar un patrón normativo hexemónico que permita a categorización das identidades e as fixe conforme a tal modelo, tendo como efecto o seu control e disciplina. A categoría "muller" e o xénero "feminino" foron termos que permitiron a subordinación da metade da poboación mundial no contexto dun sistema cultural e lingüístico patriarcal.

Butler postula, ademais, que o sexo xa non se pode considerar unha condición biolóxica, definida por elementos obxectivos e universais, senón que é unha significación performativamente realizada. Como o sexo remite a unha certa significación, e por tanto non hai unha esencia natural detrás que o limite e defina, é posible deconstruílo e resignificalo, de modo que se subtraia dos factores disciplinarios que trae

82 J. Butler: *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 99.

aparellado no marco da súa concepción tradicional. Os xéneros non son verdadeiros nin falsos (nin bos nin malos), senón que se crean como “efectos de verdade” dun discurso que establece unha serie de normas, as cales definen a identidade primaria e que ten vocación de estabilizarse. Con todo, ese discurso —e a verdade que di representar— non son senón construcións, polo que un xénero “verdadeiro”, definido por un conxunto de características específicas e obxectivas, é unha fantasía instaurada nos corpos, que estes interiorizan, un proceso que conduce á constitución de facto da corporalidade.

Nese sentido, trátase de problematizar o xénero e, por mor diso, de desprazar as nocións naturalizadas, que sustentan a hexemonía masculina e heterosexista. Con tal desprazamento é posible mobilizar, dinamizar e multiplicar, de forma subversiva, as categorías herdadas, que tentan preservar as nocións de xénero nuns determinados territorios normativos, e presentalos ademais como unha serie de ilusións que, con todo, conforman e definen a identidade. É posible, por tanto, levar a cabo unha serie de estratexias teórico-prácticas que permitan desmontar eses procesos de subxectivación. Se o sexo-xénero é un performativo mediante o cal se levan a cabo unha serie de rituais que modelan os corpos por medio da interiorización dunha serie de normas, é posible realizar unha práctica similar que as desprace.

A chamada “parodia de xénero” é un destes xogos estratéxicos que actúa como un cabalo de Troia, mostrando a flexibilidade da realidade encarnada en corpos progresivamente “limpos” dunha natureza esencial. Butler pon como exemplos de prácticas culturais paródicas, por medio das que se simula a identidade de xénero orixinal ou primaria, ao travesti ou a identidade *butch/femme*⁸³, que conseguen o desprazamento do significado do orixinal e que mostran que o xénero “verdadeiro” imita “o mito da orixinalidade en si”. Ao imitar ponse en evidencia que o xénero “natural” é unha construción naturalizada e creada como orixinal ou primaria nun sentido cultural, e demóstrase que o orixinal tamén é unha copia. Con todo, non todos os tipos de parodia son subversivos, porque nalgúns casos atopámonos con repeticións que poden domesticarse e serven como instrumentos de hexemonía cultural. A partir desta proposta, chégase á conclusión de que o xénero é unha construción que disimula a súa xénese, que obriga a crer na súa “necesidade” e “naturalidade”, é dicir, que os xéneros diferenciados e polares non son senón “ficcións culturais” cuxa orixe foi ocultada ao facela pasar por necesaria ou natural. Por tanto, non hai unha identidade preexistente, por iso mesmo non habería actos de xénero verdadeiros ou falsos, senón que a articulación dunha identidade de xénero como “verdadeira” é unha “ficción reguladora”: unha invención cultural que se encarga de manter o dominio social hetero-normativo e patriarcal.

83 *Butch* refírese á muller que se comporta como un home (o que se denomina “marimacho”), mentres que *Femme* refírese á muller lesbiana á que lle atrae outra que adopta o papel de *Butch*.

Para o mantemento das subxectividades hexemónicas, edificadas dende a distinción sexo-xénero é imprescindible ocultar o seu carácter performativo, pois con iso, á vez, impídese a emerxencia de identidades de sexo-xénero que non responden ao sistema de dominación falocéntrico. Ao desvelar a súa performatividade ábrese a porta á subversión do sistema dual e, por tanto, á opresión patriarcal.

A toma de conciencia da normatividade que actúa como un instrumento de poder para a constitución do sexo-xénero dos individuos, e por tanto, da definición dos seus corpos, permite a discusión ao redor desta, e a súa reconfiguración, favorecendo a aparición de identidades non-normativizadas, non delimitadas pola norma previamente establecida. Nese sentido, pode falarse de identidades "incríveis". Non debера haber sexo-xéneros privilexiados, pois non hai ningún que sexa auténtico e natural, en cambio, todos son derivados, e miméticos (construídos por medio da copia).

A proposta de que o xénero é performativo, indica que non se expresa só mediante accións, xestos ou a través da fala, senón que a *performance* de xénero produce a ilusión retroactiva de que existe un núcleo interno de xénero. De modo tal que a performatividade produce o efecto dunha esencia ou "disposición xenérica verdadeira, orixinal ou perdurable". O xénero, entón, prodúcese como unha repetición ritual de convencións e ese ritual é imposto socialmente grazas á heterosexualidade preceptiva e hexemónica.

A principal crítica de Butler ao feminismo e aos movementos identitarios radica en que as categorías de identidade teñen responsabilidade en limitar as opcións culturais. Esta é unha das ideas máis polémicas do seu pensamento, xa que, ao considerar as categorías de identidade como fundacionais e permanentes, néganse e exclúense os espazos de actuación que xorden cando se considera a identidade como un efecto producido culturalmente. A opción que propón Butler consiste no desprazamento das regras de xénero que definen as identidades para favorecer a súa multiplicación.

2.3 Repensar o corpo

En 1993 Judith Butler publica *Corpos que importan*, no que problematiza a materialidade dos corpos, dado que o ser humano, na tradición filosófica occidental fora concibido unicamente dende o seu carácter abstracto e intelectual. Nesta obra reflexiona sobre o xénero e a súa construción a través das relacións de poder, as restricións normativas que regulan e producen os corpos dos humanos e os modos en que opera a hexemonía heterosexual para articular cuestións sexuais e políticas. Para desenvolver a súa análise é especialmente importante a cuestión lingüística, xa que é por medio do discurso que as normas se interiorizan e fixan nos corpos. En tal sentido, dialoga e polemiza coa tradición normalizadora da lingüística (J. Austin, J. Searle) dende unha óptica próxima á deconstrución de J. Derrida.

En *Corpos que importan* argumentase que as normas reguladoras do sexo-xénero operan dunha maneira performativa para constituír a materialidade dos corpos e o seu sexo, é dicir, para confirmar a diferenza sexual e consolidar a instauración da heteronorma hexemónica. Unha das cuestións que se reformulan cando Butler aborda a encarnación do corpo é que a performatividade non é un acto individual dun suxeito que dá vida ao que nomea, senón que se trata dun poder exercido polo discurso, o cal acaece por medio da súa reiteración, para producir os fenómenos que nos regulan e que se nos impoñen, de modo tal que a construción do xénero non é un acto único nin un proceso iniciado por un suxeito, senón que estamos ante procesos que se realizan ao longo do tempo por medio da interiorización da norma social (a través da socialización e a educación). Así, o sexo-xénero, en si mesmo, é un proceso temporal que opera a través da repetición das normas, como o efecto sedimentado dunha práctica reiterativa ou ritual. Isto ten como efecto que o sexo se naturalice, asumíndoo coma se os seus atributos fosen froito da condición biolóxica herdada.

Con todo, Butler atopa que nos mesmos procesos que permiten a súa inscrición se atopan as fendas polas que se pode colar a súa posta en discusión e a súa eventual alteración. Esas fisuras refiren a aquilo que escapa ou supera a norma, o que non pode terminar de definirse mediante a súa repetición. En tal sentido, cabe considerar de novo os procedementos que mostran a alteridade no heteronormativo, sendo de novo a parodia unha estratexia que permite a discusión do binarismo. Así, Butler atopa que a representación dun xénero que pon en xogo o travesti mostra o esforzo imitativo que é necesario realizar para asemellarse ao canon normativo. Con todo, o que destaca Butler é que o travestismo non é unha mera imitación secundaria dun xénero orixinal, senón que tamén a heterosexualidade hexemónica é unha imitación das súas propias idealizacións: así como a travesti realiza unha *performance* de xénero que resulta ser unha imitación que pode ser paródica e subversiva, a performatividade heterosexual tamén é unha imitación, neste caso do sexo-xénero que se entende como "normal". Todo sexo-xénero está travestido mais, con todo, hai algúns que son aceptados como "normativos", mentres que outros son ridiculizados, negados ou patoloxizados.

En conclusión, Butler demostra que a heterosexualidade tamén é unha imitación que busca construír unha naturalidade ficticia. E iso lógrao grazas a que unha das súas formas de operar é naturalizar e afirmarse como o orixinal, o primixenio e a norma.

2.4 A performatividade e o discurso

En *Linguaxe, poder e identidade* (1997), Butler conduce a teoría da performatividade ao espazo do discurso político. O libro analiza a forma en que a linguaxe na súa dimensión performativa —é dicir, de acto que produce efectos— xoga un papel central na constitución dos suxeitos e a produción de identidades, do mesmo xeito que a linguaxe e a performatividade están implicados na reprodución —e na subversión— das relacións de poder.

Tomando como punto de partida o insulto como acto de fala performativo, Butler interrógase sobre a eficacia do nome para producir efectos de recoñecemento e identificación. O insulto e a linguaxe de odio adquiren a súa forza da dependencia que temos os seres humanos da linguaxe. Na medida en que somos seres que necesitan da linguaxe para existir, a linguaxe pode ferirnos. Con todo, e como xa afirmara Butler en obras anteriores, sempre é posible atopar unha potencia subversiva na performatividade, polo que a simple censura ou a negación non son os modos máis adecuados para encarar o problema das ofensas.

Como sinala Teresa Moure⁸⁴, somos lingüísticamente vulnerables. Talvez haxa quen pense que un insulto non é un acto violento comparado, por exemplo, coa tortura. Pero a linguaxe é un dispositivo con ampla capacidade de producir danos. Cando alguén nos molesta, non é necesario ir correndo a golpealo; a reacción máis estendida, a máis útil socialmente, pasa por algo tan simple como envasar o noso rancor nun insulto. Nese sentido, algunhas palabras, ao seren enunciadas, fan algo, non simplemente nomean. Habitamos profundamente as palabras xa que son necesarias para darlle intelixibilidade ás nosas vidas.

Existen palabras que feren, como "subnormal". Termos como este levan implícita unha carga de odio e serven para descargar a nosa ira contra alguén que nin sequera ten que axustarse ao perfil semántico denotado por ese signo. Por iso, unha serie de movementos sociais articuláronse pola súa sensibilidade contra estas metáforas asegurando que, cando as pronunciabamos, reproduciamos o odio cara a certos colectivos deostados. Aínda que os espectros máis conservadores insistiron en que se estaban promovendo eufemismos para persoas excesivamente sensibles, dende o activismo respondeuse que non se trataba tanto de suprimir palabras malsoantes coma de observar en que medida estas aludían a minorías vulnerables e, nese caso, de evitalas. Dito doutro xeito, o problema non era ser maleducada usando a palabra "subnormal" para insultar a alguén; o problema era que o insulto tomaba como referencia a persoas con algún tipo de disfuncionalidade, identificándoas como negativas.

Non obstante, o aspecto máis filosófico da cuestión ten que ver co feito de que a maioría das veces o sentido crébase ou escapa por algún orificio de fuga, fuxindo do control consciente. A hixiene verbal cuestiónanos porque se trata dun concepto aínda volátil, que depende de valoracións construídas culturalmente e, por tanto, contextuais. Así, unha mesma palabra pode ser un vínculo de irmandade e afecto, como o *nigger* entre dous afroamericanos en Estados Unidos, e insultante cando a pronuncia en relación con eles unha persoa que goza dos privilexios derivados de ser branca. Por iso un home podería non admitir un "maricón" que viñese con carga inxuriosa e si outras eventuais emisións da palabra.

84 T. Moure: *La edad bajo sospecha*. Madrid, Catarata, 2023.

Todo levaría a esperar que Judith Butler se opuxera ao uso de palabras como “maricón” ou “bollera” mais, con todo, cuestionou con argumentos potentes a tese de que determinadas palabras sexan inequivocamente ofensivas. Como os tribunais norteamericanos lexislan a miúdo sobre inxurias, fixouse en que se penalizaba a representación das sexualidades non normativas, moito máis que as expresións racistas. Fronte á proposta habitual do activismo, a censura, Butler aconsella que as minorías se aproveiten das características performativas do discurso para os seus fins políticos resignificando as palabras ofensivas, tal e como a comunidade LGB-TIQ fixo con *queer*, dado que calquera tentativa de censuralas conseguirá facelas aínda máis atractivas. Evidentemente, a linguaxe racista, sexista ou homófoba é un exercicio de poder que debe ser eliminado, pero non emana dun falante que deba ser castigado como responsable moral da inxuria. A responsabilidade diluíuse na comunidade enteira porque esas emisións cargadas de odio foron repetidas moitas veces cun determinado sentido, como os chistes que identifican un pobo ou nación concreta cunha determinada forma de pensar, tratada de xeito despectivo. A lingua ten unha vida social que excede a cada falante. Repetir o insulto asociándoo a outros contidos abre unha porta para que as palabras ferintes non consigan os seus propósitos, transformando o termo inxurioso nun signo de recoñecemento afirmativo. Por contraintuitivo que poida parecer, se unha fórmula se repite dun modo non convencional, que rompa co contexto de orixe, o corpo onde sedimentou con sufrimento a inxuria poderá refacer a historia e mirar cara ao futuro con orgullo: as palabras desaloxarían de si o odio acumulado con anterioridade.

2.5 Vida e precariedade

En *Desfacer o xénero*, de 2004, Butler retoma a súa teoría da performatividade pero inscribíndoa no marco histórico xurdido dada a situación política global posterior ao 11 de setembro de 2001. En tal contexto, pasa a ser central a noción de precariedade, entendida como aquela categoría que alude ás condicións que ameazan a vida ou que exercen control sobre os corpos. De tal modo, refire, e á vez denuncia, a situación na que certa parte da poboación sofre da carencia de redes de soporte social e económico, quedando non só marxinadas senón tamén expostas ao dano, a violencia e a morte. Igualmente, tamén sinala a exposición que sofren as poboacións que están suxeitas, de forma arbitraria, á violencia de Estado e a outras formas de agresión que non proveñen do Estado, por exemplo, certo tipo de relacións económicas, pero das que este non protexe á cidadanía.

Con todo, Butler centra a súa atención na violencia exercida por motivos de xénero, e non soamente a machista, aquela que sofren as mulleres na súa condición de ser tal ou polo que se espera que fagan —na medida en que deben asumir o rol de subordinación propio da concepción tradicional do feminino—, senón tamén na medida en que esta se produce cando un suxeito non interioriza e, por tanto, non reproduce, as

normas de sexo-xénero socialmente intelixibles e normalizadas. De tal modo, Butler entende que a vida se volve precaria cando, por unha banda, alguén non pode desenvolverse na súa vida afectivo-sexual dun modo libre e autónomo respecto do normativo, e cando, por outro, a sociedade non o recoñece como suxeito depositario de dereitos nas mesmas condicións que os demais por non responder ao canon do sexo-xénero normativizado. Nesta última situación é habitual, ademais, que se produza marxinación, acoso, persecución e diversos tipos de agresións. Para contrarrestar a precariedade dos corpos sexuais é necesario analizar as condicións que fan que certos individuos sexan recoñecidos como suxeitos polo discurso hexemónico e quen fica fóra de tal recoñecemento. Pois, que fai que un corpo sexa aceptable? Que o fai rexeitable? Que fai que sexa merecedor de respecto? Que prácticas son asumibles e decorosas e cales impúdicas e merecedoras de repudiación? Como chamamos a aqueles que nin aparecen como suxeitos nin poden aparecer como tales no marco do discurso hexemónico? Que corpos son importantes e cales, e por que, non o son?

O certo é que existen unha serie de normas que definen e condicionan o sexo e a identidade de xénero dos individuos e establecen quen será "recoñecible" e quen non; e é necesario analizar se estas son lexítimas porque diso depende quen é depositario de dereitos e quen non o é, ou porque iso latexa detrás da violencia exercida cara a aqueles que non responden ao canon normativo e predominante. É xustamente mediante tal formulación, polo que Butler sinala unha vinculación da performatividade coa precariedade. Porque a performatividade de xénero está relacionada con «quen é considerado a efectos de vida, quen pode ser lido ou entendido como ser vivente e quen vive ou trata de vivir alén dos modos de intelixibilidade establecidos»⁸⁵.

A performatividade ten un papel relevante na discusión sobre o que é aceptable ou deixa de selo, non só porque impugna a lexitimidade das normas que constrúen os corpos dos individuos e os seus comportamentos, senón porque na medida en que se exerce tanto como unha práctica como un discurso, facilita a emerxencia de actitudes e argumentos disidentes. Así, é posible resistir á violencia e á negación por medio da reivindicación dos corpos e dos seus modos de comportarse, mostrando que son tamén habitables e merecedores non só de consideración e respecto senón de todas as garantías que poida proporcionar o dereito. A ampliación destes, a súa promoción, difusión e recoñecemento, é a vía que conduce á redución da precariedade e vulnerabilidade daquelas vidas marcadas pola desprotección, a marxinación e a indefensión. Por iso, é a rúbrica que une as esixencias das mulleres, dos pobres, dos inmigrantes, dos refuxiados, dos homosexuais, *queers* ou transexuais. Todas son vidas que importan, corpos que importan, que paga a pena respectar, atender, coidar e chorar, cando fai falta.

85 J. Butler: *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 325.

Unidade 13

Ecoloxismo. O pensamento de Bruno Latour (1947-2022)

197

1. Ecoloxismo

O movemento ecoloxista xorde a mediados do s. XX coa intención de promover a protección do medio ambiente e a conservación e rexeneración dos recursos naturais, agredidos pola contaminación provocada polo desenvolvemento global da sociedade industrial. Nos seus comezos, dende 1950 ata 1980, as súas reivindicacións posuiron maioritariamente unha vocación conservacionista, centrándose en cuestións como a redución da polución e a protección de reservas de recursos naturais, tales como a auga e o aire, e a preservación de territorios especiais con hábitats de vida silvestre e animal únicos ou en perigo de extinción. Igualmente, caracterízase por ser antropocéntrico, entendendo que o coidado do medio ambiente é unha responsabilidade do ser humano, en tanto que especie dominante no planeta, e que a súa propia saúde e benestar depende do equilibrio ecolóxico. A experiencia dalgúns acontecementos daniños para o equilibrio dos ecosistemas, como vertidos petrolíferos, contaminación radioactiva ou a deforestación de grandes bosques, avivaron a conciencia ecolóxica, impulsando que varios Estados comezasen a adoptar leis de protección medioambiental. Non obstante, estas normativas non afectaron excesivamente ao funcionamento do sistema produtivo, de modo que as medidas de protección medioambiental se mantiveron ligadas ao modo de produción dominante, promovendo a idea do “desenvolvemento sostible”. Con este termo se alude á situación na cal os recursos continúan satisfacendo as necesidades humanas, de modo que as condicións de vida non se ven particularmente alteradas, á vez que se protexe, ou polo menos non se socava, a integridade e estabilidade da natureza.

A mediados dos anos 70, e sobre todo a partires dos 80, o movemento ecoloxista radicalízase, produto fundamentalmente de diversas evidencias empíricas que amosan a emerxencia de multitude de problemas medioambientais (contaminación

atmosférica e oceánica, acidificación do chan e da auga, perda de biodiversidade, deforestación e cambio climático), da asunción de ideas vinculadas á posmodernidade filosófica —substancialmente a crítica do antropocentrismo— e da paulatina vinculación entre a contaminación e o desequilibrio dos ecosistemas cos efectos causados pola extensión global da economía capitalista.

Un dos puntos de inflexión para a radicalización do movemento ecoloxista atópase na publicación polo Club de Roma do informe “Os límites do crecemento”, que viu a luz en 1972, e no que se advertía de que o incremento da poboación mundial, da industrialización, da contaminación, da produción de alimentos e da explotación dos recursos naturais, no caso de manterse estable, tería como efecto a consecución dos límites absolutos de crecemento na Terra antes dos próximos cen anos. Noutras palabras, o informe alertaba de que o planeta ten uns recursos limitados incapaces de soportar o crecemento ilimitado da poboación, da produción e do consumo, e que o aumento destes últimos, ligados aos problemas medioambientais (cambio climático, etc.) supón unha seria ameaza para o equilibrio dos ecosistemas e pon en risco mesmo a preservación da vida na Terra.

É neste contexto onde van aparecendo diversas propostas de corte ecoloxista, como o ecosocialismo (M. Löwy), o ecofeminismo (V. Shiva) ou o decrecentismo (S. Latouche), que vinculan o desastre ecolóxico coa extensión global do modo de produción capitalista e coa mentalidade antropocéntrica no que este se sostén. Efectivamente, para as correntes citadas, o antropocentrismo está situado na base ideolóxica da civilización occidental, e máis especificamente, no sistema económico e político que o define, na medida en que a crenza en que o ser humano ocupa unha posición privilegiada e preeminente sobre o resto de formas de vida, lexitima que estas poidan ser consideradas simples medios para satisfacer as necesidades humanas, recursos e obxectos útiles para proporcionar benestar ao ser humano. Nesa medida, entenden que un paso necesario para manter unha actitude autenticamente ecolóxica pasa por renaturalizar ao ser humano, lembrando que é un ser vivo máis entre os demais, cunhas características particulares de especie, pero cuxos intereses non teñen por que superpoñerse aos das outras formas de vida, e que unha forma de atender a esta nova lóxica horizontal consiste en desenvolver un estilo de vida que coide e respecte o medio ambiente. Non obstante, entenden que o postantropocentrismo e a preservación dos ecosistemas son incompatibles co mantemento do modo de produción neoliberal, polo que avogan pola súa transformación.

Os ecosocialistas entenden que a lóxica sobre a que se edifica o capitalismo é contraditoria coa loita pola preservación medioambiental e climática, na medida en que se sostén sobre unha dinámica que ten como obxectivo principal o crecemento económico, medido en termos de optimización da plusvalía, o cal é posible só se se mantén intacto o ciclo produción-consumo, que require á súa vez dunha continua extracción de recursos —materias primas e enerxías— e dun nivel constante de pro-

cesos industriais contaminantes que causan o quecemento do planeta e o cambio climático. O lema do novo capitalismo “verde” baseado no “crecemento sostible” é en si mesmo un oxímoro, pois non é posible manter un crecemento continuo da economía nun planeta con recursos limitados.

Nesa liña, o decrecentismo propón unha transformación radical non só do sistema económico senón do estilo de vida e dos valores que latén tras el, e que en gran medida definen as bases da civilización contemporánea globalizada. O programa decrecentista concrétese nas seguintes ideas⁸⁶:

- Reavaliar. Cómpre analizar os valores dominantes que colonizan a nosa mentalidade e repensar se dan lugar a condutas positivas ou negativas a nivel social, económico e moral. Nese sentido, deféndese a necesidade de substituír o individualismo, o egoísmo ou a competencia, pola comunaldade, o altruísmo ou a cooperación, como eixos que articulen unha nova sociedade na que prevalezan os intereses compartidos fronte aos particulares.
- Reconceptualizar. Unha vez que se inverten os valores propios do imaxinario neoliberal, faise posible deconstruír certos conceptos clave que operan como prexuízos para dirixir e organizar as nosas vidas, os cales asumimos acriticamente e reproducimos nas nosas actividades produtivas e consumistas. Nocións como as de “riqueza”, “xustiza”, “felicidade” ou mesmo “liberdade”, cambian o seu significado e comezan a ser desvinculadas da base material coa que ficaron ligados ao marco teórico propio do capitalismo globalizado.
- Reestruturar. O que supón adaptar o aparato de produción e as relacións sociais en función do cambio de valores anteriormente descrito. Nese contexto, a ciencia, a tecnoloxía e a industria deben virar o seu cometido para acomodarse a unha dinámica de produción decrecentista.
- Redistribuír. Dirixido ao reparto desigualitario do nivel de riqueza, e polo tanto de acceso a bens e servizos dos que goza a poboación a nivel mundial. Non só se trata de equilibrar a balanza Norte-Sur, senón de lograr que sexan equivalentes os niveis de “pegada ecolóxica”⁸⁷ das poboacións, axustándoas aos ritmos de renovación biolóxica do planeta.

86 Véxase B. Arribas: *Vir a menos: crítica da razón nihilista*. Rianxo, Axóuxere, 2019, p. 170-172.

87 Co termo “pegada ecolóxica” alúdese á relación que existe entre a superficie dun territorio nacional e as necesidades da súa poboación. O que se produce, se consume e se descarta, se traslada ao uso dunha cantidade de terra determinada. A pegada ecolóxica dun habitante dos países que posúen altos recursos é seis veces superior a un de ingresos baixos, sendo un indicativo evidente non só do desequilibrio económico entre distintas zonas do planeta, senón da desproporción e exceso que define o estilo de vida occidental.

- Relocalizar. Refírese á necesidade de retomar o control directo sobre a actividade produtiva, sobre a xestión das fontes de enerxía utilizadas e do nivel de contaminación que tal actividade xera. Unha cultura potente de produción local ten máis posibilidades de resistir as presións políticas que poden exercer as grandes empresas transnacionais, á vez que facilita a creación dun mercado laboral cunhas condicións laborais xustas e estables.
- Reducir. Trátase de moderar a produción e o consumo co fin de evitar o gasto excesivo de recursos e a xeración desmesurada de lixo. Nese sentido, non se trata de fomentar unha cultura da escaseza e do sufrimento, ou da austeridade do gasto público, senón de operar un cambio mental e condutual no que se valore non tanto aquelas actividades que xeren rendibilidade económica ou que se dirixan ao consumo de obxectos —abandonando por tanto a “adicción ao traballo”—, como aquelas que permiten e provocan un goce gratuíto: a amizade, o contacto coa natureza, a discusión ou a reflexión compartida.
- Reutilizar/Reciclar. Segundo S. Latouche, as bases que definen a sociedade de consumo son a publicidade, o crédito e a obsolescencia programada, as cales inducen a compulsión por consumir. Para saír deste ciclo destrutivo, débese fomentar a reutilización de materiais que faciliten o aforro de recursos: a súa reparación ou o seu reciclado, para que poidan ser usados noutros procesos produtivos. Nese sentido, a idea segundo a cal algo que deixa de funcionar non serve, debe ser substituída por outra onde o que non funciona sexa reparado.

En conclusión, para os decrecentistas a loita pola defensa do medio ambiente implica unha subversión radical dos dogmas que definen o neoliberalismo, xa que a loita pola xustiza climática supón a procura dunha nova economía e dun novo programa civilizatorio.

2. A teoría de Gaia e a visión de Bruno Latour

2.1 James Lovelock e a hipótese Gaia

Con independencia da innegable importancia e relevancia das correntes *activistas* de pensamento antes mencionadas, hai outra liña de traballo moi fecunda dentro do ecoloxismo, que refírese a un campo transdisciplinar no que se inclúen os últimos descubrimentos e desenvolvementos científicos e a filosofía máis contemporánea. Referímonos á chamada *hipótese Gaia*, nomeada así polo científico, inventor e ambientalista británico James Lovelock (1919-2022), e interpretada filosoficamente polo sociólogo, antropólogo e filósofo francés Bruno Latour.

Lovelock fíxose mundialmente coñecido polo que chamou *hipótese Gaia*, a teoría de que o planeta Terra no seu conxunto se autorregula. Chegou á hipótese logo de constatar que a atmosfera do planeta é moi inestable, cun desequilibrio químico que o fai diferente do resto de planetas coñecidos, os cales se manteñen equilibrados pero, ao mesmo tempo, mortos, sen vida. Lovelock pensou que ambos asuntos podían estar relacionados, pois algo debía manter vixente esta situación, algunha potencia de actuar que aínda non se fixera visible. Entón postulou a posibilidade de que fosen os propios organismos da Terra os que regulaban a atmosfera. Isto suporía que eles producían o seu propio entorno, non simplemente se adaptaban a el. É dicir, o entorno non é visto como algo estable, fixo, pasivo, senón algo que está en continuo cambio en función das interaccións que fai cos organismos que o poboa. Lovelock demostrou, por exemplo, que hai criaturas mariñas que emiten xofre e iodo nas cantidades que precisan as criaturas terrestres que viven onde non hai estes elementos. Demostrou así mesmo que o conxunto de fauna e flora do planeta (a biota) elimina dióxido de carbono da atmosfera na cantidade precisa para que o clima sexa habitable. De feito afirma que

*mediante o seu crecemento, os vexetais inxectan no chan gas carbónico que toman do aire, como proban as observacións que recollen un enriquecemento do gas carbónico de dez a corenta veces nos bolsóns de aire do chan*⁸⁸.

Pensou Lovelock entón que debía existir algún tipo de autorregulación que explicase estes fenómenos, ao que denominou Gaia.

Gaia é o sistema de vida planetaria que comprende todo o que inflúe na biota e é influenciado por ela. O sistema Gaia comparte cos outros organismos a capacidade de procurar a homeostase: a regulación do ambiente fisicoquímico dentro de límites favorables á vida⁸⁹.

A súa hipótese durante moito tempo non convenceu nos ámbitos científicos máis académicos, en primeiro lugar porque a súa idea de autorregulación era facilmente asociable con algún tipo de finalismo, visión maioritariamente rexeitada pola ciencia moderna dende o século XVII, momento no que foi substituída polo mecanicismo, que segue a ser a tendencia dominante. De feito, as principais visións neodarwinistas nin sequera aceptan o finalismo como unha posibilidade científica.

Lovelock afirmou, con todo, que a Terra estaba en evolución, mais nunha escala diferente, cósmica. Dese xeito, podía argumentar que a súa hipótese non estaba a contradicir a teoría darwiniana senón, en todo caso, a ampliaba. Non obstante, a teoría foi froito de moitas controversias, comezando en primeiro lugar polo nome escolli-

⁸⁸ J. Lovelock: *Las edades de Gaia*. 2001, p. 108.

⁸⁹ *Ibid.* p. 56.

do para ela —proposto polo afamado escritor William Golding, amigo de Lovelock—, pois Gaia era a antiga deusa grega da terra, a nai do resto de deuses, a primeira en xurdir logo do Caos orixinario. Estas consideracións non facilitaban que a teoría se considerase seriamente como o resultado dunha investigación estritamente científica. Pese a iso, e aos poucos, posteriores desenvolvementos científicos axudaron a ver doutro xeito a proposta de Lovelock, xa que conceptos como autoorganización ou autorregulación comezaron a usarse con maior frecuencia.

2.2 Latour: Actores, ensamblaxes, híbridos, e a importancia do non-humano

Pola súa parte, Latour foi coñecido nas primeiras épocas da súa traxectoria filosófica como un pensador poliédrico, preocupado pola socioloxía, a filosofía da ciencia, a antropoloxía, a economía e moitos outros temas, dun punto de vista empírico. Latour procura ser o máis fiel posible aos principios empíricos da ciencia, e iso implica non teorizar a partir de conceptos nin principios que non se ocupen simplemente de describir o que se percibe. Mais o invariable do seu enfoque ao longo dos anos foi a investigación de distintas formas de existencia, poñendo en primeiro plano a *relación* entre elas.

O primeiro libro fundamental no percorrido teórico de Latour é *Irreducións*, que sostén unha tese que lle foi revelada ao autor, segundo el mesmo conta, nunha viaxe en coche, na que comezou a repetirse a si mesmo o seguinte aserto: «Nada pode reducirse a nada máis, nada pode deducirse de nada máis, todo pode aliarse con todo o demais»⁹⁰. As catro ideas centrais do libro son as seguintes⁹¹:

- a) O mundo está formado por *actores* (tamén chamados *actantes*). Todos eles se sitúan no mesmo plano ontolóxico: átomos, seres humanos, números, construcións ou fenómenos atmosféricos, por exemplo. Ningún é máis importante que outro, e todos son absolutamente singulares. Ningún deles ten unha esencia que o defina, unha característica fundamental que o converte no que é, senón que cada cousa é o seu conxunto de atributos, que son distintos en cada un dos casos.
- b) O principio de irredución: ningún obxecto é reducible ou irreducible a outro. Por unha banda, para explicar algo non será en ningún caso suficiente apelar a outra cousa, suceso ou idea. Por outra banda, pódese intentar facelo a través de equivalencias que amosen como unha cousa pode en determinado momento baixo determinadas circunstancias transformarse en outra cousa.

90 B. Latour: *The pasteurization of France*. Harvard University Press, 1988, p. 163.

91 Véxase G. Harman: *El príncipe de las redes*. Buenos Aires, Caja negra, 2022.

- c) As cousas vincúlanse entre si a través da *tradución*, que é un proceso de mediación imprescindible e que sempre ten lugar a través das distintas comunicacións que se dan entre os mediadores. Todo actor é un mediador entre outros e entre distintas instancias, todos cun papel fundamental e ningún máis importante que outro.
- d) Hai actores máis e menos fortes pero a súa “potencia de actuar” —a súa *agency*, segundo di Latour moitas veces— non é resultado de ningunha característica esencial súa senón das alianzas que cada un é quen de establecer con outros. Cantas máis alianzas máis forte é o actor, cantas menos máis dificultades ten para resistir.

Latour, polo tanto, colócase nun plano ontolóxico onde todos os actores son igualmente importantes, e son absolutamente concretos, distintos uns de outros en función das relacións que establecen cos demais que, á súa vez, son as que outorgan máis e menos consistencia aos seus actos. Así, o mundo do que fala Latour é pura inmanencia, sen nada que o transcenda. Dito en linguaxe aristotélica, todo está en acto, non hai nada en potencia. O mundo é un campo onde distintas forzas aparecen, e en función das alianzas que fan con outras se manteñen ou desaparecen. Mais todo é singular, novidade absoluta cada vez, irrepetible.

De feito, todo actante é fundamental en canto provoca efectos, en canto deixa secuelas, e son todos eles absolutamente específicos. Son, polo tanto, acontecementos: «todo ocorre unha soa vez e nun só lugar»⁹². Os actantes son as súas relacións, nada máis. E como son acontecementos, non podemos derivar nin deducir un de outro automaticamente, como se fose o resultado dun cálculo. O vínculo entre os actores sempre require dunha tradución, da intervención de outros mediadores. A verdade, dese xeito, é un *resultado* que xorde logo dun conxunto de accións mediadoras nas que a conciencia humana non ten un papel máis decisivo que calquera outro actor en xogo. Por iso Latour enfróntase decisivamente a toda concepción moderna, que privilexia en todo caso ao suxeito, á conciencia humana, por diante dos obxectos ou existentes non humanos, aos que sempre tenta representar.

Nun dos seus libros máis afamados, *Nunca fomos modernos*, trata a cuestión de como a tentativa de representar o existente levou á modernidade a esquecerse dos existentes *reais*, fácticos, e centrarse en algo construído, nominal, que, non obstante, pasou por ser aquilo que representaba. Latour afirma que este é o modo típico de actuar da modernidade, dividir a realidade en dous polos opostos, que en ningún momento se cruzan: dunha parte, a cultura (o social, o político, rexidos pola liberdade), de outra a natureza (feitos empíricos, naturais, en canto rexidos pola necesidade).

⁹² *Ibid.* p. 162.

Latour personifica en Robert Boyle —científico inglés considerado un dos fundadores da química— a tentativa da ciencia moderna de representar a natureza baixo o seu dominio, e en Thomas Hobbes a operación que a política fai sobre os humanos, onde estes son representados polo Estado moderno. Na visión de Latour este tipo de operación de representación é falaz, pois agocha unha serie de elementos dos que non dá conta. Estes elementos, que poden ser tanto materiais como tecnolóxicos ou discursivos, fan parte decisiva do proceso, que non é pois unha representación senón unha construción. O resultado final do proceso é un obxecto que pasa por ser natural (no caso da ciencia) ou social (no da política), diferenciación que para Latour é artificial, xa que nela se agocha toda unha serie de operacións que median e traducen dun ámbito a outro, e que son as que sosteñen o construído.

A modernidade parte dunha división ontolóxica entre un mundo natural e unha sociedade humana, deixando dunha parte os organismos naturais e doutra as organizacións humanas. Desta división derivará a distinción entre ciencia e sociedade, ou ser e valor —crucial, por exemplo, á hora de xulgar a relevancia da *falacia naturalista*⁹³—.

Latour afirma que nesta separación participan a meirande parte dos filósofos modernos e boa parte dos contemporáneos, e sitúa a orixe do conflito a nivel filosófico en Kant. Pois Kant sostén que hai un abismo que separa os *fenómenos* —aquilo que se lle manifesta a un suxeito: un obxecto de coñecemento— dos *noúmenos* —as cousas tal e como son en si mesmas, cousas-en-si, inaccesibles para un suxeito—. Dese modo, dedúcese que a realidade desborda as capacidades do suxeito, pasando a estar ambos ontoloxicamente afastados. A conclusión de Latour é que os humanos e o mundo se manteñen en dous planos distintos, facendo difícil pensar a súa interacción⁹⁴.

93 David Hume, nunha afamada pasaxe do *Tratado da natureza humana*, observaba como moitos autores que escribían sobre a moral realizaban un salto mortal partindo de algo que eles asumían como certo, por exemplo a existencia de Deus, para pasar a continuación a relatar como debía ser a conduta moral que se deduce loxicamente de tal existencia. O parágrafo presentou por vez primeira o salto que a Hume lle parecía infranqueable entre o dominio do *ser* e o do *deber ser*, ao que logo seguiron innumerables análises e discusións sobre aquilo que máis adiante o filósofo analítico G. E. Moore chamou *falacia naturalista*. A falacia naturalista consiste pois na pretensión falaz de que se pode atopar unha orde moral, que corresponde á orde do deber ser, na orde da natureza, que é a orde do ser. Véxase Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 689-690.

94 Este posicionamento de Latour inflúe decisivamente no libro *Despois da finitude*, de Quentin Meillassoux, que será o iniciador da corrente denominada “realismo especulativo”. No libro criticase o que o autor chama *correlacionismo*, posición filosófica que Meillassoux afirma que xorde con Kant, onde se considera imposible o acceso a ningún en-si, debido a que todo o que coñecemos non é máis que a nosa representación das cousas. Dito doutro xeito, existe unha correlación irremediábel entre o ser e o pensar, posición que segundo Meillassoux é defendida por toda filosofía poskantiana, con distintos matices, dende o idealismo á fenomenoloxía, filosofía da linguaxe, e en xeral, di o autor, toda filosofía dende Kant ata hoxe. O que Meillassoux busca é rexeitar o correlacionismo sen retornar á metafísica, para o cal procura un modo de acceso baseado na ciencia e, máis en concreto, nas matemáticas, a partir das cales se pode saber con seguridade, por exemplo, a datación do comezo do universo, a terra, ou o primeiro homínido. Meillassoux chamará *ancestral* a toda realidade anterior ao ser humano e *arquifósil* ás realidades materiais que aseguran a existencia material previa á aparición do ser humano. Desta posición afirma que o realis-

Fronte a isto Latour propón que todas as entidades, todos os existentes, deben ser tratados como actores que cos seus actos desencadean efectos noutros actores. Dese xeito os existentes non-humanos (obxectos, segundo a filosofía moderna) teñen un papel igual de importante que os humanos. Latour fala en cada ocasión de actores específicos, evitando abstraccións como "sociedade", "ciencia" ou "capital", que non son máis que nomes que agochan a multiplicidade de relacións que distintos actores fan no seu interior. O modo de pensar de Latour dá lugar a unha ontoloxía plana, horizontal, pois para el todas as interaccións entre os actores se manteñen ao mesmo nivel. Como consecuencia, a problemática moderna da relación entre o pensamento e o mundo —única relación considerada importante— tórnase unha entre moitas outras, todas igualmente relevantes para a constitución final da realidade.

Un dos exemplos recorrentes é o dos microbios descubertos por Pasteur, que Latour analiza no libro de 1999 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Para o pensador francés, tal descubrimento tivo unha grande influencia na sociedade. Todas as accións que se empregaron a partir de Pasteur na loita contra os microbios son motivos fundamentais da mellora nas condicións e a esperanza de vida humanas. Mais a medida que os humanos actuaron sobre eles, estes mudaron, nunha adaptación continua á nova situación que, á súa vez, obrigou á sociedade a readaptarse de novo. A interacción continúa e non ten fin.

Dentro dos actores non humanos Latour propón un tipo particular de entidade, á que chama *híbrido*, cuxos ingredientes humanos e non-humanos son imposibles de diferenciar. Estes son un tipo de realidade non redutible ao natural nin ao social, pois non son senón cristalizacións transitorias, provisionais, das que fan parte elementos biolóxicos, políticos, económicos ou técnicos, de maneira indistinguible. Con isto Latour presta atención a todo o que ao seu xuízo a modernidade deixou de lado, realidades híbridas que son resultados (parciais) que suceden nunha zona media entre o natural e o social, onde todo é unha conxunción indisoluble. Por iso a súa proposta é unha inversión da inversión (contrarrevolución copernicana) que nos leve de volta a unha visión non moderna da realidade.

O feito de estar literalmente invadidos por realidades híbridas —intelixencia artificial e enxeñería xenética, paisaxes transformados, etc.— influíu decisivamente no ámbito da ameaza da destrución ecolóxica. Pois seguen a acumularse todo tipo de informacións e estudos —mais tamén constatacións cotiás— dos efectos da acción humana sobre o entorno natural. Tal acción ten un alto grado de alteración tanto da capa de ozono e a atmosfera en xeral, como do chan, a fauna, os océanos, os ríos, os glaciares, o nivel

mo que se deduce deste tipo de coñecemento supera as posicións correlacionistas, que non poden dar unha resposta adecuada a tales feitos. Outros realistas especulativos relevantes son Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier ou Levi Bryant. Véxase Q. Meillassoux: *Después de la finitud*. Buenos Aires, Caja negra, 2016.

dos mares, etc. O dano é de tal magnitude que fai pensar nos límites da supervivencia humana. Na visión de Latour, o feito de non ter tomado conciencia da hibridación entre os humanos e a natureza, como se esta existira por separado e nos fora allea, levou a un dano inconmensurable. As manifestacións do cambio climático e as innumerables probas científicas da súa conexión coa acción humana ratifican o carácter híbrido do mundo e dan conta das súas consecuencias. É dicir, o cambio climático non é un fenómeno social con causas naturais nin un fenómeno natural con causas sociais, senón unha situación na que os dous se mesturan de xeito inextricable e indistinguible. É, ademais, o resultado da separación da natureza e a cultura en supostos polos opostos, xa que os humanos non poderían ter afectado á natureza de tal modo sen estar convencidos de estar separados *de facto*, como suxeitos fronte a un obxecto.

2.3 Cara a cara con Gaia: a interpretación de Latour

A idea principal da que parte Latour na tentativa de conectar Gaia cos seus propios presupostos teóricos, é a de que Gaia non é en ningún caso un *superorganismo*, afirmación que argumenta no artigo "Why Gaia is not a God of Totality". Para Latour *Gaia* é unha ensamblaxe na que «non hai partes nin todo». Non é un organismo, non ten «marco, nin meta, nin dirección», é caótico. O feito de que se lle considere un conxunto estable non implica que sexa unha totalidade, un principio holístico, onde hai unha unidade previa que organiza e transcende as partes. No pensamento de Latour, unha ensamblaxe é algo que se conforma a partir dunha serie de actos concretos realizados por todo tipo de actores (humanos, non-humanos ou híbridos) que mentres actúan sosteñen provisionalmente a rede que conforman. Por exemplo, un descubrimento científico non é algo caído do «Ceo das Ideas», como afirmaba en *Nunca fomos modernos*, senón un punto nodal da ensamblaxe formada polo laboratorio como entidade física, as máquinas que alí actuaron xunto coa enerxía que lles permitiu funcionar, as institucións que subvencionaron o experimento, os medios de divulgación que espallaron os resultados do mesmo, etc. E tamén, claro, os científicos implicados, en canto uns actores máis da ensamblaxe⁹⁵.

95 O termo é influencia da obra de Deleuze-Guattari, quen a poñen en relación cos conceptos de fluxo, máquina e o que eles chaman *agencement*—diferente inda que con trazos en común co que Latour chama *agency*—. Para D&G hai fluxos, e estes son aqueles que están sempre sobre, entre e tras un corpo social individual ou colectivo, un corpo de desenvolvemento social (véxase G. Deleuze & F. Guattari: *El Anti Edipo*. Barcelona, Paidós, 1985, pp. 11-18; e G. Deleuze: *Derrames*. Buenos Aires, Cactus, 2005, pp. 37-48). Por iso ao seu xuízo todo forma parte dun circuíto. Nese circuíto algo conecta con algo, algo curta o que outro produce, e viceversa. É dicir, está sempre axustado con outra cousa. A isto chámanlo *máquina*, a posta en contacto e en común dunha serie de elementos heteroxéneos. En cada cousa, polo tanto, hai relación co outro, o cal implica que cada entidade non é senón con outro, por outro e dende outro. Non hai cousa idéntica a si mesma, senón cousas en tanto ensamblaxes. Toda cousa atópase xa aberta de antemán, e por tanto sen esencia propia. O feito de conformarse co outro, dando lugar con iso ás cousas singulares, non leva consigo que se constrúa unha totalidade, igual que na visión de Latour. Non hai un todo porque non hai unha unidade. Véxase, así mesmo, A. Rubín: *Corpo-circuíto. Máquinas de subxectivación*. *Op. cit.*, cap. 1, e A. Rubín: *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo*. *Op. cit.*, pp. 97-160.

Segundo Latour, a hipótese Gaia pode compararse en relevancia á revolución científica do s. XVII, pois Lovelock demostrou que a terra se move, mais non é un obxecto inmutable senón, ao contrario, unha colaboración continua, cambiante e sempre provisional entre todos os elementos que fan parte dela: un mundo vivo que construímos e nos constrúe asemade, e que por tanto non é unha entidade independente de nós.

A hipótese Gaia presenta unha variación relevante respecto á teoría da evolución, pois para Darwin a natureza selecciona as criaturas que sobrevivirán en función da súa adaptación ao entorno. Por iso a imaxe dominante da teoría é a dunha serie de entidades independentes que viven nun entorno que decide se poden ou non prosperar. Mais Lovelock afirma que as entidades están sempre a producir o entorno no que viven, e do que en parte dependen. A novidade é notable, xa que todos os historiadores admiten que os seres humanos modifican o ambiente no que viven para axustalo ás súas necesidades: por iso viven nun lugar artificial. Cando Lovelock amplía a capacidade de transformación a todos os existentes, o resultado é que non só algúns axentes modifican o ambiente —por exemplo, paxaros, formigas ou humanos—, senón todos, incluíndo as árbores, virus e bacterias, fungos, etc. Como resultado, a atmosfera non é estable e mantense en desequilibrio químico, pois é unha creación continua, onde o que uns desbotan é aproveitado por outros, e viceversa. Gaia, di Latour, é unha danza na que as entidades e o entorno están «estritamente axustados» e un non pode «distinguir facilmente o bailarín do baile». Isto volveuse máis doado de entender coas evidencias acumuladas de que as actividades humanas modifican notablemente a atmosfera terrestre.

De feito, como é sabido, é posible que nos encamiñemos a crear un entorno inhabitable para a meirande parte da poboación actual da Terra, mais talvez non podemos tomar verdadeira conciencia diso ao representar unhas coordenadas teóricas contrarias ás modernas, que ensinaban que o fin da historia era un progreso infinito. Latour argumenta que é imprescindible abandonar a modernidade e asumir que non somos modernos, que de feito nunca o fomos. É por tanto necesario deixar de crer nas súas coordenadas, tanto a do progreso continuo, como a do humano como cumio da evolución. Debemos volver á terra e deixar lonxe o ceo, sen tentar alcanzalo. O “novo réxime climático” fálanos dun posible fin, pero debemos entender que o fin non é a dunha catástrofe unitaria que fará desaparecer a vida da Terra de golpe, senón que quizais o fin xa chegou e vai quedar: «o fin dos tempos xa chegou, mais ese tempo é duradeiro». Nese sentido é tamén onde é preciso recuperar outra dimensión da filosofía, afastada da modernidade mais tamén da posmodernidade, en canto épocas que seguen formulando todas as súas hipóteses dende a idea dun suxeito á marxe do mundo.

Latour recolle, así mesmo, certas preocupacións do filósofo alemán Peter Sloterdijk neste sentido, cando somete a crítica a noción heideggeriana de *Dasein*. Pois,

asumindo que o *Dasein* é e está no mundo, ao que é arroxado, en que mundo exactamente é arroxado? Como é o aire que respira? Cal é a temperatura? Onde está o *Dasein* —e o suxeito moderno— cando di que ten unha “visión global” do universo? Nesta perspectiva, cuestións como a protección, o aire, o calor, a vestimenta, o alimento e, ao fin, as necesidades humanas, son tan fundamentais que sen elas non é posible seguir falando da verdade, a beleza, etc. Para Latour, tanto Sloterdijk como Lovelock volven centrais as categorías de homeostase e control climático, adquirindo estas unha dimensión ontolóxica. «Iso é tamén o Novo Rexime Climático». De feito, unha filosofía —mesmo un pensamento ou concepto calquera— que deixe de lado todo aquilo que posibilita a existencia acaba sendo unha contradición nos seus propios termos. É dicir, se non están as condicións atmosféricas e climáticas axeitadas, a existencia mesma non é posible. Todo traballo teórico debe ir da man ou aparecer despois de que estas condicións estean aseguradas: «o materialismo sen control climático é outra forma de idealismo»⁹⁶.

Por outra parte, vimos que segundo Latour a realidade non é máis que un cúmulo de acontecementos que suceden unha soa vez, de xeito irrepertible, e que non están formados por ningunha esencia senón pola acción de actantes en alianza con outros, responsables en último termo de que se manteña estable un desequilibrio que permite a vida. Unha consecuencia disto é que a vida non é algo proxectable a outros lugares nin a outras condicións distintas daquelas nas que estamos. E polo tanto xa podemos saber de antemán que non hai nin pode haber vida noutros planetas —que foi realmente o punto de arranque de Lovelock: non paga a pena ir a Marte. Xa sabemos que é un planeta morto—. Esta constatación converte a “conquista do espazo” en algo próximo ao absurdo, pois

*no mellor dos casos non lograríamos máis que transportar a través das inconcebibles distancias, dende un planeta vivo cara a algúns planetas mortos, media ducia de astronautas encapsulados. O lugar da acción é aquí abaixo e agora*⁹⁷.

Este aserto convértese en ensinanza central nos tempos contemporáneos, tan necesitados de accións que loiten por mudar o que, en caso contrario, semella un escenario futuro inevitable: a desaparición do ser humano da Terra, ao non ser máis que un actante entre outros que, en base á súa perda continua de alianzas con outros actantes, acabará sen poder resistir a evolución vital de Gaia, que intentará seguir retardando, cando menos un pouco máis, xa á marxe dos actantes humanos, a súa morte.

96 B. Latour: *Cara a cara con Gaia*. Mexico, FCE, 2007, p. 143.

97 *Ibid.* p. 94.

Unidade 14

Poscolonialismo e Transhumanismo

209

1. Poscolonialismo

1.1 Introducción

O poscolonialismo refire ao conxunto de estudos e enfoques xurdidos a partires das sucesivas descolonizacións acaecidas tras a Segunda Guerra Mundial. Neles analízanse os efectos e as consecuencias que tiveron para os pobos colonizados o control e a explotación levada a cabo polos europeos, tanto dos seus corpos como dos seus recursos materiais, estúdanse os mecanismos que foron utilizados para lexitimar tal explotación e para adestrar aos individuos colonizados na cultura do pobo dominante —asimilándoos á civilización colonial pero excluíndoos á vez da mesma— e fórmulanse unha serie de estratexias teóricas que tentan favorecer que os pobos subalternos poidan falar por si mesmos e producir discursos culturais —filosóficos, sociais, lingüísticos ou económicos— propios, isto é subtraídos do control da cultura colonial e da imaxe nesgada e parcial que difundiron deles as potencias dominantes.

Os estudos poscoloniais constitúen así un heteroxéneo abano de propostas que pretenden a) denunciar os procesos coloniais e os discursos que os lexitimaron, b) manifestar a subordinación das culturas e dos individuos colonizados en relación ás potencias coloniais e c) xerar mecanismos que permitan dotar de voz propia a estes, como vía para a consecución da emancipación política, económica e, especialmente, da cultural.

O pensamento poscolonial é heteroxéneo e multidisciplinar, plural e variado, nas súas aportacións e nos seus enfoques, mais probablemente debido ao contexto histórico no que emerxe e na medida en que se establece un vínculo entre o desprezamento da cultura moderna —o desenvolvemento do capitalismo globalizado, da

racionalidade tecnocientífica, do mito do Progreso asociado á difusión da civilización occidental, etc. — e a extensión dos procesos coloniais, os autores que conforman esta corrente formulan as súas investigacións dende unha óptica marcadamente posmoderna. Así, a) sitúanse nas marxes dos discursos hexemónicos, preocupándose por temáticas que en principio non eran obxecto de interese nos circuitos académicos de referencia —a mestizaxe, a raza, as etnias, o xénero, a cultura local contra a globalización, as diásporas e as migracións, a representación subxectiva dos colonizados, as resistencias fronte ao poder colonial—, b) empregan procedementos discursivos afastados da argumentación sistemática propia da filosofía máis formalista, como as metodoloxías narrativas e os estudos literarios, e c) séntense próximos ás estratexias críticas formuladas por filosofías posmodernas, tales como a deconstrución ou o postestruturalismo.

Frantz Fanon, Edward Said ou Gayatri Spivak⁹⁸, algúns dos máis importantes autores poscoloniais, nutríronse das perspectivas postestruturalistas de Derrida, Foucault e Deleuze —aínda que Spivak fose moi crítica con eles—, de aí que a súa análise do colonialismo se diferencie en gran medida das teses anticoloniais clásicas, cuxos principios epistemolóxicos foran postos en dúbida pola súa vinculación coa racionalidade occidental, xa que na base desta racionalidade atopábase o berce da dominación política e económica que dende Europa se exercera sobre o resto do mundo, polo que a súa propia estrutura era racista e imperialista. Os poscolonialistas asumiron as nocións histórico-filosóficas da revolución postestruturalista na medida en que os dotaban de novas estratexias, conceptos e instrumentos para cuestionar a forma en que Occidente e o seu pensamento ilustrado abordara o feito colonial. Os “civilizados” europeos converteran aos indíxenas e nativos das súas colonias nos “outros”, dando lugar á construción de modelos binarios (occidental/oriental, branco/negro, civilizado/bárbaro, culto/salvaxe, etc.) nos cales un dos opostos se atopaba en posición de superioridade respecto do outro, que quedaba así subordinado en relación a el. Non obstante, o pensamento posmoderno avoga pola disolución dos sistemas binarios e polo recoñecemento da pluralidade e diversidade humana, da “diferenza”, mediante a cal non só se recoñece a heteroxeneidade das formas de ser, pensar e comportarse, senón que as sitúa nun plano horizontal, na cal ningunha é mellor nin superior a outra, a non ser que coa súa expresión exerza algún tipo de coacción e violencia.

98 En *Orientalismo* (1978), Said denuncia as connotacións pexorativas e os estereotipos asociados ás culturas árabes, indias e asiáticas en xeral, sendo interpretadas pola cultura occidental como bárbaras ou pouco civilizadas en comparación con ela. Spivak en *Pode falar o suxeito subalterno?* (1994) denuncia a incompreensión dos pensadores occidentais do resto das culturas, ao interpretalos como “outros” incapaces de razoar coa consistencia e sofisticación necesarias. Outros autores poscoloniais de relevancia son Homi Bhabha, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Achille Mbembe, Chandra Talpade Mohanty, Leela Gandhi ou Walter Dignolo.

1.2 O pensamento de Frantz Fanon (1925-1961)

A obra de Frantz Fanon, filósofo, psiquiatra e activista político de orixe martinicano⁹⁹, constitúe o primeiro gran referente do pensamento poscolonial, conformándose como unha influencia decisiva para outros pensadores que seguiron esta mesma liña teórica, así como para os movementos decoloniais e revolucionarios que emerxeron en distintos lugares do planeta na segunda metade do s. XX. A pesares da súa morte prematura deixou escritos dous textos, *Pel negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*, esenciais para entender os mecanismos da opresión cultural na esfera socio-económica e as consecuencias que esta trae consigo para a constitución da identidade do individuo colonizado, e para ofrecer unha serie de estratexias de resistencia contra a dominación que permitan promover a emancipación dos pobos e dos suxeitos colonizados.

Fanon filosofa dende a tradición fenomenolóxica —analiza a realidade tal e como se lle presenta e a experimenta alguén colonizado—, dende a existencialista —estuda os mecanismos polos que o ser humano se converte en alguén libre e responsable da súa identidade ou ben en alguén expropiado de esta—, dende a psicanalítica —investiga os procesos psíquicos que explican a represión, a coacción e a orientación da vida do colonizado, así como os trastornos psíquicos que lle supón tal condición— e, sobre todo, dende a marxista —xa que invita a comprender os mecanismos da alienación do colonizado e alenta a desenvolver unha praxe revolucionaria que leve a mudar as condicións materiais de existencia que explican a súa submisión—.

En *Pel negra, máscaras brancas* (1952), Fanon estuda as formas a través das que os pobos colonizados asumen a autoridade exercida pola civilización dominante e ofrece unha radiografía da psique do colonizado que explica o seu estado de alienación e os sufrimentos que esta situación lle causa. Segundo Fanon, o poder colonial inocúlase a través da interiorización da cultura dominante, que penetra nos individuos colonizados a través da aprendizaxe social. Os individuos dos pobos colonizados son educados na lingua, nas actitudes, nos costumes e nos valores da cultura dominante, que ademais se presenta como superior, máis avanzada e civilizada que a propia dos pobos dominados, e así aprenden a interpretar o mundo segundo a cosmovisión que esta transmite. Dese xeito, o individuo colonizado estrutura a súa mente e se forma como persoa segundo esquemas e normas impostos por unha cultura que, ademais de non ser orixinalmente a súa, lle induce a crer que a súa condición orixinaria é in-

⁹⁹ Fanon nace en Martinica, unha illa caribeña pertencente naquela altura histórica a Francia. Alístase no exército francés para participar na 2ª Guerra Mundial, e unha vez que esta remata estuda en Lyon medicina e psiquiatría. Estando na metrópole, onde se relaciona con pensadores como J.P. Sartre o M. Merleau-Ponty, faise consciente do racismo subxacente na cultura francesa e do desprezo, superioridade e paternalismo co que o branco trata aos individuos procedentes das colonias, esencialmente aos africanos, e vaise sentindo próximo aos movementos de liberación nacional de varios territorios africanos, especialmente ao de Arxelia, do que entra a formar parte co comezo da Guerra de Liberación arxelina (1954). A partires dese momento vive en África participando como teórico e activista de distintos procesos decoloniais no continente africano. Con apenas 36 anos contrae leucemia, enfermidade da que morre en 1961.

ferior e que só pode progresar na medida en que acepta a visión do mundo propia da cultura dominante. Non obstante, o colonizado, sobre todo se pertence a unha raza distinta da occidental, nunca consegue acadar plenamente a identidade do colono que o subestima pola súa condición. Así, un martinicano —lémbrese que Fanon era orixinario de Martinica— fórxase como suxeito na cultura francesa, formándose como un francés, pensando o mundo e expresándose en francés, adoptando as actitudes e os modais dos franceses, apreciando a realidade segundo os criterios destes, mais, non obstante, nunca chega a ser un francés, e ademais a cultura que asume —a francesa neste caso—, as crenzas e os valores que a definen, rexeitan a súa cultura orixinaria —a caribeña— ao concibila como atrasada e incivilizada.

En tal sentido, o proceso de educación do colonizado na cultura do colonizador é para Fanon o maior exemplo de alienación, xa que o colonizado é obrigado a asumir a identidade, a lingua, as crenzas e os valores dos colonizadores, ideas que o rexeitan e o reproban, o que o conduce a manter unha actitude reactiva e depreciativa consigo mesmo. O colonizado, e máis aínda o negro, é inducido ao auto-desprezo, a considerarse a si mesmo inferior, menos valioso, intelixente e refinado que o branco, quen é concibido como o canon e paradigma do que un ser humano debe ser. Por iso, o colonizado quere converterse no colono, como un negro desexa branquearse.

Agora ben, que trazos necesita o ser humano para ser tal? Que fai que uns sexan máis apreciados e avaliados que outros? Por que a algúns se lles arrebatara a categoría de “seres humanos”? Que fai que a algúns se lles menosprece e a outros se lles recoñeza e se lles conciba como superiores?

Segundo Fanon, a cultura occidental, e exemplarmente a propia dos estados coloniais, está chea de prexuízos e ideas preconcebidas que reducen o valor dos colonizados —aínda que isto sexa extensible a outros colectivos sociais, como as mulleres, os homosexuais ou a clase traballadora—, respecto do home branco e heterosexual, que se converte no canon de referencia do ser humano, xustificándose así a súa primacía e capacidade para mandar. Así, mentres ao home branco lle foron atribuídos unha serie de trazos distintivos, como a súa intelixencia e raciocinio, a súa moderación e capacidade para valorar con medida os acontecementos ou o seu arroxo e audacia, sendo a súa cultura avanzada e civilizada, os individuos dos pobos colonizados foron considerados torpes, bárbaros, brutos e incapaces de controlar os seus instintos, sendo as súas culturas salvaxes e incivilizadas; algo que afectou particularmente aos negros e ás culturas africanas. Estas ideas impregnan o inconsciente colectivo dunha cultura, de modo que se converten en nocións estereotipadas que caracterizan a grupos sociais enteiros, reducíndoos a caricaturas que xustifican e normalizan a dominación do home branco¹⁰⁰. Cada individuo estereotipado terá que

100 «En Europa, concreta ou simbolicamente, o negro representa o lado malo da personalidade. Mentres non se comprenda esta proposición condenámonos a falar en van sobre o “problema negro”. O negro, o

enfrentarse na súa vida cotiá ao conxunto de trazos que lle son adxudicados por mor da natureza coa que é descrito, pero ademais se é educado nunha cultura racista terá que loitar contra a imaxe de si mesmo que esta proxecta e que conduce á xeración dun complexo de inferioridade e ao auto-odio.

Segundo Fanon, a pelexa contra a alienación comeza coa disolución dos estereotipos e mistificacións adheridas ás culturas europeas, amosando a súa falta de lexitimidade e de evidencia empírica, tarefa que lle compete tanto aos intelectuais occidentais como aos dos pobos colonizados, quen deben ser capaces de articular un pensamento propio que non sexa subsidiario nin dependente da cosmovisión occidental. En tal sentido, a descolonización dos corpos pasa pola descolonización da mente, pola capacidade para imaxinar a realidade e pensar e falar sobre ela facendo uso das linguas ancestrais, que son os espazos onde se agocha o mundo tal e como o vían os antepasados e dende aí actualizar tal mundo coas ferramentas lingüísticas herdadas. Para Fanon, os pobos colonizados, e os negros particularmente, deben sentirse orgullosos da súa tradición e dos seus costumes, sen que iso evite dar pasos cara a unha maior igualdade e equidade entre as persoas.

Non obstante, os procesos de des-alienación non se deteñen no contexto das sociedades occidentais avanzadas, na loita contra o racismo e a xenofobia que se produce no interior das mesmas, senón que a subversión da orde colonial ten que realizarse politicamente a través da liberación dos pobos aínda colonizados polas potencias europeas. Algo que estaba a producirse na segunda metade do s. XX e no que Fanon se atopa plenamente involucrado. De feito, é a necesidade de xustificar na teoría os movementos revolucionarios descolonizadores e de actualos politicamente o que late detrás de *Os condenados da terra*, o seu libro máis difundido e influente, publicado en 1962 un ano despois da súa morte. Nel Fanon chama a recuperar a dignidade dos pobos africanos ao igual que a de todos aqueles oprimidos ben polo autoritarismo das potencias coloniais ben pola experimentación de determinadas relacións materiais de existencia que conducen á explotación e á miseria. Nesta obra Fanon mestura, por tanto, a loita contra o imperialismo europeo coa crítica á orde

escuro, a sombra, as tebras, a noite, os labirintos da terra, as profundidades abisais, manchar (de negro) a reputación de alguén; e no outro lado: o ollar claro da inocencia, a branca pomba da paz, a luz marabilliosa, paradisiaca. Un magnífico neno louro: canta paz na súa expresión!, canta ledicia! e, sobre todo, canta esperanza! Nada en común cun magnífico neno negro: literalmente é unha rosa insólita. De todos os xeitos, renuncio a remitirme agora ás historias de anxos negros. En Europa, é dicir, en todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquetipo dos valores inferiores está representado polo negro. [...] No máis profundo do inconsciente europeo elaborouse un “sedimento” excesivamente negro, onde dormen os impulsos máis inmorais e os desexos menos confesables. E como todo humano ascende cara á brancura e a luz, o europeo tivo a ben rexeitar ese non civilizado que intentaba preservarse. Cando a civilización europea entrou en contacto co mundo negro, con estes pobos de salvaxes eran o comezo, a xénese do mal. [...] En Europa o negro ten a súa función: representar os sentimentos inferiores. As malas inclinacións, o lado escuro da alma. No inconsciente colectivo do *homo occidentalis* o negro, ou se se prefire, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miseria, a morte, a guerra, a fame. [...] Con todo, o inconsciente colectivo non é herdanza cerebral. É a consecuencia do que eu chamaría a imposición cultural irreflexionada», Fanon, F.: *Piel negra, máscaras brancas*. Buenos Aires, Abraxas, 1973, pp. 156-158.

económica capitalista que, dende a súa perspectiva, é a responsable de producir profundas desigualdades sociais, das que se desprende que co-existan á vez situacións de benestar e riqueza para a poboación do Norte desenvolvido e sufrimento, fame e pobreza para os pobos colonizados do Sur.

No devir dos procesos revolucionarios decoloniais Fanon defende a posibilidade de exercer a violencia no caso de ser necesario, pois a loita armada é un instrumento que cabe empregar para responder ás agresións sufridas por parte do poder colonial, aínda que só pode ser un medio opcional para acadar o obxectivo último, que é o de instaurar unha orde social igualitaria que lle recoñeza os seus dereitos á cidadanía independentemente do seu sexo, da súa clase, condición social ou raza. En tal sentido, Fanon se sitúa politicamente ao carón de todos aqueles movementos que se enfrontan á escravización do ser humano polo ser humano e que lexitiman teórica ou legalmente condicións de existencia alienantes e explotadoras. Por iso, Fanon non deixa de ser un humanista que reclama que os dereitos e garantías que supostamente lle corresponden á condición humana non sexan unha prerrogativa da que poden desfrutar tan só uns poucos.

2. O Transhumanismo

2.1 Que é o transhumanismo. Filosofía transhumanista e antropoléxicas

As aproximacións teóricas vistas ata o de agora poderían rotularse, dun modo un tanto xeralista, como humanistas ou, cando menos, profundamente preocupadas pola condición humana e as relacións desta co entorno que a rodea, mentres asemade critican a falta de neutralidade da ciencia nas súas achegas.

De feito, como xa se viu anteriormente, o coñecemento científico é limitado, e non só para dar conta da totalidade das experiencias humanas, senón tamén para explicar problemas que afectan ao desenvolvemento da propia actividade científica: hai aspectos da ciencia que non poden resolverse apelando unicamente á metodoloxía formal, empírica ou experimental. Que investigar, ata onde, que prácticas ou tecnoloxías son recomendables, son exemplos de problemas irresolubles para a ciencia e que requiren doutro tipo de aproximación, especulativa e crítica, é dicir, eminentemente filosófica.

Entre este tipo de cuestións cabe resaltar aquelas que teñen que ver coa xestión da vida humana, en xeral, da que se ocupa unha rama específica da ética, a bioética, e as que se vinculan, en concreto, á eventual mellora da especie humana. Este é o problema precisamente que se pon en xogo co "transhumanismo"¹⁰¹.

¹⁰¹ Véxase para este epígrafe B. Arribas: *Transhumanismo: tecnociencias e antropoléxicas*. Vigo, Euseino?, 2021.

O “transhumanismo” é un movemento heteroxéneo de pensadores de distintas disciplinas científicas e humanistas que entende que a especie humana, a *homo sapiens*, é deficitaria e que, nesa medida, cabe optimizala por medio da ciencia aplicada e a tecnoloxía. Igualmente, defende a lexitimidade do ser humano para modificarse a si mesmo —a selección artificial da especie— coa fin de producir unha entidade *postsapiens* biomellorada, que posúa, por exemplo, unha maior esperanza de vida, unha capacidade para resistir mellor as patoloxías e enfermidades ou que teña uns atributos intelectuais, físicos e incluso morais máis potentes que a especie actual.

Para os transhumanistas, a calidade específica que mellor define a especie humana, simbolizando o progreso da mesma, é a súa habilidade para modificar e transformar o entorno, é dicir, a capacidade técnica. Nela o ser humano materializa a súa intelixencia, desenvolve a súa creatividade, crea ferramentas, utensilios e máquinas de todo tipo que lle serven para lograr aquilo que en principio lle está vedado ao seu corpo. De igual xeito, mediante ela pode satisfacer as súas necesidades e conseguir un maior benestar e confort e, ademais, grazas a ela transforma e adapta o medio que o rodea, conseguindo un grao de autodeterminación e independencia respecto dos seus condicionamentos físicos incomparable na natureza. Non obstante, no contexto contemporáneo, os transhumanistas elevan a un nivel superior e radical as posibilidades da tecnociencia afirmando que o seu desenvolvemento fai posible a optimización da condición humana; e que a súa transformación cara a estadios de evolución superiores é un deber moral que a humanidade no seu conxunto debe perseguir. A optimización da especie humana pode conseguirse a través da introdución de próteses mecánicas ou de enxertos dixitais no corpo humano, converténdoo nun ciborg —no que se complementan elementos orgánicos con outros mecánicos ou cibernéticos—, ou a través da manipulación do código xenético da especie a nivel xerminal, conformando así un suxeito biomellorado.

Aínda que o transhumanismo posúe certos antecedentes que se remontan aos albores da civilización occidental —certas ideas transhumanistas poden ser observadas no poema mesopotámico de Gilgamesh ou no mito grego de Prometeo—, as súas ideas comezan a emerxer con certa sistematicidade no contexto do humanismo renacentista (en Pico della Mirandola ou en Francis Bacon), na Ilustración (en Nicolás de Condorcet), pero sobre todo no s. XX (en Julian Huxley ou en J.B. Haldane) e no s. XXI, onde se produce a explosión do movemento con multitude de pensadores defendendo, promovendo e difundindo as súas ideas. Os seus representantes máis destacados na actualidade son Max More, Nick Bostrom, Adam Sandberg, Marvin Minski, Ray Kurzweil e James Huges.

A filosofía transhumanista sintetízase nos seguintes aspectos:

- Ontoloxía materialista: entenden que todo o real é reducible aos seus compostos materiais, concibindo a esta, a materia, en base a unha orientación

funcional: todo serve para algo, polo que é reproducible e eventualmente substituíble por dispositivos artificiais.

216

- Hipervaloración da racionalidade e das facultades intelectuais humanas, que entenden como a vía para a creación e produción de tecnoloxías, o medio para transformar a realidade. Ademais, defenden a imposición das ciencias positivas como os únicos saberes fiables e rigorosos e manteñen unha concepción instrumental da investigación: o saber é operativo cando serve para algo.
- Antropoloxía dinamicista: as especies, entre elas a humana, transfórmanse e a base da condición humana é a súa capacidade técnica. O natural é que a especie humana evolucione, debendo ser o seguinte chanzo evolutivo produto da selección artificial: o ser humano se transforma a si mesmo na busca da optimización das súas calidades.
- Ética pragmática e consecuencialista: a bondade ou xustiza dunha práctica é avaliable en base aos efectos que se desprenden dela. É dicir, algo é bo se funciona. Ademais, defenden como principio ético esencial a idea da liberdade morfolóxica humana: o ser humano pode chegar a ser quen queira ser, sendo lícita a manipulación do seu corpo ata acadar a forma que cadaquén desexe.
- Ideoloxía variable: do anarcocapitalismo —que afirma a liberdade do ser humano en todas as esferas, tamén na económica, concibindo que as mello-ras que proporcionen as antropolécticas farán posible a construción dun ser humano máis eficiente, funcional e competente no mercado— á social-democracia —que entende que as posibles melloras da especie humana deben ser extensibles á totalidade da cidadanía, sendo un mecanismo que debe favorecer o equilibrio, a xustiza e a cohesión social—.
- Idiosincrasia: optimismo e mesianismo tecnofílico. Os problemas da civiliza-ción actual son resolubles a través do avance tecnocientífico, de modo que converten a tecnociencia nunha sorte de nova relixión capaz de conducir á humanidade á felicidade a través do seu perfeccionamento psico-físico.

O transhumanismo apóiase na emerxencia e evolución de varias disciplinas científicas cuxo potencial de actuación fai posible a modificación da especie humana, polo que reciben o nome de antropolécticas. As máis destacadas son as seguintes:

- Nanociencias: Refírense ao conxunto de ciencias, froito da converxencia entre a física, a química, a bioloxía e a enxeñaría, que estudan o universo das micropartículas analizando as súas propiedades significativas. Ademais impulsan a creación de nanotecnoloxías, dispositivos *micro* capaces de manufacturar entidades, tanto orgánicas como inorgánicas, a partir de

reorganización dos átomos que as forman. A esencia das nanotecnoloxías consiste no control da composición e estrutura da materia a nivel atómico. Entre as súas posibles aplicacións están a produción de novos materiais deseñados artificialmente, mais tamén fan posible a reorganización celular dos seres vivos e, entre eles da do ser humano, e a construción de microentidades, os nanorobots, deseñados e programados para ser introducidos no organismo humano e realizar unha gran variedade de funcións capaces de revolucionar a medicina do futuro. Entre estas funcións destacan a súa capacidade para enfrontarse a organismos microscópicos invasores (virus, bacterias e parasitos), analizar células cuxa estrutura se afaste dos parámetros normais anticipando anomalías que poidan derivar en patoloxías futuras e reparar células danadas.

- Bioloxía sintética e xenética: Ciencias que estudan os sistemas biolóxicos como entidades complexas cuxas funcións non se explican polo comportamento das entidades máis básicas que o forman, que analizan a estrutura interna do código xenético e que idean procedementos de enxeñería biolóxica e de análise computacional para a súa manipulación. A súa aplicación máis relevante é o uso de técnicas de enxeñería xenética para a alteración e control do xenoma das especies, en xeral, e, en concreto, da humana, co fin de prever e curar alteracións e anomalías xenéticas pero tamén para acadar formas posibles de biomelloramento. A novas técnicas de edición xenética, cada vez máis fiables e sofisticadas, abren a posibilidade de que os seres humanos poidan ser deseñados en laboratorio, ademais dela se agarda a posibilidade non só de manipular os xenes xa existentes, senón tamén de idear outros novos que inseridos no xenoma xerminal humano poidan permitir acadar calidades que na actualidade a especie non posúe, chegando a modificala de maneira tal que constitúa unha especie distinta, *postsapiens*.
- Robótica e Intelixencia artificial: Ciencias que estudan o deseño e construción de autómatas, robots e dispositivos e próteses biónicas, e de algoritmos e computadoras dixitais capaces de recoller, almacenar e procesar grandes cantidades información e de administrar e poñer en relación os distintos dispositivos dixitais. A enorme e irrefreable evolución experimentada nos últimos anos por estas tecnociencias permite non só aventurar a creación de entidades artificiais cada vez máis sofisticadas, capaces de acadar niveles de autonomía que as independicen do control humano e de obter un nivel de eficacia maior ca de este na tarefa que se lles asigne, senón que abre a posibilidade á incorporación de próteses, inxertos biomecánicos e chips dixitais capaces de potenciar as habilidades humanas actuais e incluso de acadar outras que o corpo do humano na súa forma actual non pode conseguir. En tal sentido, abren a posibilidade á emerxencia de entidades cibernéticas, ciborgs, en parte orgánicos e en parte mecánicos ou dixitais.

2.2 O debate entre o bioconservadorismo e o transhumanismo. Principais problemas éticos

218

As ideas transhumanistas teñen o seu contrapunto no Bioconservadurismo, un movemento heteroxéneo e diverso oposto ao Transhumanismo, que entende que a modificación da natureza humana pode traer consigo diversos riscos e ameazas a nivel político, económico e social, polo que defende unha actitude de precaución e cautela respecto das antropolóxicas. Inclúe posicións ecoloxistas (J. Riechmann), ecofeministas (V. Shiva), neomodernistas (J. Habermas, M. Sandel), conservadoras (F. Fukuyama) e relixiosas (T. Poulquien). Para analizar os principais dilemas éticos que abre o transhumanismo é interesante dar conta das críticas que os bioconservadores lles formulan.

Os seguintes problemas son os máis significativos:

a) O biomelloramento: é lícita a modificación da natureza humana?

Para os transhumanistas non existe algo así como a "natureza humana", xa que non hai un conxunto de rasgos estables e permanentes que a definan. Polo contrario, esta é dinámica e aberta, polo tanto susceptible de ser modificada e mellorada mediante as tecnociencias.

Para os bioconservadores a condición humana existe, aínda que sexa difícil de definir e estea en continua evolución segundo os ditados da selección natural, e debe ser preservada, polo que as intervencións sobre o corpo humano sempre teñen que ter unha finalidade curativa ou preventiva, e nunca unicamente mellorativa. Ademais, o transhumanismo é nihilista, pois en último termo defende a eventual substitución, e polo tanto a desaparición, da especie humana actual, o *homo sapiens*, por unha nova especie posthumana.

b) A cuestión da *Hybris*.

Para os transhumanistas, as antropolóxicas amosan o poder oculto nas tecnociencias, o de someter a control os diversos procesos naturais, incluso o de dirixir a evolución da propia especie segundo os designios humanos. Nese sentido, é un exemplo da grandeza que pode acadar a humanidade cando se centra na investigación e no desenvolvemento.

Para os bioconservadores o transhumanismo é un exemplo da extrema arrogancia humana, do antropocentrismo e da autoconversión do ser humano nunha sorte de Deus con próteses. *Hybris*, na tradición grega, fai referencia a unha "desmesura" que alude a un orgullo ou confianza nun mesmo esaxerados, resultando a miúdo nun merecido castigo, maiormente por parte dos deuses. Recuperando o significado do concepto, os bioconservadores temen as consecuencias imprevisibles dunha serie de praxes que unha vez que se executen serán imposibles de corrixir ou de levar atrás.

c) Os excesos do biopoder.

Para os bioconservadores a enxeñería biolóxica e a modificación xenética non só non promoven a liberdade senón que a reducen. O mellor exemplo é o intento por parte do movemento transhumanista de converter aos seres humanos en meras cousas, susceptibles de ser producidas artificialmente como calquera outra. Ademais, denuncian a expropiación da liberdade que se lle realiza a un embrión cando este está deseñado conforme aos designios dos proxenitores, modelándose segundo os desexos destes.

Para os transhumanistas, os bioconservadores subestiman a importancia do ambiente para a determinación e constitución dos individuos, confundindo o xenotipo —o conxunto de trazos xenéticos que ten cando nace— co fenotipo —o modo e a maneira en que eses trazos xenéticos se expresan en base as condicións contextuais nas que vive—, ademais entenden que é un deber dos proxenitores procurar o mellor para a súa descendencia, ao igual que sucede na educación, pois todos os proxenitores desexan a mellor formación para as súas crianzas. Do mesmo xeito, é un deber procurarlle o mellor código xenético posible que lle abra as mellores expectativas de cara ao futuro.

d) A cuestión da eugenesia.

Os bioconservadores cren que o transhumanismo agocha un programa eugenésico, só que edulcorado coas ideas liberais da libre elección dos individuos. Afirmen que causará a homoxeneización da especie, xa que os proxenitores se atopan determinados polo canon hexemónico á hora de elixir que características son as mellores.

Para os transhumanismo, a eugenesia é positiva, sempre que non sexa imposta e respecte a liberdade da cidadanía. Así, os proxenitores deben de poder escoller entre os seus trazos xenéticos aqueles que consideren máis adecuados para transmitirle ás súas crianzas, ao igual que alguén pode solicitar unha mellora se así o estima oportuno e pode custearse facelo.

e) O problema da división social.

Para os bioconservadores, a modificación da especie só estará dispoñible para quen poida pagala, provocando unha fenda social aínda maior que a presente, agora de carácter biolóxico, entre os seres humanos biomellorados e os que non o estean. Ademais, pode producir unha distribución natural das posicións sociais (como se aventura en *A República* de Platón, en *Un mundo feliz* de A. Huxley ou no filme *Gattaca*), de modo que as persoas ocupen un lugar social determinado segundo certas características biolóxicas herdadas.

Para os transhumanistas, a división social só será momentánea, chegando un punto onde as vantaxes das modificacións no corpo e as melloras que supoña poderán

estenderse á totalidade da sociedade que será así máis xusta e igualitaria.

f) O vínculo entre transhumanismo e sociedade neoliberal ou de mercado.

220 Os bioconservadores consideran que o transhumanismo é a expresión do neoliberalismo aplicado á bioloxía humana. O que se busca é a optimización da especie na procura da eficiencia e a competitividade, atributos que son propios do modo de produción capitalista. Ademais, entenden ao ser humano como unha cousa máis, outro produto, co que comerciar e obter rendemento económico.

Para o transhumanismo, o biomelloramento responde á necesidade humana de buscar o progreso, a consecución das mellores calidades, e o mercado é un mecanismo que o favorece. Así que tamén pode ser obxecto de circulación mercantil os servizos que ofrezan as empresas tecnocientíficas dedicadas á mellora da especie humana.

g) A pregunta polo “mellor”.

Os bioconservadores entenden que non está claro que é o “mellor”: ser máis intelixentes? Ter máis memoria? Correr máis rápido? Vivir máis? Para eles o transhumanismo separa ao ser humano da natureza e o volve un ser artificial, escindido da vida sinxela necesaria para o mantemento dos ecosistemas.

Os transhumanistas son tecnofílicos, cren que o progreso depende da optimización das capacidades tecnolóxicas e que a felicidade é un subproduto delas, polo que avogan polo seu desenvolvemento.

Todos estes problemas están abertos e non teñen unha solución única. Só nos queda reflexionar sobre eles no intento de ofrecer unha solución sensata e racionalmente xustificada aos seus desafíos. Nisto a reflexión filosófica cumpre un papel esencial polo que é un deber d@s filósof@s estar á altura dos tempos.

Bibliografía

221

* Obras de referencia:

- T. W. Adorno: *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1992
- S. de Beauvoir: *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2005
- J. Butler: *Cuerpos que importan*. Barcelona, Paidós, 2002
- *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2004
- *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2006
- *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006
- J. Derrida: *Positions*. Paris, Minuit, 1972
- *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994
- *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995
- *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1995
- *Aporías*. Barcelona, Paidós, 1998
- *Papier machine*. Paris, Galilée, 2001
- *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 2003
- *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011
- “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement”, en J. Derrida, G. Sussana e A. Nouss (eds.): *Dire l’événement, est-ce possible?* Paris, L’Harmattan, 2001
- *Échographies –de la télévision*. Paris, Galilée-INA, 1996 (con B. Stiegler)
- *Alterités*. Paris, Osiris, 1986 (con P. – J. Labarrière)
- J. Dewey: *Democracia y educación*. Madrid, Morata, 1995
- *Cómo pensamos: la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona, Paidós, 1998.
- *Experiencia y educación*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- F. Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas, 1973
- *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, FCE, 2018
- M. Foucault: *Hay que defender la sociedad*. Madrid, Akal, 2003
- *Seguridad, territorio y población*. Madrid, Akal, 2008
- *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid, Akal, 2009
- *Vigilar y castigar*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012

- *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- *Historia de la locura en la época clásica II*. Madrid, FCE, 2015
- *Historia de la locura en la época clásica I*. Madrid, FCE, 2018
- *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 2019
- *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. México, Siglo XXI, 2019
- *El nacimiento de la clínica*. Madrid, Clave intelectual, 2021
- *Las palabras y las cosas*. Madrid, Clave intelectual, 2022
- *La arqueología del saber*. Madrid, Clave intelectual, 2022
- *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 2022
- S. Freud: *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza, 2011
- *El malestar en la cultura*. Madrid, Akal, 2016.
- *El porvenir de una ilusión*. Madrid, Amorrortu, 2016
- *El yo y el ello*. Madrid, Amorrortu, 2016
- “El creador literario y el fantaseo”, en *Obras completas, tomo IX*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975
- M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2000
- *De la esencia de la verdad*. Barcelona, Herder, 2007
- *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010
- *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 2012
- T. Hobbes: *Leviatán*. Barcelona, Deusto, 2018
- b. hooks: *¿Acaso no soy yo una mujer?: mujeres negras y feminismo*. Bilbao, Consonni, 2020.
- *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid, Traficantes de sueños, 2020
- *El deseo de cambiar: hombres, masculinidad y amor*. Barcelona, Bellaterra, 2021
- *Enseñar a transgredir*. Madrid, Capitán Swing, 2021.
- *Enseñar pensamiento crítico*. Barcelona, Rayo verde, 2022.
- M. Horkheimer: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós, 2000
- M. Horkheimer e T. W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2016
- I. Illich: *Ecofilosofías*. Barcelona, RBA, 1984
- *La convivencialidad*. Barcelona, Virus, 2011
- *La sociedad desescolarizada*. Buenos Aires, Godot, 2011
- *La escuela y la represión de nuestros hijos*. Madrid, Atena, 2010 (con L. Hildegard)
- C. G. Jung: *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós, 1982
- *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós, 2009
- *Aion*. Barcelona, Paidós, 2011
- B. Latour: *The pasteurization of France*. Harvard University Press, 1988

- *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999
- *Cara a cara con Gaia*. México, FCE, 2007
- *Pasteur: guerre et paix des microbes/Irreductions*. Paris, La Découverte, 2011
- *Nunca fuimos modernos*. Madrid, Clave intelectual, 2022
- “Why Gaia is not a God of Totality”, en *Theory, Culture and Society*, 34(2), xuño 2016
- M. Lipman: *Investigación filosófica*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1988
- *En busca del sentido*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1989
- *Asombrándose ante el mundo* Madrid, Ediciones de la Torre, 1993
- J. Locke: *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015
- *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Unión editorial, 2022
- J. F. Lyotard: *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1987
- *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona, Gedisa, 1987
- *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1988
- *Economía libidinal*. Buenos Aires, FCE, 1990
- *Au Juste: Conversations*. Paris, C. Bourgois, 1979 (con J. Thébaut)
- J. Lovelock: *Las edades de Gaia*. Barcelona, Tusquets, 2001
- H. Marcuse: *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel, 2010
- *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 2016
- A. McIntyre: *Tras la virtud*. Barcelona, Planeta, 2013
- R. Nozick: *Anarquía, Estado y utopía*. Sevilla, Innisfree, 2015
- J. Rawls: *Teoría de la justicia*. México, FCE, 2010
- J. J. Rousseau: *Emilio*. Madrid, Alianza, 2011
- *El contrato social*. Madrid, Libsa, 2017
- M. Sandel: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Harvard university Press/Belknap Press, 1996
- *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 2009
- G. Spivak: *¿Puede hablar un subalterno?* Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011
- S. Toulmin: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001
- M. Wittig: *The straight mind and other essays*. Boston, Beacon Press, 1992

* Bibliografía secundaria:

- I. Ayestarán, X. Insausti e R. Águila (eds.): *Filosofía en un mundo global*. Madrid, Cátedra, 2008
- B. G. Arribas: *Reduciendo la violencia*. Madrid, Dykinson, 2016
- *Vir a menos: crítica da razón nihilista*. Rianxo, Axóuxere, 2019 [versión en castelán: *Venir a menos: crítica de la razón nihilista*. Madrid, Catarata, 2019]

— *Transhumanismo: tecnociencias e antropotecnias*. Vigo, Euseino?, 2021

L. Avial: “La educación en la Grecia Clásica y Helenística”, en <https://epoje.es/la-educacion-en-la-grecia-clasica-y-helenistica/> [consultado 27/11/2022]

H. Beck: *Otra modernidad es posible: el pensamiento de Iván Illich*, Barcelona, Malpaso, 2017

B. Blanco: “Foucault (1926-1984): un pensamiento de la exterioridad”, en C. De Peretti e C. Rodríguez Marciel (eds.) *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2014

P. Bourdieu e J. C. Passeron: *La reproducción: elementos para una teoría del sistema educativo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2018

X. Cabido Pérez e X. Vázquez Méndez: “El problema del ser en Heidegger y en las Filosofías de la existencia” (manuscrito inédito, 2006).

J. Campbell: *El héroe de las mil caras*. Girona, Atalanta, 2020

B. Castany Prado: “Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la Modernidad a la luz de *Cosmópolis* y *Regreso a la razón* de Stephen Toulmin”, en *Cartaphylus*, Revista de investigación y crítica estética, n.º 16, 2018

G. Deleuze: *Derrames*. Buenos Aires, Cactus, 2005

G. Deleuze & F. Guattari: *El Anti Edipo*. Barcelona, Paidós, 1985

J. M. Díaz Lavado: “La educación en la antigua Grecia”. Actas de las III Jornadas de Humanidades clásicas, Almendralejo, 2001.

R. Esposito: Bíos. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006

I. Fernández, M. M. Quintana, e A. C. Dilling: *Problemas contemporáneos en filosofía de la educación*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2014

B. Friedan: *La mística de la feminidad*. Madrid, Cátedra, 2016.

M. García Amilburu & J. García Gutiérrez: *Filosofía de la educación*. Madrid, Narcea, 2017

M. Harris: *Antropología cultural*. Madrid, Alianza, 2006

B. Hauser: *Precariedade e performatividade. Introdução ao pensamento de Judith Butler*. Santiago de Compostela, Estaleiro editora, 2015

D. Hauser: *Deconstrucións: unha volta a Jacques Derrida*. Santiago de Compostela, Estaleiro editora, 2011

G. Harman: *El príncipe de las redes*. Buenos Aires, Caja negra, 2022

G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997

D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977

B. Malinowski: “Culture”, en *Encyclopedia of the social Sciences*, vol. 4, Nueva York, 1931

Q. Meillassoux: *Después de la finitud*. Buenos Aires, Caja negra, 2016.

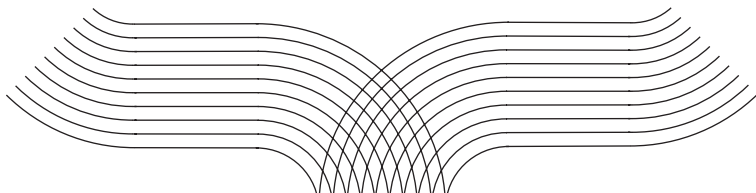
M. Morey: *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*. Barcelona, Batiscafo, 2015

J. Mosterín: *Filosofía de la cultura*. Madrid, Alianza, 1993

T. Moure: *La edad bajo sospecha*, Madrid, Catarata, 2023

F. Nazareno Saxe: “La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones”, en *Estudios Avanzados*, núm. 24, 2015, Universidad de Santiago de Chile

- T. Oñate & B. G. Arribas: *Postmodernidad*. Barcelona, Batiscafo, 2015
- C. de Peretti: “Jacques Derrida”, en *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2014
- F. J. Pérez Carrasco e M. Rodríguez Álvarez: *A filosofía, outra historia*. Vigo, Galaxia, 1999
- C. Pérez Herranz: “Parodia como estrategia post-genealógica: una lectura del feminismo de Judith Butler desde la filosofía de M. Foucault”, en *Investigaciones feministas*, vol. 4, 2013. 225
- P. Pérez Vérez e L. Otero Couso: *Introducción ás ciencias políticas e socioloxía*. Vigo, Xerais, 2000
- Platón: *Leyes*. Madrid, Alianza, 2008
- A. Rubín: *Corpo-circuitos. Máquinas de subxectivación*. Vigo, Euseino?, 2016
- *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo*. Universidade de Santiago de Compostela, 2016
- “Expresar o imposible. Acontecimiento e diferenza en Jean-François Lyotard”, en *Ágora. Papeles de filosofía* (no prelo)
- E. Said: *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002
- M. Santos Gómez “Sociedad, utopía y educación en Iván Illich”, en *Psicol. USP* 17 (3), Setembro 2006
- N. C. Suniga: “Performatividad, Poder y Parodia. El problema de la constitución y subversión de las identidades en la teoría de Judith Butler”, en *Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 6 núm. 6, 2016
- E. B. Tylor: *Primitive Culture* (2 vols). Londres, John Murray, 1871
- R. Valls Plana: *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona, Montesinos, 1981
- I. Vilafranca Manguán: “La filosofía de la educación en Rousseau”, en *Educació i Història*. Revista d’Història de l’Educació, núm. 19, 2012
- L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 2001
- *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Trotta, 2021



Manuais

Serie de manuais didácticos

Últimas publicacións na colección

*Problemas de estruturas de barras. 50 Exercicios resoltos
paso a paso (2024)*

Manuel Cabaleiro Núñez, Borja Conde Carnero,
José Carlos Caamaño Martínez e Belén Riveiro
Rodríguez

*MAReMÁTICAS. Contidos matemáticos para os estudos
universitarios de Ciencias (2024)*

Manuel Besada Moráis, F. Javier García Cutrín,
Miguel Ángel Miras Calvo, María del Carmen
Quinteiro Sandomingo e Carmen Vázquez Pampín

Modelado e Simulación de Sistemas Biomédicos (2024)
Alejandro Fernández Villaverde

*Traducom comentada de textos didáticos e divulgadores.
Um modelo orientativo para tradutor em formação (2023)*
Carlos Garrido Rodríguez

Bioestatística para a Enxeñaría Biomédica (2023)
Juan Carlos Pardo Fernández



Pensamento, sociedade e cultura

A relevancia da filosofía na educación

Este libro, concibido como manual para as materias “Sociedade, pensamento e cultura”, do Grao de Educación Primaria, e “Pensamento e cultura”, do Grao de Educación Infantil, defende a tese de que a adquisición de coñecementos e destrezas de carácter filosófico emerxe como un pilar básico da formación dos educadores do futuro, xa que proporciona as ferramentas conceptuais necesarias para desenvolver o pensamento crítico e ético nos estudantes. A filosofía fomenta a reflexión profunda sobre temas fundamentais, estimula o debate informado e promove a análise e a revisión de ideas preconcebidas. A formación filosófica fortalece a capacidade dos educadores para guiar aos estudantes na comprensión da complexidade do mundo e contribúe a cultivar cidadáns responsables e comprometidos coa procura de solucións aos desafíos contemporáneos desde unha perspectiva ética e reflexiva.

Dese xeito, é crucial comprender dende un enfoque filosófico as claves que definen a cultura e a sociedade do pasado para ter unha comprensión ampla e significativa do mundo actual. A aprendizaxe da filosofía proporciona aos futuros educadores un marco teórico sólido que lles permite entender a variedade das sociedades actuais e as raíces das ideas que inflúen na formación das culturas contemporáneas. Estudar os modos cos que se pensa a realidade e que nos chegan dende a modernidade e a época contemporánea ofrece aos educadores unha ferramenta valiosa para desenvolver habilidades críticas tanto neles mesmos coma nos seus futuros estudantes, fomentando o pensamento reflexivo e a capacidade de cuestionar e analizar a información de maneira fundamentada