

Paideía

Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica

Enero - Abril 2017

ARTÍCULOS

Hacia una nueva política.
Mario Salvatierra Saru

*Comisión para el control de calidad del proceso
enseñanza-aprendizaje en el centro educativo.*
Daniel Rueda Garrido

*Naturaleza física y superstición en los Pensamientos
diversos sobre el cometa de Pierre Bayle:
una refutación cartesiana de la cosmología de Aristóteles.*
Ana María C. Minecan

La trayectoria del pensamiento de Rorty.
Javier Méndez

LIBROS

AULA ABIERTA

*La comunidad de diálogo como creadora
de espacios para una experiencia literaria.*
María Belén Campero y Romina Gianfelici



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

108

EN COEDICIÓN CON EDELVIVES

FILOSOFÍA

GUÍA DIDÁCTICA
Y RECURSOS
COMPLEMENTARIOS
DISPONIBLES

4º ESO



Libro de Texto
ISBN:
978-84-8483-850-0



1º BACHILLERATO

Libro de Teoría y libro de Práctica
juntos en un pack indivisible.
ISBN PACK:
978-84-8483-799-2

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



2º BACHILLERATO

Libro de Teoría y libro de Práctica
juntos en un pack indivisible.
ISBN PACK:
978-84-8483-841-8

PSICOLOGÍA

2º BACHILLERATO



GUÍA DIDÁCTICA
Y RECURSOS
COMPLEMENTARIOS
DISPONIBLES

Libro de Teoría y
libro de Práctica juntos
en un pack indivisible.
ISBN PACK:
978-84-8483-845-6

EvAU.

EvAU. Textos de filosofía

Universidades de Madrid

Guías de lectura y prueba oficial

Análisis de los textos y contenido de apoyo

NUEVA
SELECTIVIDAD



laberinto

NUEVOS

**TEXTOS DE
FILOSOFÍA**

ISBN: 978-84-8483-901-9

laberinto



Ediciones del Laberinto, con su habitual compromiso de apoyo a la docencia de las materias de filosofía, presenta el nuevo libro de Textos de Filosofía que recoge las modificaciones introducidas en febrero de 2017 para la nueva prueba de acceso a la universidad, ahora denominada Evaluación para el Acceso a la Universidad (EvAU) y que sustituye a las anteriores PAU, en la materia de Historia de la Filosofía.

ÍNDICE

REVISTA DE FILOSOFÍA Y

DIDÁCTICA FILOSÓFICA

2ª ÉPOCA, AÑO XXXVII

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

ENERO-ABRIL 2017



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA
108

3

EDITORIAL

- Editorial 3

5

ARTÍCULOS

- Hacia una nueva política. *Mario Salvatierra Saru.* 7
- Comisión para el control de calidad del proceso enseñanza-aprendizaje en el centro educativo. *Daniel Rueda Garrido.* 37
- Naturaleza física y superstición en los *Pensamientos diversos sobre el cometa* de Pierre Bayle: una refutación cartesiana de la cosmología de Aristóteles. *Ana María C. Minecan.* 51
- La trayectoria del pensamiento de Rorty. *Javier Méndez.* 69

83

LIBROS

97

AULAS ABIERTAS

- La comunidad de diálogo como creadora de espacios para una experiencia literaria. *María Belén Campero y Romina Gianfelicci.* 99

OTROS

- Filosofía y Política. En Memoria de Mario Salvatierra. 107
- Ciclo de conferencias 2017 108
- Concurso de Filosofía 109
- Fe de erratas 110



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA 108

REVISTA DE FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA

2ª ÉPOCA, AÑO XXXVII

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

ENERO-ABRIL 2017

PRESIDENTE DE LA SEPFI

Manuel Sanlés Olivares

DIRECTOR

Javier Méndez

SECRETARIO

Michele Botto

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Hernández Iglesias

Felipe Aguado Hernández

Julián Arroyo Pomeda

Jesús Pichel Martín

Manuel Sanlés Olivares

Michele Botto

Francisca Hernández Borque

Elisa Favaro Carbajal

Luis María Cifuentes Pérez

COMITÉ CIENTÍFICO:

Marta Nogueroles

Elena Trapanese

Ignacio Pajón Leyra

Luis Roca

Juanjo Ángulo de la Calle

Stefano Scrima

Juan Antonio Delgado

Bianca Thoilliez

David Díaz Soto

Marcos Alonso Fernández

Joaquín Gómez Sánchez-Molero

Carlos Rivas Mangas

Diego A. Fdez. Peychaux

UAM

UAM

UCM

INS La Sedeta (Barcelona)

Diogene Magazine (Italia)

Fundación Gredos

UEM

Universidad de la Rioja

UCM

Colegio Liceo Europeo

UAM

Instituto de Investigaciones

"Gino Germani", de la

Universidad de Buenos

Aires; Consejo Nacional de

Investigaciones Científicas

y Técnicas (CONICET)

Universidad Técnica

Particular de Loja

(Ecuador);

Héctor Arévalo Benito

Isaac Ramos Gil

Luis Martínez de Velasco

Profesor de la UNED y

profesor del IES Menéndez

Pelayo de Getafe

Profesor del IES Menéndez

Pelayo, Getafe

Javier Gómez Martínez

RESPONSABLE DE EDICIÓN: Sociedad Española de Profesores de Filosofía

MAQUETACIÓN: Grupo ADI

EDICIÓN: Grupo ADI

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIÓN:

Plaza de Argüelles, 7 - 28008 Madrid Teléfono: 91 542 82 82

E-mail: info@auladoc.com / sephi@yahoo.com

Suscripción 2017: Personas físicas 35 € (incluidos gastos de envío)

Instituciones: 35 € (incluidos gastos de envío)

Extranjero: 35 € (más gastos de envío)

Depósito Legal: M-20432-1981 • ISSN: 0214-7300

Todos los derechos están reservados. Esta publicación no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito del editor.

Editorial

Este curso académico 2016-17 va a pasar a la historia como uno de los más desastrosos en la enseñanza secundaria española. Tanto los docentes como los alumnos, sobre todo los del último curso de la ESO como los de 2º de Bachillerato, hemos empezado el curso sin saber a qué tipo de pruebas se enfrentarían los alumnos a final de curso.

El Comunidad educativa ha estado pendiente de los vaivenes políticos, con una ley de educación –la LOMCE– recién estrenada y poniéndose en práctica atropelladamente a golpe de Reales Decretos, Órdenes Ministeriales y Ordenes Autonómicas, que llegaban tarde y con un contenido de difícil ejecución. Un Real Decreto de finales de julio –en plenas vacaciones– concretaba la puesta en marcha de las Reválidas, que la LOMCE anunciaba. En ese Real Decreto se concretaba una parte de las mismas pero quedaban aquellos aspectos competencia de las CCAA. El Ministerio de Educación formaba las Comisiones que elaboraron las pruebas de esas Reválidas de 4º de la ESO y de 2º de Bachillerato. Y los profesores nos enterábamos de estos acontecimientos mientras teníamos que elaborar las programaciones y esperando los documentos autonómicos que acabaran de concretar aspectos esenciales para poder enfrentarnos al nuevo curso

Comenzamos el curso sin noticias, y pendientes de las indicaciones de las Consejerías de Educación. Según el Real Decreto de RE 310/2016 del 29 de julio del 2016, los alumnos de 4º de la ESO se examinarían de todas las materias troncales y de dos materias de opción y de otra del bloque de las específicas. Los alumnos de 2º de Bachillerato se examinarían de todas las materias comunes cursadas a lo largo de dos cursos, además de las materias de opción y de modalidad que eligiesen, aunque no se sabía de cuántas. El examinarse de todas las materias comunes supondría que se examinarían de la Filosofía de 1º de Bachillerato, después de un año sin cursarla. En todo caso, los alumnos que hubiesen elegido Historia de la Filosofía como materia optativa tendrían la oportunidad de prepararse mejor. El resto tendrían que prepararse por su cuenta. Algunos Centros pensaron en habilitar algunas horas fuera del horario escolar para preparar esa materia. La situación de incertidumbre y de provisionalidad en las clases creó un clima muy poco formativo y muy poco sosegado que no facilita el aprendizaje y el estudio.

Es muy triste que algún partido se empeñe en gobernar en solitario, es muy triste que se imponga una Ley de Educación sin haberla debatido y consensuado con el resto de los partidos y de las instituciones e instancias implicadas en la Comunidad Educativa. Cuando ese partido no cuenta con la mayoría tiene que cambiar su forma de gobierno. Eso es lo que hemos padecido profesores, alumnos y familias. El Ministerio, un día después de las vacaciones de Navidad del 2016, el día 22 de diciembre, anuncia en la Orden Ministerial ECD/1941/2016 (BOE 23.XII.2016) cambios sustanciales en las pruebas de las Reválidas. Ya no servirán para la obtención del título de la ESO ni del título de Bachillerato. La de 2º de Bachillerato serviría solo como prueba de acceso a la

Universidad. Y anuncia la creación de una Subcomisión parlamentaria con vistas a un Pacto Educativo que modifique en parte la LOMCE. Poco después en otro Real Decreto se acababan de concretar:

Tras esto, las CCAA han tenido que publicar los documentos pertinentes que esperábamos desde septiembre y diseñar las nuevas pruebas de acceso que sustituyan a la PAU y a las Reválidas, que se diseñaron, pero que fueron modificadas sustancialmente antes de ponerse en práctica. Hasta mediados de marzo no se ha sabido cómo serán esas pruebas. Esto en lo que se refiere a la nueva EvAU (Evaluación de acceso a la Universidad) de 2º de bachillerato. En lo que se refiere a la prueba de 4º de la ESO, todavía no se sabe casi nada de ella: lo único que se sabe es que será censal y sin ningún tipo de incidencia académica en algunas CCAA. En otras Comunidades ni se realizará.

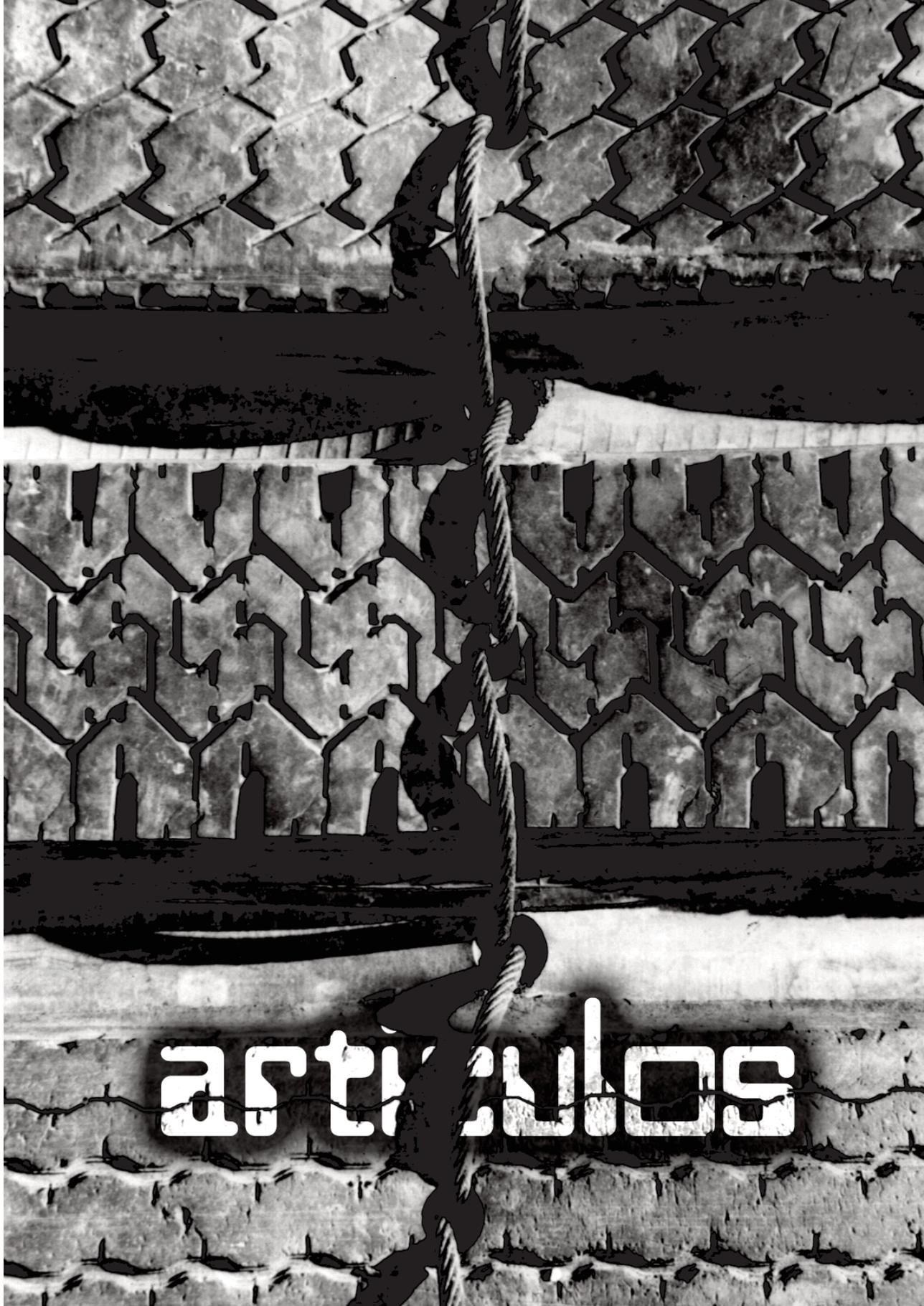
Por otra parte, en las diferentes CCAA la situación no es igual en unas que en otras. En algunas de ellas, como la Historia de la Filosofía sigue siendo materia común, sí que habrá examen de esa materia para todos los alumnos en la prueba de acceso a la Universidad.

En resumen, estamos contemplando una situación extraña e impropia de un país democrático. Nuestros políticos con sus políticas erráticas y autoritarias han creado el peor de los escenarios posibles: incertidumbre y perplejidad entre alumnos y profesores. Han creado también una situación totalmente desigual entre unas CCAA y otras, haciendo que prácticamente en cada CCAA haya un modelo educativo.

Estamos a la espera de que el Pacto Educativo mejore la situación y consigamos un consenso y la tranquilidad necesaria para crear una Ley Educativa hecha entre todos y para todos. Ahora tenemos una ley educativa hecha por algunos y en contra del parecer de otros, que además no es para todos, sino que segrega, incide en la “competencia” en vez de en la formación, y que quiere formar estudiantes “empleables” más que estudiantes bien formados como personas, ciudadanos y futuros profesionales. Una Ley que introduce la Religión como asignatura curricular y que relega a la Filosofía y a las Humanidades.

La LOMCE está sin aplicar del todo, cada CCAA ha hecho lo que le ha parecido, a costa de recortar la Ley: ¿es esto sostenible? ¿hasta cuándo vamos a soportar una presión impositiva que desoye a expertos, padres, profesores, alumnos? ¿Solucionará el Pacto Educativo esta situación? Algunas voces apuntan ya a que el Pacto Educativo es una tapadera del actual gobierno para no cambiar nada o cambiar lo menos posible. Desde la SEPFi y la Red Española de Filosofía hemos estado luchando y realizando todas las acciones que han estado a nuestro alcance para solucionar esta gravísima y preocupante situación.

Mientras se escriben estas líneas se están manteniendo contactos con los diferentes partidos integrantes del Pacto Educativo para conseguir que la Filosofía siga siendo una materia troncal en la ESO y Bachillerato y recuperar el terreno perdido de esta materia y de las Humanidades.



artículos

Presentación

El primer artículo corresponde al ex diputado socialista Mario Salvatierra que abandonó este mundo el 5 de febrero de 2017. Recientemente el Consejo editorial había aprobado para su publicación su último artículo que mandó a esta redacción con el título “Hacia una nueva política”. Artículo póstumo que Paideía se complace en publicar como homenaje a quién fue no solo político, sino, por encima de todo, profesor de filosofía. Este artículo representa una actualización de unos escritos que había publicado en la revista “Argumentos Socialistas” en cinco capítulos con el título de “la emergencia de lo común”. Aunque Paideía solo publica artículos inéditos, dada las circunstancias que lo originan, ha considerado su inclusión en este número porque, en realidad, constituye un documento inédito en su última confección. Mario añadió un índice nuevo y un último capítulo que no aparecen en la publicación original, además de reunir en un solo documento los cinco escritos antes mencionados.

En este artículo, el autor analiza los problemas de un capitalismo desaforado en las sociedades modernas y la falta de respuesta de los partidos socialistas ante la hegemonía neoliberal. En el origen del capitalismo está la desposesión de todo modo de subsistencia para obligar al campesino a convertirse en proletariado “a la fuerza”. Proceso que empieza en Inglaterra, nos recuerda el autor, con el “*enclosure of commons*”. Acumulación por desposesión es la manera en que siempre actúa el capitalismo, y no menos, el estado actual en el que nos encontramos, el capitalismo financiero. Para Mario, la distinción entre lo público y lo común es esencial para entender el derecho de propiedad y, con ello, poder establecer los nuevos desafíos para una nueva izquierda con nuevas propuesta de transformación de la sociedad y de recuperar un nuevo discurso capaz de oponerse al lenguaje neoliberal.

Daniel Rueda nos llama la atención sobre las posibilidades que la LOMCE tiene para una evaluación de la actividad docente en su artículo *Comisión para el control de calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje en el centro educativo*. Según la mayoría de los estudios sobre la educación (PISA, TALIS, OCDE), la evaluación del profesorado y la autonomía de los centros educativos son componentes esenciales para medir la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje. El autor propone un modelo de evaluación a través de una comisión de calidad educativa creada en el seno de los Consejos Escolares. Esta comisión estaría encargada de revisar, observar, aconsejar y estimular a los profesores sobre su práctica docente, combinado el autogobierno con la dirección exterior como recordaba Giner en su proyecto institucionista. Para ello el Claustro de Profesores tienen que involucrarse directamente delegando estas funciones a dicha comisión. Los profesores no tienen que ver esta Comisión como una amenaza sino como una oportunidad y un medio de mejorar su actividad profesional.

Ana María C. Minecan analiza los estudios que Pierre Bayle hizo sobre el cometa Haley a su paso por la Tierra en 1680 y que tanta literatura apocalíptica despertó en la Francia de entonces. Pierre Bayle defiende una interpretación no religiosa del cometa en el cual se pone de manifiesto las relaciones entre el poder y la astrología que había en los círculos intelectuales de aquel tiempo. Para Bayle, “los cometas no son presagios enviados por Dios para anunciar el mal en el mundo”, sino objetos de naturaleza física que en nada pueden influir a lo que ocurre en la Tierra. Bayle tuvo que enfrentarse y denunciar los errores de la tradición religiosa y los historiadores que se inmiscuían en los asuntos científicos sin tener un verdadero conocimiento de la física moderna, tal y como tuvo que hacer Descartes. Para ello utilizó, como establece la autora del artículo, cinco estrategias: el problema de la distancia, el problema de la luz, el problema de las partículas, el problema de la diferencia entre sistemas y, por último, el problema de las cualidades.

En el último artículo *La trayectoria del pensamiento de Rorty*, Javier Méndez hace un curioso e interesante itinerario sobre la evolución del pensamiento de Rorty, desde sus inicios como pensador de la filosofía analítica hasta convertirse en un filósofo posmoderno. En dicho artículo podemos apreciar cómo Richard Rorty termina por incluirse él mismo dentro de la tradición pragmática de la filosofía estadounidense en una nueva interpretación y síntesis de distintas corrientes provenientes de diferentes campos hasta constituir un nuevo pragmatismo o, como el mismo Rorty llamaba, una nueva cultura posfilosófica caracterizada por un nominalismo lingüístico que tiene una clara influencia del pensamiento de Robert Brandom y su maestro Wilfrid Sellars.

MARIO SALVATIERRA SARU.
IES LAS "CANTERAS". COLLADO
VILLALBA. MADRID.

Hacia una nueva política

*Sean ellos sin más preparación
que su instinto de vida
más fuertes al final que el patrón que les paga
y que el salta-taulells que les desprecia:
que la ciudad les pertenezca un día.
Como les pertenece esta montaña,
este despedazado anfiteatro
de las nostalgias de una burguesía.*
(Gil de Biedma, J. 2002)

1. Introducción

Al hablar de “nueva política” no estamos afirmando que todo lo que aquí tratamos sea “nuevo”, sin antecedentes o, mejor dicho, que inauguramos una política desde el punto cero. Veremos, por el contrario, que lo nuevo recoge una estela muy vieja tanto en su aspecto descriptivo como en su esfera propositiva. Lo que la nueva política tiene de “nueva” es el enfoque que le damos: no como lucha por el poder y conservación del mismo, sino en cuanto comporta el noble afán de pretender en grado máximo la armonización social. Hay política porque lo que predomina es la discordancia entre la justicia y la realidad social. A mayor desequilibrio mayor será la necesidad de buscar amparo en la política. Como sostenía Aristóteles, sólo los brutos (animales irracionales) o lo dioses pueden vivir sin política. El hombre, por el contrario, está impelido a armonizar la racionalidad con la necesidad, en cuanto que, por naturaleza, es un ser social.

Este desajuste entre lo que es y lo que debiera ser, medido por el horizonte de justicia, es lo que motiva al hombre a transformar el orden natural e intentar cambiar el desorden social. El punto de partida es, por un lado, la experiencia radical de injusticia: la relación de absoluta asimetría entre los seres humanos y, por otro, la vivencia de que el mundo circundante no se presta fácilmente a garantizarnos la supervivencia.

Son las épocas de crisis, cuyos perfiles subjetivo-psicológicos son “no hay para todos” y “esto no da más de sí”, las que despiertan las grandes inquietudes políticas. En ellas lo verdaderamente relevante es plantearnos soluciones que no acarreen mayores dosis de deshumanización, mitiguen la cuantía de las pérdidas y frenen la desproporcionada relación entre el número de perdedores y el de ganadores. Se trata, como vemos, de atenuar los inevitables efectos de las inclemencias naturales y las arbitrarias contingen-

cias negativas de las relaciones sociales. No hay nada entre los hombres que no proceda de su historia, nada de lo que le ocurre al hombre es por generación espontánea y, por ende, tenemos la estructura social que tenemos porque la hemos construido nosotros. El primer obstáculo con que nos encontramos para modificar el entramado social somos nosotros mismos. Así pues, si queremos cambiar la base social del capitalismo, hemos de sustituir primero el sistema de normas que lo sustenta. Si nosotros mismos afirmásemos que más allá del capitalismo (economía de mercado) solo hay “caos”, entonces tendríamos que abandonarnos a la crueldad de sus consecuencias. El pilar del capitalismo necesariamente es la sustancial relación de dominio de unos hombres sobre otros. Esta es su esencia y por mucho que se quiera maquillar o remediar ese vínculo completamente asimétrico que rige el sistema económico capitalista, no hay manera de restaurar la igualdad entre los hombres. Por último, sabemos que la igualdad originaria pertenece al terreno del mito y no pretendemos llegar a ella porque no es viable y tampoco conveniente: entre los hombres hay una desigualdad natural y otra propiciada por sus propias manos. Respecto a la primera poco podemos alterar y sí, en cambio, la segunda. Se trata, por consiguiente, de establecer, dentro de ésta, un *canon* de desigualdad tolerable.

2. Sistema de normas de la etapa actual del capitalismo: el neoliberalismo

A partir de los años ochenta del siglo pasado, el neoliberalismo se vuelve hegemónico, esto es, extiende su lógica a toda la sociedad. Es la ideología dominante: un conjunto de creencias que explican la realidad social mediante *enunciados descriptivos*, describen cómo son las cosas y cómo se ha llegado a la situación presente, y un cúmulo de *enunciados normativos* que dictaminan cómo deberían ser las cosas y cómo se pueden alcanzar. Reseñemos primero cuáles son esos *enunciados descriptivos* que fundamentan el orden capitalista para luego esbozar su *desideratum normativo*.

El primero y principal derecho es el de la *libertad* individual, entendida ésta como ausencia de interferencia o de impedimento para la realización de la acción. La libertad individual llega hasta donde se infringe la libertad de los otros. Todos los demás derechos individuales se subordinan a la libertad. No obstante, veremos que cuando se produce una fuerte tensión entre *libertad* y *seguridad* el orden neoliberal (también el liberal) opta por la preeminencia de la seguridad sobre la libertad. Al final se impone la custodia de los bienes de los propietarios porque, en realidad, para cualquiera de las formas del liberalismo se trata de preservar sobre todas las cosas el *derecho de propiedad*.

Desde el punto de vista antropológico, según esta ideología, el hombre actúa motivado por *egoísmo*, por el interés propio. Cada uno de nosotros se guía por maximizar su propio beneficio, obtener la mayor satisfacción posible y evitar el dolor-perjuicio en cualquier circunstancia dada. Ocurre, sin embargo, que al perseguir nuestro propio interés se incrementa el bienestar de todos.

Es la *competencia* entre las personas la que permite optimizar la riqueza de las naciones y el progreso social. Si no hubiera competencia, entonces se apoderaría del

ánimo de la gente la desidia, la abulia y no habría modo de alcanzar la prosperidad económica. Gracias a ella nos autosuperamos y nos esforzamos para conseguir más cosas. El resorte de nuestra conducta es el de lograr “cada vez más” bienes y el dispositivo del neoliberalismo consiste en eliminar las barreras que puedan impedir esa carrera hacia el “cada vez más”.

La *desigualdad social* es inevitable. La gente es desigual en inteligencia, en talento, etc. Además de esta desigualdad natural o de dones, hay una desigualdad entre las personas pero debida a los méritos propios: los ricos son tales gracias a su esfuerzo, a su capacidad de asumir riesgos, a su iniciativa personal y a su vocación emprendedora. En cambio, los pobres no aprovechan las oportunidades que el sistema les ofrece: estudiar, obtener una cualificación profesional, abrirse camino trabajando. En vez de disciplinar su conducta, prefieren responsabilizar a los otros de sus fracasos y que el Estado se ocupe de satisfacer sus necesidades. Hay, por tanto, una responsabilidad moral del pobre respecto a su propia pobreza. A fin de cuentas, si el rico es artífice de su riqueza, el pobre es responsable de su propia condición.

El *libre mercado* es el mecanismo económico que mejor se adapta para conseguir nuestros intereses. Y la *libre empresa* es la institución que nos brinda la oportunidad de desarrollar nuestras capacidades y nos posibilita obtener el mayor bienestar para el mayor número de gente. Son la “maximización del egoísmo” y la “libre competencia” las que garantizan el buen funcionamiento de la economía y, en consecuencia, nada externo a las propias reglas del mercado (oferta-demanda) es válido para regularlo y/o controlarlo. Cualquier intento de regular el mercado desde parámetros ajenos a la propia economía contamina el sistema, es decir, lo vuelve ineficiente e ineficaz. Por ello, es la *gestión privada* la que ofrece las mayores garantías para generar riqueza y la más apta en redistribuir oportunidades.

Todo lo que favorece al libre mercado y estimula la creación de riqueza acaba favoreciendo al conjunto de la sociedad. Por esta razón, el *crecimiento económico* es la meta final de la racionalidad económica: *más nunca es menos y menos nunca es más*.

Hasta aquí el ámbito descriptivo, según el modelo neoliberal o, si se quiere, el constructo teórico del *homo economicus*. En cuanto a la esfera *normativa*, establece lo siguiente:

1. El Estado debe reducirse a lo mínimo, esto es, tiene que cumplir una función *subsidiaria* con relación a la empresa privada: tiene que ocuparse de aquellos terrenos en donde la empresa privada no obtiene beneficios. Además de garantizar los derechos civiles, el Estado tiene que encargarse de los servicios sociales. Pero como el gasto público es muy grande y el peso del Estado insostenible si realmente quiere atender las demandas de toda la ciudadanía, entonces lo que se debe hacer es reducir su coste y restringir los derechos sociales: prestar menos servicios y a menos gente. En consecuencia, como el Estado social protector de los derechos de todos es inviable, ha de limitar su papel a la beneficencia.

El Estado, en este estadio del capitalismo financiero, debe culminar su función siendo la “mano visible” de la lógica del capital: ahora tiene que facilitar la privatización de lo público, tiene que colaborar con el proceso de reproducción del capital y someter su ejercicio a la expansión de la *desposesión de los bienes comunes*. En la actualidad, la tarea del Estado no es la de asegurar y optimizar el bienestar de la población sino la de implantarle el recetario que prescribe el mercado global. El papel del Estado-nación se enmarca en la plena subordinación a los poderes económicos que lideran el proceso de globalización. El poder del Estado se reserva a las fuerzas de seguridad para guardar el orden interno –policía, en sentido general–, efectuar el control de sus fronteras y mantener la defensa nacional mediante las fuerzas armadas.

2. La *inversión* y el *consumo* son los que activan a la economía. Es imposible que en la actual etapa del capitalismo éste se reproduzca si no hay empresarios y consumidores. Por ello, el sistema impositivo debe favorecer a ambos. ¿Cómo? Reduciendo los impuestos directos para que puedan disponer de más dinero en efectivo; de manera que deben reducirse los impuestos sobre los beneficios empresariales y los impuestos de la renta de las personas físicas (IRPF). Si hay que incrementar los ingresos del Estado, entonces por donde hay que cargar es por la vía de los impuestos indirectos ya que éstos afectan a todos por igual.

3. Al menos en Europa, la idea de que el Estado-nación podría ser el último recurso contra los efectos perniciosos del capitalismo ha sucumbido con la reciente crisis económica: la experiencia griega confirma la incapacidad del Estado para domeñar al poder económico. Otro tanto ocurre con la vida colectiva, esto es, en el *ámbito laboral* asistimos a la *descolectivización de la acción colectiva*: la individualización extrema de las políticas de gestión de la fuerza del trabajo (los asalariados) y la ruptura de la negociación colectiva. Para el neoliberalismo, todo el mundo debe convertirse en “emprendedor de sí mismo” y asumir la responsabilidad total del éxito o el fracaso de sus “objetivos”. Individualizar, flexibilizar y desregular las relaciones laborales son los sellos que, para el neoliberalismo, certifican el buen camino hacia la prosperidad de todos.

En definitiva, para los liberales no hay lugar a la contradicción entre mercado y Estado porque éste debe quedar subsumido en las normas que rigen aquél y el conflicto entre capital-trabajo se supera expandiendo el modelo liberal de libertad individual, en el que cada uno de nosotros es enteramente libre para elegir y escoger el modo de ganarse la vida, es decir, puede vender a quien quiera y en las condiciones que quiera su fuerza de trabajo sin necesidad de recurrir a ningún gremio de sindicalistas “ociosos” para que le proteja porque, como bien señaló Marx, ya no está ligado a la gleba ni es siervo o vasallo de otra persona. El trabajador, para convertirse en verdaderamente dueño de su persona, tenía que liberarse de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba, de todo vasallaje y emanciparse de la dominación de los gremios artesanales para, de esta forma, poder vender “libremente” su fuerza de trabajo.

Si antes de que el capitalismo industrial diera el salto hacia el financiero el Estado y el mercado conservaban una esfera propia, ahora, en el imperio del poder financiero, el

Estado tiene por finalidad, como observan Christian Laval y Pierre Dardot en su obra *Común*, someter la reproducción social en todas sus componentes –familiar, social, político, salarial, cultural, etc.– a la reproducción ampliada del capital. Marx llamaba a este estado de cosas la “subsunción bajo el capital”: ajustar la reproducción de la sociedad a la reproducción del capital. En términos vulgares este proceso se conoce como la *mercantilización* de todas las esferas de la vida y a ella responde la *privatización* de la gestión de los servicios sociales, cuando no la privatización misma de lo público: la energía, las telecomunicaciones, los recursos naturales, etc.

Ahora bien, para “liberar” a los trabajadores de sus vínculos de dependencia fue preciso destruir las condiciones de su antigua existencia, fue necesario abolir el sistema feudal y, sobre todo, poner las condiciones materiales para que se viesen obligados a vender libremente su única pertenencia: su fuerza de trabajo. Se les arrebató por la fuerza sus medios de subsistencia. En efecto, fueron despojados de sus propios medios de producción y lanzados al abismo de la necesidad.

3. Esos años de sangre y fuego: cercamiento de la tierra y despejamiento de las fincas

En el Libro I, Capítulo XXIV, de *El Capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”, Marx se encarga de describir el proceso histórico por el cual el proletario llega a tal condición, esto es, es privado del uso colectivo de los bienes comunes y despojado de los medios de su subsistencia, de forma tal que se ve obligado a recurrir al mercado para conseguir todo lo que necesita. Escuchemos al filósofo de Tréveris:

La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos métodos idílicos de la *acumulación originaria*. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre. (Marx, K., 1998, 917-8.)

El momento histórico real en los que se acota la “acumulación originaria” sobre la cual se asienta la “acumulación capitalista” transcurre entre los siglos XIV y XVI, cuando florece la manufactura lanera flamenca y aumenta el precio de la lana. Las tierras que entonces se dedicaban a la labranza y que eran cultivadas por pequeños campesinos fueron violentamente despojadas de sus arrendatarios y concentradas en muy pocas manos para convertirlas en praderas para la cría de ovejas. Los nuevos señores feudales destruyeron los *cottages* de los agricultores (chozas o diminutas cabañas unidas a una pequeña porción de tierra –0,6 hectáreas aproximadamente–) y expulsaron en masa a los *yeomanry* (pequeños campesinos libres, no sujetos a prestaciones feudales; propietarios del suelo que cultivaban) de sus propias tierras. Este violento proceso de expropiación, de desposesión de las tierras propias y de apoderamiento de las tierras comunales recibe en

Inglaterra el nombre de “*enclosure of commons*” (cercamiento de tierras comunales) y culmina en las primeras décadas del siglo XIX con el gran proceso usurpatorio denominado “*clearing of estates*” (despejamiento de fincas): “barrieron” a los trabajadores del campo de sus fincas. Como botón de muestra, Marx relata el caso del “despejamiento” llevado a cabo por la *duquesa de Sutherland*:

Esa dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal, decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15.000 debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15.000 pobladores –aproximadamente 3.000 familias– fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar. De esta suerte, la duquesa se apropió de 794.000 acres de tierra (*321.300 hectáreas aproximadamente*) que desde tiempos inmemoriales pertenecían al clan [...] Todas las tierras robadas al clan fueron divididas en 29 grandes fincas arrendadas, dedicadas a la cría de ovejas; habitaba cada finca una sola familia, en su mayor parte criados ingleses de los arrendatarios. En 1825 los 15.000 gaélicos habían sido reemplazados ya por 131.000 ovejas. (Marx, K, 1998, págs. 913-914.)

Sobre estos hechos los terratenientes, auténticos bandoleros usurpadores de los bienes ajenos y comunales, decretaron a su favor el *derecho de propiedad privada* de la tierra, es decir, se otorgaron a sí mismos el moderno título de propietarios de la tierra. Así pues, en *esos años* de sangre y fuego se consumó el gran pillaje de la tierra mediante el empleo de la violencia, cuyo resultado final fue que unos pocos conquistaron por la fuerza el derecho de propiedad privada y la gran mayoría fue desposeída de sus medios de producción y de sus casas viéndose forzada a vender lo único que le quedaba para poder sobrevivir: su fuerza de trabajo. Como corolario de todo ello se desprende que la violencia es la que funda el derecho y lo mantiene intacto. Asimismo, fue la violencia la que permitió sentar las bases del capitalismo y lo conserva vivo. Como bien apunta Carlos Marx, lo que no comprendió Adam Smith es que el reverso de la riqueza de las naciones es la pobreza popular y que cara oculta del derecho es la violencia. Una violencia *fundadora* del derecho de propiedad y *perpetuadora-conservadora* del derecho de propiedad.

Pero la historia de la infamia no acaba aquí: había que domesticar a esa masa desposeída a la disciplina del salario y de la jornada laboral. En efecto, los expulsados por la expropiación violenta de sus tierras no podían ser absorbidos por la industria manufacturera naciente con la misma rapidez con que eran puestos en la calle. Por otra parte, acostumbrados como estaban al cultivo de la tierra no eran capaces de adaptarse tan brevemente a la disciplina de su nuevo estado. Gran parte de ellos, forzados por las circunstancias, se transformaron en mendigos, vagabundos, ladrones, etc. Fue entonces cuando el poder político en coalición permanente con nuevos propietarios de la tierra –los

capitalistas agrarios— promulgó, como afirma Marx, *una legislación sanguinaria* contra *la vagancia*. A esos pordioseros se les criminalizó por ser vagabundos e indigentes, esto es, la legislación los trataba como “*delincuentes voluntarios*”. La conclusión de Marx no puede ser más descarnada:

De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado. (Marx, K., 1998, pág. 922).

Hoy, tras siglos de vigencia del sistema capitalista, hemos “naturalizado” las exigencias de ese modo de producción cuando en realidad, como atestiguan los libros de historia, fue resultado de una coerción brutal sobre los primeros trabajadores asalariados. El robo de los bienes comunales, como vemos, desempeñó un papel fundamental en la evolución histórica del capitalismo: esa “gran depredación” fue la condición material de la explotación. La desposesión del pequeño campesino de su vínculo con la tierra, el expolio de su medio de producción, permitió que los empresarios instaurasen unas condiciones laborales rayanas a la esclavitud. La libertad del capitalista era a todas luces licencia para la explotación. En el presente, esa licencia es “silenciosa”, “vaporosa” pero, aunque parezca mentira, existe en cada una de las mercancías que consumimos alegremente.

La inclinación del capitalismo a la depredación no es algo que pertenezca a sus albores sino que es consustancial a su desarrollo, al proceso de acumulación de capital. Es el corazón del sistema y si bien en su origen, en el paso del capitalismo agrícola al industrial, el expolio consistió en la apropiación privada de la tierra común (un bien común natural), en la actual fase del capitalismo, el financiero, la nueva forma de saqueo consiste en el imparable proceso de privatización tanto de los bienes públicos (educación, sanidad, prestaciones sociales, recursos naturales, etc.) como de los bienes comunes inmateriales (cultura, conocimiento, Internet, etc.).

4. La acumulación por desposesión: naturaleza del capitalismo financiero

Como bien apuntan Laval y Dardot, existe una analogía entre el cercamiento de las tierras comunales, la cual posibilitó la “acumulación originaria” que, a su vez, fue la condición inaugural del capitalismo, y el ininterrumpido proceso de privatizaciones implantado por el neoliberalismo, resuelto a llevar hasta las últimas consecuencias el imperativo del poder financiero. Afirman Laval y Dardot:

La acumulación por desposesión es un incremento de valor que no se produce mediante los mecanismos endógenos clásicos de la explotación capitalista, sino mediante el conjunto de los medios políticos y económicos que le permiten a la clase dominante apoderarse, a ser posible gratuitamente, de lo que no era propiedad de nadie o de lo que hasta entonces era propiedad pública o patrimonio cultural y social colectivo. El gran concepto de acumulación por desposesión [...] quiere dar cuenta de las prácticas

propriadamente neoliberales de privatización de las empresas públicas, de las administraciones, de los organismos de seguridad social y las instituciones de salud y educación [...] El estadio del capitalismo financiero se caracteriza precisamente por la necesidad de este nuevo proceso de desposesión a lo largo del cual aquello que había conseguido escapar a la dominación capitalista sufre una forma u otra de colonización. (Laval, Ch. y Dardot, P., 2015, pág. 148)

No hay rincón donde el capital no penetre: el capitalismo financiero termina por culminar el expolio iniciado por el capitalismo en ciernes, esto es, ahora expande la desposesión mediante la privatización de lo público, consume su destino a través de la apropiación privada de los comunes. Ya no hay nada que escape a su dominio y una vez más ejecuta este pillaje con la estrecha colaboración del poder político: el Estado se alía con el mercado facilitando la privatización de los bienes públicos, de los recursos naturales (agua y suelo) y de los servicios sociales. La nueva apropiación de la riqueza es obra conjunta del poder político y de la empresa privada. Por ejemplo, la acción gubernamental “deja caer” el sistema de jubilación no provisionándolo con recursos suficientes para reemplazarlo por seguros privados. También se “inhibe” –“deja hacer”– ante la apropiación privada de las producciones científicas. La respuesta que han dado los Estados a la crisis financiera provocada por los “*hedge funds*” y la gran banca (“demasiado grande para caer”) pone en evidencia que los Estados-nación se pliegan a los intereses del capital, hasta el extremo de tolerar una verdadera fractura social en el seno de sus poblaciones. Este movimiento generalizado de “cercamiento” (*enclosure*) está dirigido por las grandes empresas multinacionales y encuentra pleno apoyo de los gobiernos nacionales sometidos a la lógica del mercado.

Por último, señalar que esta gigantesca apropiación acarrea fenómenos masivos de exclusión y desigualdad, contribuye a acelerar el desastre ecológico y medioambiental y hace de la cultura, el conocimiento y la comunicación un producto comercial más. La extensión de la mercancía y la privatización van de la mano y, por ahora, no se encuentran con ningún límite político. La socialdemocracia, tal como la hemos conocido, es irre recuperable no sólo porque también jugó a favor, aunque ahora le pese, de esta carrera privatizadora, sino también porque su marco de acción son las fronteras nacionales mientras que la actividad del capitalismo financiero es global. La nueva política tiene por objeto frenar la expansión de la propiedad privada y la mercantilización del mundo de la vida o, mejor dicho, cercenar la globalización de los comunes. Como mantuvo Proudhon, el derecho de propiedad privada no es un derecho absoluto e incondicionado. Si queremos liberarnos de la tiranía de la apropiación, tenemos que abolir la lógica propietaria en todos los ámbitos de la producción. En el núcleo del capitalismo figuran: las formas de *dominio-explotación* porque sin ellas no puede haber reproducción de la acumulación de capital y las diversas modalidades de *cercamiento-desposesión* de los comunes.

Aclaremos. No toda propiedad es un robo y no todo propietario es un expoliador. Esto ya lo sostuvo Proudhon: ni la propiedad de un artesano ni la de un campesino que cultiva su tierra es un robo. Lo que el filósofo francés condena es un tipo específico de

propiedad: aquella que permite percibir un beneficio sin trabajo, la que jurídicamente autoriza la apropiación privada de los frutos del trabajo de otros. Aduñarse de la “*fuerza colectiva*”, nacida del agrupamiento de los trabajadores con la finalidad de producir algo o hacer algo en común, es lo que verdaderamente constituye el robo. El capitalista se apropia de la riqueza social producida por la fuerza colectiva (la puesta en común, simultáneamente, de la fuerza del trabajo por muchos individuos ejecutando la misma tarea; por ejemplo, la producción de un barco) sin otra justificación que la de ser propietario de los medios de producción. Es esta riqueza social la que les arrebatada a los asalariados. En su obra, *¿Qué es la propiedad?*, escribe:

El capitalista, se dice, ha pagado los *jornales* a sus obreros. Para hablar con exactitud, había que decir que el capitalista había pagado tantos jornales como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos de los trabajadores no la ha pagado. Doscientos operarios han levantado en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base. ¿Cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? Pero según la cuenta del capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. (Proudhon, P.J., 2010, pág. 124)

Aunque el capitalista haya pagado todas las fuerzas individuales, no ha pagado la fuerza colectiva, es decir, se apropia gratuitamente de la fuerza colectiva. Según Proudhon, el salario es individual mientras que la ganancia proviene del apoderamiento del fruto de la fuerza colectiva. He aquí, a su juicio, la raíz de la explotación económica: la alienación de la fuerza colectiva. Dicha fuerza es lo común y es usurpada por quien goza de un supuesto derecho absoluto de propiedad sobre los medios de producción.

Una vez más comprobamos que el origen de la injusticia se localiza en torno a lo común: la apropiación privada de lo que es común. La explotación no es sino la apropiación privada de la plusvalía común. El paso del capitalismo industrial al financiero consiste en que la acumulación se separa del proceso de producción para desplazarse al cercamiento del conocimiento, es decir, del trabajo intelectual o inmaterial creador de valor. Al dar este salto, el capital se afianza como un poder rentista desligado del sistema productivo o, lo que es lo mismo, de la economía real. Y como plantean Laval y Dardot, siguiendo los estudios de Carlo Vercellone, *si la renta es aquello que recibe un propietario tras la expropiación de lo común, entonces tendremos derecho a establecer un “vínculo que engloba en una lógica única las primeras enclosures que afectaron a la tierra y las new enclosures que afectan al saber y lo viviente”* (Laval, Ch. y Dardot, P., 2015, pág. 230). En consecuencia, tendremos que realizar un examen de lo común para ver de dónde propiamente emana el mal social.

5. Analítica de lo común

Es corriente asociar lo común con lo público y, sin embargo, no son lo mismo. Lo común es aquello que está “abierto a todos”, aquello que se “ofrece a todos”. Lo contrario de lo

común no es lo privado puesto que, como veremos, algo puede ser privado pero de uso en común. Propiamente hablando lo común es lo contrario de lo propio: aquello que pertenece de manera exclusiva a una persona. Lo propio es singular mientras que lo común es plural. Lo que realmente se opone a lo público es lo privado pero tampoco hemos de confundir lo público con lo estatal. El término “público” puede usarse en dos sentidos: por un lado, como lo que concierne al Estado, sus instituciones y funciones (por ejemplo, los “bienes públicos”, el “tesoro público”, el “déficit público”, etc.) y, por otro, aquello que incluso siendo privado corresponde al dominio público: la “opinión pública” no es la opinión del Estado ni tampoco la opinión del medio privado que transmite o hace pública dicha opinión. Todo lo que pertenece al Estado es público pero no necesariamente lo público está vinculado al Estado. Una lectura o una asamblea “pública” se refiere a mucha gente, a una actividad no restringida o limitada a unos pocos; por principio, es accesible a todos.

Ahora bien, lo común tampoco se reduce a un bien o bienes de utilidad porque no es un objeto independiente de la actividad humana, de la praxis. Lo común político no es un bien, no es un objeto de propiedad ni pública ni privada, sino que es resultado de la actividad deliberativa que funda la comunidad. Es la praxis la que hace que determinadas cosas se puedan volver comunes. Así, por ejemplo, afirmaba Aristóteles que el *logos*, el pensamiento, es lo común al hombre y precisamente porque el hombre tiene “palabra”, y no solo “voz” como los animales, es por lo que puede hacer política. La política es resultado de la praxis común, es una puesta en común en la esfera pública (la *ekklesia*: la asamblea del pueblo) con el objetivo de alcanzar un bien que beneficie a todos (el *bien común*). Lo común político está encaminado a aquello que “beneficia a todos” y, por tanto, se dirige a lo que en principio se acuerda como “justo”. Lo justo es el objeto de lo político.

De manera que lo común es el principio político a partir del cual debemos construir “comunes” (la “democracia”, las “leyes” en tanto expresión de la voluntad general, las “constituciones”, los bienes materiales e inmateriales, etc.) y preservarlos como tales, esto es, hacer que sobrevivan. Cuando la democracia se somete al interés del poder económico privado corrompe su cometido porque aliena lo que en ella hay de abierto a todos en unas pocas manos. La crisis actual de la democracia se debe al dominio directo del poder financiero sobre los instrumentos de toma de decisión política. La apropiación de la democracia por el poder económico ha sido la última maniobra hecha por el capitalismo con la finalidad de expandir su proceso de acumulación.

Hemos visto que lo común, en primer término, se nos presenta como un hacer colectivo de los hombres: resultante de una puesta en práctica común de una multitud, que en el plano político se traduce a un proceso instituyente de lo común. Todo lo relativo a las normas de convivencia, la legislación, responde a este proceso. Asimismo, también lo común designa los recursos materiales comunes: el agua, el aire, la tierra, los frutos de la tierra y los dones que nos ofrece la naturaleza, por ejemplo, el subsuelo marino, el paisaje, las cascadas, etc. Hay quienes proponen incluir dentro de estos bienes el genoma humano.

También lo común hace referencia a los bienes que son necesarios para la interacción social y son producidos gracias a ella como, por ejemplo, el lenguaje, los códigos, el conocimiento científico, la música, etc. Aquí lo común es condición y resultado de la actividad humana en sociedad. El lenguaje de internet, en cuanto resultado del trabajo inmaterial, pertenecería a la esfera de lo común. Y, como dijimos, la fuerza colectiva que se desarrolla en el ámbito del trabajo también pertenece a lo común ya que no consiste únicamente en la suma de fuerzas individuales ni en el simple agrupamiento de éstas sino en la “convergencia simultánea” en una misma tarea prefijada de antemano.

Dicho al modo teológico el *pecado original* radica en la apropiación privada y exclusiva de lo que es común, adquiera éste cualquiera de las formas antes señaladas. Notemos que estamos hablando de propiedad privada “exclusiva”, es decir, segregadora y excluyente al usufructo o beneficio de otro u otros. Es oportuno en este punto aludir a la distinción que realizan Laval y Dardot sobre los tipos de bienes. En sentido general, afirman, podemos diferenciar el *bien común* del *bien público o colectivo*, el cual se opone al *bien privado* o *privativo*. Este último está producido por empresas privadas y destinados a los mercados en los que rige la competencia. Pero también existen unos bienes que, por sus características específicas, están destinados a ser producidos o bien por el Estado o bien por organismos sociales (asociaciones, sindicatos, iglesias, etc.). Es decir, los bienes públicos no son producidos por el mercado porque la satisfacción a las necesidades que responden no es compatible con el pago individual voluntario de esta clase de bien. Por consiguiente, tenemos:

a) El *bien común* o *lo común* que no es propiamente un objeto útil o utilizable concreto, sino aquello que “beneficia a todos” y está “abierto a todos”. Ese bien común es el correlato objetivo del *interés general* o *voluntad general*.

b) El *bien público* o *colectivo* destinado no al mercado sino a cumplir una función social. Este tipo de bien no requiere que sea necesariamente producido por el Estado ni apropiado por el mismo, sino que perfectamente puede estar creado por asociaciones no gubernamentales y pertenecer al colectivo.

c) El *bien privado* o *privativo* es aquel que tiene por objeto la consecución del beneficio.

Ahora bien, quizá lo más notable de la división de los bienes que hacen Laval y Dardot es la diferenciación entre el carácter “*exclusivo*” y “*rival*” de los mismos. Un bien es *exclusivo* cuando el que lo posee o lo produce puede, en virtud del derecho de propiedad que tiene sobre él, impedir su acceso a toda persona que rechace comprarlo al precio por él exigido. Un bien es *rival* cuando su compra o uso por parte de un individuo disminuye la cantidad del bien disponible para el consumo de otras personas. Hecha estas precisiones, nos encontramos con que *los bienes privados son exclusivos y rivales* y *los bienes públicos puros son no exclusivos y no rivales*. Los bienes públicos o son subvencionados o son producidos directamente por el Estado porque, en la búsqueda del beneficio, nadie tiene un interés espontáneo en ponerlos a circular en el mercado.

Junto a los bienes puramente privados (que son exclusivos y rivales) y los bienes puramente públicos (que son no exclusivos y no rivales), hay una tercera clase de bienes: los *bienes híbridos* o *mixtos*. Éstos pueden, a su vez, ser de dos tipos: los llamados “*bienes de club*” que son al mismo tiempo *exclusivos* y *no rivales* como las autopistas, en las que se puede establecer un peaje pero cuyo consumo no disminuye el de otros; y también hay los denominados “*bienes comunes*” que son *no exclusivos* pero sí *rivales*, como el caso de las zonas de pesca o de pastoreo, son bienes cuyo acceso difícilmente se pueda prohibir o restringir, salvo que se establezcan reglas de uso, y sí, en cambio, su consumo disminuye el de otros. Tenemos, en consecuencia, las siguientes categorías de bienes:

1. *Bien común* o *comunes*: la política, la democracia, la legislación, lo justo, el conocimiento, las instituciones entendidas como entidades formadas por un conjunto de ciudadanos organizados conforme a reglas instauradas por los propios participantes-usuarios, etc.
2. *Bienes puramente privados: exclusivos y rivales.*
3. *Bienes puramente públicos: no exclusivos y no rivales.*
4. *Bienes híbridos o mixtos:*
 - a) *Bienes de club: exclusivos y no rivales.*
 - b) *Bienes comunes: no exclusivos y rivales.*

Y dentro de estas clases de bienes se encuentran los *materiales* (agua, tierra, recursos naturales, etc.) y los *inmateriales* (lenguaje, cultura, conocimiento, etc.), como también los *naturales* y los *no naturales* o *producidos* por el hombre.

La cuestión que se plantea ahora es qué relación guardan estas distintas modalidades de lo común con el derecho de propiedad. Lo que parece claro es que hay una absoluta incompatibilidad entre la propiedad exclusiva y rival y los comunes.

6. El derecho de propiedad y la institución de lo común

El derecho de propiedad es el más absoluto de los derechos sobre las cosas (*plena in re potestas*), ya que implica que su titular posee los siguientes derechos:

1. El derecho de uso (*usus*).
2. El derecho sobre los frutos (*fructus*).
3. El derecho de goce (los beneficios de una propiedad).
4. El derecho a abusar (*abusus*) o disponer de la cosa como quiera, ya sea destruyéndola o transformando su sustancia como vendiéndola o donándola.

Es esta facultad de disponer de la cosa como quiera la nota esencial del derecho de propiedad. Y es precisamente este rasgo de posesión absoluta y excluyente el que hace que la propiedad privada sea completamente contraria a la institución de lo común. La propiedad privada tiene por naturaleza un carácter privativo, esto es, el propietario puede impedir el uso de ese bien a otro u otros; tiene, si quiere, la potestad de destruirlo antes de que otros lo puedan utilizar.

¿Cuál es la suma pretensión del neoliberalismo? Convertir los distintos bienes comunes en bienes exclusivos y rivales, es decir, consumir la privatización de los comunes, sean éstos materiales o inmateriales, naturales o producidos por el hombre. De modo tal que el único derecho absoluto sobre las cosas sería el derecho de propiedad, privándole a los bienes la posibilidad del derecho de uso común. Y como corolario de todo ello nos encontramos con que la libertad, la igualdad, la seguridad y todos los otros derechos quedarían supeditados al supremo derecho de propiedad.

Frente a ello, Lavan y Dardot proponen que la nueva política se funde en un poder instituyente de lo común: si lo común ha de ser instituido, sólo podrá serlo como *inapropiable*, en ningún caso como objeto de derecho de propiedad. Si un nuevo mundo es posible, lo será sobre la base de un derecho que esté destinado devolverle a la sociedad aquello que le ha sido arrebatado: los bienes comunes. El derecho fundante no será individual ni privativo sino social e inclusivo: un derecho común creado por la sociedad y para la sociedad. Ese derecho común o social no puede estar sometido ni subordinado al Estado ni al derecho privado de propiedad. En definitiva, se trata de retomar el *derecho de uso* para dirigirlo contra la propiedad, ya sea ésta estatal o privada. Ese derecho de uso tendrá la potencialidad de imponer, a través de la norma social de inapropiabilidad, límites a la propiedad privada y a la pretensión de cercamiento de los nuevos comunes, como son los lenguajes de internet, la ciencia, etc.

Tal como destacan Laval y Dardot, hay un sistema denominado “*copyleft*” –contrario al “*copyright*”– que protege a la comunidad de uso y de protección, y delimita un régimen jurídico de la propiedad intelectual común. En suma, el *copyleft* invierte la lógica del *copyright*: no es un modo de restringir el uso de un programa como hace el *copyright* sino una forma de hacerlo “libre” y “abierto”, esto es, no apropiable, para que se beneficie toda la comunidad. Así, el *copyleft* excluye toda exclusión y, por otra parte, no es una negación radical de la propiedad sino que es un uso paradójico del derecho del creador sobre su producto, libre de usarlo a su manera, hasta el punto de elegir su modo de distribución. El programa de explotación GNU/LINUX es resultado de este tipo de iniciativa.

Una nueva política fundada en el derecho de lo común no puede limitarse al ámbito local o nacional pues lo común es global ni tampoco puede referirse a un conjunto de sujetos porque lo común afecta a todos, es universal. Al instaurar la política de lo común estamos jugando en el mismo terreno de la globalización económica, ya que los comunes están más allá de las fronteras nacionales y conciernen a todos los hombres por igual como ocurre con la mundialización de la economía y la imposición de sus reglas y su disciplina. En suma, se trataría de instituir el principio de lo común en el plano del derecho, del poder, de la economía, de la cultura, de la educación, de la protección social, etc.

7. Breve catálogo de las señas de identidad de una nueva izquierda

Una vez descritos los nuevos desafíos de la política ante el intento de colonización del capitalismo de los nuevos comunes con el fin de incrementar la acumulación de capital,

es hora de esbozar *cómo debería ser la sociedad* a la que aspiramos emancipar de este prolongado desarrollo de expolio, dominación y explotación, y exponer *cuál es el camino o cómo puede alcanzarse* esa nueva sociedad, que desde luego nunca será el paraíso en la tierra. Hay que *hacer creíble que otro mundo es posible* no sólo en la imaginación sino fundamentalmente en la realidad.

Una premisa fundamental con la que partimos es que el derecho de propiedad privada ha de estar subordinado a los valores sociales: valores como la democracia, la igualdad, la libertad, la justicia, el conocimiento –que no sólo son individuales sino también colectivos– no deben someterse ni supeditarse al interés puramente privado, sea de uno o de unos pocos, ni tampoco quedar atrapados o monopolizados por la soberanía del Estado. Segunda idea básica: desligar la economía del paradigma neoliberal (anteriormente descrito) y hacer que lo común sea lo que prevalezca en la esfera económica, es decir, refundar la democracia económica y establecer la preeminencia del derecho de uso sobre el de propiedad. Tercer desafío irrenunciable: como ni desde el Estado-nación ni desde lo regional podemos responder adecuadamente a los desmanes producidos por la globalización económica y los abusos del poder financiero, es imprescindible estatuir comunes mundiales como, por ejemplo, establecer un programa de aplicación real y desarrollo de los derechos humanos universales, que especifique el objetivo de los mismos, los plazos de ejecución y los recursos económicos necesarios para su implantación. Estos derechos humanos están íntimamente ligados al principio de libertad (derechos civiles y políticos), al principio de igualdad (derechos económicos, sociales y culturales) y al principio de solidaridad y fraternidad (derecho a la libre circulación, derecho de migración, derecho de asilo, derecho de habeas corpus, etc.). E igualmente es insoslayable reparar los daños ecológicos y medioambientales que el modelo de desarrollo desbocado ha producido en nuestro planeta. Se trata, como sabemos, de poner freno a un arquetipo de crecimiento que engañosamente supone que los recursos naturales son infinitos e ilimitados. Necesitamos con urgencia un programa mundial que preserve los recursos naturales y aborde con realismo la política energética. Y, por último, será inexorable crear instituciones federales a escala internacional y nacional con el objetivo de federalizar los comunes.

8. Algunas propuestas políticas básicas

1. La institución de una política común

Tal como proponen Laval y Dardot, se trata de introducir en todas partes la forma institucional de autogobierno: en todos los campos de la vida humana. Es volver al sentido antiguo de la democracia: la participativa, la que no deja a nadie fuera de la toma de decisiones, la que permite el despliegue más libre posible de actuar en común. El autogobierno concierne a todas las esferas sociales no sólo a las actividades políticas (el parlamento y otras instituciones gubernativas), también se dirige a la actividad económica. La política de lo común es transversal, afecta a todos los ámbitos donde los seres

humanos actúan juntos y deben tener la posibilidad de participar en la elaboración de las reglas que le afectan, en el gobierno de las instituciones donde actúan, viven y trabajan.

Asimismo, el autogobierno tiene que penetrar en el centro de la empresa privada porque es en ella donde se lleva a cabo la sumisión del trabajo por el capital. Y, como afirman los autores mencionados, es evidente que todo proceso de transformación de la empresa topa con la cuestión fundamental de la propiedad. No puede haber institución de lo común en el conjunto de la sociedad sin que el derecho de propiedad –*dominio absoluto del propietario* sobre la tierra, el capital o la patente– sea sometido al *derecho de uso* de lo común, lo que implica que la propiedad pierda el carácter absoluto.

La política de lo común tiene por finalidad una reorganización de la sociedad que haga del derecho de uso el eje jurídico de la transformación social y política, sustituyendo a la propiedad exclusiva y rival. Es viejo el aserto del socialismo que dice que la democracia no debe detenerse en la puerta de la empresa. Así como en democracia ha de imperar el principio de “ninguna resolución sin participar en la deliberación”, en la actividad económica y/o en cualquier otra actividad tiene que prevalecer el principio: *ninguna ejecución de decisiones sin participación en el proceso de toma de decisión*. Este principio no es otro que el de la *coobligación* fundada en la *codecisión* y la *actividad común*, esto es, lo común en sí mismo como principio político.

2. Fortalecer el imperio del derecho de uso frente a la propiedad exclusiva y rival.

Todo poder absoluto implica una relación excluyente y de dominación y el poder de dominio implica, a su vez, una relación de sometimiento. Como es obvio, la política de lo común rechaza esta articulación de lo social. La esfera de lo social –la producción y los intercambios– está organizada a partir del régimen jurídico de la propiedad privada. El derecho de uso designa la facultad de beneficiarse de la utilidad de una cosa y, al contrario que el derecho de propiedad, excluye la facultad de disponer como se quiera de la cosa a la que se refiere. El usuario del bien dispone del goce, con la responsabilidad de conservar la sustancia de ese bien. El usuario de algo común no puede ser propietario, pues dijimos que lo común es por esencia *inapropiable*. El usuario de un bien común está ligado a otros usuarios de este mismo bien común mediante la coproducción de las reglas que determinan su uso común. Este vínculo que procede de la *coobligación* prevalece entre todos aquellos que hacen uso simultáneamente de eso que es *inapropiable*. El derecho de uso carece de efectividad si es separado del derecho de coproducir las reglas de uso común. En efecto, esto es lo que lo distingue del “libre acceso” a un bien: la utilización libre y gratuita, por ejemplo, de un programa informático no supone que el titular de ese programa informático renuncie a sus derechos patrimoniales, es decir, se trata de un bien cuyo propietario autoriza un uso más amplio, pero en ningún caso de un común.

Laval y Dardot sostienen que lo decisivo es que *el uso común esté ligado a la codecisión relativa a las reglas y a la coobligación resultante*. Y añaden: *A falta de ese vínculo, no se puede considerar el uso como verdaderamente común. El gobierno de un común*

impone un doble deber: de no atentar contra el derecho de otros usuarios y el de conservar la cosa colectivamente gestionada. Esto procede de la coobligación que une a los gobernantes de un mismo común. (Laval, Ch. y Dardot, P., 2015, págs. 541-542)

3. *Lo común como principio de emancipación*

Llevan razón Laval y Dardot cuando observan que la relación de fuerza en el mundo del trabajo es tan desfavorable a los asalariados que la desindicalización ha ganado cuerpo en las empresas privadas y, como es lógico, la precarización ha tocado el corazón de la clase trabajadora. El capital parece haber sometido a los trabajadores hasta tal extremo de que ya no parece posible ningún combate en el terreno del capital.

La cuestión que se plantean es cómo los asalariados podrían encontrar la fuerza suficiente para recuperar una autonomía de representación y un poder de lucha a falta de organizaciones sindicales poderosas. Únicamente será mediante la acción colectiva (la acción común) y el trabajo crítico como podría surgir una nueva conciencia colectiva. A pesar de su debilitamiento en afiliación, las organizaciones sindicales deberían desempeñar un papel fundamental pero no como “sindicatos de servicios” sino como sindicatos que disputan a la patronal la hegemonía ideológica y su monopolización del poder respecto a la forma de trabajo y la finalidad de la producción. Lo que le da al sindicalismo su verdadera significación es oponerse con contundencia a la lógica de la acumulación y a las formas de dominación que dicha lógica impone a su actividad.

No puede ser que el trabajador tenga que dejar por completo sus valores morales, su sentido de la justicia, su relación con lo colectivo, su pertenencia social, en la puerta del trabajo. De ello es sumamente consciente el capitalismo hasta el punto de haber llevado la individualización de la relación laboral hasta la ruptura de los convenios colectivos. Rompiendo la negociación colectiva el capitalismo logra inocular en el seno de los asalariados la rivalidad y la competencia y, al mismo tiempo, pretenden movilizarlos por un *pseudo-patriotismo de empresa*.

Sin embargo, todo trabajo supone un “colectivo”: se trabaja siempre con otros. Pero por “colectivo” hay que entender algo que va mucho más allá de una agrupación o suma de individuos en un mismo lugar; hay que comprender lo “instituido” en el trabajo: en él se establecen vínculos de camaradería, modos de coordinación y cooperación y, sobre todo, reglas tácitas de ayuda mutua y convivencia entre los asalariados. Cornelius Castoriadis afirmaba que la empresa capitalista siempre se enfrenta a una contradicción fundamental: por una parte, la empresa solicita la movilización y participación de los asalariados (es cuando les dicen “somos una gran familia”) y, por otra, los reducen a meros ejecutores que obedecen una lógica que permanece ajena al cumplimiento de su actividad. Por esta razón sostenía Castoriadis que la acción política en el campo del trabajo tiene que pasar de una cooperación forzada a una actividad autoorganizada y autodeterminada (Castoriadis, C., 1979).

Los trabajadores, los asalariados, tienen que despertar de la “anestesia” actual y darse cuenta de que la lucha contra el trabajo alienado y explotado sigue siendo el

objetivo de su liberación *en* el trabajo. Pues la jerarquía reinante en el ámbito del trabajo no tiene nada que envidiar a las estructuras burocráticas del ejército o de la Iglesia: para hablar con el “jefe” hay que pedir permiso y articular “gestos” propios de la dependencia. Esta subordinación no sólo tiene efectos en el propio trabajo, en la “motivación” del trabajador, sino también en la vida social en su conjunto: el trabajador busca compensar la frustración que le produce la sumisión laboral en el consumo. Y como crece la precarización laboral y el salario de pobreza germinan como hongos los comercios “*low cost*”.

Lo común es una de las vías para contrarrestar los efectos de la dominación jerárquica en el trabajo. Volver a situar en el centro de la lucha sindical la cuestión de la organización del trabajo es la única respuesta que se puede aportar a las estrategias políticas del “*management*” neoliberal. Es obligado que los trabajadores-asalariados participen en la elaboración de las reglas del trabajo y en las decisiones que afectan a la empresa y a ellos. Instituir lo común en el corazón de la empresa para liberar la dominación del propietario (o propietarios) del capital convierte al centro de trabajo en una institución democrática. Y también es la condición para que los asalariados reorganicen el trabajo sobre bases auténticamente cooperativas.

Liberar al trabajo del poder absoluto del capital únicamente es posible si la empresa se convierte en una institución de la sociedad democrática y no siga siendo un islote de la autocracia patronal y/o accionarial. La tarea es: *hacer que la república entre en la empresa*. Esta idea es vieja: la invocaban republicanos y socialistas con el fin de liberar a los trabajadores del yugo del capitalismo. ¿No sigue estando vigente? Sigue siendo preciso extender la democracia en el marco de la empresa: no habrá ciudadanía económica si no es viable llevar la democracia a la vida económica. Ver en este punto el reciente trabajo de Jean-Louis Laville (Laville, J-L., 2015).

Laval y Dardot recurren a una aseveración de Marc Sanguier: *No se puede tener una república en la sociedad mientras tengamos una monarquía en la empresa* (Sanguier, M., 1910). El trabajador no solamente debe tener derecho al voto en las elecciones sino también debe poder participar en la dirección de la empresa en la que trabaja. Y, como decía J. Jaurès, los economistas deben dejar de ser *celadores de la monarquía*. El capitalismo, en este punto, ha permanecido inflexible: la dominación es el núcleo del sistema y toda democracia en la empresa es inaceptable para dicha institución puesto que la considera su propiedad exclusiva. La soberanía absoluta del propietario continua siendo el principio dominante del contrato de trabajo, cuya ejecución sigue estando enteramente bajo su mando. Sin duda alguna, el derecho al trabajo ha progresado, se han promulgado “estatutos de los trabajadores”, pero lo esencial de la dominación del capital ha permanecido inalterable: el vínculo de subordinación del asalariado que lo vincula a la empresa permite privarlo de sus derechos mientras se encuentra bajo el imperio del propietario. El trabajador llamado “libre” pierde en gran parte su libertad cuando entra en la empresa, pues queda sometido a la autoridad soberana: el propietario del capital. Y éste cree que tiene “pleno derecho” por la sencilla razón de que ha comprado su fuerza de trabajo.

Constituir un modo muy distinto de relaciones en esta institución empresarial es una cuestión decisiva para contrarrestar la hegemonía de la forma capitalista de dominación y de actividad social. A esta cuestión responden la empresa común, la economía social, la economía solidaria y la economía verde.

4. Nuevo paradigma económico: economía social, solidaria y verde

Junto al modelo económico capitalista se trata de constituir la economía social: es la economía que pone en el centro de la empresa a la democracia y a la solidaridad. La economía social se caracteriza por el rechazo a someterse a la ley del beneficio y de la pura competencia. La economía social apunta a situar a la democracia en la economía y a desarrollar un vínculo social que ponga a la igualdad y a la solidaridad en el vértice de las relaciones económicas. La economía social vendría a probar que la materia económica no se reduce a la dualidad mercado-Estado, sino que es posible y viable, como afirma Jean-Louis Laville, alinearla en el asociacionismo que no persigue el afán de lucro sino el bienestar social.

No obstante, digamos que la economía social tiene que dar un salto sobre el cooperativismo clásico, ya que éste lamentablemente se ha visto obligado a disciplinarse a las reglas del mercado. Al padecer la competencia del sistema capitalista, terminó por adaptarse a los comportamientos utilitaristas de los consumidores que buscan el mejor precio. Lejos de favorecer “otra economía”, terminó por aceptar la carrera de los bajos precios y asumir, de este modo, las reglas del mercado puro y duro.

Como prevén Laval y Dardot, en la necesidad de hacer frente a la crisis fiscal del Estado de bienestar y a la competencia de países con salarios más bajos (*dumping social*), existe el riesgo de constituir la economía social como un *gueto de trabajadores pobres* que llevan a cabo actividades poco cualificadas, mal pagadas y de baja productividad. Para esquivar este peligro es necesario que la economía social se funde en la institución democrática del actuar común y en la producción de lo común como finalidad a la que se dirige la acción. Es fundamental luchar contra los objetivos exclusivamente financieros o contra las prácticas no democráticas en el seno de la empresa, es decir, tiene que imperar la lógica de lo común en su conjunto.

La salida del capitalismo sería entonces sinónimo de creación de la economía social que tenga en cuenta las aportaciones de la sociedad civil. Así quedaría plasmado que la búsqueda del beneficio no es la única motivación de la economía, que el hombre no es únicamente calculador, egoísta y maximizador de su propio interés y, sobre todo, quedaría demostrado que la democracia y la eficacia económica no son incompatibles. En definitiva, podría mostrarse que la cooperación y la solidaridad son mejores socialmente que la hipercompetitividad.

El planeta Tierra no da para todo: nada en él es ilimitado. No tiene el más mínimo sentido jugar con presupuestos económicos que suponen que los recursos naturales son infinitos y que la Tierra no sufre trastornos climáticos con esta carrera desahogada para obtener beneficios. Es urgente que junto a la economía social pongamos a la economía verde en el centro de nuestro programa político, esto es, una economía sostenible con el ecosis-

tema natural y que nos permita armonizar desarrollo con bienestar para todos. Ni el medioambiente, ni la alimentación, ni la biodiversidad deben quedar sometidas a las garras de los grandes oligopolios económicos multinacionales porque no sólo alteran el orden natural sino porque, fundamentalmente, instauran nuevos métodos de “cercamientos” (patentes) que dejan a los pies de los caballos a millones de agricultores.

Conviene no perder de vista que lo común ha sido pervertido por el Estado: con el monopolio burocrático de los bienes comunes. De manera que el primer deber que tenemos por delante es devolver a la sociedad lo que le pertenece, lo que le corresponde, a saber, el control democrático de las instituciones de reciprocidad y de solidaridad. Si bien el Estado ha atenuado los efectos perversos de la propiedad de los medios de producción, ha asegurado el derecho absoluto de propiedad mediante la pacificación de las relaciones sociales. De este modo, el Estado social ha sido la respuesta al peligro de la revolución obrera, ha apaciguado el conflicto social, la amenaza de una revolución social, mediante la creación y administración de unos servicios sociales básicos para frenar la pobreza. Entendamos, la soberanía nacional del Estado no podía mantenerse sin una mínima solidaridad social entre clases. Esta experiencia se profundiza al finalizar la Segunda guerra mundial: quienes dispusieron entregar su vida para salvar a Gran Bretaña del nazismo no estaban dispuestos a aceptar ser una subclase en el orden social de postguerra. Es así como la burguesía dominante termina por aceptar la “socialización del aseguramiento” y la “igualdad de oportunidades”. Pero no podemos pasar por alto que es el Estado benevolente, de Providencia, el que fija las reglas de reciprocidad, de ayuda mutua y de reparto de la producción. No son los miembros de la sociedad los que se han dado a sí mismos instituciones que regulan sus relaciones. Lo común social supone fortalecer la democracia social, es decir, que los miembros de la sociedad se den a sí mismos instituciones que cubrirán sus necesidades fundamentales. Esto supone que ellos mismos gobiernan el proceso y lo regulan de acuerdo a “la puesta en común” que han hecho. Como vemos, se trata de transformar las Administraciones del Estado social en instituciones de lo común: cogobernadas democráticamente por los servidores públicos, sindicatos y asociaciones de usuarios con el objetivo de garantizar plenamente los derechos inalienables de ciudadanía. Como bien apuntan Laval y Dardot: *Para responder realmente a las “necesidades colectivas” conviene que éstas sean expresadas, debatidas, elaboradas por vías democrática* (Laval, Ch. y Dardot, P., 2015, 588).

5. Los servicios públicos como instituciones de lo común

La forma estatal de los servicios públicos no agota el sentido histórico de dichos servicios, de manera que hay que considerarlos como instrumentos del poder político pero también como servicios comunes de la sociedad. Además de ser instrumentos del poder público, estos servicios están destinados a asegurar la satisfacción de los derechos de uso y las necesidades de la población.

Con el avance del neoliberalismo se ha instalado la sensación de que lo que se llama “reforma del sector público” en realidad es una mutación de la función social del Estado:

precarización de los servicios y de las condiciones laborales de los servidores públicos, refuerzo de la arbitrariedad jerárquica, ataque a los colectivos que defienden el carácter público de dicho servicio como, por ejemplo, el personal de los hospitales, los profesores de la enseñanza pública, etc.

La cuestión que aquí abordamos es cómo transformar los servicios públicos para hacer de ellos instituciones de lo común destinadas a los derechos de uso común y gobernadas democráticamente. Se trata de concebir al Estado como garante último de los derechos fundamentales de los ciudadanos respecto a la satisfacción de las necesidades colectivamente consideradas esenciales y, por otra parte, que la administración de esos servicios sea confiada a órganos que incluyeran a representantes del Estado, pero también a los representantes de los trabajadores y de los usuarios al que están destinados dichos servicios. Los servicios públicos en realidad son “servicios de ciudadanía” cogobernados en cada nivel por los actores directamente concernidos por su instauración. Y para responder verdaderamente a las necesidades colectivas, como mantienen Laval y Dardot, *conviene que éstas sean expresadas, debatidas y elaboradas por vías democráticas*.

El servicio público es la traducción de una necesidad objetiva que debe ser satisfecha. Ahora bien, ¿quién determina la necesidad del servicio? ¿Por qué dejar que sean los gobernantes quienes en exclusiva controlen el cuidado del servicio y evalúen la realidad de una necesidad y las modalidades de su satisfacción sin dar a los usuarios y a los agentes un poder de iniciativa, de control y de participación? Es preciso que el Estado no pierda el contacto con la población para saber cuáles son sus necesidades. Pero también para garantizar que los servicios no se desvirtúen y sean gestionados como empresas que convierten a los ciudadanos en clientes, hay que transformarlos mediante la creación de órganos democráticos que permitan a los profesionales y a los ciudadanos destinatarios de dichos servicios un derecho de intervención, de deliberación, de decisión, evidentemente dentro del respeto a las leyes generales y dentro del sentido de la misión propia de esta clase de servicios. Esta exigencia de democracia directa no debe ser ignorada porque, en efecto, abre la posibilidad de instituir servicios comunes a escala local, servicios que a su vez pueden formar parte de una red para, implicando a la población en la construcción de las políticas, devolver su sentido a la ciudadanía política y social. Y, por otra parte, esta democracia participativa podría no quedar reducida a lo “local” sino adquirir una dimensión regional y nacional.

El ejemplo de esta transformación de los servicios públicos en instituciones comunes que ponen Laval y Dardot es el de la remunicipalización de la gestión del agua en Nápoles: un servicio público local gobernado como un común. Convertido en un asunto de gobierno de los ciudadanos del municipio. El agua de Nápoles está gestionada por los representantes de los usuarios, de las asociaciones de ecologistas, de los movimientos sociales y de las organizaciones de trabajadores presentes en la empresa, junto a los expertos y representantes del ayuntamiento.

Devolver al servicio público su dimensión de común político tiene el sentido ejemplar de haber conjugado “bienes comunes” y “democracia participativa”. Todos sabemos

que el deterioro de los servicios públicos no proviene sólo de la privatización de su gestión en manos de las multinacionales o fondos de inversión, sino también por el uso que ha hecho de la propiedad pública un sistema de partidos carente de control social sobre los mismos. Pues recuperar lo común y democratizar activamente el servicio nos permite evitar el clientelismo, el nepotismo y también la desviación de fondos para fines ajenos al propio servicio.

6. *Los Derechos Humanos Universales por encima del imperium de las soberanías nacionales*

La *Carta de las Naciones Unidas*, del 26 de junio de 1945, en su artículo 76 c, establece entre sus objetivos básicos del régimen de administración fiduciaria *promover el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, así como el reconocimiento de la independencia de los pueblos del mundo*. En consecuencia, la *Carta* introduce de manera novedosa el principio de la protección de los derechos humanos a nivel internacional, más allá de las obligaciones de los Estados nacionales. Dichos derechos plasman en el campo jurídico *exigencias morales* pero el punto débil de los mismos es que carecen de fuerza coactiva a nivel internacional y, en consecuencia, los Estados nacionales, en virtud de su soberanía, son proclives a incumplirlos cuando apelan a la *razón de Estado*. ¿En qué medida los derechos humanos pueden convertirse realmente en un eje del derecho a escala internacional, capaz de imponerse a los Estados y de estructurar la acción de las instituciones internacionales e intergubernamentales? ¿Cómo asegurar su cumplimiento sin cuestionar a los Estados nación? Sólo desde la codecisión de cada uno de ellos puede surgir la coobligación de mantenerlos. De lo contrario, la “universalidad” de los derechos humanos estará absolutamente condicionada a los distintos intereses nacionales. La única manera de implantar realmente estos derechos y de obligar su cumplimiento es que la resolución de adoptarlos sea *de abajo hacia arriba*, esto es, vía democracia participativa.

No obstante, tras la crisis financiera se ha vuelto muy evidente que la gobernanza neoliberal de los grandes oligopolios multinacionales y de los Estados, coordinada por organizaciones internacionales del tipo FMI y/o la OMC, está constituida precisamente para no cambiar nada e incluso para agravar los problemas. Al tiempo, crece la expectativa colectiva a favor de medidas globales que estén a la altura de lo que está en juego; por ejemplo, lo estamos viendo en los planteamientos sobre el cambio climático. El lema *el clima no se negocia* responde a estas exigencias. El objetivo común de que para finales de siglo la temperatura de nuestro planeta no se incremente más de dos grados respecto a los niveles preindustriales es un destino ineluctable. Es una meta que se encuadra en la denominada *justicia ambiental*. En consecuencia, se está abriendo camino la idea de que es prioritario implantar un “derecho común mundial” que no nazca desde arriba sino desde abajo: que vaya de lo local a lo global.

El gran obstáculo para mundializar los derechos humanos procede de las políticas neoliberales, las cuales “organizan” el mundo de acuerdo con las reglas de la competen-

cia, las estrategias de depredación de los recursos naturales y lógicas de guerra, y no según los principios de cooperación, solidaridad y justicia social. Como con razón afirma Alain Supiot, el dogma neoliberal se guía por el *darwinismo normativo* que busca que los sistemas jurídicos compitan entre ellos con la finalidad de seleccionar a los más aptos para proporcionar al capital las condiciones de su propio desarrollo y facilitar, de este modo, la acumulación. Actúa para abatir las barreras jurídicas y las protecciones sociales que “estorban” la obtención de los máximos beneficios (Supiot, A., 2015, págs. 64-65).

En la actualidad, el mercado predomina sobre el derecho internacional y, como corolario, favorece en todas partes el *dumping* social. Es imprescindible pasar del “mercado del derecho” a la imposición del derecho de los comunes, cuya finalidad es garantizar la protección de los derechos humanos a nivel mundial. El orden mundial no puede estar moldeado por el interés del capital. Así pues, la tarea política consistirá en ampliar el dominio de los bienes comunes de la humanidad para vincularlos a los derechos fundamentales. Lo que se trata de garantizar no son sólo “bienes” en sentido de cosas, sino el acceso a condiciones, a servicios y a instituciones. Salud, educación, alimentación, alojamiento y trabajo son contemplados entonces como derechos fundamentales inalienables que hay que universalizar en la práctica. Por lo tanto, los derechos fundamentales y los bienes comunes se definen recíprocamente.

Como sabemos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos en los artículos 1 al 21 inclusive recoge los derechos de “primera generación” que son los derechos a las libertades individuales y los derechos de carácter cívico. En todos estos artículos se lleva a cabo una síntesis entre los valores de la tradición liberal y la tradición democrática. Su objetivo es preservar la esfera íntima y privada de las intromisiones y manipulaciones del poder del Estado. Ahora el Estado debe estar obligado por ley en convertirse en el primer garante del respeto público a esta libertad de los individuos. Estos derechos y libertades de la primera generación fueron completados con una “segunda generación” de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. A diferencia de los de la primera generación, estos últimos requieren una política activa de los poderes públicos encaminada a garantizar su ejercicio, puesto que se realizan a través de las prestaciones y servicios públicos en el orden económico, social y cultural.

Mientras que los derechos civiles y políticos especifican el valor de la *libertad*, los derechos de la segunda generación desarrollan las exigencias de la *igualdad*, entendida como igualdad económica y social. Entre estos derechos se encuentran:

- El derecho a la seguridad social (artículo 22).
- El derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a las condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo (artículo 23, 1).
- El derecho a un igual salario, sin discriminación alguna (artículo 23, 2).
- El derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses (artículo 23, 4).
- El derecho al descanso y a las vacaciones pagadas (artículo 24).

- El derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar (artículo 25).
- El derecho a la educación (artículo 26).
- El derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten (artículo 27).

La introducción y el reconocimiento de todos estos derechos marcan el paso del Estado *liberal* al Estado *social* de derecho. Y notemos que en el artículo 28 de la *Carta* se promulga la globalización de los mismos: *Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos*. El objetivo de esta universalización no es otro que el de promover una especie de *ciudadanía universal* encaminada a la igualdad universal de las oportunidades mediante una redistribución supranacional, global, de los recursos.

Ahora vemos con toda claridad que la imposición de la lógica de los mercados – que es el marco del FMI y la OMC– se dirige contra la lógica de los derechos humanos fundamentales. En conclusión, es ineludible combatir la colaboración de los Estados nacionales al dictamen de la racionalidad capitalista y, por consiguiente, tenemos que encaminarnos hacia una federación de los comunes y hacia un federalismo a escala internacional.

7. *Federalismo intraestatal e interestatal de los comunes*

En su obra *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu aquilata la primera definición de la república federal:

Esta forma de gobierno es una convención, mediante la cual diversas entidades políticas se prestan a formar parte de un Estado más grande, conservando cada una su personalidad. Es una sociedad de sociedades, que puede engrandecerse con nuevos asociados, hasta constituir una potencia que baste a la seguridad de todos los que se hayan unidos. (Montesquieu, 1984, pág. 163)

Vemos que Montesquieu entiende a la federación como una *sociedad de sociedades*, un pacto que hacen las partes en condiciones de igualdad (“pacto entre iguales”) y que se coobligan a cumplirlo en los términos que fija el convenio común. Pone el ejemplo de la república de Holanda donde una provincia no puede pactar alianzas, de ningún género, sin el consentimiento de las demás provincias. De este modo, el concepto de *dominium* soberano de cada una de las partes firmantes del convenio pierde fuerza política, ya no es un “absoluto” incondicionado porque la naturaleza del pacto no se lo permite. Y, por otra parte, aunque Montesquieu no lo dice explícitamente, la federación de la que habla tiene las siguientes características: a) una forma “republicana” de gobierno; b) el Estado concebido como asociación de Estados; c) la república federativa entendida como constitutiva de una sociedad de ciudadanos; d) y la posibilidad abierta a una ampliación de la república federativa con nuevos asociados.

Ahora bien, lo que nosotros proponemos federalizar no sólo es de naturaleza política –el federalismo intraestatal, es decir, entre naciones y/o regiones para formar un Estado federal, y el federalismo supranacional o interestatal–, también es de naturaleza económica: la federalización de los comunes. El federalismo debe realizar la combinación de las dos formas de democracia: la democracia política y la democracia económica y social. Este modelo de federalismo nos parece sumamente interesante porque articula proporcionalmente los dos campos: el político y el económico-social. Lo que no puede ocurrir es que a la descentralización política le corresponda la centralización económica. Si queremos superar las anomalías del Estado liberal, sea unitario o federal, tenemos que encaminarnos hacia una federalización en las dos dimensiones. En un sistema auténticamente federal, el poder no emana de arriba sino que se reparte en un plano horizontal, de tal manera que las unidades federadas limitan y controlan sus poderes respectivos. Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por disposición de las cosas, el poder frene al poder. Esta relación horizontal establece: 1) que los comunes sociales y económicos se constituyan con independencia de las fronteras territoriales, es decir, se constituyen como tales únicamente atendiendo a las necesidades que dan satisfacción; así, por ejemplo, un común fluvial o forestal puede atravesar fronteras administrativas de una región o de un país pero nadie puede apropiárselo: regionalizándolo o nacionalizándolo; 2) los comunes políticos, por el contrario, se constituyen de acuerdo con una lógica de integración creciente de los territorios de unos a otros.

Obviamente, aunque no he hablado de ello, toda esta propuesta de federación de los comunes es irrealizable en la práctica si no contamos con una cultura federal en su base. ¿Qué significa ello? Al menos, una primera instancia: *que la verdad está repartida y sólo accedemos a ella democráticamente*. Y nuestra tarea es desembarazarnos para siempre del unilateralismo y de la lógica binaria que huye de las contradicciones y de las complejidades. Como afirma Edgar Morin: *La verdad total es un error total* (Morin, E., 2014, pág. 18). La aventura de la vida es navegar en las aguas de la incertidumbre y el peligro mortal de nuestras vidas es la incomprensión del otro. Supongo que éste es uno de los principios del federalismo de los comunes.

8. *Del laicismo liberal al laicismo socialista*

En su breve pero profundísimo ensayo, *¿Qué es la Ilustración?*, Manuel Kant, en respuesta a esa la interrogación, recurre al lema *Sapere aude!*, “¡Atrévete a pensar!”. El mandato es un imperativo, pero no un imperativo *hipotético*, esto es, condicionado para otro fin, sino un imperativo *categorico*, es decir, absoluto o no condicionado a otra cosa. Y si es un mandato es porque Kant piensa que *de hecho* no todo hombre piensa por sí mismo. Es más cómodo que otros piensen por él. Quien opta a renunciar a tener un pensamiento propio adopta el *tutelaje*. Lo que está a mano, entonces, es la renuncia, el abandono tanto del pensamiento como de la libertad: o bien subsumimos nuestro ser en nuestra naturaleza biológica, o bien abandonamos nuestro ser a una naturaleza divina, cuya expresión más feroz es el fundamentalismo sea cristiano o musulmán.

Únicamente pensando somos capaces de diferenciar entre *opinión*, *creencia* y *convicción* y, por tanto, ser conscientes del alcance epistemológico de nuestros enunciados. Y sólo pensando por nosotros mismos es como averiguaremos si realmente tenemos acceso al *saber*, esto es, a un modo de conocimiento racional y comunicable dado que todos participamos en la misma comunidad de fundamento.

Pues bien, el laicismo se incardina en este ideal de *autonomía*, cuya condición necesaria, aunque no suficiente, es pensar por uno mismo y no donar, como fin último, la libertad a nada ajeno a uno mismo. Dicho en términos kantianos, *hacer real que cada uno de nosotros es un fin en sí mismo*. De tal forma que libre no sólo es aquel que no sirve a nadie sino, y principalmente, aquel a quien nadie le sirve.

El laicismo, en principio, nace como propuesta de erradicar de toda tutela clerical al Estado, a la sociedad y a la escuela pública. Hablamos de emanciparnos de la “tutela clerical” y no de rechazar la fe o negar la religión en cuanto tal. Este es el favor que hace el laicismo a la religión: liberarla de la sumisión clerical. La religión no pertenece al clero. Ni autonomía ni laicidad significan supresión de la fe; antes bien, lo que afirma el laicismo es que debe separarse lo que pertenece al ámbito del saber (racionalidad) y lo que forma parte de la fe (creencia). La actividad humana tiene las siguientes dimensiones: a) la estrictamente *íntima*; b) la *privada/privada* como lo es el ámbito familiar; c) la *privada/pública* como lo es la esfera de la radio, de la televisión, de una plaza; y d) la *pública/pública* como es la esfera estatal. Pues bien, a lo que se opone el laicismo bien llevado es al enquistamiento de la religión en el aparato del Estado. Separar Iglesia y Estado no significa de suyo enclaustrar la religión en el ámbito privado/privado. Es evidente que la sociedad no se ha emancipado de la tutela religiosa, pues es obvio que aún perdura el clericalismo moral que no concibe otro fundamento para la moral que la religión. La religión regula la moral y ésta a la sociedad. Paradójicamente, todo esto ocurre dentro de Estados “jurídicamente” independientes de la religión o, más exactamente, de la Iglesia. En el caso de España, a diferencia de Francia, la religión entendida como catequesis perdura en la escuela pública.

¿Qué significa esta injerencia de la religión en el Estado, en la sociedad y en la escuela pública? Significa que una “parte” pretende dominar al “todo”: los poseedores de la fe quieren *apropiarse* de aquello que pertenece a todos, es decir, no únicamente a los creyentes, sino también a los agnósticos y a los ateos. La religión es un conjunto de dogmas no compartidos por todos, ni tampoco existe, por fortuna, el deber de compartirlos, y tanto el Estado como la sociedad y la escuela son el espacio de lo común, de lo público, esto es, sujeto a la universalidad del derecho. El problema surge cuando el derecho a la diferencia pretende mutarse en diferencia de derechos y, en consecuencia, postular la preeminencia de una parte de la sociedad –por muy mayoritaria que sea– sobre otra. El ideal de laicidad es que nadie esté por encima ni por debajo: ni la parte apropiarse del todo ni el todo aniquilar o anular a la parte. Cualesquiera de estas posturas vienen a negar la idealidad de la dignidad humana, es decir, la obligación moral de respetarnos como fines en sí mismos.

Pero, ¿se agota el laicismo en este combate contra la apropiación de la religión de esferas que de suyo no le pertenecen? Pienso que no. Esta es una forma de laicismo muy ligada al liberalismo: aquella que establece que la religión ha de recluirse al ámbito de lo privado. Es un tipo de laicismo ligado al concepto liberal de libertad: la libertad *de* o, como la define Isaiah Berlin, “*libertad negativa*”: libertad de expresión, de pensamiento, de creencia, etc. A esta libertad pertenece la libertad religiosa, esto es, librar al hombre de la imposición de una religión determinada. El laicismo, en sus comienzos, se entendió como una corriente ilustrada que trataba de llevar a cabo este sentido de libertad, es decir, de secularizar al Estado y la esfera pública.

Sin embargo, imaginemos que existiera de hecho esta escrupulosa separación entre Iglesia y Estado, que la sociedad hubiera diferenciado con nitidez religión y moral y sus reglas de convivencia se constituyeran a partir de una ética no fundada en la religión –es más, que su ética no incorpora ningún rasgo de religión secularizada– y que, por último, la escuela pública estuviera libre en sus contenidos didácticos de la esfera de la fe. Aun así, ¿el laicismo hubiera cumplido su destino? No, si bien mucho mejor andarían las cosas.

Además del laicismo liberal, hay otro laicismo que implica *liberación*. Decíamos que el laicismo liberal es necesario pero no suficiente. ¿Por qué? Porque sólo opera con el modelo de libertad negativa, esto es, es una libertad que no incorpora a todos los hombres en el reino de la humanidad. No se esfuerza en ello porque ha banalizado la pobreza, la exclusión, la desigualdad, esto es, ha caído en las garras de un utilitarismo dispuesto a sacrificar a una parte de la humanidad. Para el liberalismo y más aún para el neoliberalismo hay una supremacía a la que el hombre está encadenado: el *Mercado*. ¿Se avienen tanto el liberalismo como el neoliberalismo al proyecto ilustrado tal como lo diseñara Kant: *la humanidad como un reino de fines en sí*? A mi juicio, no, y el laicismo, como parte esencial de ese proyecto, no debe permanecer en silencio ante semejante atentado contra la humanidad. Para el laicismo liberal el mercado –el mercado capitalista– no es enemigo de la idea ilustrada de hombre. Para este tipo de laicismo bien puede ocurrir que la escuela pública se convierta en el “perro guardián” del poder financiero. De hecho, es lo que está ocurriendo actualmente y puede ir a más.

El sistema capitalista salvaje vuelve imposible la autonomía económica y esta modalidad de laicismo banaliza el sufrimiento ajeno y naturaliza a las víctimas del sistema a través del olvido. Estas sociedades pluralistas y “laicas” elevan cada día más el número de personas a las que le aseguran que no tendrán futuro, ni ellos ni sus hijos, que serán “carne de cañón” y habitarán en “pequeños Sowelos” sin posibilidad de salida. Toda esta aberración es perfectamente compatible con el laicismo liberal. ¿Cómo vamos entonces a cohesionar estas sociedades? ¿Cómo vamos a superar la balcanización de la sociedad que se genera por razones económicas, sociales, etc.? No pasemos por alto: *el ideal ilustrado es universalizar sin excluir*. He aquí la carencia del laicismo liberal.

La exigencia de autonomía plena pasa por emancipar al hombre no sólo de la religión sino principalmente del mercado. El libre mercado asegura la libertad de la mercancía y

el encadenamiento del asalariado. El fundamento de la alienación religiosa, decía Marx, es la alienación económica: la explotación. Ésta es la constante del capitalismo y hasta que no superemos ese marco de dominación y acumulación de riqueza no habrá ni libertad real ni igualdad real. Forma parte del laicismo desapropiar a la religión de lo que es común y extirpar la apropiación privada de los bienes comunes. Esta forma de laicismo, que no anula al liberal sino que lo culmina, es el laicismo socialista.

Referencias bibliográficas

- Castoriadis, C. (1979). *La experiencia del movimiento obrero*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Gil de Biedma, J. (2002). Barcelona no és bona, o mi paseo solitario en primavera. *Las personas del verbo*. Barcelona: Lumen.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa.
- Laville, J-L. (2015), *Asociarse para el bien común*. Madrid: Icaria.
- Marx, K. (1998). *El Capital*. México: Siglo XXI Editores. Libro I, Capítulo xxiv.
- Montesquieu (1984). *El espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Editorial Heliasta.
- Morin, E. (2014). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Proudhon, P.J. (2010) *¿Qué es la propiedad?*. Barcelona: Edición Diario Público.
- Sanguier, M. (1910). *Discours*. París: Bloud.
- Supiot, A. (2010). *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. París: Le Seuil.

DANIEL RUEDA GARRIDO.
PROFESOR DE BACHILLERATO
EN COLEGIO SALLIVER.
DOCTORANDO EN LA UNED.
danigares_es@yahoo.es

Comisión para el control de calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje en el centro educativo

Toda vez que tanto las estadísticas, como la propia experiencia, nos dicen que hay aún aspectos ampliamente insatisfactorios en la realidad educativa española, y que en su contraste y comparación con países que lo están haciendo algo mejor en esta temática se advierte una clara insuficiencia en la evaluación de nuestro profesorado, en este artículo trato de proponer un nuevo modelo de evaluación en la línea de la tradición institucionista e inferido del análisis documental de la ley educativa vigente en España y de los consejos de las organizaciones internacionales. La calidad en materia de educación ha de construirse centrándose en la evaluación periódica del profesorado; una evaluación proveniente, tanto del ejercicio autónomo del centro por el que se constituye una comisión interna para la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje, como de una agencia nacional, no ministerial, destinada a la estandarización de los métodos, contenidos y recursos.

Palabras clave: calidad educativa, comisión, evaluación del profesorado, proceso de enseñanza-aprendizaje, agencia nacional, Institución Libre de Enseñanza.

Both the experience accumulated and the statistics together with the comparison and contrast with other countries which are doing better in this subject matter have shown widely unsatisfactory aspects in the educational Spanish reality and a clear poor evaluation of the teachers. In this article I propose a new model of evaluation according to the institutionist tradition as well as inferred from the documentary analysis of the current educational law in Spain and of the advices given by the international institutions. The quality in education has to be constructed focusing on the regular evaluation of the teachers; an evaluation coming from the autonomous exercise of the center by which an internal commission is constituted for the quality of the tea-

ching-learning process as well as from a national, not ministerial, agency, destined for the standardization of the methods, contents and resources.

Key words: Educational quality, commission, evaluation of teachers, process of teaching-learning, national agency, Institución Libre de Enseñanza

Introducción

El cambio en educación ha de estar, como no podía ser de otro modo, apoyado y respaldado por cambios sustanciales desde la legislación, sin embargo, la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje, como modelo educativo, es algo que puede, y debe, ser alimentado y retroalimentado desde el interior de los propios centros docentes. Esto se infiere de la comprensión de que la renovación de la calidad de un sistema educativo no puede realizarse «desde arriba», a golpe de legislación, como trato de mostrar en las páginas subsiguientes.

En este sentido último, la tradición española que solicita una mayor autonomía para los centros educativos viene de largo. Dicha tradición, encarnada en la Institución Libre de Enseñanza de Madrid (1876-1936), es quizás lo más granado que se haya hecho en el campo de la pedagogía española hasta nuestros días. Y si algo transmitieron de importancia los hombres de aquella Institución, de fino intelecto y alto ideal, fue que el verdadero impacto social de la educación se realiza mediante la formación de unos pocos, los cuales a su vez extienden sus valores y capacidades a otros muchos, haciéndose extensivo a todo el país, y aún más allá de sus fronteras. El alma de aquella Institución, don Francisco Giner de los Ríos, sabio pedagogo español, en numerosos artículos, defendió precisamente esta idea de reforma «desde abajo», instruido como estaba por la amarga experiencia española de infructuosas decenas de decretos reales, que no parecían tener otro propósito que el de eliminar lo dispuesto por el poder alterno, actuando siempre con poco beneficio para la realidad social (el paralelo con la historia reciente de la educación es patente); todo lo cual viene a ser confirmado por las palabras de Viñao Frago: «el fracaso de los intentos de reforma “desde arriba” constituyó una dura experiencia que mostró a Giner la ineficacia de las reformas emprendidas desde la Gaceta, así como la necesidad de contar con el apoyo de profesores formados al efecto» (Viñao Frago, 2000, pág.66).

Hacían falta profesores, maestros y no leyes, y a los maestros había que formarlos, capacitarlos, pues el árbol desde las raíces se nutre. Con este propósito surgió la Institución Libre de Enseñanza, por cuyas aulas pasaron futuros catedráticos de Instituto, profesores de Universidad e incluso algunos premios Nobel. E igualmente para la formación profesoral surgieron entidades como el Museo Pedagógico Nacional (1882), dirigida por José María Cossío, la creación de la Cátedra de Pedagogía en la Central de Madrid (1904), la apertura de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio (1909), donde enseñaría, entre otros, José Ortega y Gasset; y otras entidades de mayor alcance,

como la creación de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas (1907).

En esta línea pedagógica, y haciendo acopio de sus planteamientos para pensar sobre el momento presente de la educación española, en este trabajo trato de esbozar una medida que, teniendo en cuenta las leyes que están en vigencia (LOMCE), pueda ser implantada autónomamente. Se trata de reforzar la evaluación del profesorado propia de cada centro mediante un mecanismo de comisionado derivado, pero distinto sustancialmente, del Claustro y del Consejo Escolar. Dicha comisión interna habría de guardar una relación de cooperación con una agencia nacional, no ministerial, de control o revisión de calidad.

La propuesta de este artículo encuentra su justificación en la falta de mejora de la educación española según los informes de PISA y de la OCDE relacionados con el abandono escolar temprano y los resultados de la Prueba de Acceso a la Universidad, así como en la inferioridad con respecto a otros países de la OCDE en los conocimientos y destrezas básicas (MECD, 2012; OCDE, 2012; OCDE, 2015).

Es obvio que, según la situación mencionada, España tiene en la educación una asignatura pendiente. Los resultados del abandono escolar como de las Pruebas de Acceso a la Universidad y los conocimientos básicos muestran la necesidad de una mejora en la calidad global del proceso por la cual no sólo se obtenga un aumento en el rendimiento en la evaluación sino una permanencia de los jóvenes en los grados formativos. Ante uno y otro problema, hay que preguntarse hasta qué punto no es la falta de desarrollo competencial de los profesores en los centros escolares, fruto de la autonomía y de la gestión interna de estos últimos, una de las claves de ese desastre en las estadísticas del Informe PISA o los de la OCDE.

Según el informe PISA 2011, el mayor rendimiento de los estudiantes de los colegios privados con respecto a los públicos se debería en un 10 por ciento al factor de mayor autonomía de los centros para gestionar el currículum, los recursos y la propia competitividad, incluso menciona este informe la menor escasez de profesorado en la pública (OCDE, 2011, pág. 2). Y tanto en uno como en otro tipo de educación, en los resultados de PISA 2012 se informa de modo meridiano de la importancia de la autonomía de los centros para su rendimiento: «Los centros de España tienen menos autonomía que la media OCDE, sobre todo en lo que se refiere al *desarrollo de los contenidos y su evaluación*¹. Por ejemplo, el 58% de los alumnos españoles asisten a centros que tienen cierta autonomía a la hora de determinar su oferta educativa, comparado con el 82% a nivel de la OCDE» (OCDE, 2012, pág. 1).

2. Estado de la cuestión

2.1. En España

Principiamos por la revisión de lo que se ha hecho recientemente para alzar el nivel educativo de España, principalmente a través de la LOMCE (Ley Orgánica de Mejora de la

Calidad Educativa). En el artículo 127 de la LOMCE se da plena autonomía para que los centros promuevan la calidad mediante las medidas que consideren oportunas así como se le atribuye al Consejo escolar la competencia de «analizar y valorar el funcionamiento general del centro, la evolución del rendimiento escolar y los resultados de las evaluaciones internas y externas en las que participe el centro» (BOE, 2013, 97905, art. 127, letra j), no siendo el Consejo *per se* el que realice dichas evaluaciones, espacio que vendría a completar una comisión para la calidad como la que en este trabajo se propone.

En la evaluación del centro y de su modelo educativo, es el Consejo Escolar el que posee competencias para evaluar los programas, la vida del colegio, las actividades extraescolares, la conexión entre los miembros del centro, y los que funcionan de puente con la Delegación educativa (BOE, 2013, 97905, art. 127). Lo que no evalúa por sí mismo es la actuación del profesorado en su ámbito fundamental, aunque no único, que es el aula. Es por ello por lo que España es uno de los países que otorga menos oportunidades a sus profesores para desarrollar su profesionalidad mediante la evaluación y el apremio de su actividad: «A number of countries have a relatively weak evaluation structure and do not benefit from school evaluations and teachers appraisal and feedback [...] Large proportions of teachers are missing out on the benefits of appraisal and feedback in Italy (55%), Portugal (26%), and Spain (46%)» (OCDE, 2009, pág. 138).

Otro factor importante es la falta de medios y recursos y/o, en su caso, la falta de apoyo económico a las innovaciones y reajustes de los centros para encontrar medios de promover la calidad educativa. Los gastos en educación en España han ido subiendo progresivamente (más de 60.000 euros por alumno entre los 6 y los 15 años), pero aún no están a la altura de la media de la OCDE ni mucho menos de los países líderes mundiales (OCDE, 2012, pág. 4). Por otra parte, al mismo tiempo que ese respeto a la autonomía de los centros para proponer medidas y llevarlas a cabo, en la LOMCE queda manifiesto un espíritu de austeridad en lo tocante a la inversión estatal en dichas medidas potenciales, de manera que la autonomía para mejorar queda perjudicada con el abandono del subsidio económico:

Los centros, en el ejercicio de su autonomía, pueden adoptar experimentaciones, planes de trabajo, formas de organización, normas de convivencia y ampliación del calendario escolar o del horario lectivo de áreas o materias, en los términos que establezcan las Administraciones educativas y dentro de las posibilidades que permita la normativa aplicable, incluida la laboral, sin que, en ningún caso, se impongan aportaciones a las familias ni exigencias para las Administraciones educativas. (BOE, 2013, pág. 97901)

2.2. En otros países: Reino Unido

Lo que han hecho otros países con respecto al control de calidad educativa, por ejemplo el caso de Reino Unido, es crear una agencia nacional, aunque no ministerial, llamada OFSTED (Office for Standards in Education, Children's Services and Skills), que registra, controla y califica cada centro educativo dentro de su jurisdicción territorial, 8 distritos.

We regulate a range of early years and children's social care services by checking that people, premises and the services provided are suitable to care for children and young people. We issue licences to childcare and children's social care providers that meet the required standards. If we find that providers are not meeting the required standards, we use our enforcement powers to ensure that they make the necessary improvements. If they are unable to meet the required standards, we act in the interests of the children and young people in their care and suspend or cancel their licence to operate. (Ofsted, 2014, pág. 7)

Esta medida británica garantiza de un modo riguroso determinados patrones de actuación y determinados resultados estadísticos, y lo hace de un modo holístico, es decir, supervisando los múltiples aspectos convergentes en la dirección y sostenimiento de un centro educativo, desde la vida general del colegio hasta la calidad y utilidad de las instalaciones, pasando por la revisión y catalogación de los resultados en los exámenes nacionales (GCSE y A Levels, etc.). Esta agencia de inspección incluye además la evaluación de los profesores del centro mediante la asistencia a clase de alguno de ellos, observando y anotando. En este último sentido la distancia de sus funciones con respecto a las reservadas para el Instituto Nacional de Evaluación Nacional de España es abismal, en tanto esta última se encarga de elaborar los estándares y de producir información sobre el sistema educativo español para su integración en evaluaciones internacionales, no se encarga, sin embargo, de defender dichos estándares apoyando y constatando su aplicación en cada centro. La definición de dicho Instituto provee a las claras de esta perspectiva limitada a su evaluación exterior mediante estadísticas e informes evaluativos: «el Instituto Nacional de Evaluación Educativa establecerá los estándares metodológicos y científicos que garanticen la calidad, validez y fiabilidad de las evaluaciones educativas, en colaboración con las Administraciones educativas» (BOE, 2013, 97907. Art.143, 1).

3. Propuesta

3.1. Cambio de modelo evaluativo

Lo que cabe hacer ahora en España es un nuevo modelo que sea efectivo, equilibrado y autónomo. Como decía más arriba, la LOMCE contempla la autonomía del centro para la promoción de la calidad educativa mediante la pertinente propuesta de realización a la Delegación de Educación y al Ministerio. Con esta autonomía, hay mucho que puede ser realizado siempre y cuando haya un mínimo de apoyo desde la Administración.

Lo principal es tener claro el siguiente razonamiento: en buena lógica, si la calidad educativa de cada Comunidad depende de la calidad de cada centro, y la calidad educativa del Estado depende de la calidad de cada Comunidad, entonces, la calidad educativa del Estado depende de la calidad de cada centro. Y, en última instancia, de cada profesor y profesora y de la relación de estos con sus alumnos.

Cuando, en los cursos de Perfeccionamiento para maestros que la Dirección General de Primera Enseñanza por medio de Rafael Altamira organizó en el Museo Pedagógico

Nacional, se les preguntó a los maestros qué es lo que creían que contribuiría a mejorar su práctica docente, la gran mayoría –según testimonio de Ángel LLorca– respondió que el observar a otros profesores y ser observados; sin embargo para esto último no se sentían capacitados (Pozo Andrés, 2012, pág. 272). Tener la oportunidad de reflexionar y recibir sugerencias sobre la práctica profesional parece ser uno de los métodos más efectivos y más accesibles para la mejora de la profesionalidad. Así lo confirma la OCDE: «The greater the emphasis on specific aspects of teacher appraisal and feedback, the greater the change in teacher’ practices to improve their teaching» (OCDE, 2009, pág. 138). En este sentido, la agencia OFSTED de Reino Unido, bien lo sabe y así lo lleva a la práctica. Sin embargo, esta agencia realiza evaluaciones que son por un lado externas al centro mismo, y, por otro, tendentes a la clasificación y a la etiquetación en colaboración con las estadísticas.

Que las prácticas educativas mejoren mediante el flagelo de los exámenes externos y la etiquetación según un barómetro jerárquico puede, cuanto menos, producir duda. Lo cierto es que es aplicar a los profesores y centros la misma rigurosidad examinadora que se aplica a los estudiantes. Si a esto se le hace contrastar con las cifras (también pura estadística) de abandono escolar en Reino Unido y algo peor, de abandono profesional por parte de profesores, quizás haga pensar en que merece la pena revisar este mecanismo del sistema. Sobre el abandono de los profesores británicos con experiencia se puede consultar los indicadores de la OCDE en 2013 (OCDE, 2013, pág. 404). Según interpreta Weston en el periódico británico *The Guardian*, este abandono sería definitivo en profesores en los últimos años de su carrera, y temporal en profesores jóvenes que tienen la intención de regresar a la profesión después de un periodo de descanso, algo que sería debido al estrés y a la presión administrativa y burocrática:

Broadly speaking, the majority of teachers in England who leave the profession tend to be either in their early careers (within the first five years) or toward the end (over 50s) –according to earlier Department for Education research. Notably, a significant proportion (around three in 10) of the younger teachers are leaving with an intention to return, for example going on sabbatical, travelling or starting a family. (Weston, pág. 2013)

Lo importante a sacar de esta reflexión es que una calificación, un juicio sobre la vida escolar y los procesos de enseñanza-aprendizaje no mejoran de por sí estos; aunque puede, eso sí, tener un valor orientativo (y nunca más que eso) para otros intereses, como, por ejemplo, para la mayor o menor subvención estatal, para su mayor grado de recomendación y, por tanto, mayor número de demandas, o incluso para subir la cuantía de la matrícula: «the influence of evaluations upon important aspects which can affect schools and teachers, such as an impact on the school budget, performance feedback, and teacher’s remuneration» (OCDE, 2009, pág. 142). De cualquier modo, la mejora de la calidad es una cuestión, hasta cierto punto, que tiene que ver poco con lo anterior. Depende más bien de una voluntad y capacidad de gestión y sugestión interna, del propio

centro, y desde ella, con su respuesta y apoyo de la Delegación y la Administración. Sin evaluación interna, no hay forma de mejorar la calidad educativa, de manera que la evaluación externa de cumplimiento del marco educativo y de los estándares debería ir parejo al de la formación de los profesores mediante la evaluación interna de sus prácticas docentes, incentivando sus puntos fuertes y dando pautas para fortalecer sus puntos débiles. Así la OCDE informa de que ambos aspectos deben ir unidos: «a focus in school evaluations on specific areas which reflect stated policy priorities should also be a focus of teacher appraisal and feedback (OCDE, 2009, pág. 141)»

Por lo dicho, una propuesta tendente a equilibrar la examinación externa del centro con la propia autonomía de este en cuanto a sus medios de mejora de calidad, aparece en el horizonte. «Una mayor autonomía tiene que ir acompañada de mecanismos eficaces de evaluación y colaboración entre profesores y centros» (OCDE, 2012, pág. 1). En esto sigo, como no podía ser de otro modo, las estadísticas y las sugerencias de la OCDE con respecto a la mejora del rendimiento mediante la mejora en los procesos de evaluación y tutorización del profesorado y la relación de este con su centro como organismo autónomo:

La colaboración entre profesores es menos frecuente en España que en otros países. En España, el 10% de los alumnos asiste a centros en los que el director afirma que los profesores más experimentados asisten como observadores a la impartición de clases (el 69% de alumnos en los países de la OCDE asiste a dichos centros). En torno al 22% de alumnos asiste a centros donde los directores afirman que los profesores someten a la revisión de los compañeros, la planificación de las lecciones, los instrumentos de evaluación y el contenido de las lecciones, mientras que el 60% de los alumnos en el conjunto de países de la OCDE asiste a centros donde esto es algo habitual; y el 26% de los alumnos españoles asiste a centros cuyos directores declaran utilizar tutorías para el profesorado para mejorar la calidad de la enseñanza, mientras que el 72% de los alumnos de la OCDE, de media, asiste a centros donde las tutorías entre profesores son comunes. (OCDE, 2012, págs. 5-6)

Si no hay una voluntad clara y una actitud profesional de mejora, todas las medidas externas no crearán más que insuficientes medios artificiales de un aspecto tan humano y espontáneo como es la educación, entendida en relación a la vida; y a lo sumo no conseguirán mucho más que la transformación de cada centro en una sucursal de la Administración central o autonómica. Y es precisamente ese concepto de educación como trámite administrativo el peligro que siempre está acechando en un sistema más o menos centralizado y contra el que tanto esfuerzo dedicaron generaciones de los más conspicuos educadores españoles. Vuelvo a traer a colación de esta postura crítica frente a la educación como cumplimiento de unas exigencias impuestas (llámense programas, exámenes, reválidas, etc.), las palabras de Giner de los Ríos que desafortunadamente tan familiares suenan aún a los oídos contemporáneos:

El mecanismo de nuestra enseñanza, su carácter dogmático y pasivo, sus procedimientos de estampación son tales y dejan al espíritu tan inculto, que, lejos de corresponder

el grado de desarrollo intelectual y moral de este al de su instrucción, no guardan entre sí afinidad; y bien puede llamarse dichoso el estudiante, cuya campaña universitaria no haya logrado petrificarlo, exactamente en la misma medida en que han ido aumentando sus mal llamados conocimientos. (Giner de los Ríos, 1884, pág. 26)

La educación, desde la misma etimología defendida por aquellos partidarios de la llamada Escuela Nueva² (ex-ducere: extraer, sacar, dirigir hacia fuera), es un proceder del interior al exterior, siendo el primer ámbito esencial para su elaboración, si bien el segundo se requiere igualmente, para orientar, organizar y fijar los hallazgos. En este sentido, mi propuesta es un reflejo a nivel institucional de la educación entendida como desenvolvimiento propia de los pedagogos ilustrados y que aún hoy sigue siendo el horizonte ideal de toda educación (Rousseau y Pestalozzi): «La educación debe, pues, proceder del interior al exterior; y he ahí por qué es cuestión de libertad y no de violencia (léase imposición). Debe inspirar al individuo el deseo de colaborar gozosamente por el progreso, por la actividad de la sociedad dentro de la cual la suerte lo ha colocado» (Guex, 1917, pág. 66).

Por otra parte, prestar atención exclusiva a lo externo, ya sean resultados o mínimos a alcanzar, mientras se esquilma la funcionalidad misma del proceso interno de desenvolvimiento personal, es un pobre ejemplo de lo que se pretende que ocurra a su vez en las aulas y en los centros educativos, pues no conjuga bien utilitarismo intelectual con educación, como nos confirma Emilio Lledó:

El proceso educativo no es sólo la liberación de nuestras ideas sino su realización: lo que pensamos y sentimos influye en lo que hacemos, en lo que vivimos. No puedo por menos de citar un texto del inventor de la teoría ética, para quien, según nos dice al comienzo de su genial *Ética nicomaquea*, «no investigamos para saber qué es la virtud, sino para que seamos buenos». (Lledó, 2012, pág. 415)

3.2. Comisión para la calidad educativa

Si el Consejo Escolar tiene ya las competencias sobre la vida entera escolar, pero no suele adoptarla para el proceso de enseñanza-aprendizaje en el laboratorio mismo de su creación, que son las aulas (según el texto transcrito anteriormente de la OCDE), se necesita crear una comisión de profesores dotados de la capacidad de aportar una mejora en dicho proceso mediante la observación, sugerencia y orientación del resto del profesorado, garantizando con ello la permanencia de la misión del centro (acordado por el Consejo y la dirección) y la calidad de la práctica docente. Dicha propuesta se enraiza en la visión, representada por Giner y los institucionistas, de la educación como movimiento autónomo del educando en reacción ante un estímulo orientativo (exterior o no); pues, que «en la educación, como en el Estado, la combinación del *self-government* con la dirección exterior es absolutamente imprescindible» (Giner de los Ríos, 1897, págs. 225-226).

En este sentido, el claustro completo de profesores tendría que actuar como un sólo organismo (interno, autónomo e independiente), delegando en la comisión la función de revisar, y apremiar y/o sugerir acerca de su actividad profesional (CITA del documento de

la OCDE en la WEB), de manera que no sólo repercutiese en la calidad de la enseñanza sino también en la formación y desarrollo profesional del profesorado, algo que, en España, según la OCDE, también es un bien disminuido con respecto a la media en los países miembros:

En torno a 33% de los alumnos españoles (frente al 52% de alumnos en los países de la OCDE) asisten a centros en los que los directores informan de que las evaluaciones y/o valoraciones de los profesores conducen directamente a un cambio (pequeño, moderado o grande) en las posibilidades de promoción profesional. El 46% de los alumnos españoles (el 73% de media en los países de la OCDE) asisten a centros en los que la evaluación del profesorado conduce a oportunidades de desarrollo profesional. (OCDE, 2012, pág. 6)

La composición de la Comisión tendría que derivarse del Claustro de profesores junto a la dirección del centro, y los criterios de elección de los miembros tendrían que estar basados tanto en la antigüedad como en la calidad demostrada de los comisionados, los cuales, no obstante, deberían ser evaluados igualmente. Por esto último, la Comisión tendría que estar formada por un número no inferior a seis miembros, los cuales alternativamente en parejas observarían periódicamente³ a sus compañeros en su actividad docente aportando informes con sugerencias y charlas evaluativas, teniendo en cuenta lo que la OCDE en sus trabajos de investigación considera que debe entenderse por evaluación del profesorado, eso sí, extendiendo el número de evaluadores al de la Comisión propuesta:

Teacher appraisal and feedback occurs when a teacher's work is reviewed by either the school principal, an external inspector or the teacher's colleagues. This appraisal can be conducted in ways ranging from a more formal, objective approach (e.g. as part of a formal performance management system, involving set procedures and criteria) to a more informal, more subjective approach (e.g. informal discussions with the teacher). (OCDE, 2009, pág. 141)

En esta revisión del proceso de calidad educativa, habría que cuestionarse mínimamente varios aspectos que conformarían los criterios más sobresalientes de la Comisión en cada observación o evaluación directa realizada:

a) *Objetivos y contenidos*. Uno de los criterios de mayor interés en la evaluación del docente a lo largo de los países de la OCDE registrados en TALIS (Teaching And Learning Survey) es la competencia que poseen en la asignatura que enseñan y en el modo de enseñarla (OCDE, 2009, pág. 146). La estadística sin embargo dejaba en un lugar poco menos que controvertible a España en este aspecto de su evaluación educación, siendo el aspecto que menos importancia ocupa en los colegios españoles, dándose por sentado del mismo modo que el mecanismo de evaluación de los profesores y centros en dicho país es de los menos frecuentes en comparación con otros países de la OCDE, no siendo considerada la evaluación interna (school self-evaluation as part of accountability system) como un mecanismo esencial del sistema educativo según el informe de 2015 (OCDE, 2015, pág. 489).

Central to teachers' ability to educate students is their knowledge of their main subject fields and of instructional practices. These were considered to be of high importance in school evaluations in Hungary and Mexico but of relatively low importance in Spain where they were the two lowest rated criteria for schools evaluations. This may reflect the comparatively little evaluation of teachers and schools in Spain. (OCDE, 2009, pág. 146)

b) Adecuación de las actividades e innovación de la práctica docente. Se refiere a la estructuración e innovación de las actividades en el aula. En este tema como en casi todos, se trata de huir de dos peligros derivados de dos excesos: enunciados como el del exceso de estructuración por la que se resiente la espontaneidad y el libre desarrollo de los alumnos; y el exceso de la relajación, por el que se pierde la oportunidad de disciplinar sus diversas facultades (intelectual, de carácter y voluntad, de relación, etc.). La solución podría venir de la Educación activa: actividades claras y progresivas, intuitivas, reales y relevantes.

c) El control de la clase y la disciplina son también aspectos a ser evaluados, ya que en España es uno de los aspectos considerados más importantes: «Student discipline was the highest rated criteria in Poland and Spain» (OCDE, 2009, 153).

d) Valores. Si bien este aspecto en general es fundamental en el proceso educativo, la integración de los estudiantes en centros donde la multiculturalidad es notable es tomada como de gran importancia en la evaluación. España es cada vez más proclive a tener centros educativos cuyo contexto es multicultural.

e) La relación profesor-alumno es igualmente entendido como de una importancia extraordinaria para la evaluación de la práctica docente directa en la mayoría de los países de la OCDE, aportando más información a la meramente dada por la evaluación que realizan los estudiantes: «While teacher-student relations were considered to be of prime importance across TALIS countries, measurement of these relations in teachers' appraisal and feedback did not depend entirely on student opinion and feedback» (OCDE, 2009, pág. 152).

4. Conclusión: la construcción de la calidad educativa

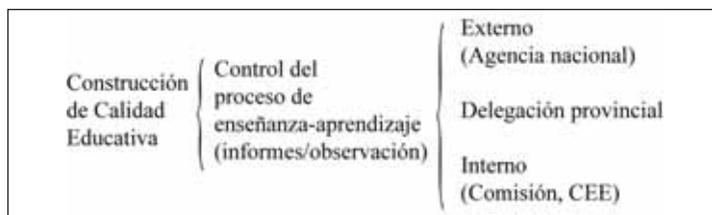
Con lo expuesto en las líneas de arriba estaríamos perfilando un modelo constructivo de la calidad educativa en el que, partiendo de la realidad española en parte modelada por el actual sistema educativo (LOMCE), y persiguiendo una idea de calidad como un proceso autónomo y concensuado al mismo tiempo, según un modelo organicista e institucionista, se establece una relación bilateral entre una Comisión dependiente y representativa del centro y una agencia nacional, no ministerial, con bases comunitarias; una estrategia, esta última, que Giner proponía como la verdadera descentralización educativa, y cuya función principal vendría desempeñada por corporaciones denominadas patronatos: «Estos patronatos, si han de llenar su fin, necesitan ser entre nosotros facultativos, no meramente administrativos; nombrados libremente, no por razón de oficio, que ninguna ga-

rantía representa tocante a la idoneidad personal de sus titulares; tener la facultad de llenar sus vacantes y poseer las atribuciones pedagógicas y gubernativas necesarias» (Giner de los Ríos, 1933, pág. 145).

La calidad de la educación se configura desde esta perspectiva como una realidad construida mediante la autogestión y autorregulación del centro (que informaría de sus progresos regularmente a la Delegación) y la fundamentación y justificación del marco común por parte de la agencia nacional (que establecería comunicación con las Delegaciones y el Ministerio).

Como se ha dicho arriba, basta comenzar con el funcionamiento de la comisión para promover la calidad interna con el fin de incorporar, ya sí mediante subvención ministerial, la agencia nacional que sancionaría y daría equilibrio y estabilidad a la calidad de la educación dentro del marco legal común.

Figura 1.



Fuente: elaboración propia

Notas

1. Las cursivas son mías para subrayar la importancia dada a estos aspectos (evaluación y desarrollo de los contenidos), los cuales vertebran el núcleo de mi propuesta.
2. Aunque por Escuela Nueva se conoce la corriente pedagógica que comenzó a principios del siglo XX en Europa (Montessori, Kirchesteiner, Claparade, etc.), toma su impulso de la obra de los americanos W. James y, sobre todo, J. Dewey, quienes a su vez continuaban los postulados filosóficos de Comenio, Rousseau y Pestalozzi (Krause). En España, el primero en importar la pedagogía nueva será Pablo Montesinos, y, a través de los presupuestos del pensamiento krausista, harán lo propio los hombres de la Institución Libre de Enseñanza.
3. Se entiende que periódicamente se refiere a algo más de la media actual en España, que es según la OCDE de más de una evaluación externa al año (lo cual la coloca positivamente a la cabeza en este sentido) y ninguna interna para recavar datos sobre los que actuar (lo cual la coloca negativamente a la cabeza en este otro sentido). El mecanismo de evaluación en España para ser equilibrado tendría que mantener los datos de la externa y acercarse al menos a los datos mostrados para países como Noruega, Polonia, Italia o República Checa en cuanto a la evaluación interna (OCDE, 2015, 487- 489).

Referencias bibliográficas

- BOE. (2013) *Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE)*, Núm. 259, 10 de diciembre.
- Fakezas, M y Burns. (2012) Exploring the Complex Interaction Between Governance and Knowledge in Education, en *OECD Education Working Papers*, Núm.. 67, OECD Publishing.
- Giner de los Ríos, F. (1884) Maestros y catedráticos, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, t. VIII, págs. 24-26.
- Giner de los Ríos, F. (1897) Sobre la idea de educación, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, t. XXI, págs. 225-226.
- Giner de los Ríos, F. (1933) *Obras Completas. Educación y enseñanza*, t. XII (2ª Edición), Madrid.
- Guxé, F. M. (1917) Movimiento de las ideas pedagógicas en Suiza, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, t. XLI, págs. 65-73 y 97-103.
- Lledó, E. (2012) Giner de los Ríos, hoy, en *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: Nuevas perspectivas. 2. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Madrid, Fundación Giner de los Ríos/Residencia de Estudiantes, págs. 413-419.
- MECD. (2012) *Educainee. Boletín de Educación*, núm. 21, 13 de diciembre. Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://www.mecd.gob.es/dctm/inee/internacional/pisa2012/boletin21pisa2012.pdf?documentId=0901e72b8178650b>
- MECD. (2015), *Sistema Estatal de Indicadores de la Educación 2015*, Secretaría General Técnica, Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://www.mecd.gob.es/dctm/inee/indicadores-educativos/seie-2015-final-web.pdf?documentId=0901e72b81e3f62e>
- OCDE. (2009), School Evaluation, Teacher Appraisal and Feedback and the Impact on Schools and Teachers, en *Creating effective Teaching and Learning Environments: First Results from TALIS*, OECD publishing.
- OCDE. (2011), *PISA in Focus*, núm. 7, agosto. Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://www.oecd.org/pisa/pisaproducts/pisainfocus/49184642.pdf>
- OCDE. (2012) *Programa para la evaluación internacional de alumnos, Resultados PISA 2012. España. Nota país*. Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://www.oecd.org/pisa/keyfindings/PISA-2012-results-spain-ESP.pdf>
- OCDE. (2013) *Education at a Glance 2013: OECD Indicators*, OECD Publishing. Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://dx.doi.org/10.1787/eag-2013-en>

-
-
- OCDE. (2015) *Education at a Glance 2015: OECD Indicators*, OECD Publishing. DOI: 10.1787/eag-2015-en. Consultado el 10 de diciembre de 2015: http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/education/education-at-a-glance-2015_eag-2015-en#page1
- OFSTED. (2014) *Strategic Plan 2014 to 2016*, July, Núm. 140128. Consultado el 10 de diciembre de 2015: www.ofsted.gov.uk/resources/140128
- Pozo Andrés, M^a. (2012) Los institucionistas y la política educativa española (1898-1936): Proyectos y realidades, en *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: Nuevas perspectivas. 1. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos / Residencia de Estudiantes, 256-291.
- Viñao Frago. (2000) Un modelo de reforma educativa: los institutos-escuelas (1918-1936), en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, II época, núm 39, Madrid, págs. 63-88.
- Weston, D. (2013) Why are teachers leaving education? en *The Guardian*, Thursday, 1 August. Consultado el 10 de diciembre de 2015: <http://www.theguardian.com/teacher-network/2013/aug/01/why-are-teachers-leaving-education>.

ANA MARIA C. MINECAN.
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID.
aminecan@ucm.es

Naturaleza física y superstición en los *Pensamientos diversos sobre el cometa* de Pierre Bayle: una refutación cartesiana de la cosmología de Aristóteles

Resumen: El presente artículo analiza la teoría física presentada por Pierre Bayle en la nueva traducción al castellano de los *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Se estudia, en primer lugar, su crítica a los aspectos supersticiosos de la tradición. A continuación se analiza su posición, inspirada por Descartes, respecto a la naturaleza física de los cometas en contraposición con la cosmología aristotélica, a través del análisis de cinco cuestiones fundamentales: influjo de la distancia, propagación de la luz, interacción entre partículas, diferencia entre sistemas y problema de las cualidades.

Palabras clave: Pierre Bayle, Descartes, Aristóteles, filosofía de la naturaleza, física moderna.

This article analyzes the physical theory presented by Pierre Bayle in the new Spanish translation of *Various Thoughts on the Occasion of the Comet*. First, it deals with his criticism of the superstitious aspects of tradition, and subsequently, it analyzes his position, inspired by Descartes, regarding the physical nature of comets as opposed to the aristotelian cosmology, through the analysis of five key issues: influence of distance, propagation of light, interaction between particles, difference between systems and problem of qualities.

Keywords: Pierre Bayle, Descartes, Aristotle, philosophy of nature, modern physics.

Por primera vez, contamos en castellano con una excelente traducción de los *Pensamientos diversos sobre el cometa*¹ de Pierre Bayle que nos permite adentrarnos en las reflexiones de un brillante pensador en cuya obra puede verse, en pleno movimiento, el proceso de maduración científica de la Modernidad, desde la caída del sistema aristotélico hasta el encumbramiento de las nuevas propuestas físicas nacidas tras la revolución heliocéntrica de Copérnico.

Con su estilo complejo, cargado de giros temáticos e interrupciones en la argumentación², los *Pensamientos* de Bayle encierran una erudita y ricamente documentada reflexión en torno a cuestiones tales como la ciencia, religión, la superstición o el poder. Destaca su gran dominio de una enorme variedad de fuentes grecolatinas, medievales y modernas, así como su conocimiento de los principales descubrimientos astronómicos de la época. Su carácter ecléctico y convulsa biografía, en la cual el protestantismo³ constituye un pilar fundamental, afloran en un marcado talante crítico frente a las diversas instituciones⁴ –Iglesia, universidades y Estados– que son duramente enjuiciadas por su irracionalidad.⁵

La llegada del cometa Halley en 1680, y la consiguiente ola de terror que inundó todos los estamentos sociales de Francia, constituyó la oportunidad perfecta para que el joven profesor de la Academia Protestante de Sedán comenzara la redacción de un texto –dirigido a un ficticio Doctor de la Sorbona–⁶ en el cual pudieran denunciarse de forma abierta y sin timidez todas las supercherías, falsedades y malos entendidos que dominaban tanto el ambiente intelectual como los temores del vulgo.

A lo largo de las siguientes páginas, nos centraremos en una única y específica cuestión –relativa al ámbito de la filosofía natural– no sin advertir que la variedad y profundidad temática del texto posee el más elevado interés filosófico desde el punto de vista histórico y político. Las reflexiones de Bayle sobre los vínculos entre el poder y la astrología, el papel del ateísmo y las consecuencias de la idolatría o sus consideraciones respecto a la degradación de las creencias y su relación con las guerras de religión constituyen muestras magistrales de la más alta filosofía moderna. Nuestro objetivo, no obstante, será el de presentar la visión de la física que Bayle despliega en la obra, así como analizar el influjo incuestionable del cartesianismo en sus propuestas, especialmente en lo que atañe a la refutación de la cosmología de Aristóteles.

Bayle comienza su obra señalando, en el párrafo III, la idea fundamental que vendrá a defender a lo largo de toda la compleja trama argumentativa que se sigue a partir de ella: “los cometas no son presagios enviados por Dios para anunciar el mal del mundo”.

Oigo razonar diariamente a muchas personas sobre la naturaleza de los cometas y, aunque no soy astrónomo, ni de hecho ni de profesión, analizo cuidadosamente todo lo que los expertos han publicado sobre esta materia; mas confieso que nada me ha convencido, salvo lo que dicen en contra del error del pueblo, que pretende que los cometas amenacen al mundo con innumerables desolaciones.⁷

Esta tesis es defendida por Bayle, desde el punto de vista físico, mediante cinco estrategias que analizaremos a continuación. Todas ellas están centradas en exponer su propia interpretación sobre la naturaleza física de los cometas deduciendo, a partir de ella, la imposibilidad de que éstos sean cuerpos dotados de la suficiente potencia como para influir sobre los procesos naturales que tienen lugar en la Tierra.

Los errores de la tradición

Antes de iniciar la exposición de su teoría sobre la constitución física de los cometas y sus propiedades asociadas, Bayle traza una línea, característicamente moderna⁸, entre los conocimientos alcanzados con la pura razón y aquéllos que son asimilados acríticamente bajo el amparo de las autoridades tradicionales.⁹ Tal como hiciera Descartes en el *Discurso del método*, Bayle denuncia el estilo extremadamente fabuloso y ornamentado de los historiadores¹⁰ y poetas¹¹, señalando que sus ficciones, si bien resultan útiles para impresionar la conciencia de los ignorantes que no se conmueven con la demostración, se tornan nefastas para aquéllos que se enorgullecen de ser llamados doctores.¹²

En lo que respecta a nuestro interés por la filosofía de la naturaleza, Bayle subraya un error fundamental en el tratamiento que los poetas ofrecen a los acontecimientos narrados en sus composiciones, a saber, la modificación del orden natural en favor de sus intereses artísticos. En este sentido, el poeta no contempla ni estudia los mecanismos de la naturaleza para después reflejarlos en sus textos sino que se aprovecha de lo que sucede de forma regular y por causas determinadas¹³ para generar todo tipo de fábulas que apuntalan la superstición del pueblo. En la poesía, por tanto, no se deja hablar a la naturaleza sino que se la altera voluntariamente dotándola de un comportamiento extraordinario para dar explicación a los avatares del héroe. De ahí que, tomar como fundamento sus consideraciones acerca del protagonismo de los cometas en la historia es, según Bayle el peor fundamento posible.

Hay que figurarse que una persona que se ha propuesto crear un poema se ha apropiado al mismo tiempo de toda la naturaleza. El cielo y la tierra actúan por orden suyo; aparecen eclipses o naufragios, si le conviene; todos los elementos cambian, según lo encuentran conveniente.¹⁴

Los historiadores¹⁵, por su parte, adolecen de semejantes deficiencias a la hora de referirse a la arquitectura física del mundo puesto que, si bien no inventan deliberadamente nuevas propiedades para los elementos o formas extrañas de interacción entre ellos, tienen una clara preferencia por recopilar en sus historias todas las anomalías y sucesos sobrenaturales que las creencias populares han aprobado.

Ignoro si creen que sus historias parecerían demasiado simples, si no unieran a lo que sucede, según el curso del mundo, cantidad de prodigios (...) o si bien, están persuadidos de que encontrar esos toques milagrosos distinguirá su historia en el futuro; pero como quiera que sea, no puede negarse que los historiadores no se complazcan mucho en recopilar todo lo que huele a milagro.¹⁶

El éxito de la difusión de este tipo de fábulas no tiene otro origen, según Bayle, que la pereza natural de los hombres¹⁷ que prefieren tomar por verdadero lo que otros, pretendidamente sabios, afirman haber descubierto tras mucho estudio. La superstición y la ignorancia anidan, tal como había subrayado Descartes, en aquéllos que no aplican su esfuerzo a emprender por sí mismos el camino del conocimiento.¹⁸ Por tanto, la única forma de escapar de los errores acumulados por la tradición y la autoridad es acudir a lo que Bayle denomina “oráculo de la razón”, es decir, aplicar el propio esfuerzo intelectual y el buen sentido¹⁹ para que, en aquello que “es preciso reconocer como de incumbencia de la razón, sólo se siga a la razón pura”.²⁰ Siguiendo este principio como método principal de aproximación a las cuestiones, Bayle comienza, a continuación, su análisis de las propiedades físicas de los cometas.

El problema de la distancia

La primera objeción que Bayle enfrenta a la posibilidad de que los cometas puedan afectar a los procesos naturales que se desarrollan en la Tierra, rompiendo su equilibrio y provocando desastres como terremotos, inundaciones o guerras, se fundamenta en la idea de que los cuerpos extremadamente alejados en el espacio no puede tener influjo causal alguno sobre nuestro planeta.

Puesto que el parecer universal de los filósofos, obligados a abandonar la opinión común respecto a la materia de los cometas, es que la atmósfera de la tierra, esto es, el espacio hasta donde se extienden las exhalaciones y los vapores que esparcen por todas partes, termina en la región menor del aire, en tres o cuatro puntos de elevación a lo sumo ¿por qué creer que la atmósfera de los cometas se extiende a varios millones de puntos?²¹

Es decir, la capacidad de actuación de los cometas sobre la Tierra –suponiendo como efectos de tal operación fenómenos naturales adversos– está directamente relacionada, según Bayle, con la posibilidad de que las partículas que conforman el cometa puedan entrar en nuestra atmósfera e interactuar con sus componentes. No obstante, si se supone la existencia de un paralelismo²² entre el modo de desplegarse los fenómenos naturales en la Tierra y los demás cuerpos celestes, ha de concluirse que tal interacción es imposible.²³

Según Bayle la atmósfera terrestre, entendida como medio necesario para la comunicación mecánica de las propiedades de los diversos elementos, sólo alcanza hasta la región inferior del aire circundante, de tal forma que todo lo que sucede en ella está limitado por el espacio contenido bajo este límite. Pero si ello es así, de forma similar, la atmósfera que envuelve el núcleo de los cometas –Bayle se refiere a su coma o cabellera– también tendrá una extensión limitada e inferior a los millones de medidas de unidad que la separan de la Tierra. Por ello, las partículas materiales que constituyen los cometas no pueden alcanzar nuestro planeta siendo imposible, como consecuencia, que ésta sea la forma por la cual los cometas causan sus efectos sobre la Tierra.

El problema de la luz

Una vez refutada la posibilidad de que haya un contacto entre ambos cuerpos en lo que se refiere a sus constituyentes propios, Bayle subraya el hecho de que si bien a la Tierra no llegan fragmentos de los cometas sí hay algo de ellos que nos alcanza, su luz, por medio de la cual podemos detectar su presencia y observar su trayectoria.

Por tanto, cabría la posibilidad de que, al igual que los cometas hacen llegar su luz, nos envíen algo más –que no forme parte estrictamente de su composición material– y que sea la causa de posibles desastres en la Tierra. Frente a esta posibilidad Bayle expone, de forma acertada, su convicción de que la luz que emana de los cometas no les es propia sino que se trata de una reflexión de la luz solar que incide sobre su superficie. De ahí que no pueda determinarse que sus cuerpos emitan, por su propia naturaleza, dicha luminosidad. Por tanto, si la luz que nos llega de los cometas no es más que la luz del Sol, ésta no puede tener efectos distintos a los producidos por la luz que nos llega, directamente y sin ser reflejada, del propio Sol.

“Es fácil suponer que su luz procede originariamente del Sol, no contribuyendo en ello más que en su calidad de cuerpo opaco que obliga a los rayos a reflejarse hacia nosotros.”²⁴

A esta consideración, Bayle añade una segunda cuestión de capital importancia al sostener que, sea cual sea la teoría empleada para explicar la propagación de la luz –bien sea la de Aristóteles, la de Epicuro o la de Descartes–²⁵, se llegará a la misma conclusión de que los cometas brillan de forma pasiva, sin que ningún fragmento que compone su sustancia llegue hasta la Tierra. Para comprender adecuadamente esta propuesta, que vertebra toda la argumentación posterior, resulta necesario detenerse brevemente en los detalles de las tres teorías señaladas.

En el *Acerca del alma*, Aristóteles expuso su teoría de la luz, según la cual ésta es entendida como “el acto de lo transparente en tanto que transparente”²⁶. La transparencia es una propiedad o cualidad de los cuerpos, hecho que impide hablar de la luz, en sí misma, como un conjunto de partículas dotadas de algún tipo de movimiento.

Queda dicho, por tanto qué es lo transparente y qué es la luz, y cómo ésta no es ni fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de cuerpo alguno –ya que en este caso sería también un cuerpo–, sino la presencia del fuego o de cualquier otro agente similar en lo transparente, toda vez que es imposible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar.²⁷

El proceso de visión, a su vez, es dinámico²⁸ –ya que supone cambios de estado– y consiste en la actualización de lo potencialmente transparente. El color de un cuerpo pone en movimiento algo transparente, como el aire por ejemplo, que, a su vez, pone en movimiento el órgano sensorial de la vista con el que está en contacto. Es necesario, por tanto, un medio que permita el contacto entre el objeto y el ojo sin el cual, según Aristóteles, no sería posible la visión.

En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido,

luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio; por fuerza ha de haber, pues, algo intermedio y, por tanto, hecho el vacío no sólo no se verá hasta el más mínimo detalle, sino que no se verá en absoluto.²⁹

Al hacer referencia a la teoría aristotélica Bayle quiere enfatizar, a nuestro entender, el punto en el que el Estagirita señala la obligatoria presencia de un medio que separe el cuerpo visto y el órgano de la visión a fin de apuntalar la idea de que ninguna parte del cometa entra en contacto con nosotros al ser observado.³⁰

Por su parte Epicuro presentó, en la *Carta a Heródoto*, su teoría de los simulacros, un planteamiento atomista de la visión según el cual la superficie de los cuerpos desprende unas emanaciones continuas que conservan la disposición y el orden que presentan los átomos en el cuerpo del que provienen, alcanzando nuestros sentidos directamente y no gracias al medio, tal y como había sostenido Aristóteles.

Porque los objetos exteriores no podrían imprimir sus formas y colores particulares a través del aire que se interpone entre ellos y nosotros, ni siquiera por medio de rayos o emanaciones —fuera cual fuera su naturaleza— que surgieran de nosotros en dirección a estos objetos, tan fácilmente como por la llegada desde el exterior hasta nosotros de ciertos simulacros, réplicas superficiales de los objetos y que reproducen su forma. Estos simulacros, según su tamaño, penetran en los ojos o en la mente dotados de un rápido movimiento, gracias al cual ofrecen la imagen de un todo único y continuado y guardan la conformidad constante con las propiedades sensibles del objeto percibido, debido a la inmediata y simétrica contigüidad entre el simulacro procedente del objeto y nosotros, producida por la vibración profunda de los átomos del cuerpo sólido.

Estos simulacros, sin embargo, no deben ser confundidos con corrientes de partículas sino que su naturaleza, de una “sutileza insuperable”, les permite alcanzar inmensas velocidades al no padecer casi ninguna resistencia por parte del medio.³¹ Pero si no son átomos, de nuevo Bayle tendría razón porque lo que llega hasta nosotros no son partículas del cometa sino meras imágenes que no tienen virtud suficiente como para alterar el medio terrestre.

Finalmente Descartes defendió una teoría según la cual la propagación de la luz es similar a la transmisión de un impulso mecánico a través del bastón de guía de un ciego. En este sentido, para Descartes la luz es una perturbación que se propaga rápidamente por medios mecánicos y, por tanto, está directamente vinculada al movimiento de dichos medios. Contra Epicuro, Descartes negó toda posibilidad de que algún tipo de material procedente de los objetos llegue hasta nosotros permitiendo la visión.³² La luz se propaga inmediatamente como una onda por el medio llegando hasta nuestros ojos.³³ De nuevo, la teoría de propagación de Descartes también vendría a apoyar las consideraciones de Bayle mostrando que ningún fragmento del cometa llega hasta nosotros.

El problema de las partículas

Tal y como hemos podido ver, ninguna de las teorías anteriores consideraba la luz como un chorro de partículas emitidas por los objetos hacia nuestros ojos. Esta cuarta opción es

analizada por Bayle a fin de no dejar abierta ninguna posibilidad. Así, si la luz es comprendida como un flujo de átomos, dichas partículas al no tener su origen en el propio cometa sino en el Sol, al llegar a la Tierra por reflexión, no traería nada más que la propia luz solar y sus cualidades adscritas.

Por no decir que, siendo la luz de los cometas la misma luz del Sol, extremadamente débil, es también absurdo atribuirles efectos que el mismo Sol no puede ejecutar.³⁴

Una segunda posibilidad sería aquélla según la cual, al chocar contra el cometa, las partículas de la luz desprendieran una cantidad de átomos del cuerpo del cometa. Sin embargo, por la primera premisa, ello no implicaría que tales átomos pudieran llegar a la tierra sino que la distancia que separa ambos cuerpos haría imposible que la materia del cometa alcance nuestro mundo. Para Bayle, en la reflexión sólo participan partículas de luz, pero en ningún caso partes del cuerpo que reflejan dicha luz.

¿Se argumentará que la luz desprende una cantidad de átomos del cuerpo del cometa, trayéndolos a nuestro mundo, mientras que él mismo llega aquí por reflexión? Si solo se dice esto, no necesito nueva contestación. Basta decir que los átomos que la luz del Sol arranca de la tierra y de las aguas no siguen la luz reflejada más que a una pequeñísima distancia, siendo necesario razonar lo mismo de aquellos que el Sol toma de otros cuerpos.³⁵

La luz misma, sea cual sea su naturaleza –corpúscular u ondulatoria–, debido a la debilidad con la que se refleja en los cometas no puede producir mayores alteraciones en la Tierra que la fuerza de la luz del Sol. Es decir, si bien los cometas reflejan una pequeña cantidad de luz que se añade al total del reflejado por el Sol y las estrellas en periodos carentes de cometas, ésta se diluye sin que su adición represente un aumento suficientemente significativo como para alterar los procesos naturales.

El problema de la diferencia entre sistemas

Una cuarta objeción vendría a indicar la posibilidad de que no se pueda establecer una analogía entre los procesos que se dan en los cometas y los que se dan en la Tierra, tal como ha argumentado Bayle hasta ahora, sino que exista una diferencia radical entre ambos sistemas de tal modo que la acción de los cometas sí pueda llegar hasta nosotros. La diferencia radicaría en el hecho de “ser mucho más fácil bajar que subir, siendo preciso subir para ir desde aquí a la región de los cometas, en vez de bajar para llegar desde allá hasta aquí”.³⁶ Es decir, podría postularse la posibilidad de que a las partículas que componen el cometa les es mucho más sencillo descender hasta la Tierra y afectar sus procesos que la capacidad de las partículas terrestres de subir hacia los límites extremos de la atmósfera.

La refutación de esta objeción por parte de Bayle posee una inmensa relevancia desde el punto de vista de la filosofía ya que la solución ofrecida consiste en una crítica al geocentrismo aristotélico apoyada en las premisas de la física cartesiana.

En primer lugar, Bayle señala que la referencia a la “dificultad de subir y la facilidad de bajar de los cuerpos” sólo se mantiene en la medida en que se acepta la cosmología de Aristóteles y su teoría de los lugares naturales.³⁷

No es difícil invertir la objeción, porque, si tiene alguna fuerza es únicamente porque se supone que la Tierra se encuentra en el centro del mundo y que todos los cuerpos pesados tienen una inclinación natural a aproximarse a este centro.³⁸

Bayle, enuncia en estas líneas de forma casi literal la teoría aristotélica –todavía imperante en la época– según la cual sólo existe un centro y una periferia. Según Aristóteles, todas las cosas que existen en el mundo físico están formadas por un número limitado de elementos. Dichos elementos poseen un conjunto de cualidades propias que determinan a su vez las direcciones del espacio. El movimiento experimentado por los cuerpos está, por tanto, determinado por la composición elemental que a su vez establece el arriba y el abajo.³⁹ Los astros se caracterizan por la estabilidad respecto a la aceleración y la dirección –pues mantienen movimiento circular regular– pero se distinguen entre sí respecto a la velocidad con la que cumplen sus giros alrededor de la tierra. Los cuerpos simples primeros –fuego y tierra– determinan, a su vez, para cada ente compuesto un tipo de movimiento rectilíneo hacia el centro o hacia los orbes mientras que los intermedios –aire y agua– permiten los desplazamientos horizontales. De la combinación de estos cuatro tipos de movimiento en cada ente surgen todas las formas compuestas e irregulares que se observan en los mixtos. En el *Acerca del cielo*, Aristóteles aplica su teoría de los lugares naturales para apuntalar su idea de que todos los elementos pesados se condensan en un único centro del universo – en el que se sitúa la Tierra, el más pasivo de todos los cuerpos– alrededor del cual se dispone el resto de elementos cuya naturaleza define las regiones del espacio.⁴⁰

A pesar de la aceptación, por parte de las universidades y la Iglesia, del sistema físico aristotélico, las obras de Copérnico⁴¹ y Galileo ya habían señalado la enorme dificultad de concordar las observaciones empíricas con este esquema.⁴² Si bien Galileo no pudo dar una sola prueba empírica de sus teorías ante la Inquisición⁴³, el modelo heliocéntrico comenzó a ganar adeptos, fuera del mundo institucional, pasando a convertirse, en la obra de Bayle, en la explicación con mayor grado de verificación frente a la cosmología aristotélica que se transformó en una física imposible de probar.

Más como nada hay más difícil que probar tales suposiciones –*el geocentrismo*–, tampoco hay nada más fácil que destruir todos los razonamientos que se fundan en estas ideas.⁴⁴

Resulta extremadamente interesante ver en Bayle la inversión de esta situación así como el modo en el que refuta la posición aristotélica.

¿Cómo se sabe que la Tierra es el centro del mundo? ¿No es cierto que para conocer el centro de un cuerpo se necesita conocer la superficie y que así, no siendo posible para la mente humana señalar dónde están los extremos del universo, nos es imposible conocer si la tierra está en el centro o no lo está?⁴⁵

En lo que respecta a este punto, vemos que Bayle abre la posibilidad de plantear, al estilo estoico, un espacio vacío infinito en el cual no es posible determinar límites en el universo. Esta posibilidad había sido considerada y rechazada por Aristóteles al negar la existencia del vacío y de un cuerpo infinito en acto⁴⁶ así como por Tomás de Aquino, principal artífice de la asimilación cristiana de la física aristotélica.⁴⁷

Además, ¿cómo sabemos que hay cuerpos que tienen una inclinación natural a aproximarse al centro del universo? Por el contrario, ¿no conocemos que todos los cuerpos que se mueven alrededor de un centro se alejan de él tanto como pueden? ¿No han obligado a la mayoría de los seguidores de Aristóteles las experiencias de que disponemos a reconocer con Descartes que esta es una de las leyes de la naturaleza?⁴⁸

En este texto vemos de qué modo Bayle se aleja del geocentrismo aristotélico para abrazar la posición cartesiana⁴⁹ que rechaza de forma tajante adscribir propiedades cualitativas a los cuerpos en virtud de su esencia y composición material. Para Bayle constituye un absurdo aceptar la existencia de cuerpos que tienden naturalmente al centro de la Tierra, siendo en cambio razonable mantener, con Descartes,⁵⁰ que todo cuerpo tiende a alejarse de su centro de giro.

Extrapolando estas consideraciones, Bayle acepta la idea cartesiana de que todo el movimiento del universo se desarrolla alrededor de un centro común⁵¹, respecto del cual ya no es posible hablar de las distinciones clásicas del espacio entre el arriba y el abajo ni de las inclinaciones naturales de los cuerpos. Así, si todos los cuerpos tienden con toda su fuerza a alejarse del centro, la materia que desprenden los cometas no tiene más facilidad de descender a la tierra, siéndole tan difícil hacerlo como a la materia de la tierra llegar a los cometas.

La idea de que es absolutamente más difícil subir que bajar se refuta, según Bayle, con el sencillo experimento de intentar sumergir un globo lleno de aire en agua.⁵² El fenómeno que observamos por el cual parece más fácil bajar que subir se da, según Bayle, solamente en los cuerpos que no tienen suficiente fuerza como para alejarse del centro del movimiento. En cambio, los que sí lo poseen se alejan de él todo lo que pueden.

Finalmente, frente a la posición ambigua mantenida al principio, Bayle se posiciona de forma clara en favor de la teoría cartesiana situando el Sol en el centro del universo, según la teoría del torbellino.⁵³

Permitidme decir, señor, que todos los cuerpos que existen desde aquí hasta más allá de Saturno y de los cometas forman un gran torbellino; dejad que lo llame torbellino del Sol. No os lo pido para ocasionar el menor prejuicio a vuestro sistema ptolemaico, sino solamente para expresar en pocas palabras lo que voy a decir.⁵⁴

Con esta afirmación, Bayle pone punto y final no sólo a la teoría aristotélica sino a la eficacia predictiva del sistema ptolemaico que, si bien no tenía pretensiones de definir la naturaleza física del cosmos, sí poseía una enorme aceptación debido a su efectividad predictiva en el seno de la Iglesia.

A continuación, Bayle aplica a la teoría del torbellino su premisa de la disolución de las fuerzas en espacios suficientemente amplios para señalar que, en dicho sistema, cualquier influjo del cometa sería necesariamente anulado por las distancias y la fricción a la que estarían sometidas sus partículas debido al movimiento del torbellino.

Aceptemos que los cometas pueden lanzar a la tierra cantidad de exhalaciones, ¿se seguirá de eso que los hombres van a ser notablemente perturbados? De ninguna manera, porque, si tales exhalaciones recorrieran espacios tan inmensos como estos, se estrellarían, dividiéndose en una infinidad de partículas insensibles, que se propagarían en toda la extensión del torbellino del Sol, aproximadamente como las partículas de sal de distribuyen por toda la masa de agua que las disuelve⁵⁵

La única objeción que Bayle considera que se le podría hacer al respecto, se resume en la posibilidad de que los cometas no estuvieran a distancias tan grandes como las que el supone, de tal forma que la dispersión de su materia no llegara a completarse y pudiera llegar a la atmósfera terrestre causando los cambios aceptados por el vulgo. No obstante, para Bayle, sea cual sea su posición, el cometa se encuentra en el torbellino del Sol⁵⁶ lo cual implica que toda su masa, al moverse en círculo, se expandirá por todas partes, desde el centro hasta el extremo del sistema. Aceptando la teoría cartesiana de los choques constantes y consiguientes fracturas de las partículas⁵⁷, Bayle sostiene que, incluso si la totalidad del cometa se disolviera en su movimiento, las partículas que de él llegarían a nuestra atmósfera serían tan pequeñas y poseerían tan poca sustancia que su acción sería absolutamente imperceptible.

Bien se los ponga un poco más acá o un poco más allá de Saturno, es necesario convenir que sus evaporaciones pertenecen, igualmente a todas las partes del torbellino del Sol, tanto las que están entre Júpiter y Marte, como las que están más cerca. En efecto, un cometa situado entre Júpiter y Saturno, a fuerza de despedir hasta el centro de la materia de la que está rodeado, deberá tener también la fuerza de impulsarla aproximadamente al lado de la circunferencia. (...) Una vez que el cometa se derritiera en el fluido del torbellino, se convertiría en un grano de sal limada en una legua cúbica de agua, porción en la que no creo que conservaran sus cualidades activas ni el antimonio, ni ningún otro veneno.⁵⁸

El problema de las cualidades

Para reforzar su posición, Bayle concluye su exposición señalando que, si bien ha defendido fundamentalmente la imposibilidad de que los cometas influyan sobre la Tierra basándose en una teoría física corpuscular –de corte cartesiano– su posición se mantendría igualmente firme si, en vez de hablar de partículas materiales, se refiriera a cualidades en el sentido aristotélico del término. De hecho, Bayle señala que, si no se habla de pequeños fragmentos de materia que llegan hasta la Tierra para alterar los procesos naturales sino de cualidades distintas de la materia, su planteamiento seguiría teniendo ventaja sobre los peripatéticos.

(...) cuando no hay cometa, las cualidades malignas que había producido en el exterior son completamente destruidas por las formas sustanciales de cada sujeto, que no toleran, según él, ninguna cualidad extraña, mientras que la causa que la introdujo a la fuerza la mantenga y conserve.

Es decir, cuando el cometa desaparece, el efecto de su acción debe desaparecer instantáneamente debido a la tendencia natural de cada ente a cumplir con los movimientos y procesos que dicta su propia esencia. En este sentido, el cometa ejercería violentamente un movimiento sobre los cupos que cesaría tan pronto como el cometa hubiese desaparecido del firmamento.⁵⁹

Asimismo, tal como señala Bayle, los cuerpos sólo producen sus efectos en un espacio reducido llamado “esfera de su actividad” lo cual impide sostener que el cometa pueda contagiarse de sus propiedades a todo el torbellino. Los efectos de los cometas son, desde el punto de vista aristotélico, meros accidentes. Pero tal como señaló el Estagirita lo accidental y lo que es causa del azar no se prolonga en el tiempo ni se mantiene.

Así pues, los seguidores de Aristóteles están obligados a reconocer que lo que ellos llaman puros accidentes tienen una esfera de actividad tan reducida como los conglomerados de átomos en los que las otras escuelas hacen consistir la producción de las cualidades corporales.

El análisis pormenorizado de las cinco cuestiones fundamentales que constituyen la teoría física presentada por Bayle en los *Pensamientos* nos permite, no sólo constatar su clara inclinación por la teoría cartesiana⁶⁰ de la naturaleza –una física fracasada desde el punto de vista de su aceptación científica– sino también algunos de los puntos clave a través de los cuales fueron descomponiéndose las premisas del sistema aristotélico que había dominado Europa, desde la recepción de sus tratados físicos en torno al año 1205 en la Universidad de París hasta su primer cuestionamiento por parte de Copérnico.

Las observaciones empíricas relativas a la regularidad y frecuencia⁶¹ de la aparición de los cometas y a su comportamiento acorde a las leyes naturales llevaron a pensadores como Bayle a descartar cualquier origen divino o milagroso⁶² de tales fenómenos.

En efecto ¿qué probabilidad existe en que Dios haya elegido por signos de sus castigos una cosa que sucede tres, cuatro o cinco veces al año y que con frecuencia no llega al conocimiento de nadie?⁶³

Estas mismas consideraciones impulsaron, tal y como se puede comprobar de forma clara en los *Pensamientos*, a considerar explicaciones alternativas al geocentrismo que condujeron a nuevas explicaciones de la materia, la propagación de la luz o el movimiento de los astros. Tal y como hemos señalado al principio, la obra de Bayle constituye un ejemplo magnífico de todos estos cambios así como del lento proceso de asimilación de las nuevas teorías que lejos de dar lugar a un cambio instantáneo en la visión del universo, necesitaron décadas de asimilación para afianzar lo que Thomas Kuhn llamó el cambio de paradigma de la revolución copernicana.

Notas

- ¹ La traducción, que hemos empleado para la redacción del presente estudio, a cargo de Julián Arroyo Pomeda, está precedida por un magnífico estudio introductorio del mismo autor que ofrece una amplia bibliografía actualizada. Bayle, P. (2015) *Pensamientos diversos sobre el cometa*, introducción y traducción Arroyo Pomeda, J. Madrid: Ediciones Antígona. (A partir de aquí PDC).
- ² El propio Bayle reconoce en el primer párrafo de los pensamientos, fechado el 1 de enero de 1681, su estilo asistemático: “No sé reflexionar regularmente sobre algo: cambio muy fácilmente, me alejo frecuentemente del tema, salto en los lugares donde valdría la pena acertar y soy el más apropiado para hacer perder la paciencia a un doctor que quiere método y regularidad, ante todo. (...) Respecto a la planificación que deseabais que hiciera desde el principio y vuestro deseo de que la siguiera punto por punto, os ruego que no la esperéis. Eso es bueno para profesionales, que deben tener perspectivas ordenadas y muy medidas. Está bien que hagan primero un proyecto, dividiéndolo en volúmenes y capítulos, formándose de cada capítulo una idea general y trabajando únicamente sobre estas ideas. Pero yo, que no aspiro a la categoría de autor, no me sometería a tal forma de esclavitud. Os he explicado mi estilo. Habéis tenido tiempo de analizarlo, si os conviene. Después si lo encontraseis agobiante, no me lo reprochéis. Así lo habéis querido.” PDC, 51-52.
- ³ Bost, H. (2008). Pierre Bayle, un protestant compliqué. En Wiep van Bunge y Bots, Hans (eds.), *Pierre Bayle (1647-1706) le philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006*, Leiden: Brill. Págs. 83-102.
- ⁴ Cfr. Labrousse, E. (1996). *Pierre Bayle: Hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Editions Albin Michel. 3-21.
- ⁵ Cfr. Tinsley, B.S. (2001). *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of Enlightenment*. Londres: Susquehanna University Press. Págs. 27-35.
- ⁶ Beaujot, J.P., y Mortureux, M.F. (1972). *Genèse et fonctionnement du discours Les Pensées diverses sur la Comète de Bayle et les Entretiens sur la pluralité des Mondes de Fontenelle*. Langue Française, Págs. 15, 1, 58-59.
- ⁷ PDC, pág. 52.
- ⁸ Cfr. Maeschalck, M. (1991). Les modernes et la liberté de penser en religion. *Revue théologique de Louvain*, 22, págs. 488-509.
- ⁹ En los Meteorológicos Aristóteles, principal rival de la nueva ciencia que se estaba difundiendo en Europa, vinculaba la aparición de los cometas con periodos de sequías: “Así pues, cuando aparecen los cometas muy seguidos y en mayor número, tal como decimos, los años resultan manifiestamente secos y ventoso; en cambio cuando son más infrecuentes y más débiles por su tamaño, tampoco se da aquello del mismo

modo, aunque la mayoría de las veces se produce un exceso de viento, o en duración o en intensidad, pues cuando cayó del aire una piedra en Egospótamós, cayó de día tras ser levantada por el viento; y entonces coincidió que surgió un astro con cabellera por poniente. También en las fechas del gran astro con cabellera fue seco el invierno y norteño el viento, y la ola se formó por la contraposición de vientos; pues en el golfo prevalecía el viento norte y fuera soplaba un fuerte sur. Además, en la magistratura de Nicómaco surgió durante unos pocos días, en torno al círculo equinoccial, un cometa que no se levantó por poniente, con el que coincidió la formación del viento huracanado en los alrededores de Corinto.” Aristóteles (2008). *Meteorológicos*. Madrid: Gredos, 344b30-345a5.

- ¹⁰ “Además, las fábulas hacen imaginar como posibles cosas que no lo son, y que, aún los más fieles historiadores, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, cuanto menos, omiten casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias, de donde resulta que el resto no aparece tal como es.” Descartes R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Edaf, pág. 39.
- ¹¹ “Estimaba yo mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu y no frutos del estudio.” *Op.cit.* Descartes, *Discurso del método*, pág. 40.
- ¹² Bayle subraya de forma insistente su rechazo al hecho de que, incluso algunas de las más eminentes figuras de la Iglesia, se han visto seducida por las fábulas de la superstición señalando que la creencia en todo tipo de prodigios e influjos astrológicos no es una tendencia exclusiva del vulgo. “No hay que ir tan lejos para encontrar lo que buscamos porque ¿no hemos contemplado el Occidente entre las luces del cristianismo todo infectado de horóscopos durante varios siglos? Alberto el Grande, obispo de Ratisbona, el cardenal de Ailli y algunos otros ¿no han tenido la temeridad de hacer horóscopos de Jesucristo y decir que los aspectos de los planetas prometían todas las maravillas que han resplandecido en su persona, lo que es manifiestamente falso, y que las verdades y los milagros del Hijo de Dios son de un orden completamente sobrenatural?” PDC, pág. 72.
- ¹³ Una de las estrategias fundamentales empleadas por Bayle para disipar la superstición respecto a cuestiones físicas consiste en subrayar –al estilo aristotélico– el carácter regular y ordenado de los procesos naturales. “Y como los espíritus sobrecogidos de pavor por los asuntos que lo merecen son fácilmente transformados por otros que no lo merecen tanto, me parece también que los hombres, habiendo sido una vez embargados de miedo hubieran podido sorprenderse después por menores cosas y pasar insensiblemente en un temor general de todo lo que no había sido común, no sabiendo, por no ser buenos filósofos, que los efectos poco ordinarios, como la producción de monstruos son igualmente puros efectos de la naturaleza que los produce diariamente; de suerte que la ley natural, que hace que en ciertas circunstancias nazca

- un perro de una perra, hace que en otra nazca de una perra una animal monstruoso.” PDC, págs. 119-120.
- ¹⁴ PDC, 53.
- ¹⁵ Cfr. Wade, O. (1971). *Intellectual Origins of the French Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press. págs. 545-547.
- ¹⁶ PDC, pág. 54.
- ¹⁷ “Si ocurriera esto, reduciríamos el sufragio de infinidad de gentes a la autoridad de dos o tres personas, que, habiendo divulgado una doctrina que se suponía que habían examinado a fondo, han persuadido a muchos otros por el prejuicio de su mérito y estos a muchos otros, que han hallado ventaja, por su pereza natural, en creer de una vez lo que se les decía que en examinarlo cuidadosamente. De suerte que el número de seguidores crédulos y perezosos, que aumentan de día en día, ha dado un nuevo empeño a los demás hombres para librarse de examinar una opinión que conside- raban tan general, persuadiéndose de buena fe que había llegado a ser así gracias a la solidez de las razones que habían servido para establecerla al principio.” PDC, pág. 56.
- ¹⁸ “Por eso, inmediatamente que la edad me permitió salir de la sujeción de mis precep- tores, abandoné por completo el estudio de las letras, y decidido a no buscar otra ciencia sino la que pudiera hallar por mí mismo, y en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi vida en viajar.” Op. Cit. Descartes, *Discurso del método*, pág. 42.
- ¹⁹ Bayle emplea frecuentemente esta expresión para referirse al correcto empleo de la razón, dándole la misma connotación que le había ofrecido Descartes en el *Discurso del método*: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: cada cual piensa estar tan bien provisto de él, que aún los más difíciles de contentar en cualquier otro asunto no desean generalmente más del que tienen. No debemos creer por eso que to- dos se equivocan; este hecho testimonia más bien que el poder de juzgar bien y de dis- tinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que denominamos buen sentido o razón, es igual en todos los hombres, y, consiguientemente, que la diversidad de opiniones no se debe a que llevemos nuestros pensamientos por diferentes caminos y no considere- mos las mismas cosas.” Op cit. Descartes, *Discurso del método*, pág. 35.
- ²⁰ PDC, pág. 57.
- ²¹ PDC, pág. 58.
- ²² “No podría explicarme con precisión por qué los planetas y los cometas pueden pro- ducir cualidades en la Tierra, capaces de causar en ella notables cambios, mientras que la Tierra solamente es capaz de producirlas a treinta puntos de distancia.” PDC, pág. 58.
- ²³ La técnica demostrativa aplicada por Bayle consistente en explicar distintas cuestio- nes físicas mediante la comparación entre sistemas que se comportan de la misma forma debido a su constitución similar y sistemas absolutamente diferentes fue apli-

cada tanto por Aristóteles en el *Acerca del cielo*, en la hipótesis del otro mundo, como por Descartes en el *Tratado de la luz*, con la presentación de un universo distinto pero semejante al nuestro. “Además es forzoso que todos los mundos estén formados por los mismos cuerpos, al ser semejantes por naturaleza. Ahora bien, es forzoso también que cada uno de los cuerpos, v.g.; el fuego y la tierra y sus intermedios, tenga la misma potencia; pues si las cosas de allá sólo tienen en común el hombre con las que nos rodean y no se llaman así con arreglo a la misma forma, entonces también el mundo tendrá sólo el nombre de tal.” Aristóteles (2008). *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos. 1, VIII, 276b págs. 1-5.; “Por un momento, pues, permitid a vuestro pensamiento salir de este mundo para ir a otro nuevo que, dentro de los espacios imaginarios, haré nacer en su presencia. (...) Si pusiera en este mundo la menor cosa oscura, podría ocurrir que, mediante esta oscuridad, tuviera alguna contradicción escondida de la que no me hubiera apercibido, y de este modo –sin pensarlo– supondría una cosa imposible; en cambio al poder imaginar distintamente todo lo que pongo en este mundo, es evidente que, aun cuando no haya en él nada común con el antiguo mundo, no obstante Dios puede crearlo en uno nuevo, ya que es cierto que puede crear todas las cosas que podemos imaginar” Descartes. (1989). *Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos. Págs. 99-107.

²⁴ PDC, pág. 58.

²⁵ “(...) de suerte que en cualquier supuesto que utilice para explicar la propagación de la luz, bien sean los principios de Aristóteles, o los de Epicuro, o los de Descartes, se comprenderá muy claramente que los cometas pueden billar sobre nosotros, sin ninguna acción positiva por su parte y sin que se despegue el menor fragmento de su sustancia por caer en este mundo vulgar.” PDC, pág. 58.

²⁶ Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. pág. 418b10.

²⁷ *Ib.* 418b págs. 10-20.

²⁸ *Ib.* 419a págs. 1-15.

²⁹ *Ib.* 419a págs. 15-25.

³⁰ A pesar de que Bayle acepta esta parte de la física aristotélica, es necesario subrayar que la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, tomada en su conjunto, no vendría a negar la acción de los cometas sobre la Tierra, sino a afirmarla en virtud de su convicción de que todo lo que ocurre en el mundo supralunar de los astros afecta –debido a la transmisión mecánica del movimiento de las esferas– indirectamente al mundo sublunar alterando sus estados y los procesos que en él se desarrollan de forma habitual. El principio de todos los movimientos sublunares se halla, según Aristóteles, en las translaciones superiores, hecho que convierte al sistema físico aristotélico en una cadena dinámica interconectada en la que el movimiento reverbera desde el primer motor hasta los seres corruptibles. Este dinamismo contagiado manifiesta distintas formas en virtud de la naturaleza de aquello a través de lo cual se propaga. Es decir, a modo de caja de resonancia, la esencia de las cosas produce tonos dinámicos

- distintos, más simples y perfectos cuanto más sutil es la materia implicada, más irregulares y variados cuanto mayor sea la indeterminación. Cfr. Aristóteles. (2008). Física. Madrid: Gredos. V 1.
- ³¹ “Que los simulacros sean de una sutileza insuperable es una observación que no se contradice con la observación de los fenómenos; por tanto, su velocidad es también insuperable, ya que encuentran el camino a su medida y poca o ninguna resistencia a su ilimitada cantidad, mientras que, si se trata de átomos múltiples e ilimitados, colisionan inmediatamente. Nada impide, tampoco, que los simulacros se formen con la misma rapidez que el pensamiento.” Epicuro. (2015). Cartas y sentencias, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta. pág. 23.
- ³² Holton, G. (2004). Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas. Barcelona: Ed Reverté. pág. 565.
- ³³ Cfr. Daniel, S.M. (1976) The Nature of the Light in Descartes’s Physics. The Philosophical Forum 7, págs. 324-344.
- ³⁴ PDC, pág. 59.
- ³⁵ PDC, pág. 59.
- ³⁶ PDC, pág. 59.
- ³⁷ Aristóteles define los movimientos y las direcciones del espacio en virtud de las cualidades propias de cada elemento. “Las tres dimensiones que digo son el “arriba” y el “abajo”, el “delante” y su opuesto, la “derecha” y la “izquierda” (...) Por es no hay que buscar en cada cuerpo el “arriba” y el “abajo”, la “derecha” y la “izquierda”, el “delante” y el “detrás” sino sólo en todos aquellos que tienen en sí mismos el principio de su movimiento por ser animados: efectivamente, en ninguno de los inanimados vemos el origen del movimiento. Pues unos no se mueven en absoluto, otros se mueve, pero no en todas direcciones de la misma manera, v.g. el fuego, sólo hacia arriba, y la tierra hacia el centro.” Aristóteles. (2008). Acerca del cielo. Madrid: Gredos. 2, II, 284b págs. 25-35.
- ³⁸ PDC, pág. 59.
- ³⁹ ARISÓ, Albert. (2013). Nuevas respuestas a viejas preguntas. La vigencia de Aristóteles en la ciencia contemporánea, Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona, pág. 189.
- ⁴⁰ Cfr. Op cit. Aristóteles. Acerca del cielo, I 9.
- ⁴¹ Cfr. Nugayev, R.M. (2013). The Ptolemy-Copernicus transition. Almagest, 4, págs. 96-119.
- ⁴² Cfr. Conway, P. (1949). Aristotle, Copernicus, Galileo. New Scholasticism, págs. 23, 1, 38-61.

- ⁴³ Finocchiaro, M.A. (2002). Galileo as a ‘Bad Theologian’: A Formative Myth About Galileo’s Trial. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* págs. 33, 4, 753-791.
- ⁴⁴ PDC, pág. 60.
- ⁴⁵ PDC, pág. 59.
- ⁴⁶ Op cit. Aristóteles. *Física*, III págs. 4-5.
- ⁴⁷ Tomás de Aquino. (2002). Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra. I, lect. 21, n. pág. 209.
- ⁴⁸ PDC, pág. 60.
- ⁴⁹ “Deseo que ahora consideréis cuál es la gravedad de esta Tierra, es decir, la fuerza que une sus partes y hace que tiendan hacia su centro –cada una más o menos según sea mayor o menor y más o menos sólida–, fuerza que no es otra ni consiste en otra cosa más que en lo siguiente: las partes del pequeño cielo alrededor de la Tierra, girando mucho más deprisa que las de ésta en torno a su centro, tienden también con más fuerza a alegrarse de él y, por consiguiente, las repelen [a las partes de la Tierra] hacia el centro.” Op cit. Descartes, *Tratado de la luz*, pág. 173.
- ⁵⁰ “Ya he dicho varias veces que los cuerpos que giran circularmente tienden siempre a alejarse de los centros de los círculos que describen.” Ib. pág. 193.
- ⁵¹ “Que sea alrededor de la Tierra, como defienden los filósofos de la universidad, o alrededor del Sol, como los seguidores de Thyco Brahe poco importa en este momento.” PDC, 60. Cfr. Almási, G. (2013). Thyco Brahe and the Separation of Astronomy from Astrology: The Making of a New Scientific Discourse. *Science in Context*, págs. 26, 1, 3-30.
- ⁵² En sí misma esta no sería una objeción válida a la teoría aristotélica que vendría a señalar que el lugar natural del aire está por encima del agua, por ello, el intento de sumergir el globo en agua constituye un movimiento violento que ejerce resistencia porque coacciona la naturaleza del cuerpo que tiende, naturalmente, a su lugar natural, es decir, a salir fuera del agua.
- ⁵³ “Asimismo, por lo que respecta a los planetas, hay numerosas cosas que observar. En primer lugar, aunque todos tienden hacia los centros de los cielos que los contienen, no por ello puede afirmarse que los alcancen alguna vez, puesto que –como he dicho más arriba– [los centros] están ocupados por el Sol y demás estrellas fijas.” Op. cit. Descartes, *Tratado de la luz*, págs. 157-159.
- ⁵⁴ PDC, pág. 61.
- ⁵⁵ PDC, pág. 61.
- ⁵⁶ “Sabed que las partes situadas hacia el centro de algún cielo debemos tomarlas por planetas, y las que atraviesan diversos cielos por cometas.” Op. cit. Descartes, *Tratado de la luz*, pág. 153.

- ⁵⁷ “Lo mismo cabe decir respecto a sus figuras, aunque supongamos que al principio había de todos los tipos y que la mayor parte tenían numerosos ángulos y lados, como piezas que estallan al romperse una piedra. Es claro que con el tiempo, moviéndose y golpeándose unas a otras, debieron romper lentamente las esquinas de sus ángulos y desfigurar los cuadrados de sus lados (...)” Ib.
- ⁵⁸ PDC, pág. 62.
- ⁵⁹ Ciertamente Aristóteles defiende la teoría de que todo movimiento violento o accidental no se prolonga en el tiempo ni afecta indefinidamente a los cuerpos naturales. “(...) pues nada contrario a la naturaleza es eterno. Por otro lado, lo contrario a la naturaleza es posterior a lo conforme a la naturaleza y, en la generación, lo contrario a la naturaleza es una perturbación de lo conforme a la naturaleza.” Op. cit. Aristóteles. *Acerca del cielo*, II, pásg. 3, 286 a 15-20.
- ⁶⁰ Cfr. Ryan, T. (2009). *Pierre Bayle’s Cartesian Metaphysics: Rediscovering Early Modern Philosophy*, New York: Routledge, págs. 8-24.
- ⁶¹ “Los cometas son muy frecuentes. Se cuentan siete desde el año 1298 hasta el año 1314. Veintiséis desde el año 1500 hasta el año 1543. Quince o dieciséis desde el año 1556 hasta el año 1597. Han aparecido todos los años durante varios años seguidos. No es cosa rara ver dos en un mismo año, sea en diferentes meses, sea en diferentes horas de un mismo día. Se vieron cuatro a la vez en el año 1529. Se cuentan ocho o nueve sólo en el año 1617. Nosotros, que no somos astrólogos, creemos que no ha aparecido ninguno de ellos desde el año 1665 hasta 1680. Sin embargo, para los astrónomos han aparecido en los años 1668, 1672, 1676 y 1677. Hay cometas que se ven hundirse desde el segundo día en los rayos del Sol y no aparecen más. Es probable, incluso, que haya algunos que den todo su paseo sin dejarse ver, porque se encuentran siempre después de este astro.” PDC, pág. 110.
- ⁶² Cfr. Spinks, J. (2009). *Signs that Speack: Reporting the 1556 Comet across French and German borders*. En Spinks, J., y Eichberger, D. *Religion, the Supernatural and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill. págs. 2012-230.
- ⁶³ PDC, pág. 109.

FRANCISCO JAVIER MÉNDEZ
PÉREZ.
PROFESOR DE FILOSOFÍA.
IES TIRSO DE MOLINA. MADRID.

La trayectoria del pensamiento de Rorty

Este artículo trata de ofrecer una visión de la controvertida figura del filósofo norteamericano Richard Rorty, el “filósofo más grande del mundo” en palabras del crítico literario Harold Bloom. El “enfant terrible” de la filosofía analítica estadounidense va a iniciar un viraje del pensamiento tradicional de los EEUU para incorporar a filósofos de la llamada tradición continental, como Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Wittgenstein y otros, dentro de una interpretación pragmatista de la historia de la filosofía. El pensamiento de Rorty va a caracterizarse por un modo de entender la filosofía que desemboca en último término en una crítica contra toda la tradición de la historia de la filosofía cuyo núcleo esencial es el concepto de representación. Rorty propone cambiar nuestro vocabulario filosófico no contaminado por la metáfora platónica del conocimiento como visión última de la realidad, y, para ello, propone cambiar el concepto de representación por el de narración.

Palabras clave: Rorty, pragmatismo, filosofía analítica, contingencia, ironía, narración, posmodernismo.

This paper aims at explaining the controversial new philosophy of Richard Rorty, “the best philosopher in the world”, according to Harold Bloom, the American literary critic. Richard Rorty, considered the “enfant terrible” of the American analytic philosophy, made a turn in the analytic philosophy to incorporate philosophers of the continental tradition as Nietzsche, Heidegger, Derrida, Wittgenstein and others, within the other American philosophical tradition: the pragmatism. Richard Rorty’ philosophy tries to substitute the concept of narrative for the concept of representation, the core of the tradition in the history of philosophy by changing the philosophical vocabulary free of the platonic metaphor of reality as a vision.

Key words: Pragmatism, rorty, USA Philosophy, contingency, paradigm.

A la hora de agrupar y abordar el estudio del pensamiento de Rorty surgen problemas de cómo hacerlo. Conviene primero trazar una visión panorámica o un mapa del territorio –como bien sugiere Gabriel Bello en su introducción al libro de Rorty sobre la filosofía lingüística cuyo título es enormemente significativo, *El Giro lingüístico* (1990, pág. 33)– de la obra de Rorty que nos permita relacionar la temática de su pensamiento con sus escritos en un orden cronológico. De esta manera podemos delimitar los núcleos temáticos de los que se ha ocupado principalmente en una época determinada. Sin embargo, conviene no olvidar que si bien Rorty traza su proyecto de investigación ya en su primer libro, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), toda su temática se vuelve recurrente a lo largo de toda su vida.

El mismo Rorty reconoce que de adolescente tuvo la intuición de querer fusionar en una sola visión la extraordinaria belleza de las orquídeas salvajes y la liberación del sufrimiento de una sociedad explotada. Su idea era “reconciliar a Trotsky con las orquídeas”, encontrar un marco conceptual que le permitiera, en palabras del poeta Yeats “mantener en una sola visión realidad y justicia”, entendiendo por realidad «aquellos momentos de reminiscencia wordsworthiana en los que, en los bosques de Florida (y especialmente en la presencia de ciertas orquídeas de la clase “raíz de coral” y otras amarillas más pequeñas llamadas “zapato de Venus”), me había sentido tocado por algo numinoso, por algo de una importancia inefable»; y por justicia “lo que entendieron Norman Thomas y Trotsky, liberar a los débiles de los fuertes” (Rorty, 1999), (Habermas, 2000)¹ Su proyecto nace, por tanto, de la necesidad de unir nuestro sentido moral con nuestras responsabilidades políticas y de la imposibilidad de llevarlo a cabo. Él mismo presenta su desarrollo intelectual posterior como un distanciamiento progresivo de ese sueño adolescente que culminará en un proyecto articulado en tres movimientos con tres ejes temáticos:²

- 1) El movimiento antirrealista en ontología: La crítica a la filosofía analítica y la epistemología. Para Rorty la filosofía analítica había llegado a un callejón sin salida y necesitaba reorientarse, abandonando las obsesiones formalistas por una preocupación más social. Esto implica la desconstrucción de los dualismos centrales de la tradición filosófica y de los conceptos centrales de la filosofía analítica que conduce a la negación de la metafísica como la búsqueda de lo inmutable.
- 2) El movimiento antifundamentalista: La recuperación de la filosofía pragmática a partir de una lectura diferente de James, Dewey y Peirce –si bien este último no parece ser recuperado, según Rorty, al nuevo pragmatismo por su afiliación netamente kantiana–,³ practicando un diálogo con la filosofía continental o europea como la hermenéutica, la teoría crítica y las teorías del consenso y la comunicación (Habermas) (Margolis, 2002, pág. 1). En este punto habría que destacar dos subapartados: (a) el abandono del lenguaje tradicional de la filosofía

que no permite que escapemos a sus obsesiones dualistas y científicistas, y en especial, de la obsesión por encontrar la verdad y de representar a la realidad “tal como es”; (b) la orientación hacia una disciplina más literaria y cultural, (El giro narrativo).

- 3) El movimiento antiautoritario: La supresión de la mente como lugar donde se aloja el “yo” y la liberación de la filosofía y ética contemporáneas de la búsqueda de fundamento y autoridades (el desplazamiento axiológico de la verdad a la solidaridad) que implica: (a) la sustitución de la historia como necesidad, por la historia como azar y contingencia; (b) el abandono de la idea de que la moral solo puede concebirse a partir de valores universales y ahistóricos (el antiautoritarismo); (c) la creación de la “ironista liberal” en donde coinciden el sujeto irónico (el filósofo, en la esfera de lo privado) y el individuo liberal etnocéntrico (el político, en la esfera de lo público), que busca la utopía liberal y quiere cambiar conocimiento por esperanza, dentro del paradigma de la modernidad como un proceso de descentración: del mundo (Newton); del hombre (Darwin); y del “yo” (Freud). Este proceso sería el resultado y las consecuencias de las aplicaciones del pragmatismo y su radicalización como el movimiento hacia la supresión de la mente, como el lugar donde se aloja el “yo”.

Estas tres temáticas que se van desarrollando en sus libros, aunque nunca abandona una para abordar la otra –sino que se van interrelacionando a lo largo de sus escritos– terminan por confluír en lo que creemos que es el núcleo central de su proyecto:

- 4) Hacer de la filosofía una disciplina cultural y política dentro de una sociedad democrática y secularizada sin la necesidad de buscar fundamentos que nos aseguren el progreso social y moral. Separar la política del pensamiento filosófico académico mediante el uso de la ironía como forma de cambiar nuestro vocabulario filosófico y político. La idea de una sociedad posfilosófica articulada en un espacio conversacional que dé prioridad a la democracia sobre la filosofía y a la libertad sobre la verdad.

De esta manera, el círculo se abre y se va cerrando incorporando sus temas de reflexión en forma de un muelle de círculos cada vez más anchos hasta cerrarse en un último círculo que lo engloba todo, en un proyecto global de cambio social, retomando así la orientación de uno de sus filósofos preferidos: John Dewey. Dewey concebía la filosofía como reconstrucción social, como una preocupación por resolver los problemas humanos. La filosofía no tenía por qué dedicarse a resolver los problemas metodológicos o las obsesiones metafísicas que han ocupado a la mente humana durante siglos. El mismo Rorty recoge las palabras de Dewey en uno de sus trabajos:

Cuando se reconozca que la filosofía, bajo el disfraz de una preocupación por la realidad última, ha venido ocupándose de los preciados valores incrustados en las tradiciones sociales, que ha nacido de un choque de fines dentro de la sociedad y de un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias contemporáneas que les son

incompatibles, se verá que la tarea de la filosofía futura consiste en clarificar las ideas de los hombres en relación con las batallas sociales y morales de su propio tiempo. *La contingencia de los problemas filosóficos* (TP p. 276; VP, pág. 302; DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, en *The Middle Works of John Dewey*, 1982, págs. 12-94).

Rorty no es un escritor sistemático, todas sus preocupaciones van apareciendo reiteradamente en todos sus libros y escribe, como recordaba Heidegger, en círculos, anticipando lo que se va a decir y repitiendo lo ya dicho.⁴ Rorty es un filósofo que va creando su filosofía a la vez que establece un diálogo crítico con otros filósofos. En la medida que discute y reflexiona sobre el pensamiento de sus autores más leídos va construyendo y reconstruyendo su propio pensamiento. En la confrontación, la disputa y matización va perfilando y aclarando sus propias posturas filosóficas en un juego irónico que marca la base de su filosofía, Una filosofía a la que, como él mismo reconoce, dedicó 40 años de su vida con el objetivo de “encontrar una manera convincente y coherente de formular mis preocupaciones de saber, si es que se puede saber algo, para qué sirve la filosofía”. (Rorty, PSH, 1999, pág. 11).

Dos son las virtudes que guían su trabajo: la tolerancia y la esperanza,⁵ a las que habría que añadir una tercera virtud: la solidaridad, que sirve de puente entre las dos anteriores. La tolerancia es lo que se debe exigir a cualquier ciudadano, entendida como el respeto y la aceptación de múltiples creencias, deseos y proyectos que puedan coexistir en una sociedad liberal. Una sociedad que debe guiarse por la esperanza utópica en la realización de la justicia social. Ambas, la persona tolerante y la sociedad liberal se encuentran en el sentimiento⁶ compartido de la solidaridad humana de evitar toda crueldad innecesaria, el dolor y la humillación. Tanto los individuos –a nivel privado o público– como las instituciones sociales deben ser solidarios.

Dos libros: *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *En busca del tiempo perdido* de Proust van a ser cruciales a la hora de marcar ese distanciamiento del sueño platónico. Ambos autores compartían en sus escritos una temporalidad irreducible, que mostraba un antiplatonismo maravilloso, una manera de urdir todo en un relato que no tuviera en cuenta un desenlace moral o una apariencia de eternidad (Rorty, PSH, 1999, pág. 11).

El siguiente paso es incorporar simultáneamente a dos filósofos en su esquema de reinterpretación de la historia de la filosofía: Dewey y Derrida. El primero le hace tomar en serio a Darwin y el segundo a Heidegger y descubre en todos ellos junto con Wittgenstein la crítica que hacen al cartesianismo. La historia de la filosofía desde Descartes podía reinterpretarse desde el historicismo de Foucault, Ian Hacking y Alasdair McIntyre: el proceso de la filosofía como búsqueda del conocimiento de la verdad. Y aquí reside el error: La filosofía no es ciencia ni conocimiento de la verdad como pretendía Platón y toda la tradición cartesiana, sino la elaboración de una historia de las metáforas que hace que el hombre se adapte a un mundo cambiante. No hay nada ahí afuera estable para ser descubierto por un sujeto cognoscente. La consciencia de este cambio es lo que impresiona a Rorty, como él mismo dice, desde el primer momento en que empezó a estudiar

filosofía.⁷ Pronto se dio cuenta de que las distintas formulaciones de los problemas filosóficos que aparentaban cambiar continuamente de forma a lo largo de la historia como diversas interpretaciones de la realidad, respondían a cambios en los vocabularios, en la adopción de nuevas suposiciones inconscientes expresadas en lenguajes distintos. Esta cristalización de su pensamiento va a ser posible gracias a su formación filosófica:

De Richard Mckee y Robert Brumbaugh aprendí a considerar la historia de la filosofía como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas sino de conjuntos de problemas muy diferentes. De Rudolph Carnap y Carl Hempel aprendí cómo es posible que los pseudos-problemas aparezcan como tales cuando se vuelven a formular en el modo formal del habla. De Charles Hartshorn y Paul Weiss aprendí cómo se podía manifestar su carácter traduciéndose a la terminología de Whitehead o Hegel. Tuve la gran suerte de contar con estos hombres entre mis maestros, pero, para bien o para mal, consideré que todos ellos decían lo mismo: que un “problema filosófico” era producto de la adopción inconsciente de suposiciones incorporadas al vocabulario en que se formulaba el problema –suposiciones que había que cuestionar antes de abordar seriamente el mismo problema. (PMN, pág. xxxi; FEN, pág.11).

Mis intereses hasta 1960 eran de índole histórica y metafísica (...) Así que me puse a leer a los filósofos de Oxford que estaban de moda (Austin, Ryle, Strawson). Anteriormente había leído a los positivistas lógicos y no me habían gustado. (CIS, págs. 33-34).

La lectura de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y de Wilfrid Sellars y su ataque al “mito de lo dado” junto al escepticismo de Quine ante la distinción lenguaje-hecho, le hizo darse cuenta de lo dudoso de la mayor parte de las suposiciones de la filosofía moderna y le convenció de que algo fallaba en el programa lógico-empirista de Russell y Carnap.⁸ De esta manera nace su primer libro, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*], como el intento de hacer una crítica a la filosofía analítica como epistemología y al empirismo tradicional y contra todo intento de hacer ontología, de convertir a la filosofía, siguiendo a Aristóteles, en una filosofía primera como fundamento, como en una “ciencia de lo que hay”. Sin embargo, Rorty se da pronto cuenta de que este libro no respondía a sus sueños de adolescente, ni respondía a ninguna de las preguntas que le habían llevado a la filosofía. Antes ya había publicado un artículo: “Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística” (1967), que anunciaba ya las dificultades de una filosofía analítica de raigambre anglosajona que, al parecer de Rorty, se había vuelto en una variante más del kantismo⁹ y que había llegado a un callejón sin salida y del que había que salir. Una de las formas para salir del atolladero¹⁰ va a ser la búsqueda de una cultura posfilosófica que renuncie a la idea de concebir en una sola visión realidad y justicia, idea que precisamente era lo que había hecho errar a Platón en su búsqueda para alcanzarla.¹¹ Esta posibilidad la va a encontrar en la tradición filosófica norteamericana que parte de los fundadores como Jefferson, Madison, Hamilton y Emerson y la tradición liberal americana, recogiendo a los pragmatistas clásicos –Peirce, James y Dewey–, más los pragmatistas de entreguerras –Sydney Hook, Mills, Du Bois, Niebuhr y Trilling– y pasándolas por el tamiz de una perspectiva

Europea, asimilando a filósofos tan diversos como Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Deleuze, Derrida y Foucault. El objetivo es crear las condiciones para una sociedad mejor, cuyas instituciones, en vez de ser defensoras de una tradición del pasado –como es el caso de Europa–, sean motores del cambio social, siguiendo el proyecto de un Dewey leído desde una perspectiva crítica.¹² El conjunto de ensayos reunidos en su libro bajo el título *Consequences of Pragmatism* (1982), [*Consecuencias del pragmatismo*], responde a esta intención de recuperar la inspiración ética y política del pragmatismo clásico. (Bello, 2000, pág. 640). Habría que unir a este libro el primer volumen de sus ensayos filosóficos: *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), [*Objetividad, relativismo y verdad*], donde refuerza sus tesis contra todo intento de convertir a la filosofía en una epistemología que nos enseña la manera adecuada de conocer la realidad. A esta visión antirrepresentacionista de la filosofía introduce en el debate a uno de sus filósofos preferidos, Donald Davidson, como precursor de este nuevo interés por la filosofía pragmatista. Esta filosofía se caracteriza por renunciar a una teoría de la verdad como conocimiento de algo que existe más allá de la historia y de las creencias que los hombres tienen en un momento determinado. Para Rorty el movimiento pragmático es paralelo a la crítica que la filosofía “continental” hace al pensamiento decimonónico. James y Nietzsche compartirían ambos esta crítica. La última parte del libro en cuestión trata sobre el liberalismo político como un intento de conectar el abandono de la “visión teórica del conocimiento”, de “el espectador de la realidad” con la necesidad de la democracia. (Rorty, ORT, 1991, pág. 1). El segundo volumen de sus ensayos filosóficos *Essays on Heidegger* (1991), [*Ensayos sobre Heidegger*], respondería a este esfuerzo por conectar ambos movimientos y exponer en este sentido una reinterpretación de la filosofía contemporánea europea:

Según el panorama de la filosofía analítica que ofrecí en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la historia de este movimiento ha venido marcada por una pragmatización gradual de los principios originarios del positivismo lógico. Según el panorama de la filosofía “continental” reciente que espero ofrecer en un próximo libro sobre Heidegger, las críticas de James y Nietzsche al pensamiento decimonónico son paralelas. (CP, pág. xviii; CPT, pág. 24).

La reinterpretación del hombre y la naturaleza como contingentes y la idea de cómo podría ser una sociedad que renuncia a la idea platónica de conjugar en una sola visión realidad y justicia (PSH, 1999, pág. 13) son el objetivo de su libro *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), [*Contingencia, ironía y solidaridad*]. El argumento central de este libro, según Rorty,¹³ es que no hay ninguna necesidad de unir nuestras responsabilidades morales hacia los demás con nuestros deseos más íntimos o aficiones, sean del tipo que sean, más queridas. Muchos filósofos han pensado que su misión era precisamente salvar la escisión en el alma humana –como resultado de la diferencia que existe entre lo que uno quiere con lo que uno cree o debe–, para llegar a ser en definitiva un hombre auténtico: un buen ciudadano, o buen cristiano o buen revolucionario, quienes no tienen otro interés en nada más que en la polis, el bien o la justicia social. Esta separación entre

nuestras obligaciones morales y nuestras aficiones van a constituir el germen de la separación que Rorty quiere entre lo público y lo privado como base para separar filosofía y política. Podemos ser en lo privado tan estetas, frívolos o trascendentales como queramos pero ello no tiene por qué llevarnos a pensar que nuestra vida pública deba regirse por los mismo parámetros. Lo que nos lleva a considerar ambas esferas –la pública y la privada– como opuestas es la necesidad de sostener juntas la autocreación y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana en una sola visión (CIS, 1989, pág. xiv).

Cambiar la noción de razón es otro de los principales objetivos de este libro. En los dos primeros capítulos, Rorty trata de conectar el pragmatismo con el romanticismo^{xiv} al considerar al hombre como un ser dotado de razón más bien que racional. La idea de razón de Rorty se aproxima más a Nietzsche que a la tradición platónico-cartesiana. Para los pragmatistas, la racionalidad no es el ejercicio de una facultad llamada razón –una facultad que tiene una relación especial con la realidad– tampoco es un método. Es simplemente una cuestión de estar abiertos y ser curiosos, en confiar más en la persuasión que en la fuerza.¹⁵

La imagen del “yo” que Rorty quiere es la de un ciudadano de una sociedad democrática liberal y para ello no necesita la búsqueda de la perfección mediante modelos que construyan entidades como el “yo”, el conocimiento, el lenguaje, Dios o la historia (ORT, pág. 192). La naturaleza humana, para Rorty, es contingente y se construye a partir de un haz de relaciones y re descripciones de deseos y creencias a lo largo de la historia (evolutiva y cultural) del hombre. Y este es otro punto de la filosofía rortiana, el intento también de eliminar la distinción entre evolución biológica y cultural del hombre. El hombre como especie, está sometido, igual que todas las demás especies, al proceso evolutivo. La cultura no es más que un aspecto más de ese proceso, “es la evolución biológica continuada por otros medios” (Rorty, *Introduction*, 1974), un arma o instrumento adaptativo que, por el momento, ha tenido un gran éxito en el triunfo de la especie, pero nada asegura que eso vaya a continuar siéndolo. Su idea es que las sociedades liberales democráticas son más exitosas a la hora de responder a los desafíos de las sociedades industriales complejas. Si esto es así, según la mayoría de sus críticos, Rorty no puede evitar caer en el etnocentrismo y con ello en el relativismo cultural. La contestación de Rorty es que la preocupación por el relativismo es una consecuencia de la preocupación por la objetividad y la verdad. Si entendemos la racionalidad como el esfuerzo de mejora, conservación y perfeccionamiento de la civilización y no como el deseo de objetividad, entonces no hay necesidad de buscar una fundamentación más allá de la lealtad (ORT, pág. 45). Para los pragmatistas deweyanos como Rorty, la historia y la antropología son suficientes para determinar que no hay pivotes estables que respondan a la pregunta: “¿qué alternativa moral o política es “objetivamente” válida?”. (Muguerza, 1977)¹⁶ La objetividad es una cuestión de conseguir el mejor acuerdo intersubjetivo posible. El etnocentrismo en Rorty es considerado como el conjunto de nuestras creencias actuales que se usan para decidir cómo aplicar el

término “verdadero”, incluso cuando “verdadero” no pueda ser definido en términos de esas creencias.¹⁷ En este sentido, “racional” tiene más relación con “civilizado” que con “metódico”. Y la civilización es una cuestión cultural más que científica. El sujeto liberal ironista de Rorty es un tipo –o mejor, una (en femenino)– que se conduce más por la esperanza y la utopía liberal que por el conocimiento y la búsqueda de la verdad. Es alguien que se sabe y acepta su finitud y renuncia a verse a sí misma como algo más grande: la Razón, la Divinidad, la Santidad o la Historia.¹⁸ De esta manera Rorty llega al convencimiento de que la filosofía no es de gran ayuda para decidir por qué los Nazis son peores que nosotros y por ello mismo execrables. El tercer volumen de sus ensayos filosóficos, *Truth and Progress* (1998), [*Verdad y progreso*], es la apuesta por un pragmatismo que no tiene por qué ofrecer una teoría de la verdad. La verdad no es la meta de la investigación (*goal of inquiry*). La filosofía no debe estar dominada por la obsesión por encontrar la verdad (visualizada en cualquiera de sus formas antes mencionadas) como conocimiento del pensamiento occidental. En realidad, no hay verdad, solo justificaciones para una determinada audiencia.¹⁹

A partir de aquí Rorty se mete de lleno en el debate político que tenía lugar en los Estados Unidos por aquella época: el debate entre los “progresistas” y los “ortodoxos”. Debate que intentaba decidir si los EEUU seguían siendo un país de oportunidades y de creciente tolerancia e igualdad siguiendo los pasos desde su fundación o, por el contrario, los EEUU habían entrado en un período de decadencia a raíz del abandono de los valores familiares, patrióticos y religiosos que formaban parte del éxito de los EEUU como país. Debate en conexión con el debate sobre el fracaso de la modernidad que había llevado a numerosos filósofos (que podrían calificarse como los “posmodernos”) a pensar que la realización de la modernidad nos había llevado a un callejón sin salida de la que nada bueno se podía esperar y que los sucesos acaecidos que dieron lugar a la Segunda Guerra Mundial demostraban que el totalitarismo estaba en la raíz de la misma modernidad. Otros, como Habermas y el mismo Rorty, pensaban que la modernidad no se había todavía cumplido y que, precisamente, los horrores ocurridos no eran debidos a una tendencia oculta de la modernidad hacia el totalitarismo, sino todo lo contrario: los efectos no deseados de una modernidad que no ha podido imponerse sobre los restos de un pensamiento antimoderno que no deseaba abandonar este mundo sin lucha. El grupo de los llamados “posmodernos”, según Rorty, comparten la visión de Noam Chomsky de que los Estados Unidos están gobernados por una élite corrupta que solo quiere su enriquecimiento personal a costa de la miseria de los demás, en especial de los países del Tercer Mundo, a los que explota inmisericordemente. Para estos radicales post-marxistas nada cambiará si no hay un cambio total que nos libere de un individualismo liberal y egoísta y una tecnología explotadora y manipuladora.

En esta disputa política y filosófica, Rorty piensa que los “posmodernos” tienen razón filosóficamente hablando pero están políticamente equivocados y los ortodoxos están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos.²⁰ El libro *Achieving*

Our Country (1998), [*Forjar nuestro país*], es la respuesta y toma de posición de Rorty en este debate sobre el pensamiento político y, en concreto, de izquierdas, en los Estados Unidos del siglo XX. Según Rorty los intelectuales de izquierdas en los EEUU están divididos entre los radicales y los reformistas, entre los que piensan que cambiando las leyes y reformando las instituciones, las sociedades democráticas actuales pueden avanzar en la consecución de mayor libertad y justicia social; y los que piensan que los mecanismos actuales del sistema capitalista no permiten lograr eso y hay que utilizar otros medios. División que él mismo establece entre los habermasianos y foucaultianos.²¹

El intento de compaginar sus esperanzas sociales (por una sociedad igualitaria, sin castas, global, democrática y cosmopolita) con su antagonismo hacia el platonismo²² constituye la mayor parte de los escritos de Rorty que dan lugar a su libro *Philosophy and Social Hope* (1999), [*Filosofía y esperanza social*]. Estas esperanzas son las mismas que sostenía, según Rorty, uno de sus filósofos-héroe preferidos, John Dewey. De esta manera Rorty entronca su filosofía directamente con el pragmatismo clásico y se sitúa dentro de una línea y tradición del pensamiento norteamericano. Una de las características de esta tradición es que el vocabulario ha quedado obsoleto e incluso resulta un obstáculo para la consecución de las esperanzas sociales. Para Rorty, la filosofía debe renunciar a buscar esa visión de unir moral y política, de buscar esa presencia más allá de nuestra finitud, pues la búsqueda de esa presencia y esa visión fue una mala idea:

La Comunidad democrática de los sueños de Dewey es una comunidad en la que nadie imagina eso. Es una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana y no el conocimiento de algo simplemente no humano, lo que de verdad importa. (PSH, pág. 20).

El intento de trenzar juntas la tesis de Hegel de que la filosofía es “la conciencia de su tiempo”²³ con una concepción no representacionalista del lenguaje es el eje principal sobre el que tratan la mayoría de los artículos escritos entre 1996 y 2006. Esta apuesta por un lenguaje no-representacionalista implícita en el último Wittgenstein, ha estado presente en los trabajos de filósofos como Sellars, Donald Davidson y Robert Brandom. Rorty arguye que el historicismo hegeliano es compatible con la práctica social de Wittgenstein. Ambos se complementan y se refuerzan el uno al otro (Rorty, PCP, 2007, pág. ix). Los filósofos deben desterrar su visión de las cosas bajo el aspecto de la eternidad y recuperar la conversación de la humanidad como un debate sobre lo que tenemos que hacer con el objetivo de generar nuevas prácticas sociales y cambios en los vocabularios morales y políticos, de cómo intervenir en una política cultural. Se trata de cambiar la necesidad ontológica por una necesidad de hacer política cultural. Ahora, ¿en qué consiste realmente esta política cultural de la que habla Rorty? El último volumen de sus ensayos filosóficos, *Philosophy as Cultural Politics* (2007) (no hay traducción por el momento), es la respuesta a esta pregunta que, además, resume toda la línea de investigación de todo su pensamiento, como la apuesta de Dewey de una esperanza social traducida a un programa de acción política, “una profecía de futuro”.²⁴

En definitiva, Rorty propone un nuevo pensar libre de los dualismos de la tradición filosófica. Si pensamos que la filosofía es el producto de la inquietud del hombre por salvar los dualismos que ella misma ha creado, entonces, efectivamente, piensa Rorty, es el anuncio del fin de la filosofía, pero eso no quiere decir, como auguran los racionalistas, que sea el fin de la reflexión moral. Aceptar la radical soledad del hombre, una vida sin *telos*, como enseñaron filósofos como Nietzsche, Heidegger y otros, no es olvidarse de los asuntos humanos, sino por el contrario, abordarlos desde una nueva perspectiva. Esta nueva perspectiva desde un antiautoritarismo militante es tratada en el libro *El futuro de la religión* (2005), un diálogo entre el agnóstico Rorty y el católico Vattimo. Ambos filósofos discuten sobre los problemas surgidos a raíz del 11-S, del resurgimiento de un fundamentalismo religioso y sobre todo del papel que la religión –en concreto, el cristianismo– desempeña hoy en día en nuestras sociedades actuales. Ambos comparten la renuncia a las pretensiones metafísicas y apodícticas de fundar la religión (Savater, 2006).²⁵ Rorty hace una relectura del contenido del cristianismo a la luz de Nietzsche, Heidegger, Dewey y Derrida, salvando aquellos aspectos –como la caridad, la solidaridad y la ironía– que pueden ayudarnos a sobrellevar y encontrar sentido a esta existencia en soledad. La religión propone una interpretación de nuestra existencia basada en una comunidad de creyentes, y es precisamente la comunidad en donde reside la única autoridad posible pues “solo cuando la comunidad decide adoptar una fe u otra, o la corte decide a favor de una parte y no la otra, o la comunidad científica a favor de una teoría sobre otra, es cuando la idea de autoridad se vuelve aplicable” (Rorty, PCP, 2007, pág. 9). Y en este punto llegamos al núcleo central del pensamiento de Rorty, su nominalismo lingüístico. Para Rorty no hay cosas sino tan solo palabras, lenguaje. El lenguaje es la única instancia a la que podemos apelar para llegar a acuerdos o desacuerdos, siguiendo a Sellars, “toda conciencia es un asunto lingüístico” y no podemos trascender o ir más allá de cada comunidad lingüística pues toda comunidad se expresa mediante un lenguaje propio. La novedad de este nominalismo es que es contingente: el lenguaje de una comunidad cambia con el tiempo, es histórico y es este encuentro entre lengua e historia lo que hace a Rorty un nominalista historicista que llega a rozar el etnocentrismo en su idea de que la autoridad solo reside en la comunidad porque convierte en creíbles y fiables a cualquier tipo de discurso que establezcamos sobre el mundo en el que vivimos sin establecer cualquier tipo de relación privilegiada entre la realidad y los sentidos (Rorty, PCP, 2007, pág. 10).

Notas

- ¹ Traducción propia. Hay traducción de Ángela Ackerman Pilari en *Filosofía y Futuro* (2002) y de Rafael del Águila en *Pragmatismo y Política* (1998).
- ² En este punto sigo a la división que hace Gabriel Bello en su introducción al citado libro y en (Bello, Richard Rorty: Democracia y filosofía: un diálogo con Gabriel Bello, 1992)»; y (Bello, Rorty y el Pragmatismo, 2000).

- ³ En el artículo «Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo», (Pragmatism, Relativism and Irrationalism, 1980) Rorty critica y rechaza el kantismo y el valor de la teoría de signos de Peirce. (CP, 1996, pág. 241). Y en otro artículo (The Pragmatist's Progress, 1992) Rorty califica la teoría de signos de Peirce como semiótico-metafísica.
- ⁴ Si bien esta es una propuesta diacrónica, no puedo dejar de señalar que resulta de algún modo falsa y engañosa. En el proyecto de Rorty de una utopía liberal y una persona irónica que acepta la contingencia de sí misma y de la sociedad; la literatura, más que la filosofía, es lo que puede desempeñar el papel de dar algún sentido a nuestras vidas. Proyecto que aparece en todos sus libros desde la publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad*.
- ⁵ MENDIETA, E. «Hacia una política post-filosófica», en CL, pág. 9. En realidad, Eduardo Mendieta habla del respeto y la esperanza. Dentro de la línea de Rorty de separar la filosofía de la política he preferido utilizar el término tolerancia que él mismo califica como la virtud de la ironista y el pragmatismo, y como sinónimo de racionalidad. En «Es bueno persuadir», Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich, (Rorty, CL, 2005, pág. 101) y (Rorty, Filosofía y Futuro, 2002, pág. 173); (Rorty, CP, 1996, pág. 318) y (Rorty, TP, 1998, pág. 186).
- ⁶ Cfr. «Solidarity». (Rorty, CIS, 1989, págs. 189-198).
- ⁷ (Rorty, PMN, 1979, pág. xxxi); Trad. *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, pág. 11.
- ⁸ (MARTÍN, «Richard Rorty: el “liberal trágico”»). Entrevista con Richard Rorty, Revista de Occidente, (90), 1988, pág. 105). Véase también «De la filosofía a la posfilosofía». Entrevista con Wayne Hudson y Wim van Reijen. En (CL, 2005, págs. 33-42).
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Para ser exactos ofrece seis posibilidades: 1) Una especie de fenomenología de tipo Husserliana; 2) la filosofía como disciplina más cerca de la poética que de la argumentación (el último Heidegger); 3) mantener la creación de lenguajes ideales pero sin la pretensión de disolver los problemas filosóficos, con la intención de volver a la construcción de sistemas; 4) el fin de la filosofía, una cultura posfilosófica como una cultura posreligiosa, una sociedad sin filosofía que sería sustituida en su deseo de una *Weltanschauung* por la literatura, las artes y las ciencias; 5) una lingüística empírica que pudiera dotarnos de formulaciones de las condiciones de verdad de los enunciados así como de explicaciones del significado de las palabras y 6) una filosofía lingüística que trascendiera su función meramente crítica para convertirse en una actividad que descubriera las condiciones necesarias de la posibilidad del lenguaje mismo (análogo del método de Kant sobre las posibilidades de la experiencia) (Rorty, LT, 1967, pág. 34ss); trad. GL, págs. 117 y ss.
- ¹¹ «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág.12.
- ¹² La polémica sobre la lectura que Rorty hace de Dewey es un debate muy conocido dentro de la filosofía americana. Cfr Diggins, John Patrick (1992) *The Rise and Fall*

of the American Left, Norton, Nueva York, 1992. Bello Reguera, Gabriel, «Rorty y el pragmatismo» *art. cit.* pág. 640. El mismo Rorty dice que la lectura que hace de Dewey es de lo que pudo haber dicho y no de lo que realmente dijo. En «Dewey between Hegel and Darwin» (Rorty, TP, 1998, pág. 292). Sobre este asunto se puede consultar también el artículo de Carlos Mougán, «Rorty y la interpretación de la obra de Dewey». En (Arenas, Muñoz, & Perona, 2001, págs. 187-216).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ «Is Natural Science a Natural Kind?» (Rorty, ORT, 1991, pág. 62) nota a pie de página.

¹⁵ *Ibid...*

¹⁶ «Trotsky and the Wild Orchids» (Rorty, PSH, 1999, pág. 15).

¹⁷ «Is Science a Natural Kind?», en ORT, pág. 50.

¹⁸ «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág. 13.

¹⁹ «Introduction», en TP, págs. 3-4.

²⁰ *Ibid.*, pág. 18.

²¹ El posmoderno para Rorty es aquel que filosóficamente no defiende algún tipo de validez incondicional y ahistórica y cree que todo depende de circunstancias históricas. Es así como podemos agrupar entre los posmodernos a filósofos de diferentes adscripciones políticas como Nietzsche, Lyotard, Finkelkraut, Derrida y Foucault. En el lado opuesto encontraríamos filósofos como Kant, Russell, Habermas y Rawls. Es en este sentido en el que Rorty se declara un filósofo posmoderno: antifundacionalista y contextualista. En cuanto a la política se considera un «burgués liberal». No le interesan los cambios radicales, revolucionarios sino que apuesta por políticas reformistas y sociales de izquierdas que atraigan los votos de los electores. Cfr. «Prólogo a la edición española», *Forjar nuestro país*, Paidós, 1998, pág. 13.

²² *Preface*, pág. Xii, en PSH.

²³ En original *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*; que Rorty traduce al inglés: *Philosophy is its time held in thought*. En PCP, pág. ix. En este punto sigo la traducción que de la misma frase hace Javier Muguerza. Cfr. (Muguerza, 1977, pág. 214).

²⁴ PCP, pág. ix.

²⁵ Recensión del libro de Rorty, *El futuro de la religión*, en Babelia, el País, 18 de febrero de 2006.

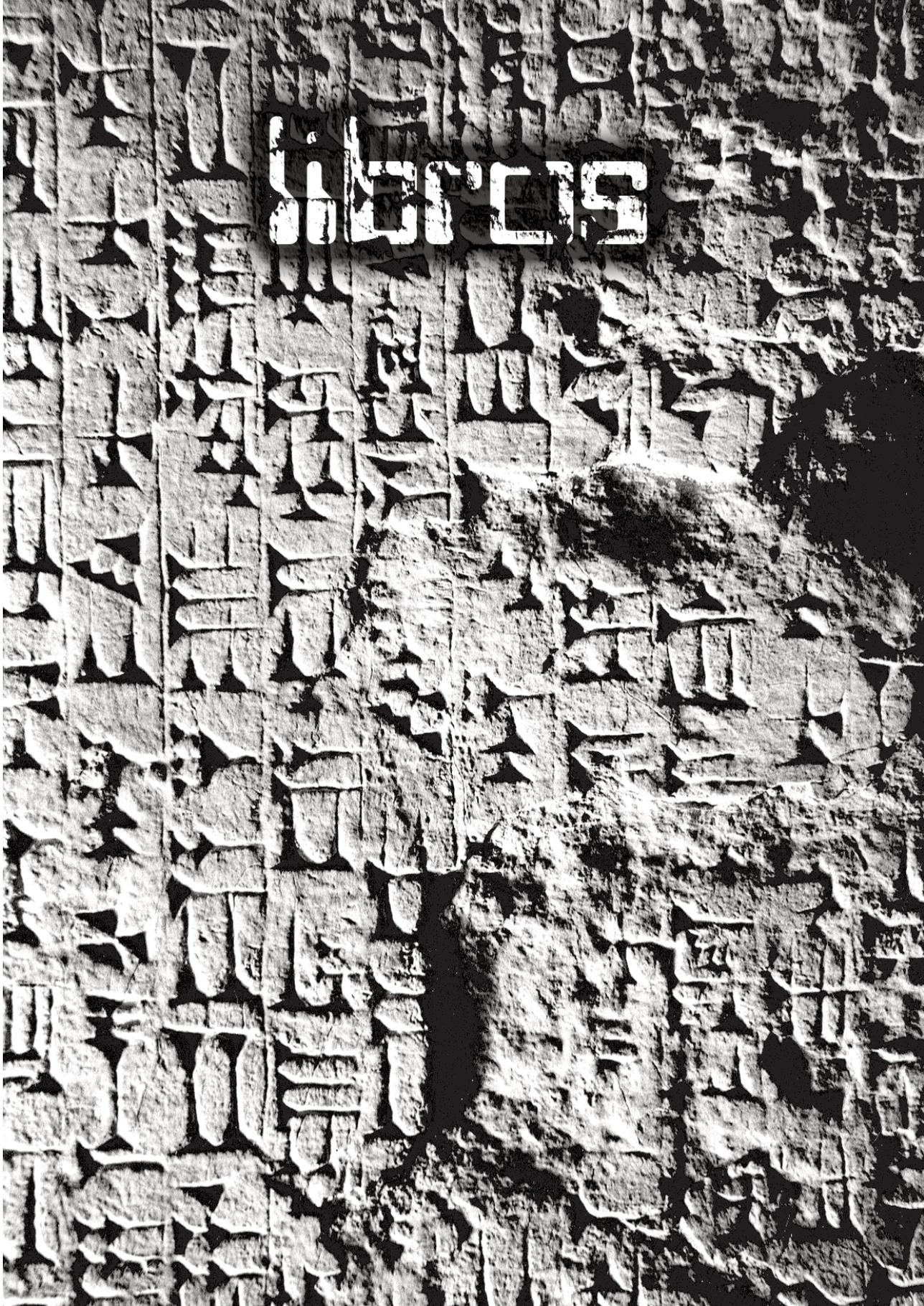
Referencias bibliográficas

Arenas, L., Muñoz, J., & Perona, A. J. (2001). *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Trotta.

Bello, G. (1990). Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica. En R. Rorty, *El Giro Lingüístico*. Barcelona: Paidós.

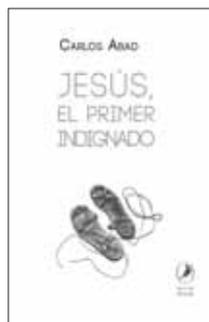
- Bello, G. (1992). Richard Rorty: Democracia y filosofía: un diálogo con Gabriel Bello. *Claves de la Razón Práctica*(20), 42-46.
- Bello, G. (2000). Rorty y el Pragmatismo. *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*(23), 635-644.
- Habermas, J. (2000). Richard Rorty's Pragmatic Turn. En R. (. Brandom, *Rorty and His Critics* (págs. 31-55). Blackwell Publishing.
- Margolis, J. (2002). *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the 20th Century*. Cornell Universtiy Press.
- Muguerza, J. (1977). *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus.
- Rorty, R. (1967). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1974). Introduction. En S. Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princenton, NJ: Princenton University Press.
- Rorty, R. (Agosto de 1980). Pragmatism, Relativism and Irrationalism. *Proceedings of the American Philosophical Association*(53), 719-738.
- Rorty, R. (Agosto de 1980). Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo. *Proceedings of the American Philosophical Association*, 6(53), 719-738.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992). The Pragmatist's Progress. En U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (págs. 89-108). Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y Política*. (R. Del Águila, Trad.) Paidós.
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y Futuro*. (Á. Ackerman, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la Libertad. Entrevistas desde 1982-2001*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers* (Vol. 4). Cambridge University Press.
- Savater, F. (18 de Febrero de 2006). Para irritación de creyentes y ateos. *Babelia, El País*.

LIBROS



Liberar al mundo sigue siendo necesario hoy

Abad, C. (2017). *Jesús, el primer indignado*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 159 pp.



Las cuatro partes, la introducción y el epílogo de este último libro de Carlos Abad es todo un testimonio del pensar, del hacer y del escribir de su autor, filósofo espiritual y comunicador social, especializado en temas de salud y bien público; ha sido columnista en la Sección Salud del diario *La Nación* (B. Aires) y en otros onces diarios de su país. También, conferenciante internacional como analista en temas médico-asistenciales y sociología de la salud. Es un buen conocedor de las Sagradas Escrituras.

Otros libros suyos: *Que el día de hoy sea sólo hoy* (2014) y coautor con el Dr. Luis Chiozza, del libro *Conversaciones sobre por qué nos enfermamos* (2014).

El autor intenta “que la conciencia se expanda y nos conceda más humanidad, que nos oriente hacia el repudio de

todas las formas de violencia: las más evidentes y las maquilladas, como son los ‘hurtos legales’ en nombre del negocio perfecto, el abuso de poder, el reino de la impunidad, la crucifixión de la verdad”.

En nuestra sociedad, que “sufre de un narcisismo patológico y la indignación crece” (p.15), necesitamos una lectura que remedie la soledad del abandono lacerante, salve el sentido humanista y sagrado de la convivencia, de la equidad, de la justicia, y cambie indignación por amor. Y el autor reconoce que “este libro tiene un profundo espíritu bergogliano” (p.16) y se regocija por la humildad y la amistad del personaje desde ya antes de su llegada al Vaticano. Ahora, las cuatro partes con que el autor organiza este libro se inician con un breve texto del Card. Bergoglio, y se esmera en su comentario.

Cuatro partes y sendos argumentos: Jesús, El mercado, Los ladrones y La cruz.

Con sus raudos conocimientos bíblicos, sociológicos e históricos acerca del tiempo de Jesús de Nazaret, el autor va diseñando el fundamento de la ‘indignación’ de Jesús por el mal que se propala y persiste hasta hoy. Se expone y se cuestiona el salvajismo y la obscenidad de un poder que se sirve a sí mismo, aprovechándose de los indignados del pueblo y seguidores de Jesús en su tiempo y en el porvenir.

Si pobre, rodeado de pobres, si misericordioso, si perdonador, si escandaloso, si *contracultural*, si indignado..., Carlos Abad nos detalla y actualiza –apro-

vechando las aportaciones sociológicas y filosóficas de Zygmunt Bauman, Georges Ritzer y Rafael Alcadiyani, o envalentonando las admoniciones del ‘jesuita’ (pp. 48-51)– los hechos de indignación por un “capitalismo funeral” (pp. 58-62), que pululan en nuestros días (rentas desiguales, consumo desequilibrado, desprestigio moral del consumismo o del gran tirano de la mercadotecnia y la explosión *yoica*), así como la necesidad de conversión moral, si queremos que los pueblos, en su ahora y en su devenir progresen en dignidad. “El motor de la historia –decía Jon Sobrino– debe ser solucionar las necesidades básicas de 6500 millones de seres humanos...”

No es posible el Estado de bienestar... sin la base de la dignidad humana” (pp. 72-73). Los desclasados se hacen oír para contrarrestar la xenofobia, la desesperanza, los ladrones ocultos. No, la ética que reclamamos no debe desencadenar un conflicto: podemos vivir sin traicionarnos los de dentro y sin cerrar las fronteras a los desclasados de sus países de origen: “¿cuándo retornaremos al valor de lo sagrado como parte de la dimensión humana?” (p. 143). Nos queda por abandonar la tecnología deshumanizada; también el modelo científico anulado durante siglos la fe. En fin, que un mundo de valores se imponga a uno de precios. La buena indignación, la que mostró para siempre *Jesús, el primer indignado*, es el proyecto, único, para liberar de todos sus males al mundo de hoy: argumento y convicción del autor, Carlos Abad.

Pedro Ortega Campos

La destrucción total de Heidegger

Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*. Traducción: F. Amella Vela. Barcelona: Gedisa, 383 páginas.



“Espero que se juzgue este libro después de haberlo leído de verdad hasta el final” (página 11), escribe la autora en la primera línea del Prefacio. Y advierte, a renglón seguido, que trata una cuestión delicada. No sé si teme que todos estemos un poco hartos de tantas páginas como se han dedicado a la imputación contra Heidegger. El tema de su antisemitismo es real y Di Cesare lo califica de metafísico. Es un asunto tan profundo que de él han participado grandes filósofos alemanes desde “Kant a Nietzsche, pasando por Hegel” (página 13). Dejó en el aire el interrogante de si no será excesiva esta senda. En todo caso, los judíos son los culpables “del olvido del Ser” (página 14).

Planteado así el esquema hay que preguntar si el nazismo, por antisemitismo, de Heidegger fue algo político y casual. La alarma suena por el hecho de

que el pensador alemán no condenó nunca haber estado inscrito en el partido nazi hasta 1945. ¿Se trata sólo de una mancha en su biografía? Parece que no, según Di Cesare, que respalda las tesis con una bibliografía muy extensa. Superarlo supondría volver a la modernidad de Las Luces, el progreso y la ciencia y armonizarla con la actual globalización. “Como si nada hubiera sucedido” (página 32). Esto tampoco va a ser posible, dado que “el compromiso filosófico de Heidegger es anterior a toda decisión política” (página 42), lo que destruye por completo al autor. Qué barbaridad, con razón decía que había que esperar a leerlo para juzgarlo.

Hay todavía más, porque del odio de la filosofía a los judíos tenemos datos desde San Agustín con la acusación de decididas, aunque confie en que se convertirán. Con Lutero “la culpa de los judíos es perenne e indeleble” (página 45). El pensamiento alemán odia a los judíos y también la Francia de Las Luces. Según H. Arendt, “la versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración”. Kant reduce el judaísmo a la heteronomía. Y Hegel considera los judíos “un pueblo de esclavos” (página 69). Nietzsche es igualmente antisemita: “los judíos son culpables” (página 81) de haber creado a Jesús. Hitler concibe ya el Holocausto.

En cuanto a Heidegger acusa al judío del olvido del Ser. En los judíos predomina el ente, por eso confía a los alemanes “el destino del Ser” (página 118), excluyendo a los judíos, que están desarraigados en la historia. El olvido del ser

ha convertido la tierra en un desierto, desacralizando a los pueblos. El judaísmo ha penetrado en el mundo hasta formar un complot mundial judío (*Weltjudentum*), uniéndose al bolchevismo.

Todas estas ideas han conducido a Auschwitz, por eso algunos, como Levinas, no pueden perdonar a Heidegger. Así acabó todo en noche y niebla, donde se fraguó el horror y la aniquilación total, mediante la técnica, que ha conducido a la deshumanización.

Muchos han creído que con el exterminio de Auschwitz había concluido todo. Esto no es más que un fruto de la ingenuidad culpable, porque tenemos que caer en la cuenta de que ahora los alemanes son, precisamente, las víctimas, no los culpables, por causa de la dictadura del monoteísmo hebraico.

¿Tiene futuro el Ser? ¿Cuál es este futuro? El final, con el ‘Dios ha muerto’ está unido un comienzo nuevo, que “hable siempre el camino al ser” (página 341). Sólo la poesía de Hölderlin puede “abrir el espacio de lo sagrado” (página 344) nuevamente. Sin embargo, el ángel de la historia queda ahora “inmerso en las brumas de la Selva Negra” (página 348).

Heidegger ha sido un pensador de tal categoría y calidad que se hace difícil creer que pueda haber caído en unas concepciones tan execrables. Y todavía más, que no haya llegado a ellas por accidente, sino por convicciones profundas, que no parecen propias de ningún ser humano en su sano juicio. La malicia de la naturaleza llega a niveles impredecibles, que se encontraban en la base

misma de su pensamiento, en la esencia de su filosofía. ¿Cómo puede caer tan bajo una persona de su inteligencia? Resulta escalofriante comprobar que se puede mantener la idea del exterminio de conjuntos de seres humanos sólo por querer que una determinada propuesta cultural sirva de orientación única de las líneas que debe seguir un continente, con desprecio total de otras ideas diferentes. El orgullo intelectual no tiene límites que puedan mantener la dignidad.

Todo lo que aquí se vuelve a denunciar era ya conocido, a través de otros estudiosos, pero en este caso se ofrecen argumentaciones todavía más contundentes y con una documentación abrumadora. La profesora Di Cesare marca un hito inapelable en la investigación sobre Heidegger, que a mí personalmente me deja completamente anonadado. La obra del pensador alemán está ahí y creo que merece el aprecio de los intelectuales del siglo XXI, porque muchas veces ha alcanzado una altura y una densidad difícilmente superables. Ahora bien, con la misma contundencia hay que proclamar que está viciada y envenenada por el nazismo que la enmarca y que es lo más rechazable del siglo XX. ¿Es posible que hayamos llegado aquí desde las luces de la razón? En este caso, los caminos ilustrados tienen que ser revisados, porque, acaso, contengan en su raíz una contradicción insuperable. Puede que sea 'a pesar de' y no 'por causa de', pero en cualquier caso el asunto no puede dejar de ser de lo más preocupante.

No es posible dejar a un lado las miserias de la condición humana. Hay

algunas que Dios mismo podría perdonar y, desde luego, no debería hacerlo. La vida de Heidegger -como cualquier otra vida- no debió ser nada cómoda y la responsabilidad asumida es una losa que acaba por aplastarnos. Y si encima no se quiere reconocer, entonces la situación se hace impensable. Dan ganas de gritar directamente a la cara que mejor sería no haber nacido, con la aquiescencia de Schopenhauer. Esto no es un horror al vacío, sino a la densa agresividad ejercida contra el género humano.

Hay que reconsiderar lo sucedido después de 1945, ya que no se puede guardar silencio, porque ni siquiera se concede ahora a los judíos la consideración de víctimas. Los *Cuadernos negros* han iluminado demasiadas cosas: perturban tanto como escandalizan. Y todavía no se han publicado todos. Hay que ajustar cuentas con Heidegger cuanto antes y definitivamente.

Julián Arroyo Pomedá

Intensa invitación a la lectura de Zubiri

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Edición de A. Pintor-Ramos. Madrid: Triacastela, 695 páginas.

Nunca agradeceremos suficientemente a Diego Gracia su gran esfuerzo, competencia y voluntad para hacer presente en el mundo hispano el pensamiento de Zubiri y la posibilidad de su lectura. Siempre se ha mostrado en esta tarea como incansable.



Esta nueva entrega de casi 700 páginas ha corrido a cargo de Pintor-Ramos, que se ha encargado de articular el trabajo en cuatro partes y al que el propio Gracia considera el autor del libro “en el rigor de los términos” (página 27). De Los 18 capítulos que lo componen, seis de ellos son inéditos. La edición de Triacastela es excelente.

Empiezan presentando a Zubiri en la filosofía española del siglo XX. A ello dedica unas 130 páginas, considerándole como “la máxima figura filosófica de la generación de 1920-1931, haciéndole “Un clásico del pensamiento y de la filosofía, no sólo en España sino en la cultura occidental” (página 162). Sólo hace falta situarlo en su verdadero contexto, que fue el de hacer metafísica en el siglo XX. Con ello consiguió filosofar mediante la instalación en la realidad. En esta perspectiva hay que leerle desde “nuestra situación intelectual” (página 213), en la que está en crisis la razón, por lo que Zubiri sitúa a la filosofía en la sensibilidad.

La segunda parte viene dedicada a la Noología de Zubiri, o a la teoría de la inteligencia, que supera escolástica, racionalismo e idealismo para adentrarse en

la fenomenología y hacer de la misma algo nuevo, un modo de vida.

La tercera parte trata de la Antropología, que su reconstruyó una y otra vez, como prueba de que tanto ésta como su pensamiento son “sistemas abiertos” (página 472). Ella abre “perspectivas de enorme fecundidad” (página 516), cuyo desarrollo depende exclusivamente de nosotros ya. Por ejemplo, hay que saber que el tema de la libertad “se halla a cien leguas de lo que puede buscarse y cabe encontrar en los experimentos neurofisiológicos” (página 537). Algo parecido ocurre con la actualización de las cosas que hace el ser humano: no lo hace como estímulos que exigen respuestas, sino “como realidades” (página 571). Esto se encuentra a años luz de todo lo que conocemos científicamente hasta ahora.

La cuarta parte concluye con “la ciencia que se busca”, que estudia “las relaciones entre ciencia y filosofía” (página 575). La filosofía tiene en cuenta los datos de la investigación científica, pero, reconocido esto, “la filosofía tiene su propio campo de reflexión” (página 600), ya que la ciencia no es ningún saber absoluto, por eso tienen que estar en relación. Esto ya es una novedad y leer a un autor es tanto más difícil “cuanto más carga de novedad contenga” (página 666). Términos nuevos, nuevo mensaje. Los clásicos siempre dicen cosas nuevas, por eso nos enseñan y de ellos aprendemos. “En eso está su grandeza” (página 666), concluye Gracia.

Desgraciadamente, en una reseña breve, como obligan las páginas de esta

revista, no se puede valorar en profundidad a un autor y a su obra. Lo que sí podemos hacer es invitar al lector a la lectura de este libro, porque en él se encuentra una invitación intensa y permanente para leer a Zubiri, uno de nuestros grandes clásicos.

J. A.

Sabiduría y vida

Ortega Campos, P. (2017). *Filosofía para vivir mejor*. Madrid: PPC, 226 páginas.



Se nota en este trabajo de Ortega la sabiduría libada en su actividad diaria, mientras estaba en activo e impartía docencia en algunos de los Institutos de la Comunidad de Madrid. En su etapa jubilar actual lo ha reunido, completado y actualizado para ofrecer el contenido de este libro.

Que se note el oficio de profesor parece normal, pero que, además, continúe activo ahora, dando nuevas formas a sus ideales de siempre, es más que meritorio. En estos momentos sigue pensando en alumnos adolescentes, a los que dedicó su trabajo, pero amplía, igualmente, a

jóvenes y adultos, porque cree que lo que escribe, como la filosofía, vale para todo el que sea capaz de pensar, lo que es connatural a todo ser humano por el solo hecho de serlo.

Pensar y vivir tienen una gran correlación, porque “el vivir diario requiere *pensar*. Y cuanto me da que pensar me sirve para vivir” (página 7). Y ¿qué es lo que nos da que pensar? Prácticamente todo lo que sucede en la vida, pero él lo concreta en la enfermedad, la muerte, el fracaso profesional, el paro, la ruptura familiar, lo socioeconómico, lo político, etc. Con “unos pocos recursos de filosofía” (página 8) podemos vivir mejor. Es una pena que no los aprovechemos.

Ortega quiere que pensemos y filosofemos, ya que así viviremos mejor. Para esto, selecciona 33 términos (él habla de 34, página 16) y los explica brevemente en el apartado A, después propone una autoevaluación de lo que se ha leído en el apartado B y, finalmente, ofrece una ampliación de lo que se ha tratado en el apartado C. En el Índice temático define cada uno de ellos, mediante una sola línea, y luego establece académicamente su contenido. Empieza por ‘alegría’ y remata con ‘verdad’.

El profesor Ortega trabaja más en el apartado A y luego pide al lector que colabore y se implique, igualmente, él mismo. Le propone cuestiones e interrogantes y sugiere ver el tema desde otras perspectivas: literatura, escultura, música, cine, teatro, pintura, ensayo.

El contenido de este trabajo me parece muy rico y completo. Su planteamiento

miento es adecuado. No faltan observaciones críticas, como es lo suyo, y más tratándose de un filósofo profesional, pero el autor se muestra bastante contenido, lo que es muy de agradecer en unos tiempos de tanta radicalidad.

Por otra parte, siempre hay cosas que matizar y hasta mejorar. A mí me chirría que diga que “mito” es “cuento”, aunque a renglón seguido saque lo del “carácter narrativo” (página 137). Aquí ya va mejor. Hay una fecha equivocada en una obra de Buero Vallejo, mi admirado paisano alcarreño, (página 192). Igualmente se podía cambiar algún signo gráfico, pero todo esto es fácil de hacer en una segunda edición.

Recomiendo el libro a los lectores de la revista, que me lo agradecerán, sin duda, porque les ayudará a vivir mejor. Y es esto lo que importa, precisamente. Además, desde la perspectiva académica todos los aspectos están bien documentados con su citación precisa y exacta a pie de página. Por último, ya sé que no pueden tratarse todos los temas con exhaustividad, pero, al leer la cuestión de la libertad, me habría gustado que se tratara también la de la igualdad y la fraternidad para que no quedara cojo el triple ideal revolucionario. Claro que puede que esto orientara en una perspectiva distinta el trabajo. Expongo sólo mis dudas. Claro que la libertad tiene un tratamiento limitado a su vivencia “en el interior de la conciencia” (página 133). En fin, cada uno tiene su propia perspectiva de análisis.

Julián Arroyo Pomeda

Ortega Campos, P. (2017). *Filosofía para vivir mejor*. Madrid: PPC, 226 páginas.

El libro del profesor Pedro Ortega Campos deja claro ya desde el título cuál es su finalidad: *Filosofía para vivir mejor*. En la *Introducción* desarrolla esa misma idea de la necesidad de “pensar” para poder vivir una “buena vida” con más amplitud. Se encuentra, pues, el libro en la línea de una gran tradición que arranca en Grecia y que sostiene que pensar es imprescindible para llevar una buena vida, para ser feliz.

Al leer las reflexiones que hace sobre esta afirmación, me parecía estar escuchando a Epicuro en su *Carta a Meneceo* cuando dice: *Nadie por ser joven dude en filosofar; ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud del alma. El que dice que aún no tiene edad de filosofar o que la edad ya le pasó, es como el que dice que aún no ha llegado o que ya le pasó el momento oportuno para la felicidad.*

Después, en el *Preámbulo* trata de dejar claro a qué se refiere al hablar de la necesidad de “pensar” para llevar una vida mejor. “Pensar”, dice, no es lo mismo que “opinar”. Para pensar se necesita información, se necesitan datos en los que apoyarse para poder inferir conclusiones, mientras que la “opinión” carece de fundamento, de base. Por eso, precisamente el pensamiento es más costoso que la opinión; pensar supone un esfuerzo, aunque el esfuerzo que requiere tenga después su recompensa. Lo mismo que en el plano fisiológico sin comer no

se puede vivir, en el intelectual, sin información, sin datos, es imposible pensar. Un pensamiento que no se apoya en datos es como una mandíbula que se mueve como si masticara, pero que en realidad no lo hace, porque no hay nada en la boca que masticar.

Y eso es lo que fundamentalmente trata de aportar este libro, y creo que lo consigue: información. Una información sencilla, pero seria y fundamentada, sobre una gran variedad de temas –treinta y tres en concreto–, que van desde los relacionados con lo más íntimo de las personas: la alegría, los deseos, las emociones, sentimientos y pasiones, las ilusiones, el placer... hasta otros, más teóricos, más alejados de las vivencias personales, pero no de las preocupaciones de las personas: la ciencia, la cultura, la justicia, la religión... A mi, personalmente, uno de los que más me ha gustado es el dedicado al “mito” donde creo que se pueden apreciar muy bien la claridad, la sencillez y la seriedad con la que trata los temas.

La información es además variada. No procede de una sola fuente sino que contrapone opiniones diferentes y enfrentadas, puesto que no pretende “adoc-trinar” sino servir de material para que los que lean el libro puedan pensar por su cuenta.

Se puede estar de acuerdo o no con los temas de los que se ocupa, se puede estar de acuerdo o no con la información que se da de ellos, pero lo que no se puede cuestionar es que los treinta y tres temas de los que se ocupa los trata con seriedad, de forma asequible y clara, y con una gran cantidad de citas que permiten al lector, en caso de que quiera profundi-

zar en algunas de las ideas o puntos de vista que se exponen, saber a dónde puede recurrir.

Pero el libro no se limita a dar datos. Después de darlos invita al lector a que reflexione sobre ellos haciéndole una serie de preguntas, muy acertadas en la mayoría de los temas. Las preguntas son, para el profesor Ortega Campos, una herramienta filosófica imprescindible.

Considera las preguntas como el instrumento más adecuado para ayudar a pensar. Y lo son, entre otros motivos - como es lógico al hablar de este tema cita a Sócrates- porque ayudan a que la reflexión, la filosofía sea transformadora de la vida de las personas, tarea que muchas veces ha dejado por el camino perdiéndose en especulaciones y elucubraciones llenas de coherencia, pero huecas, vacías de humanidad.

Este es el otro pilar fundamental del libro. La convicción de que la filosofía, si se limita a ser un conjunto de conocimientos sin relación con la vida de la persona que piensa, si es solo académica, no es verdadera filosofía, es pura elucubración. Solo cuando el pensamiento transforma la vida, cuando ayuda a vivir más saludablemente, es pensamiento auténtico.

A mi modo de ver este es el acierto más significativo del libro del profesor Ortega Campos: lo que pretende es que el pensamiento sirva para transformar la vida de los que piensan, y lo hace no solo hablando de la necesidad de que ocurra, sino dando al libro una estructura concreta que facilita esa tarea. Si tenemos en cuenta el comienzo del libro y

vemos que lo dedica a sus alumnos, y a las cinco mil doscientas personas atendidas por mí en treinta y dos años en una ONG de ayuda psicológica, no nos extraña el esfuerzo que hace el autor por conseguir ese objetivo. Su trayectoria personal le proporciona una perspectiva inmejorable para descubrir la posibilidad terapéutica del pensamiento, para descubrir la relación entre la filosofía y una vida saludable, y también para saber cómo conseguir relacionar a ambas. Por eso, creo que hay que confiar en la metodología que utiliza en su libro.

Metodología, además, que, siempre con el mismo fin, no solo se queda en las preguntas que hace al lector después de cada uno de los temas de los que se ocupa, sino que la complementa con la sugerencia de una serie de obras literarias, musicales, películas, obras de arte... relacionadas con el tema y que pueden ayudar a pensar sobre el mismo, y, sobre todo, a que ese pensamiento una vez elaborado se transforme en vida.

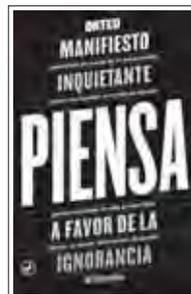
También en este aspecto se puede estar de acuerdo o no con las obras elegidas, pero lo que no se puede poner en cuestión es el que las que se han elegido sirven adecuadamente para el objetivo que se persigue.

Por todo ello, me parece un libro muy recomendable, y no solo para jóvenes o para personas que carecen de conocimientos filosóficos sino incluso para los que poseemos algunos y que, en ocasiones, olvidamos que el pensamiento, si no se transforma en vida, no es pensamiento auténtico.

José Antonio Baigorri Goñi.

Pensar sin andamios

Orteu, F. (2017). *Piensa. Manifiesto inquietante a favor de la ignorancia*. Barcelona: Catedral, 110 páginas.



Este es un texto distinto a todo lo que se publica. No sé si mejor o peor, pero diferente: breve, claro, sin jerga profesional, directísimo.

El autor abre Planteando que en el mundo pasan cosas, ante las que algo se puede hacer, pensar. Para ello hay que ignorar todo lo demás. Incluso, hay que “pensar a mano, pensar a pie” (página 13), sin necesidad de apoyos en autoridades (no existe ni una sola cita en este trabajo). No al pensamiento profesional, ajeno. Uno debe pensar sobre lo que ve, sobre las dificultades que se presentan, sobre lo que no se entiende, sobre lo que nos desafía, sobre el irracionalismo.

Se trata de un manifiesto que pide olvidar para estar abierto a volver a descubrir y resolver lo que se presente, porque siempre aparecen cosas y se debe estar a punto para poder verlas, mediante las distintas modalidades de pensar: lógica, metafórica, poética, intuitiva y hasta con el pensamiento ‘distráido’ con el que es posible la visión amplia de todo.

El error, el vacío, la complicación, la ignorancia, todo esto pone en marcha el pensamiento, que no tiene por qué ser exacto. Cuidado con lo religioso y lo científico, porque pueden dificultar el pensamiento. Aunque no sirviera para nada, ni fuera útil, hay que “pensar por si acaso” (página 94).

Pensar puede cambiar el mundo y la filosofía es “amor al pensamiento” (página 91), pero al pensamiento a mano, al de otra manera, la de cada uno.

Se trata de un libro que se puede leer en cualquier rato perdido y con rapidez, sin esfuerzo. Abre horizontes y perspectivas de lo que se puede pensar.

J. A.

Sentido político de la fraternidad

Puyol, A. (2017). *El derecho a la fraternidad*. Madrid: Catarata, 142 páginas.



La planificación de este libro está muy bien pensada y el autor ofrece una exposición clara, aunque toque temas de gran profundidad indudable actualidad. Concebir la fraternidad como un derecho es una cosa novedosa, que merece la pena

replantear para que nadie se la acomode sin la legitimidad necesaria. Tampoco se puede confundir con la solidaridad, que está muy de moda y también hay gente muy interesada en apropiársela.

Reclamar el derecho a la fraternidad es para el autor establecer “el sentido político” (página 9) de la misma, que tiene un significado emancipatorio y otro asistencial. Para clarificar todo esto el autor empieza por “la historia del conflicto político de fraternidad” (página 13), sigue con la crítica a tal concepto político y, finalmente, expone los contenidos de la misma. Estas son las tres partes de este trabajo.

Reconstruye Puyol brevemente la historia, tratando la amistad cívica de la Grecia clásica, la fraternidad cristiana y la fraternidad revolucionaria.

Para explicar la *amistad cívica* recurre a Platón y Aristóteles, que liberan a los hombres griegos de la jerarquía de sangre y de clan para hacerlos “ciudadanos libres e iguales” (página 23). Ya se sabe que esto se concreta en los varones griegos, excluyendo mujeres, niños y extranjeros. Esto limita la fraternidad, que no es todavía universal.

La *fraternidad cristiana* alcanza tal universalización, pero la despolitizada, espiritualizándola. Éste su defecto, porque entonces “es compatible con todo tipo de desigualdades políticas, sociales y económicas” (página 26).

Con la *Revolución Francesa*, la fraternidad “adquirió un significado claramente político” (página 27) emancipador. Aquí ya no hay caridades ni deber moral, sino clara “obligación política”

(hacia 34). Más tarde reaparecería como solidaridad.

La pregunta que nos queda pendiente es qué puede significar la fraternidad para nosotros. No podemos aceptar el término etnocentrismo sexista griego, que se quebró con Pericles. Tampoco la caridad cristiana. Ni siquiera la beneficencia posterior en la historia. Es otra cosa muy distinta.

Fraternidad se ha relacionado también con la metáfora familiar. Ser hermanos implica igualdad y libertad, así como emancipación de tutelas que existían en el Antiguo Régimen. Sin embargo, se dan objeciones, como es el “sentido paternalista” (página 55), el patriarcado que puede perpetuarse (página 59), y, también, que pueda haber aquí violencia y exclusión.

Otros creen “que la fraternidad es un sentimiento” (página 87), que no se puede imponer, pero, suponiendo que los sentimientos fueron débiles, habría que suplir siempre con la institución política.

El capítulo tercero está dedicado a la “política de la fraternidad” (página 94). En la actualidad se siguen debatiendo sobre justicia, libertad e igualdad. No hay más que echar un vistazo a los manuales de filosofía política contemporánea. Puyol se enfrenta intelectualmente con este tema de modo intenso. Por ejemplo, ¿quién se atreverá a rechazar la igualdad de oportunidades en la sociedad? Nadie, pero debemos pensar que “es compatible con enormes desigualdades sociales y económicas” (página 97), en cuyo caso es ésta una concepción muy limitada. Si hay que establecer la igualdad de oportunidades, dado que los recursos son limitados,

unos tienen que competir con otros y hay ganadores y perdedores. En este caso, “la justicia sirve tan sólo para legitimar el triunfo individual en la competición social” (página 98).

Por otra parte, defender la “mayor presencia del *ethos* fraternal” (página 104) puede tener valor, pero es igualmente insuficiente. Deben ser las instituciones las que aseguren la fraternidad, proporcionando a los ciudadanos “los medios para ejercer la libertad y la igualdad” (página 105), porque las desigualdades son injustas y hay que trabajar en su superación.

¿Qué decir de la situación de *po-breza*? Se están poniendo remedios valiosos desde varias instancias, que hay que agradecer, pero sólo el principio de fraternidad es el adecuado para luchar contra ella. No es que esto sea una cuestión de ética personal simplemente, como dice el igualitarismo liberal, no, es una cuestión de pura justicia, porque todos tienen derecho a una existencia digna, este es un deber que pertenece a la responsabilidad de todo ser humano.

En la confrontación que Puyol mantiene para aclarar sus tesis ofrece argumentos de mucha solidez y demuestra estar muy familiarizado con las obras de los autores, cuyas tesis discute. Importa mucho la cantidad de ejemplos que saca para ilustrar ante el lector sus posiciones. De una forma muy condensada, ofrece suficientes textos e interpretaciones como para que el lector pueda entender la situación tan cambiante del siglo XXI, que constituye todo un reto permanente.

Julián Arroyo Pomedá

Nueva versión necesaria

Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Traducción, introducción y notas de J. Padilla Gálvez. Madrid: Trotta, 327 páginas.



En una introducción de apenas 30 páginas Jesús Padilla clarifica con todo detalle por qué se hace ahora una nueva traducción y edición de esta “cumbre de la filosofía del siglo XX” (página 9), por si alguien pudiera aventurar que es innecesaria, después de la edición de 1986 y sucesivas de García Suárez y Moulines en el IIF de la Universidad Autónoma de México y la de Editorial Critica, de 2008, así como la última de Gredos, en 2009.

De *Investigaciones* se han hecho tres versiones de Anscombe y Rhees, más una cuarta, preparada por Peter Hacker y J. Schulte. Esta, de Trotta, corrige el texto alemán de Anscombe y subsana errores de la traducción inglesa, que han recogido, naturalmente, las ediciones en español, evitando, además, las licencias que se tomaron los traductores. Padilla aclara con rigor todo esto en las páginas 18 y 22, especialmente, ofreciendo algunos textos originales con la traducción anterior y, paralelamente, la suya propia.

Refiere, también, la dificultad de la lectura del libro y la exigencia de contextualizar las argumentaciones para poder entenderlo. Los aforismos en que Wittgenstein se expresa son una crítica profunda al pensamiento totalizante alemán. Da, igualmente, la importancia merecida al “uso constante de rayas” (página 12) y describe el método propuesto por el filósofo vienés para trabajar con problemas filosóficos. Es el que denomina “entrelazado o trenzado en los argumentos” (página 14), que incluyen los extensos, los históricos, las “frases cortas y concisas” (página 15) y el diálogo con el lector.

Padilla afirma que en el texto alemán editado hay “múltiples errores” (página 16), los cuales se han ido reelaborando posteriormente en las distintas versiones: *Urfassung* (primer bosquejo), *Frühfassung* (versión temprana), *Zwischenfassung* (intermedia) y *Spätfassung* (versión tardía). Este ha sido el desarrollo de las *investigaciones*.

Aquí tenemos ahora en español prácticamente una versión crítica de las *Investigaciones*, por lo que su valor es incalculable. La traducción ofrecida corresponde a la cuarta edición de la obra.

Por otra parte, el contenido es bien conocido: un prólogo, la Parte primera, que incluye 247 notas a pie de página del traductor y la Parte segunda, o Filosofía de la psicología, con otras 78 notas. Termina con un Índice de materias completísimo.

Ya sólo queda que el lector de la Revista haga un repaso pausado y lento de esta nueva edición de las *Investigaciones*.

JAP.

A U L A S

A B

I E R

T A S



MARÍA BELÉN CAMPERO.
CENTRO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS-CONICET.
COSAS INVISIBLES.
ROMINA GIANFELICI.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE
ROSARIO. COSAS INVISIBLES.

La comunidad de diálogo como creadora de espacios para una experiencia literaria

¿Qué es ser un lector?, ¿es posible pensar en un no lector? Problematicamos estas preguntas desde la vivencia en las comunidades de diálogo, y nos apropiamos de la idea de que –siempre– un lector habilita lecturas. Pensamos a la comunidad de diálogo como creadora y generadora de experiencias literarias: la disposición de un tiempo y un espacio de confianza y respeto para manifestar y compartir múltiples lecturas que promueven la inquietud y movilizan a los lectores a desplegar argumentos, a escuchar y acompañar las ideas de los demás, a hacerlas, entre todos, más complejas, más creativas, más placenteras.

Palabras claves: lectura, inquietud, escucha, reflexión, creatividad.

What is it to be a reader? Is it possible to think of a non-reader? We problematize these questions from the experience in the communities of dialogue, and we appropriate the idea that –always– a reader enables readings. We think of the dialogue community as a creator and generator of literary experiences: the provision of a time and space of trust and respect to manifest and share multiple readings that promote the inquietude and mobilize the readers to deploy arguments, to listen and to accompany the Ideas of others, to make them, among all, more complex, more creative, more pleasant.

Keywords: reading, inquietude, listening, reflection, creativity.

1. Relatos de una experiencia

Cosas invisibles es un grupo de trabajo que, inspirado en la Filosofía con niños, busca promover espacios de aprendizajes y ejercicio de derechos con los recursos de la filosofía, el diálogo y la construcción cooperativa. En 2015 con el taller de Filosofía entre Cuentos encuentra su lugar en la Biblioteca Argentina Dr. Juan Álvarez y la Biblioteca Pública y Popular José Pedroni de Soldini, provincia de Santa Fe; en 2016 se presenta con RIO: Rondas para Idear con Otros en la Plataforma Lavardén y en la Biblioteca Popular Pocho Lepratti de Rosario, y en la Casa de la Cultura de Soldini. Los talleres están orientados a niñas y niños de entre 4 y 12 años y buscan situarse en el territorio para religar la filosofía a las prácticas comunes, a la vida y la cotidianidad.

De la experiencia en Filosofía entre Cuentos emergió la pregunta ¿qué es ser un lector?, que derivó en ¿es posible pensar en un no lector?, ¿la experiencia literaria se construye?, ¿un taller de filosofía es una buena manera de promocionar lecturas?

Para empezar a responder esos interrogantes, es necesario dar cuenta de qué entendemos por filosofía. Ésta es para nosotras un ejercicio de indagación y un espacio de encuentro desde el que se produce la experiencia creativa. Pensamos que la filosofía tiene su eje en la aventura de la problematización y entendemos, a su vez, que la sorpresa y el asombro ocupan un lugar muy importante a la hora de descubrir un problema.

Una experiencia que nos atraviesa es del orden de lo inesperado y, como dice López, el pensamiento “no es una destreza, sino una abertura, un encuentro” (2009, p.68). En este sentido, la filosofía es una práctica social, necesaria y habilitadora en la que las propias curiosidades se reconocen y son tomadas por el grupo para el desarrollo de invenciones comunes. Es por ello por lo que, desde Cosas Invisibles, nos proponemos permanentemente trabajar en el fortalecimiento de la confianza y el vínculo con los otros a la vez que en la promoción de espacios de socialización. Pensamos, precisamente, que la filosofía surge de la posibilidad que tenemos de pensarnos con otros –en comunidad– y de construir críticamente, desde la propia experiencia, un pensamiento común (comunicable-comunicado). En esta línea, Santiago sostiene que “problematizar es abrir una posibilidad a la reflexión compartida con otros, al análisis, al cuestionamiento” (2006, p.119).

2. Las lecturas

La riqueza del dispositivo emerge a partir de establecer como válidas todas las opiniones, todas las intervenciones, a la vez que se invita a cuestionarlas, analizarlas, descomponerlas, descartarlas, completarlas, enriquecerlas, matizarlas. Generalmente usamos cuentos como disparadores y trabajamos en el estímulo para la creación y la construcción de las preguntas filosóficas que nos llevarán al diálogo.

¿Por qué los cuentos? Uno de los principales motivos tiene que ver con que consideramos que los cuentos constituyen un recurso propicio para la manifestación y

exploración de las propias fantasías. El acontecimiento narrativo nos ofrece los mil y un mundos posibles, a la vez que permite el reconocimiento del propio mundo y del lugar de sí mismo allí. Lo que representa una posibilidad de construcción y reconstrucción de conceptos e ideas en la búsqueda inagotable del propio asombro.

Pero ¿trabajamos con lectores?, ¿los niños son lectores?, ¿buscamos formar lectores?, ¿quién es lector?, ¿la lectura necesita de un libro? Formalizar una respuesta nos llevó tiempo pero subyacía a nuestro proyecto. La lectura, igual que la filosofía, es una experiencia que transforma, que distingue un antes y un después, y no en el sentido de ser “experto”, la experiencia no necesita de una experiencia previa para llamarse experiencia, es siempre presente y es cada vez, en sí misma, la mejor. Ahora bien, una experiencia puede considerarse verdaderamente tal cuando se constituye como la vivencia de alguien que puede apropiársela y volverla única, singular y activa. Estas cualidades de la experiencia, activa, singular y propia, son las que intentamos cultivar en el taller de filosofía. Así, en tanto experiencia, la lectura no es ya reducible al marco de un libro; y no es que por esto rechacemos el libro, muy por el contrario, simplemente lo que pretendemos es no calificar como lector a quien tiene el hábito de leer libros o descalificar a aquel que no, cualesquiera sean las razones. El niño explora y en esa experiencia siempre hay novedad, hay lecturas. El niño investiga, crea, y da cuenta de lo nuevo, él construye el sentido del mundo en la relación de su sí mismo con lo que lo rodea.

Larrosa (2003) hace una distinción interesante en la que señala precisamente que lo importante no es el texto sino la relación que se establece con el texto. Es justamente la calidad de nuestra relación con la literatura la que motiva la elección por usar cuentos como disparadores, se trata de una elección ético-estética, en el sentido de usar los mejores ingredientes que podemos encontrar. La literatura y los cuentos son parte de un patrimonio muy apreciado por nosotras. Es nuestro compromiso ofrecer recursos valiosos. Junto con la posibilidad y la invitación a cuestionarlos, discutirlos y desestimarlos. Esto no es un detalle menor, porque en el mismo momento que proponemos algo en tanto posible de ser descartado, suponemos lectores allí. Suponer lectores antes que no-lectores es clave, una especie de llave maestra, para producir, visibilizar y valorar lecturas.

Encontramos una bella metáfora de Bombara respecto a qué es un libro:

En la naturaleza podemos observar en diferentes ecosistemas, cómo una araña teje su tela y espera, camuflada, que algún insecto desprevenido se pose sobre ella y quede allí, sujeto. Es entonces cuando la araña se acerca, paraliza y envuelve al insecto y regresa al escondite. Ya lo comerá, no tiene apuro. (2009, pág. 134)

El libro es, sigue Bombara (2009, p.134), “una telaraña pegajosa” que necesita del otro, de una relación. Entonces, nos encontramos con libros, cuentos o poesías que decidimos acompañar para en ese recorrido ir descubriendo lo que se aloja allí; y luego, en cada encuentro y con renovada paciencia, en un posible devenir, que envuelve con la potencia de lo aleatorio, de lo contingente, nos atrevemos a cuestionarlo. El lector es capaz de encarnarse e identificarse con esa araña atenta y dispuesta en la exterioridad.

3. La inquietud

La idea de la atención es muy interesante y nos lleva a trabajar sobre la necesidad, tanto de movimiento como de dispersión, en lo que elegimos llamar los *procesos de atención*. Para Zambrano la atención “es la apertura del ser humano a lo que le rodea y no menos a lo que encuentra dentro de sí, hacia sí mismo. Es una disposición y una llamada a la realidad” (2007, p.61). Para atender, definitivamente, no podemos estar quietos, una lectura necesita ser vivida, moverse, ir y venir. El lector, señala Andruetto citando a Todorov, es “como un detective que husmea entre frases, en los intersticios de una palabra y la otra, quitando capas y capas en busca de un cierto grado de revelación, para que aparezca lo que allí está escondido, reconstruyendo el edificio que es la obra” (2015, pág. 90-91), el movimiento, la actividad son intrínsecos a los *procesos de atención* y condición de toda lectura y de toda filosofía.

Esto que decimos tiene que ver con nuestra propia experiencia, con nuestra práctica de atención en las necesidades comunicadas, o mejor, movilizadas por la comunidad. Desde el momento inaugural hemos dejado a disposición elementos para el dibujo o la escritura que derivaron, por su parte, en obras, collages, video, bandera, actos maravillosos y creativos tanto individuales como colectivos, que nos llevaron a entender que no sólo en la textualidad hay lectura, y que los recursos no escritos tienen la ventaja de habilitar nuevas formas de lectores, incluso en los casos en que todavía no hay alfabetización. Un momento especial y revelador, en este sentido, tuvo lugar cuando, en uno de los encuentros, mientras dialogábamos y analizábamos una imagen, los niños jugaban y/o dibujaban. Participaban, no teníamos dudas, pero sobre todo, para nuestra sorpresa, estaban muy atentos a lo que sucedía en la ronda, tanto que cuando algo despertaba su interés o tenían una opinión o comentario para hacer pedían intervenir. Y lo hacían con total coherencia y preocupación. Esto ocurrió un día que trabajábamos sobre el concepto de vacío cuando M, de cinco años, que estaba dibujando, pide la palabra y dice: “el vacío es como para actuar, como en un escenario...pero están todas las luces apagadas, sin ningún color y afuera de la pared esa parece que hay gente pero no hay, son mucha gente que cortaron la luz y están afuera”.

4. La lectura como vivencia

Si concebimos que la lectura es una vivencia, es porque pensamos en ella como un acontecimiento conformado en la trama de diferentes fuerzas que se mezclan en un acto creativo; un acto que por cierto no sólo refiere al recorrido de un texto. Una lectura es descubrimiento y apropiación, producción de algo como posible de ser leído: historias, mapas, ciudades, paisajes, olores, músicas; producción de sentido de quien lee o escucha, por eso, todos, sin excepción deberíamos ser considerados lectores. La lectura es escucha, es vivencia, es conversación y diálogo. Es por eso por lo que siempre trabajamos con lectores.

Si todos somos lectores, ¿por qué y/o para qué promocionar lecturas? ¿Por qué la lectura es importante en un taller de filosofía? La lectura es transformadora, pero sobre todo es habilitadora, es el espacio real para la creación. La experiencia literaria a la que nos referimos y que tiene lugar en una comunidad de diálogo, produce y expone formas y sentidos originales, y por eso, no transmisibles, no enseñables. La lectura es, entonces, formación, es

Un modo de afirmar la potencia formativa y transformativa (productiva) de la imaginación... Pensar la lectura como formación supone cancelar esa frontera entre lo que sabemos y lo que somos, entre lo que pasa (y que podemos co-nocer) y lo que nos pasa (como algo a lo que debemos atribuir un sentido en relación a nosotros mismos). (Larrosa, 2003, pág. 29)

La lectura es lo que nos permite transitar distintos lugares, encontrarlos o inventarlos. Leer es dialogar, dice Esther Jacob, es:

Como sintonizar con pensamientos de otros, es comunicarnos con los demás y con espacios, tiempos, lugares diferentes. Al leer se desarrolla nuestra sensibilidad, y nuestro sentimiento lírico que hace más bella la vida. Leer es poder soñar, volar con la imaginación, viajar con el pensamiento, divertirnos, entretenernos; es tomar contacto con la realidad y adquirir herramientas para transformarla; leer es construir futuros a partir de imaginarlos. (1990, pág. 13)

Leer es compartir y nuestra búsqueda, desde el espacio de los talleres, está comprometida con la construcción de herramientas para que la experiencia de la lectura se conforme en la conciencia del estar con otros. Pero leer también es escuchar:

En la escucha uno está dispuesto a oír lo que no sabe, lo que no quiere, lo que no necesita. Uno está dispuesto a perder pie y a dejarse tumbar y arrastrar por lo que le sale al encuentro. Está dispuesto a transformarse en una dirección desconocida. (Larrosa, 2003, pág. 30)

Parfraseando a Tonucci (2014) podríamos decir que la lectura se ofrece en la experiencia de la escucha y de su goce. A partir de la lectura, sostiene Andruetto, nos permitimos el deseo, la incomodidad, nos enfrentamos a nuestras carencias. La lectura:

No nos ofrece soluciones, más bien diríamos que nos plantea preguntas, porque problematizar lo que ha sido en nosotros naturalizado es una de las funciones fundamentales del arte. Cuestionar lo aceptado, recibir nuestras sombras, los riesgos de la vida que vivimos y de la sociedad en que transitamos. (Andruetto, 2015, pág. 83)

5. Lectura y filosofía

Leer y filosofar son distinguibles pero es imposible pensar uno sin el otro. De allí proviene la importancia de la lectura para nosotros. Tal como lo pronuncia Jean “es en la actividad de la lectura propiamente dicha donde el niño descubre las nuevas fuerzas que pueden permitirle actuar de alguna manera sobre lo real por medio de lo imaginario” (2003, pág. 62).

En los cuentos muchas veces se develan algunos grandes supuestos culturales y poder descubrirlos es parte de nuestra propuesta. No buscamos repetir conceptos, ni ideas, buscamos sí, como decíamos, descubrirlos, crearlos e inventarlos. Creemos que los conceptos aparecen entre nosotros, de lo común, en el diálogo, como emergentes de nuestro ser en comunidad, conformando una experiencia literaria.

Nuestra tarea, y nuestro éxito, consisten en buscar, encontrar o inventar mediadores adecuados, interesantes, convocantes para el trabajo en común. Nosotras usamos principalmente literatura buscando sintonía con la producción del grupo –grupo del que no estamos al margen, sino que somos parte del mismo–. Escogemos las historias que nos conmueven de alguna forma, que nos estimulan, que nos dan ganas de llevar y compartir para ver qué (nos) pasa. En lo que ocurra está viva, gestándose la singularidad de cada lectura.

Es por esta razón por lo que para la elección de un cuento priorizamos siempre las necesidades e intereses de la comunidad y planificamos, a partir de allí, artesanalmente el trabajo para cada encuentro. Los cuentos, las historias y los temas que albergan se van entramando a la comunidad que los problematiza. Los problemas aparecen y reaparecen junto a la referencia al disparador desde el que se trabajó, pero no de forma estanca, sino en un movimiento que muestra cómo la historia nos ha atravesado.

Además, el taller intenta eludir algunas categorías clásicas de las instituciones educativas y la pedagogía tradicional –nos referimos a la segmentación por edad, o cualquier otro criterio que busque homogeneizar el grupo; jerarquías; obediencia; obligatoriedad; entre otras–, para demostrar(nos) que es posible trabajar y apoyar ciertos registros de colaboración que ayuden a los niños a descubrir sus propias habilidades en un ambiente de trabajo diferente, estimulando permanentemente el respeto y la escucha entre ellos. Muestra de ello es lo que pasó con la lectura del cuento; al principio ésta era una tarea realizada por una de las coordinadoras y luego fueron las niñas y los niños quienes se encargaron de leer en voz alta para toda la comunidad. Ese ceder el lugar del lector nos hizo descubrir que no había inconvenientes para seguir una lectura pausada, con traspés, en un tono más bien neutro (en comparación con la expresividad del que ya conoce la historia y la puede leer con mayor fluidez). Admitir y acompañar el ritmo y las dificultades de la lectura infantil, sin corregir, habilitó lectores tanto como lecturas de algo inesperado. Por eso sostenemos que la heterogeneidad o la diversidad, la complejidad y el conflicto, son propios de lo humano, condición para la filosofía y la vida en general. Son un desafío a la vez que la posibilidad de emergencia de lo nuevo. Así cada encuentro del taller, cada comunidad de indagación es algo vivo, fluido y cambiante, respecto de lo que no podemos anticiparnos.

El momento de diálogo es un tiempo fundamental, habilitante, en el que los niños alcanzan una zona de seguridad individual, personal, y de independencia de sus propios pensamientos. Nosotras, en esa instancia, repetimos y legitimamos todas las preguntas y las opiniones, para eso volvemos sobre ellas en tono de pregunta, sin afirmar. No impo-

nemos temas, allí no hay –no puede haber– imposición, sino variedad y multiplicidad de pensamientos y disposición a cambiarlos, modificarlos, rehacerlos. Es por ello que los niños ya no precisan resguardarse y preservarse ante una posible consideración de otro que apruebe o desaprobe. No están a la espera de un juicio de valor sobre su participación; ellos no son juzgados en esa práctica, y lo más destacable es que no se preocupan por ser evaluados. Al establecer como válidas todas y cada una de las intervenciones, a la vez que se invita a cuestionarlas, analizarlas, descomponerlas, descartarlas, enriquecerlas, matizarlas, la comunidad de diálogo cobra sentido en tanto lugar habitable, y no esperamos de ella más que su devenir. El niño, dice Merleau-Ponty:

Comprende mucho más allá de lo que sabe decir, responde mucho más allá de lo que puede definir, y no es distinto en el adulto. Una verdadera conversación me hace acceder a pensamientos de los que yo no me sabía capaz, no era capaz, y me siento a veces llevado por un camino que no conozco y que mi discurso, enunciado por otro, está abriendo para mí (2010, pág. 25).

No es que no nos importen los logros o qué se logra. Simplemente confiamos en la escucha y compromiso de los participantes. Desde esta perspectiva, sin obligación ni resultados esperables como meta, lo que se produce siempre es valioso. Son el trabajo propio, el compromiso asumido con la comunidad, la creatividad invertida allí, los que producen cosas –cuentos, preguntas, conceptos, dibujos, videos–; y son la escucha, la atención, el reconocimiento, así como la interrogación y el disentimiento respetuoso, los que promueven nuevos compromisos, nuevos problemas, nuevos aprendizajes, nuevas formas de vincular-se y vincularnos, de inventar, inventarse e inventarnos.

6. Conclusiones

¿Leen los niños?, ¿les interesa leer? Estas preguntas, que nos hicieron en distintas circunstancias, motivaron nuestra inquietud por el tema. El trabajo cotidiano en el taller, mediatizado por lecturas compartidas, problematizaciones, reflexión e intercambios, nos permitió alcanzar la convicción de que no es posible pensar en un no-lector. Suponer siempre lectores es lo que habilita lecturas; lecturas siempre diferentes, que nos hagan correr, que nos muevan, lecturas que nos dejen preguntar. Decimos que todos leemos, que todos somos lectores y esta afirmación no nos permite estancarnos en la certeza, sostenemos esta idea amparadas en la apertura de un horizonte de indagación y búsqueda.

Pero, ¿en qué sentido pensamos la comunidad de diálogo como creadora de espacios para una experiencia literaria? La comunidad de diálogo invita a manifestar y a compartir múltiples formas de pensar, a disponer de un tiempo y un espacio de confianza y respeto, a la vez que intenta promover la inquietud y movilizar a los lectores a desplegar argumentos, a escuchar y acompañar nuevas lecturas, a hacerlas, entre todos, más complejas, más creativas, más placenteras. No buscamos, ni esperamos que la comunidad constituya junto a la literatura un lugar de comodidad y apogeo, todo el contrario, aspiramos a crear espacios heterogéneos y habilitadores de la experiencia literaria. Esta-

mos persuadidas de que para que ello suceda es necesario poner a la literatura lejos de la simplificación y distanciarla del pensamiento global y uniforme (Andruetto, 2015). En este sentido, la comunidad de diálogo nos permite apropiarnos de la literatura y constituir la como experiencia en la construcción de pensamientos propios, genuinos y, al mismo tiempo, comunes. La comunidad descubre permanentemente lectores y lecturas, y auspicia procesos de con-formación y creación de vivencias y acontecimientos tan inéditos y propios como reproducibles y socializables.

Nos gusta pensar en el taller como invernadero. ¿Qué cultivamos?, ¿qué crece allí? El ejercicio, la práctica filosófica: la posibilidad de suspender la certeza sobre la opinión propia, la oportunidad de cambiarla sin que esto implique frustración, a través del contraste con otras opiniones, de la identificación de presupuestos, de su deconstrucción, producto del diálogo y la común tarea de indagación que emprende la comunidad.

Es en el mundo donde nos comunicamos y es nuestra propia vida el recurso primero para la creación de una auténtica experiencia literaria.

Referencias bibliográficas

- Andruetto, M. (2015). *La lectura, otra revolución*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bombara, P. (2009). El libro: una araña, un insecto y una telaraña. En Machado, M.; Colomer, T.; Bombini, G.; et al (2009) *Decir, Existir. Actas del I Congreso Internacional de literatura para niños: Producción, Edición y Circulación*, Buenos Aires: La Bohemia.
- Jacob, E. (1990). *¿Cómo formar lectores? Promoción cultural y literatura infantil*, Argentina: Troquel.
- Jean, G. (2003). La lectura, lo real y lo imaginario. En Jolibert, J. y Gloton, R. (2003) *El poder de leer. Técnicas, procedimientos y orientaciones para la enseñanza y aprendizaje de la lectura*, España: Gedisa.
- Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, México: Fondo de Cultura Económica.
- López, M. (2009). *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*, Argentina: Noveduc.
- Merleau-Ponty (2010). *Lo visible y lo invisible*, Argentina: Nueva Visión.
- Santiago, G. (2006). *Filosofía, niños, escuela. Trabajar por un encuentro intenso*, México: Paidós.
- Tonucci, F. (2014). “Hay que acostar a los niños leyendo un libro y no mirando televisión”, Conferencia en *Más juego, más movimiento: más infancia*, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.

Filosofía y política.

En memoria de Mario Salvatierra

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES.
CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA POLÍTICA. UNED.

El fallecimiento de un querido amigo como Mario Salvatierra me obligar a activar la memoria y recordar su gran contribución a la reflexión política. A pesar de haber sido un hombre vinculado a la vida política –de forma apasionada durante los últimos años– hay que decir que no siempre fue así. Por ello podemos decir que su biografía tiene mucho de viaje entre la política y la filosofía, para volver a la política y acabar al final de nuevo en el campo de la filosofía.

En los inicios tenemos a un joven volcado en el mundo de la lucha estudiantil en la convulsa Argentina de mediados de los años setenta. Es secuestrado por las fuerzas armadas y torturado en la Escuela Mecánica de la Armada. Su madre valerosamente logra liberarlo y lo envía a España. Llega a nuestro país en junio de 1977. Estamos ante alguien desengañado por las contradicciones de todo el proceso vivido y que encuentra en España un lugar de acogimiento y de apoyo que siempre agradecerá. A partir de ese momento se lanza al estudio denodado de la filosofía con una inequívoca aspiración metafísica; trata de hallar los fundamentos de la verdad, alejado de cualquier consideración histórico-política y de cualquier compromiso partidario. Si a aquel estudiante de filosofía le hubieran preguntado si pensaba dedicarse a la política hubiera contestado negativamente. Nada más alejado de sus pretensiones.

Y, sin embargo, a partir de su experiencia laboral en la embajada argentina, encuentra el apoyo del mundo sindical y el veneno de la política vuelve a su vida. Un veneno que trata de canalizar sin abandonar su pasión filosófica. Son los años en los que se incorpora al seminario de filosofía política del Instituto de Filosofía del CSIC que dirigía el profesor Fernando Quedada y al grupo de investigación sobre Filosofía y Holocausto que coordinaba el profesor Manuel Reyes Mate. Son años de debate sobre la crisis del comunismo, la caída del muro de Berlín, la Unidad Alemana, la emergencia del neoconservadurismo, el laicismo y los objetivos de la Unidad europea.

Su militancia política en el PSOE –dentro de la corriente de Izquierda socialista– le facilita un encuentro constante con importantes intelectuales del mundo socialista como Fernando Morán, Luis Gómez Llorente, Ignacio Sotelo, José Antonio Pérez Tapias; todos estos contactos y otros muchos los va a volcar en la organización de múltiples seminarios organizados en el Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid con el apoyo, la complicidad y la amistad de Jesús Pichel y José Antonio Freijo. Recientemente se ha celebrado un homenaje a su memoria en el seno de dicho colegio y los interesados pueden conocer su contenido a través de Internet.

Al final de una vida política muy intensa como diputado en la asamblea de Madrid, tuvo la fortuna de poder volver a la enseñanza media. Hay que decir que estaba feliz. Volver a pisar las aulas, volver a poder conectar con una juventud a la que no había visto en los ocho años anteriores, le permitió rejuvenecer. Vivía como una dicha inesperada poder transmitir a los alumnos las encrucijadas de nuestro tiempo, tras la experiencia política vivida. Era como volver a casa.

No descuidó la reflexión teórica y se embarcó en la tarea de preservar el modelo social europeo en este contexto de un capitalismo financiero devastador. Por ahí fueron sus últimos ensayos publicados en la revista Argumentos Socialistas, en el diario Infolibre y en el semanario El Siglo. Sufriendo una enfermedad cruel no desfalleció y se propuso fundamentar una política para la izquierda que aprendiera de los errores del pasado y tuviera la audacia suficiente para hacerse cargo de los retos del futuro. El mejor homenaje que podemos hacer a su memoria es seguir meditando sobre sus textos, y seguir pensando sobre los temas que tanto le apasionaron.

Entre ellos subrayaría para terminar los siguientes: los problemas vinculados a la relación entre memoria e historia; capitalismo y democracia; globalización e identidad; laicismo y fundamentalismo. Como vemos son todos temas que están presentes en la filosofía política contemporánea; en todos ellos su auge como lector, su pasión como militante y su excelencia como docente brillaron a una gran altura.

**ILUSTRE COLEGIO DE DOCTORES Y LICENCIADOS
EN FILOSOFÍA Y LETRAS Y EN CIENCIAS DE
LA COMUNIDAD DE MADRID**

COLEGIO PROFESIONAL DE FILÓSOFOS
en colaboración con

**SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PROFESORES DE FILOSOFÍA
(SEPFi)**

**Ciclo de conferencias 2017
LECCIONES DE FILOSOFÍA**

“Una mirada histórica a algunos de los principales problemas filosóficos ”

Coordina: Francisca Hernández Borque
(Catedrática de Filosofía)

Lunes 22 de mayo

“El conocimiento: de premodernos a modernos; del espejo al filtro”

Jesús Pichel Martín
(Universidad de Mayores CDL)

Martes 23 de mayo

“Un paseo por la idea de Dios: de su necesidad a su muerte”

Esperanza Rodríguez
(IES “Margarita Salas”. Majadahonda. Madrid)

Jueves 25 de mayo

“El problema del ser humano: ¿Qué decimos cuando decimos “yo”?”

Manuel Sanlés
(Colegio “Altair”. Madrid)

Lunes 29 de mayo

“El ocaso de los valores en el pensamiento contemporáneo”

Esther García-Tejedor
(Kensington School. Pozuelo. Madrid)

Martes 30 de mayo

“Aplicación práctica de cuatro grandes ideas de filosofía política”

Michele Botto
(Colegio “Nazaret-Oporto”. Madrid)

Lugar: Salón de Actos del Colegio de Doctores y Licenciados.

C/ Fuencarral, 101

Horario: De 18:00 a 20:00 h.

Entrada libre

Se convoca el Concurso de Redacción Filosófica en el que podrá participar el alumnado asistente a estas Lecciones, de acuerdo a las bases que se detallan en la web

www.sepfi.es

CONCURSO DE FILOSOFÍA

En el marco de la celebración del ciclo “ Lecciones de Filosofía”, la **Sociedad Española de Profesores de Filosofía** (Sepfi), convoca el **XX Concurso de Redacción Filosófica**, dirigido a los alumnos/as de Bachillerato y alumnos/as de la Universidad de Mayores del CDL que asistan al mencionado ciclo de conferencias que tendrá lugar en el Salón de Actos del Colegio Profesional de Filósofos los días 22,23,25,29 y 30 de mayo del presente año 2017, de 18 a 20 horas.

Tema y condiciones de presentación de los trabajos

El trabajo presentado a concurso consistirá en una redacción que contenga una reflexión *argumentada* y personal sobre el tema *¿Qué sentido tiene para el ser humano el impacto de la tecnología en el mundo actual?* El enfoque ha de ser libre, personal, y estar redactado con claridad y coherencia.

La redacción ha de presentarse escrita a doble espacio, en un máximo de *1.600 palabras* en Times New Roman 12 cpi., llevar su propio título y venir firmada con un *seudónimo*.

Todos los trabajos se entregarán dentro de un sobre cerrado, en cuyo interior, además del trabajo presentado a concurso, se incluiría un sobre, también cerrado, con la siguiente información: nombre, apellidos y NIF del concursante, nombre de su profesor/a, centro donde está matriculado, un teléfono de contacto y dirección de correo electrónico.

Participantes

Para participar en el concurso es necesario estar matriculado como alumno/a de Bachillerato o de los cursos de la Universidad de Mayores del CDL, y haber asistido a alguna de las sesiones de este ciclo de conferencias.

Lugar y fecha de presentación de los trabajos

Los trabajos se entregarán personalmente en el Salón de Actos del Colegio Profesional de Filósofos, c/ Fuencarral 101, los días 22, 23 o 25 de mayo, al comienzo o al final de las respectivas charlas.

Premios

Un jurado compuesto por el presidente de la *SEPMI* y otros cuatro profesores miembros de dicha Sociedad será el encargado de seleccionar los trabajos a los que se les concederá el primero, segundo y tercer premio en las dos secciones: Bachillerato y Universidad de Mayores.

El fallo del jurado se dará a conocer públicamente el día 1 de junio al finalizar la última conferencia del ciclo, y los trabajos premiados serán publicados posteriormente en la revista *Paideia*.

Madrid, 20 de marzo de 2017

FE DE ERRATAS:

Paideía nº 105: artículo: *CÁLCULO DE DEDUCCIÓN NATURAL PARA PRINCIPIANTES*. Autor: Eloy Requena Espejo.

En dicho artículo se han detectado los siguientes errores que dificultan la comprensión del mismo en algunos aspectos:

En la página 28, en la tercera equivalencia, falta un paréntesis y se añaden negadores.

En la página 29, en la tercera de las definiciones, faltan las barras diagonales (que hacen las veces de la “negación”); y en la simbolización de la fórmula falta la barra diagonal en la primera subfórmula y la barra vertical discontinua (que hace las veces de una “disyunción”) en la fórmula general.

En la página 30, entre “B” y “no-B”, aparece una barra discontinua cuando ha de aparecer una continua (que haga las veces de una “conjunción”).

En la página 31, en la línea tres, en la segunda y tercera fórmulas, hay una barra vertical discontinua cuando debe ser continua, además entre ellas falta el signo “=”.

En la página 31, en la línea cinco, falta una barra diagonal en la fórmula.

En la página 32, en la primera fórmula, la barra vertical debe ser discontinua, no continua; entre la segunda y la tercera fórmulas no aparece el signo “=”; y en la tercera fórmula la barra vertical debe ser discontinua.

Debido a la cantidad de errores cometidos, que hacen incomprendible el artículo tal y como fue publicado en el número 105, la dirección de la revista ha decidido publicar de nuevo el artículo en su forma definitiva. Se publicará lo antes posible en alguno de los próximos números. Ruego perdonen los errores cometidos.

Paideía nº 107: artículo: *UTOPIA MOREANA Y CHESTERTONIANA: LA PARADÓJICA CUESTIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA,*

Autor: Mario Ramos Vera

Tanto en la portada como en el índice y el título de la comunicación la palabra “paradójica” aparece escrita de la siguiente manera: “paradógica”. Comunicamos a nuestros lectores que el error es achacable solo a la Revista y no a su autor que lo escribió correctamente. Pedimos disculpas por ello.

MODELO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

PARA ENTREGAR EL SOCIO Y SUScriptor EN SU BANCO O CAJA

D.(a): _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número: _____

sucursal número _____ de _____

todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Lugar:

Fecha:

Firma

✂.....

PARA ENVIAR A LA SEDE DE LA Sepfi.
(Plaza de Argüelles, 7 • 28008 Madrid • info@auladoc.com)

Bankia ES88 2038 1760 8960 0060 0427

- Deseo suscribirme a PAIDEÍA por el período de un año (tres números) y renovación automática hasta nuevo aviso.
- Deseo recibir el número _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número _____

del Banco _____ o Caja _____

Sucursal número _____, de _____

todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Nombre y apellidos: _____

Domicilio: _____

Población: _____ C. P. _____

Provincia: _____

E-mail y Teléfono: _____

✂

COLABORACIONES EN PAIDEÍA

Normas de publicación

Paideía acepta trabajos no solicitados –artículos, entrevistas, experiencias didácticas, comunicaciones, reseñas de libros y revistas, etc.– sobre cualquier tema de filosofía, siempre que sean inéditos. Su publicación podrá demorarse en función del material disponible, por lo que pedimos que se remitan con tiempo.

La extensión de los trabajos no excederá de 20 páginas para los artículos, entrevistas y aulas abiertas (sin contar los gráficos e ilustraciones). Para las comunicaciones no excederá de 6 páginas, y para las reseñas de libros de 2 a 4 páginas. Los trabajos deberán ir acompañados de un resumen o *abstract* de unas 100 palabras en inglés y en español. Además deberán incluir palabras clave y *key words* adjuntando el título del trabajo en inglés. También se aceptan ilustraciones siempre que el fichero tenga una buena resolución.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y una dirección de contacto postal y electrónica.

Los originales deberán remitirse por correo electrónico mediante fichero adjunto a las direcciones siguientes:

Artículos, entrevistas, aulas abiertas y comunicaciones:

Javier Méndez: javier.mendez@yahoo.es

Libros: Julián Arroyo: julianarroyo@yahoo.es

A través de la página web: www.sepfi.es

Sistema de citas: Deberá utilizarse el sistema de citas bibliográficas según APA (6ª EDICIÓN) con las referencias bibliográficas (apellido y año) incorporadas entre paréntesis dentro del texto o en pie de página que remitirán a una bibliografía al final del trabajo ordenadas alfabéticamente. Para más detalle:

Libros: Marina, J. A. (1992). *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama.

Capítulos de libro: Muguerza, J. (2007). ¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI. En R. Aramayo, R. y Guerra, M. J. (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid: Plaza y Valdés.

Artículo de revista: Martínez, J. A. (2003, Abril-Junio). Misión de la educación, según Ortega. *Paideia, Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 64, 275-283.

Moya, E. (2002). Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty). *Revista de Filosofía*, 27 (2), 305-336. *En caso de que tenga una versión electrónica, se añade:* Consultado en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0202220305A>

Documentos electrónicos: sitios, páginas web, etc.: EDUTEKA. Tecnologías de la Información y la Comunicación para la Educación Básica y Media. Consultado (30/09/2009) en: <http://www.eduteka.org>.

Libros electrónicos kindle, e-pub, etc.: Ortega y Gasset, J. (2010). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Versión Kindle). Adquirido en Amazon.es

Evaluación: Los encargados de las Secciones, comunicarán la recepción de los trabajos, pero es el Consejo de Redacción el encargado de su análisis, valoración y selección, mediante el sistema de información por evaluadores externos, ajenos al C. de R. Esto se hace en las reuniones trimestrales de programación.

Cuando se programen números monográficos, serán anunciados previamente, dando, en este caso, prioridad al material remitido sobre el tema propuesto.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO: Mario Salvatierra Sau, Daniel Rueda Garrido, Ana María C. Minecan, Javier Méndez, María Belén Campero, Romina Gianfelici, Melitón Bruque García y Antonio García Santesmases.

TAMBIÉN HAN COLABORADO: Julián Arroyo Pomeda, Pedro Ortega Campos y José Antonio Baigorri Goñi.



SEPFI

Sociedad Española de
Profesores de Filosofía