

Paideía

Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica

Septiembre-Diciembre 2018

ARTÍCULOS

Presentación.

Música, retórica y emociones.

Manuel Tizón

La sabiduría de SU-AN.

Emociones y afectos en la construcción de la inteligencia moral.

Luis Martínez de Velasco

Los rostros de las víctimas, el giro necesario para la Filosofía.

Jairo Marcos

ENTREVISTA

Entrevista a Luis M^a Cifuentes.

Reflexiones sobre la SEPFi y su proyecto de futuro.

Manuel Sanlés Olivares

LIBROS



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

II3

LA FILOSOFÍA CONTADA POR SUS PROTAGONISTAS III

Entrevistas virtuales a grandes filósofas



A pesar de que el número de mujeres que se ha dedicado a la filosofía es muy elevado, la mayoría de las Historias de la Filosofía apenas hacen referencia a ellas. Al ojearlas, da la impresión de que la reflexión filosófica es una tarea exclusivamente masculina. Como dijo Umberto Eco: «No es que no hayan existido mujeres que filosofaran. Es que los filósofos han preferido olvidarlas, tal vez después de apropiarse de sus ideas».

Este libro pretende, a pequeña escala, visibilizar el pensamiento de algunas filósofas de talla, poniendo al alcance de sus lectores el pensamiento de cuatro grandes filósofas del siglo XX: **María Zambrano, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir y Esperanza Guisán**. Y lo hace, como es habitual en el autor, «dialogando virtualmente» con ellas. Planteándoles una serie de preguntas sobre su pensamiento y tratando de encontrar en sus obras la respuesta a las mismas.

Además, antes de ocuparse de estas cuatro pensadoras, y por respeto al hecho de que la reflexión filosófica haya surgido en Grecia, se expone también el pensamiento de la primera mujer filósofa a la que se puede entrevistar, por las referencias que han llegado hasta nuestros días de su vida y de su pensamiento: Hiparquía de Grecia.

ISBN: 978-84-8483-944-6



Con un tono cercano y pedagógico, la colección *La filosofía contada por sus protagonistas* aspira a aproximar la materia al lector para que pueda incorporarla a su día a día y que tras su lectura sea capaz de plantear sus propias preguntas, a estos u otros pensadores, y continuar la conversación por su cuenta.

La filosofía contada por sus protagonistas I

ISBN: 978-84-8483-689-6

La filosofía contada por sus protagonistas II

ISBN: 978-84-8483-819-7

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

EvAU



TEXTOS DE FILOSOFÍA

ISBN: 978-84-8483-901-9

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

ÍNDICE

REVISTA DE FILOSOFÍA Y
DIDÁCTICA FILOSÓFICA
2ª ÉPOCA, AÑO XXXVIII
PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL
SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2018
www.sepfi.es



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA
113

307

EDITORIAL

- Carta a los socios del Presidente de la SEPFI y Paideía 307
- Carta del Director de la Revista Paideía. 309

311

ARTÍCULOS

- Presentación. 313
- Música, retórica y emociones. *Manuel Tizón.* 315
- La sabiduría de SU-AN. Emociones y afectos en la construcción de la inteligencia moral. *Luis Martínez de Velasco.* 339
- Los rostros de las víctimas, el giro necesario para la Filosofía. *Jairo Marcos.* 367

385

ENTREVISTA

- Entrevista a Luis M^a Cifuentes. Reflexiones sobre la SEPFI y su proyecto de futuro. *Manuel Sanlés Olivares.* 387

397

LIBROS

PRESIDENTE DE LA SEPFi
Manuel Sanlés Olivares

DIRECTOR
Javier Méndez

SECRETARIO
Michele Botto

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Hernández Iglesias
Felipe Aguado Hernández
Julián Arroyo Pomedá
Jesús Pichel Martín
Manuel Sanlés Olivares
Michele Botto
Francisca Hernández Borque
Elisa Favaro Carbajal
Luis María Cifuentes Pérez

COMITÉ CIENTÍFICO:

Marta Nogueroles	UAM
Elena Trapanese	UAM
Ignacio Pajón Leyra	UCM
Luis Roca	INS La Sedeta (Barcelona)
Juanjo Ángulo de la Calle	
Stefano Scrima	Diogene Magazine (Italia)
Juan Antonio Delgado	Fundación Gredos
Bianca Thoilliez	UEM
David Díaz Soto	Universidad de la Rioja
Marcos Alonso Fernández	UCM
Joaquín Gómez Sánchez-Molero	Colegio Liceo Europeo
Carlos Rivas Mangas	UAM
Diego A. Fdez. Peychaux	Instituto de Investigaciones "Gino Germani", de la Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Héctor Arévalo Benito	Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)
Isaac Ramos Gil	
Luis Martínez de Velasco	Profesor de la UNED y profesor del IES Menéndez Pelayo de Getafe
Javier Gómez Martínez	Profesor del IES Menéndez Pelayo, Getafe
Julio Ostalé García	Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Delia Manzanero	Presidenta de la Asociación Bajo Palabra y Profesora de Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos

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 / sepfi@yahoo.com

Suscripción 2018: 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

C.I.F. G-78/284361 • Reg. Nacional nº 37.762 • Reg. Provincial nº 4.134

Carta del Presidente de la SEPFi y Paideía

Estimados socios de la SEPFi:

Como sabéis, en septiembre tuvimos en Madrid una Asamblea Extraordinaria para proceder a la reforma de nuestra sociedad y de sus Estatutos con el fin de adaptarnos a los nuevos tiempos. En los últimos años ha habido una serie de hechos que hacen necesario un cambio por nuestra parte. Por un lado, en las diversas CCAA la creación de Sociedades autonómicas de profesores y simpatizantes de la Filosofía hacen superflua parte de la labor que la SEPFi realizaba antes. Por otra parte, la creación de la REF ha hecho que la mayoría de las gestiones en el Ministerio de Educación y la representación del profesorado de filosofía en situaciones de carácter oficial recaiga en la REF, de la que la SEPFi forma parte tanto en la Comisión de Secundaria como en la de Investigación.

Tras la Asamblea celebrada en septiembre en Madrid, se acordó poner en marcha el proceso de fusión y de transformación de la SEPFi con la **Plataforma en defensa de la Filosofía**. Los asistentes tomaron los siguientes acuerdos que fueron tratados posteriormente con los representantes de la Plataforma y fueron aprobados en su totalidad en una reunión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.

Os detallo a continuación los acuerdos a los que llegamos y que ya están en marcha:

1. Reforma de los estatutos vigentes, cambio de CIF y de nombre. Tras la reforma se procederá al registro de la sociedad en el Ministerio del Interior. Se encarga de esta gestión Manuel Sanlés.
2. Creación de una nueva Junta Directiva.
3. Como posibles nombres se habló de **Grupo Sophia** en defensa de la Filosofía
4. Reducción de Paideia a un número al año en edición digital. La impresión en papel se hará bajo demanda.
5. Edición del último número de esta etapa que se cierra con una entrevista a alguno de los antiguos miembros de la Junta Directiva y aquellos que han colaborado estrechamente para sacar adelante esta sociedad.
6. Mantenimiento de una cuota de suscripción para poder editar Paideia. Se acordó mantener los 35 euros que se cobran actualmente.
7. Tras la reunión con la Plataforma se informará a todos los socios y suscriptores de Paideia de todos los cambios.
8. También se pensó en un posible acto de presentación de la nueva Sociedad en el Colegio de Doctores y Licenciados o en otro lugar que se estime oportuno.
9. Se acordó buscar una sede estable para la nueva sociedad que bien pudiera ser la Facultad de Filosofía de la UCM o algún Instituto de la CCAA de Madrid.

10. También se acordó tomar las medidas oportunas para reformar la gestión económica tanto de la nueva Sociedad como de la Revista Paideía. Se encarga de tramitar este tema Manuel Sanlés
11. Se habló de la necesidad de renovar también la página web y adaptarla a la nueva situación.

Por todo ello, se convoca una Asamblea Ordinaria para los miembros de la SEPFi y de la Plataforma en Defensa de la Filosofía el 31 de enero a las 18:00h para tratar estos temas y poner en marcha la nueva sociedad. Se celebrará en Madrid en La Biblioteca Eugenio Trías Casa de fieras de El Retiro. En documento aparte se detalla el orden del día de dicha Asamblea Ordinaria.

Fdo. Manuel Sanlés Olivares
*Presidente de la Sociedad Española
de Profesores de Filosofía*

Carta del Director del Paideía

Estimados lectores:

Como ya sabréis a través de la carta del presidente de la Sepfi que se publica en este número de Paideía, inauguramos una nueva etapa llena de esperanza y futuro para nuestra sociedad.

Los cambios y los nuevos tiempos siempre generan inquietud y desasosiego ante lo inesperado, pero a veces es obligado cerrar una etapa para abrir un nuevo tiempo. En este sentido, la revista Paideía ha conseguido acumular éxitos y logros a lo largo de su larga existencia; de hecho, lleva más de treinta años, siendo prácticamente la única revista en didáctica filosófica. Paideía ha sido desde el principio, y sigue siéndolo, una revista puntera en la enseñanza y metodología de la Filosofía, especialmente en los niveles no universitarios. Se ha ganado a pulso y con una trayectoria de gran calidad ser una publicación de referencia no solo en España sino en otros países, en especial los países iberoamericanos. El prestigio de Paideía ha sido tal, que incluso ha tenido ofertas de instituciones universitarias para su publicación, que se han rechazado porque siempre ha prevalecido la independencia y autonomía que proporciona pertenecer a la Sepfi.

Quiero hacer notar desde esta misiva, que Paideía no termina, solo se transforma. Acaba una época, la segunda, para inaugurar la tercera. Los tiempos actuales han traído numerosos cambios relacionados con la sociedad de la cultura-red. Editar tres números en papel no solo es cada vez más caro sino que en los tiempos que corren cada vez tiene menos sentido. Los nuevos tiempos nos obligan a ser más conscientes de la protección del planeta tierra, esa nave en la que todos estamos embarcados. Los jóvenes operan ya en una cultura de la pantalla y de la digitalización. El papel ha dejado de ser un referente en cuanto a las publicaciones científicas. La conclusión es que debemos abandonar la edición en papel para pasar a una edición en digital, pero somos conscientes de que muchos socios acostumbrados a los viejos usos todavía demandan una edición en papel, por ello vamos a mantener la edición impresa siempre bajo demanda, es decir, para aquellos socios que así lo pidan. Además, en la edición digital los costes bajan y permiten una edición mucho más amplia. En consecuencia, hemos tomado la decisión de editar un solo número digital al año que podrá tener una extensión de artículos más amplia que en la edición impresa. Los artículos serán accesibles para los socios seis meses antes de que pasen a ser de acceso libre, lo que nos añadirá la ventaja de llegar a un público más amplio.

En esta nueva época, el diseño y secciones cambiarán para adaptarse a las nuevas circunstancias antes descritas. Al no existir un límite en la edición se podrán abrir nuevas

secciones y ampliar las existentes. La sección de libros seguirá ocupando una presencia importante en la revista, pues nos consta que es una de las secciones más demandadas y seguidas por lo lectores. A consecuencia de la constitución de la nueva sociedad, la dirección de la Revista Paideía quedará vacante para su elección por parte del nuevo Consejo Editorial entrante.

Quiero terminar expresando mi agradecimiento a todos aquellos, que han permitido que, con mayor o menor éxito, haya tenido la oportunidad de dirigir la Revista Paideía durante estos últimos años, y quiero expresar también mis mejores deseos para la nueva etapa que se inaugura.

Un saludo afectuoso

Javier Méndez
Director de la revista Paideía



articulos

Presentación

No nos tiene que extrañar que artículos relacionados con las emociones tengan cada vez más cabida en las revistas de Filosofía. En esta ocasión nos encontramos con dos artículos cuyo *leitmotiv* son las emociones. Manuel Tizón hace una extensa comparación entre la retórica musical y las emociones, mientras Luis Martínez de Velasco bucea en la relación entre la moral y las emociones. El tercer artículo es un relato revelador sobre las víctimas sin rostro que genera el actual estado de cosas dominadas por una Razón totalizadora.

En el primer artículo, Manuel Tizón hace un recorrido por la relación existente entre las figuras retóricas del discurso, la música y las emociones despertadas en los oyentes. Para ello se sirve de la psicología experimental y las nuevas investigaciones en neurociencia que nos ofrecen una imagen bastante clara de esta relación mediante la elaboración de un cuadro muy completo y extenso. Para el autor, sin embargo, tenemos que tener siempre en cuenta que el mundo de las emociones es altamente complejo y conviene señalar la diferencia entre la emoción real y la emoción percibida, entre la emoción cotidiana y la emoción estética, que trae como consecuencia la dificultad de los sistemas de medición de las emociones producidas. Adentrándose en este complejo mundo de la experiencia musical expone las diferentes líneas de investigación que actualmente se pueden encontrar y los resultados obtenidos en unas ilustraciones muy conseguidas y sugerentes. Concluye exponiendo la dificultad de todos estos estudios y las posibles investigaciones futuras.

¿Hay una inteligencia moral? Luis se adentra en los caminos de una moralidad no racional, más cercana a los sentimientos en relación a una experiencia moral que al intento de definir una ley universal o principios absolutos de la moral. ¿Podemos encontrar puntos comunes en figuras como las de Jesús, Buda, Sócrates, Ghandi, Martín Lutero King y Teresa de Calcuta? La respuesta parece obvia: la bondad. Pero lo escurridizo de este concepto, Luis Martínez de Velasco la persigue a través de lo que él denomina una inteligencia moral (IM). La inteligencia moral implica un punto de vista desde la dignidad del ser humano y ello implica que muchas decisiones morales que debemos tomar tienen que tener en cuenta este principio. Para ello es necesaria una reconstrucción filosófica de los sentimientos y emociones morales a partir de Piaget y Köhler. El problema, según Luis M. de Velasco, es la construcción del sujeto moral a partir de un conjunto de emociones y sentimientos morales que junto al agente racional den lugar a esa buscada IM.

Jairo Marcos pone en relación tres formas de víctimas colectivas: Sures de geografía diversa, las mujeres y vidas sobrantes. Las víctimas del Sur o de la periferia hacen posible la existencia de El Norte o el Centro, de alguna manera, Europa es una creación del Tercer Mundo. La víctimas se descubren y son descubiertas bajo una Razón excluyente de la Totalidad. Según Jairo Marcos, sus rostros son necesarios para una transformación de la Filosofía. La Modernidad que tuvo su origen en Europa se ha ido constitu-

yendo en torno a dos grandes ejes: la globalización, es decir, la extensión de un sistema económico a nivel planetario, y la exclusión de aquellos que no pueden seguir los pasos de la globalización y son abandonados en la periferia. Así el autor llama la atención de que no es lo mismo nacer en Chiapas que en Londres o vivir en una zona rural como Eritrea que en una industrial como Alemania, o ser mujer en Oriente que en Occidente. Estamos es un proceso generador de fronteras y de víctimas sin rostro que la Filosofía debe denunciar. Ahora, la producción de víctimas no se reduce a los rincones del Oriente y del Sur, sino que también se generan en el propio corazón de Occidente que está repleto de Sures de geografía diversa. La explotación del mundo es un proceso patriarcal totalizador de la Naturaleza y del hombre.

MANUEL TIZÓN DÍAZ.
COORDINADOR DEL
MÁSTER UNIVERSITARIO
EN INVESTIGACIÓN
MUSICAL. UNIVERSIDAD
INTERNACIONAL DE LA
RIOJA. UNIR.

Música, retórica y emociones

La retórica musical y las emociones guardan una estrecha relación. Es por ello, por lo que teóricos del siglo XVII, se esfuerzan en establecer un nexo entre las figuras retóricas y las emociones asociadas. Con el nacimiento de la psicología experimental y su desarrollo, se da explicación a los diferentes recursos musicales y su relación con las emociones. En esta investigación establecemos un nexo entre lo que los teóricos afirman y lo que nos dice la ciencia a través de la bibliografía científica. Además, se analizan los nexos entre las fuentes musicales (texto musical), el texto literario ligado a ellas y las emociones. Por último, se establece un análisis de los cuadrantes emocionales mayoritarios en las figuras retóricas estudiadas, que son aquellas con una mención emocional clara en las fuentes teóricas o en la práctica musical.

Palabras clave: retórica y música, emociones musicales, ethos, cognición musical, figuras retóricas.

Music, rhetoric and emotions are closely linked. This is why seventeenth-century theorists make an effort to establish a link between rhetorical figures and emotions. With the birth of experimental psychology and its development, musical behavior is explained with more rigor as well as its relation with emotions. In this research, we compare what Baroque theorists assert and what statements match with the field of musical cognition. In addition, links between musical sources (musical text), lyrics and emotions are analyzed. Lastly, we analyze where the rhetorical figures (those with a clear reference in music theory or in composition) are found in the emotional quadrants and if there are predominant quadrants in the figures.

Key words: rhetoric and music, musical emotions, ethos, music cognition, rhetoric figures.

1. Introducción

Según la cuarta acepción de la RAE, la retórica es el “arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover¹”. Este arte ha estado presente en las instituciones educativas durante más de diez siglos. Junto a ella, encontramos la gramática y la dialéctica, formando así el llamado *Trivium*. Otras disciplinas completaban este triunvirato, tal como ocurría con el *Quadrivium*, el cual englobaba la aritmética, geometría, astronomía y música. Por esta razón, no es de extrañar que disciplinas como la retórica y la música se vieran influenciadas mutuamente. En la música, traspasa el aspecto propiamente discursivo para ahondar en el aspecto emocional. Tal es así, que la tendencia alemana del Barroco es la de teorizar en torno a la retórica y a las emociones ligadas a ella; en Italia, el acercamiento es más bien práctico, por eso, a partir de la praxis se puede establecer una relación retórico-emocional, es decir, si un recurso retórico es empleado con un texto literario de modo recurrente, y ese texto establece un estado emocional claro, se puede ligar ese recurso a esa emoción.

Con el nacimiento de la psicología experimental a principios del siglo XX, se comienza una andadura científica para entender con profundidad qué ocurre con las emociones y la música. Esta andadura continúa aún en la actualidad, la cual es una rama candente con preguntas todavía abiertas. Esta rama científica nos da algunas respuestas acerca de las emociones y la música.

En este trabajo haremos una comparativa de qué nos dice la ciencia y qué las fuentes teórico-prácticas del Barroco, si hay o no coincidencia entre las figuras retóricas más frecuentes y la emoción percibida. Es decir, ¿una figura retórica como la *cadentiae duriusculae* (cadencia dura, fuertemente disonante) despierta en el oyente las emociones que dice despertar en las fuentes teóricas y las musicales? Para dar explicación a todo ello, este artículo comienza con una explicación sobre la retórica musical en el Barroco, contemplando las fuentes teóricas y los elementos discursivos de este arte. El siguiente apartado (3) establece un estado de la cuestión en la rama de la música y las emociones desde un punto de vista del campo de la cognición musical. Además, este mismo apartado pone de manifiesto las emociones ligadas a cada uno de los parámetros musicales, socioculturales y otros. El apartado 4 es un estudio comparativo entre la emoción percibida y la emoción teórica, además de hacer un análisis pormenorizado de la predominancia emocional en el Barroco (cuadrantes emocionales de los cuales hablaremos a lo largo de este artículo). En el punto 5 se establecen las conclusiones, incluyendo en ellas la posibilidad de continuación y mayor profundidad en este asunto.

2. Barroco, retórica y emociones

No es nuestro propósito exponer en su completitud la historia de la retórica y una conceptualización completa, sino más bien establecer ideas generales en su conexión con

la propia música. En primer lugar, Bukofzer (1986) (citado en López, 2000) define tres distintas visiones de la música en el siglo XVII; la primera es la *musica theorica*, la cual se ocupa de la especulación teórica, el origen del sonido, de la armonía de las esferas, etc.; la segunda es la *musica practica*, la cual se refiere a manuales prácticos destinados a la ejecución musical; la tercera se denomina *musica poetica* o *ars compositionis*, es en esta donde se enmarcaría la retórica musical, ese arte del buen decir y en el caso de la música además el de persuadir (Hannoncourt, 2003). Pero, ¿dónde surge la retórica musical?, ¿quién la define o la emplea?, ¿en qué momento compositivo se dispone? Con respecto a la primera pregunta, vemos que ese arte de persuadir o de convencer –a nivel práctico, al menos– ya está presente en la antigua Grecia, cuando ciertos autores como Platón, en su obra de *La República*, tratando ciertas *harmoniai*, afirma que el modo lidio y mixolidio promueven la vagancia y embriaguez entre los hombres, respectivamente (Whitfield, 2010). En el canto llano también encontramos estos dispositivos, empleando diferentes melismas (el *jubilus* del aleluya) o saltos en la propia melodía para definir ciertos estados o momentos acentuales. Pero es realmente en el siglo XVII cuando ciertos recursos discursivos se ven conceptualizados y definidos. Son muchos los teóricos que han contribuido a esta teorización, desde Listenius (1537) quien menciona por primera vez el concepto de *musica poetica* (Páez, 2016), hasta autores más concretos como Calvisius (1592), Lippius (1612), Nucius (1613), Thuringus (1624), Kircher (1650) o Mathesson (1739).

Realmente, la preparación del discurso retórico se divide en cinco partes, estas son: la *inventio* (invención de las ideas o argumentos), *dispositio* (distribución de las ideas), *elocutio* (verbalización de lo anterior), *memoria* (memorización del discurso) y *pronuntiatio* o *actio* (escenificación del discurso). De todas estas partes, los teóricos han desarrollado una serie de ideas o maneras de proceder, por ejemplo, en la *pronuntiatio* (escenificación). En relación a esto, el músico Francesco Geminiani expone que la “experiencia (en las ejecuciones musicales) ha demostrado que la imaginación del oyente está en general tan a la disposición del maestro que, con la ayuda de variaciones, movimientos, intervalos y modulación, él [maestro] puede imprimir en la mente la impresión que desee” (Geminiani, 1749; citado en Pérsico, 2011, p. 558). En todo caso, la sección del discurso retórico que mayor atención absorbió por parte de los teóricos fue la *dispositio*. Esta sección se dividía a su vez en otras secciones, estas eran: *exordium*, *narratio*, *propositio*, *confutatio*, *confirmatio* y *peroratio*. Cada una de estas partes viene definida de un modo específico, la *exordium* es una introducción al discurso; la *narratio* es una presentación de los hechos; la *propositio* enuncia la tesis principal en la que se basará el discurso; la *confutatio* defiende esa tesis por medio de algunos mecanismos tales como la *argumentatio*; la *confirmatio* regresa a la tesis principal; y ya por fin la *peroratio* resume y enfatiza lo ya expuesto (López, 2000). Esta sección ha sido expuesta y definida concretamente por Mathesson, y es en esta misma sección donde encontramos una fuerte repercusión a nivel de la macroforma, tal y como veremos ejemplificado en el apartado 4.1.

Dentro del propio discurso, encontramos teorización abundante en la llamada *decoratio*, que es un conjunto de mecanismos a nivel de la microforma, análogo a las figuras retóricas en el ámbito de la literatura. Es interesante advertir que en esta teorización hay una mayor focalización en las figuras retóricas. Algunos autores en el entorno alemán intentaron construir catálogos de afectos (Burmeister) para tener a mano los mecanismos expresivos que se desviaban de la *prima pratica*. En el mundo italiano se procede desde la práctica a usar los distintos mecanismos retóricos, como ocurre en el entorno de la *seconda pratica* y en el llamado figuralismo, con autores representativos como Caccini (*seconda pratica*) o Monteverdi (madrigalismo). Esto último se hace evidente en el entorno de la *Camerata Fiorentina*, la cual supone un estímulo de la *musica poethica*. En Alemania es un estado distinto, ya que el acercamiento fue teórico, tal y como podemos apreciar en los diferentes tratados sobre música (Páez, 2016).

Con respecto a la finalidad de esta *decoratio*, se puede establecer una analogía con la *decoratio* literaria, con el añadido de la persuasión, tal y como afirma Hannoncourt (2003, citado en Páez, 2016). Es además este autor, quien afirma que la *decoratio* musical traspasa los límites del propio texto literario, en el sentido del nexa existente entre el texto cantado y la propia música. Para este autor, las obras del XVII y XVIII siguen programas retóricos, concretos y abstractos, y además, la retórica está inmersa en la cultura de los individuos del XVII —como ya hemos comentado en anteriores párrafos—. Figuras como la *anabasis* (melodía ascendente) se emplean junto con el texto literario (implicando una ascendencia en el significado del texto literario) y la propia música. Un recurso semejante existe en la música del cine, una música llena de clichés que van con la propia imagen, nunca en contra a no ser que haya una intencionalidad buscada. Es a partir de estos recursos ligados a la palabra donde parece forjarse la *decoratio* instrumental, un recurso que establece analogías con el lenguaje hablado.

Como ya decíamos en la introducción, en el apartado 4 veremos la relación existente entre estas figuras retórico-musicales y la emoción que ciertos autores dicen tener, ya que es en el siglo XVII cuando esta preocupación alcanza teorizaciones de lo más complejas y refinadas (López, 2000, p. 44). En el capítulo correspondiente veremos además ejemplos concretos de recursos retóricos e inferiremos las emociones asociadas a ellas.

3. Investigación en música y emociones

3.1 Primeros pasos y problemática general

Desde el nacimiento de la psicología experimental, muy hacia finales del s. XIX, no han cesado las reflexiones e investigaciones en este campo. A pesar de que el mundo de las emociones pueda parecer un constructo blando, es un campo con más de un siglo de vida en cuanto a la investigación científica se refiere. Desde los estudios pioneros de Gilman (1892) o Downey (1897) hasta Meyer (1956), pasando por el trabajo de la investigadora Kate Hevner (1937), podemos constatar cómo se va fraguando lo que se llamará el estu-

dio moderno de las emociones. Las dos primeras referencias, tal y como podemos imaginar, son toscas en la propia metodología y los métodos de evaluación, ya que en el segundo estudio, por ejemplo, se les pregunta directamente qué sienten los sujetos cuando escuchan una música determinada, las respuestas echan mano —la gran mayoría— de imaginación visual, un mecanismo que será estudiado después de medio siglo. Estas respuestas generan una dificultad en la evaluación del investigador.

Esta falta de metodología es la que motiva a Hevner (1937) a realizar grupos emocionales, todo ello para facilitar el trabajo y buscar el rigor necesario. Así, una emoción como el miedo está cerca de la ira, análogamente la felicidad al entusiasmo. Con Meyer (1956) se establece un antes y un después en el trabajo de las emociones musicales, ya que en su trabajo se tratan cuestiones referentes a la subjetividad, a cuestiones conceptuales como la diferenciación entre estado de ánimo y emoción (el primero con mayor duración y sin un elemento claro que lo provoque, tal y como pasa con la emoción), a ciertos mecanismos que se activan en la propia escucha, etc.

Tal y como podemos imaginar, el campo de las emociones es un campo altamente complejo, por eso, en la escucha encontramos mecanismos involucrados, tales como las imágenes visuales (imágenes que se evocan en la mente del sujeto) o la memoria episódica (asociar una pieza a una situación particular) (Juslin y Västfäll, 2008). Hay otros mecanismos, algunos más psicológicos, como el tipo de personalidad del sujeto (la personalidad neurótica puede influir de modo distinto a la escucha con respecto a la personalidad introvertida o abierta a la experiencia, (Liljeström, 2011)) y otros más fisiológicos, como la influencia de la prolactina cuando un sujeto escucha música triste (Huron 2011).

Dentro de esta complejidad, y a la vez de la dificultad de inferir qué tipo de emoción se siente desde la escucha, ha habido una importante discusión en torno a lo que se siente y a lo que se verbaliza. Por eso, por un lado se ha distinguido entre emoción real y emoción percibida (Gabrielsson, 2002); y por otro, el campo de la neurociencia ha incorporado instrumentos tecnológicos de medición en la actividad cerebral (Janata y Cols. 2002). Dentro de esta dicotomía se han establecido diferencias entre la emoción cotidiana y la emoción estética; esto explicaría por qué un sujeto que escucha música triste no siente realmente esa tristeza, tal y como podemos ver en la figura 1.

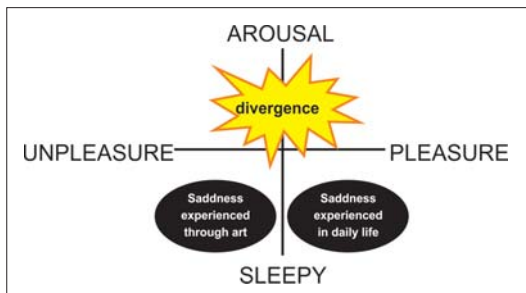


Figura 1: emociones estéticas contra emociones cotidianas (Kawakami y cols. 2014).

Toda esta problemática que rodea la percepción y la cognición musical la podemos ver desarrollada en Tizón y Gómez, 2015.

3.2 Sistemas de medición emocional

Como ya podemos leer en el anterior apartado, las emociones son un campo extremadamente complejo. Un reflejo de ello son los distintos sistemas empleados para la medición de las emociones. Siguiendo la línea de la emoción percibida, Russell (1980) propone un sistema de dos ejes que consiste en dos variables, la valencia (*valence*) y la activación (*arousal*). De esta manera, la valencia (V) se puede definir como la atracción intrínseca de un sujeto hacia un evento, es decir, sería el bienestar o la felicidad cuando es positiva y la ira o la tristeza cuando es negativa. La activación (A) se define como la activación (valga la redundancia) del sistema nervioso central, por lo que la ira tendría la activación positiva y la tristeza negativa. A partir de estas dos variables se establecen combinaciones, por ejemplo, el entusiasmo tendría V y A positivas y la melancolía ambas variables negativas; el sobresalto se establecería en un A positiva y una V neutral, y el miedo A positiva y V negativa; en la Figura 2 podemos ver esta propuesta de Russell traducida.

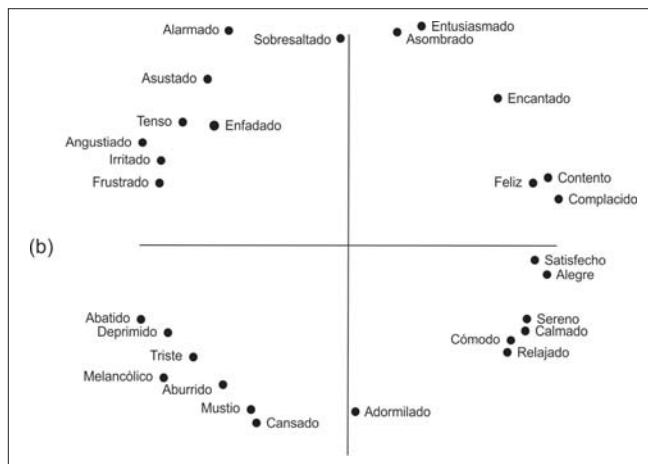


Figura 2: traducción de la propuesta de Russell (Tizón, 2016).

Es lógico pensar que un sistema como éste puede generar dudas metodológicas, ya que las emociones son un elemento muy complejo que puede no resumirse en solo dos variables. Por todo esto, ha habido una candente discusión acerca de otros métodos, no solo bidimensionales, sino también tridimensionales, estableciendo una división en la *arousal* en dos vertientes –la activación de la energía y la de la tensión (Eerola y cols., 2009)–, o tetradimensional, el cual puede medir variables como la impredecibilidad y otras (Fontaine y cols., 2007). El problema de establecer más variables a la investigación

hace que el método sea complejo tanto para los investigadores como para los sujetos, por eso, el método bidimensional es aún hoy en día el más usado.

Para resolver la aparente paradoja de si la emoción que se verbaliza es la que realmente se siente, se han empleado métodos de medición fisiológica, tales como medidores de la piel, latidos del corazón, movimiento del músculo de la sonrisa (cigomático) etc. (Egermann y cols., 2015).; todo ello, pudiendo ser contrastado con las respuestas del sujeto.

Con respecto al momento de recogida de datos de la emoción, existen dos sistemas principalmente, el de la extracción emocional a tiempo real (piezas más largas, en las que se va extrayendo la emoción en cada momento de la escucha) y extracción emocional final (la emoción después de oír un estímulo). En nuestro trabajo, veremos que la emoción final es la opción más trabajada, sobre todo cuando se trata de parámetros musicales aislados, elementos relacionados con esta investigación.

Para una mayor información acerca de los métodos de extracción emocional consúltese Tizón (2016).

3.3 Parámetros que modulan la emoción

3.3.1 Parámetros socioculturales

Con respecto a la propia subjetividad de la emoción, sabemos que hay parámetros socioculturales que regulan las respuestas. Por ejemplo, elementos como la edad, el sexo, la experiencia musical o la enculturación. Por ejemplo, algunos estudios demuestran que a mayor edad, existe un mayor refinamiento emocional (Gerardi y Gerken, 1995). Pearce y Halpern (2015) llevan a cabo un estudio con el sistema GEMS (*The Geneva Emotional Music Scales*), el cual predice el tipo de emoción que sugiere una pieza demostrando que las emociones entre adultos jóvenes y maduros son distintas. Un ejemplo lo encontramos en la música vinculada al miedo, en los jóvenes es más tensa que para los maduros.

Con respecto al género, y siguiendo a Sergeant y Hemonides (2016), el género es biológico y dicotómico, por eso, algunos estudios demuestran diferencias entre ambos colectivos, como ocurre con Costa y cols. (2000); quienes demuestran que las mujeres pueden sentir de un modo más “intenso” ciertos tipos de emoción. Esto último, concuerda con lo dicho en Brody y Hall (2008), en donde se afirma que ya desde niños, el género femenino presenta un mayor número de rasgos emocionales, tales como la sonrisa o el tono de voz. Dicho esto, algunos estudios como Dalla y cols. (2001) o Robazza y cols (1994) o Tizón y Gómez (2015) no encuentran diferencias entre ambos sexos.

En referencia a la enculturación, se han demostrado diferencias entre sujetos de diferentes culturas, tanto en cuestiones referentes a la percepción y memoria musical como en cuestiones puramente emocionales. Por ejemplo, con respecto a la percepción musical, Demorest y Cols. (2009) demuestran que los sujetos de una cultura reconocen mejor su música que la de otros; Thompson (2014) demuestra que los sujetos tamborilean mejor su música que la de otras culturas. En referencia a las emociones, en Egermann y

cols. (2015) se demuestran ligeras diferencias entre pigmeos congolese y sujetos canadienses en algunas variables, como los latidos del corazón y las respuestas del músculo cigomático (músculo responsable de la sonrisa); para ampliar datos sobre la influencia de la enculturación en las emociones recomendamos consultar Tizón (2017b).

3.3.2 Experiencia musical

La experiencia musical se refiere al contacto que ha tenido cada uno de los sujetos con la música desde un punto de vista profesional, es decir, este apartado diferencia a los músicos de los no músicos; de esta manera se distancia esta *expertise* (así se define en inglés) de la enculturación.

Las investigaciones en este asunto llevan a pensar en una clara influencia, tal y como ocurre con Morreale y Cols. (2013) que encuentran respuestas más consistentes en los sujetos, cuando se les exponen armonías mayores-menores y *tempi* rápidos-lentos; en los músicos es lineal en la valencia; en los no músicos no lo es. Esta linealidad iría desde modo mayor-tempo rápido hasta modo menor-tempo lento, tal y como podemos ver en la Figura 3.

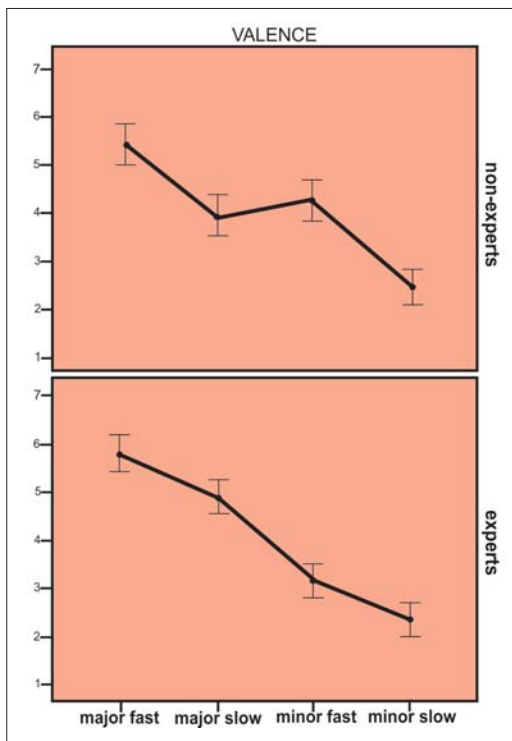


Figura 3: valencia en músicos y no músicos (Morreale y cols., 2013, p. 379).

Otra línea de investigación en esta línea se relaciona con las conexiones cerebrales y áreas más activas en músicos (Alluri y cols. 2015). En otros estudios se demuestra que en ambos colectivos se activan áreas distintas del sistema límbico (Brattico y cols., 2016)

3.3.3 Parámetros musicales

Con respecto a los elementos musicales que modulan la emoción percibida, cabe decir que la bibliografía científica tiende al análisis reduccionista y no holista de los parámetros. La razón principal radica en la búsqueda de un rigor experimental, de tal manera que la investigación de una interválica homogeneiza las muestras en la tímbrica (usando en muchos casos el MIDI) y aísla cualquier atisbo de influencia paramétrica, es decir, el ritmo o la métrica se apartan de estas muestras. Es interesante puntualizar que algunos pará-

metros como la textura, la forma o el estilo son holistas por naturaleza, y dentro de la literatura científica se asume este hecho.

Los parámetros puramente musicales más investigados han sido el ritmo, la armonía, la melodía —que es un compendio de armonía, interválica, métrica, nivel de alturas, contorno melódico, rango o amplitud, etc.—, el *tempo*, la dinámica o el timbre. Otros parámetros como el silencio, y especialmente la forma, el estilo o el género han sido poco estudiados desde un punto de vista emocional (y científicamente hablando). *Grosso modo*, el *tempo* se asocia a emociones con alta actividad, la armonía mayor/menor a la alegría y la tristeza, la dinámica alta/baja a la actividad alta y baja también; en la interválica, por ejemplo, la tercera mayor es etiquetada por la gran mayoría de sujetos como placentera, la séptima mayor se etiqueta con una emoción contraria a aquella². En todo caso, en el capítulo siguiente desarrollaremos un análisis y una comparativa de estos parámetros y de su visión en el siglo XVII y XVIII (también en el siglo XX por medio de la observación de algunos musicólogos o por las propias fuentes musicales y su relación con el texto literario), así como su comparación con lo que ha sido demostrado en el campo de la cognición musical.

4. La retórica y la emoción percibida

4.1 El discurso y la macroforma

4.1.2 La dispositio

El discurso retórico en el Barroco a nivel de la macroforma se basa mayormente en una de las partes de la retórica —tal y como ya hemos apuntado en párrafos anteriores—, esta parte es la llamada *dispositio*, que es la sección donde se organizan las ideas y la estructura del texto; en nuestro caso el texto musical. A nivel de emociones, no tenemos mucha información, ya que son las figuras retóricas las que establecen particularidades en esta línea. No obstante, trataremos las características generales de la macroforma y de este diseño retórico formal.

Tomando como referencia la *Pasión según San Mateo* (BWV 244) de J. S. Bach, veremos que estas partes están bien diferenciadas. En el *exordium* se establece un discurso instrumental, esta introducción da paso al texto literario, dando lugar a una pronunciación textual del mensaje, es decir, la *narratio* entra en juego (c. 17). La *propositio* sirve para enunciar esa tesis principal, en este caso viene dada por un pequeño cambio de textura dando paso a una sección predominantemente contrapuntística (c. 45), con la textura homofónico-coral en el *ripieno* agudo. En la *confutatio* hay una predominancia del cromatismo, estableciendo modulaciones en distintos tonos, y además, añadiendo algunas figuras retóricas —de las cuales hablaremos en el siguiente apartado— como el uso de silencios a modo de *hoquetus* (*suspiratio*) (c. 61) y combinado en algún caso con *quinta superflua*³ (c. 64 en el continuo), además del uso del paso duro (*passus duriusculus*) usado continuamente no solo en esta sección contrastante (por ejemplo en el continuo del

compás 71). La *confirmatio* acaece en el compás 72, en la cual se vuelve a la tesis principal; y ya por fin, en la *peroratio*, se enfatiza lo expuesto jugando con elementos motivicos presentados en el *exordium*. Algunas secciones intermedias, es decir, secciones que unen diferentes segmentos retóricos, pueden ser analizados como *transitus*, tal y como podemos ver en la Figura 4.

AUD 5.95 *Pasión según S. Mateo* (BWV 244), coro inicial 'Kommt ihr Töchter', J.S. Bach (1736)
El director Ph. Herreweghe (1985) sugiere la siguiente 'dispositio':

	RIT		Coro		Rit		Coro		Rit		Coro							
	Exordium				Narratio		Propositio		Confutatio		Confirmatio		Peroratio					
Motivos	a	b	c	d	(a b e f)	b	(e f e)	a	(g d g d)	(a b)	(c d)	(c d)	(c d)	(c d)				
compás	1				17		38 42		52 57		72		82 90					
Tonalidad	mi				SI		SOL		SI		SOL		si		la si		SI mi	

Los c.38-41 y 52-56 funcionan como 'transitus'. El texto en cada sección es:

Narratio	Komm, ihr Töchter, helft mir klagen, seheth, -Wen? - den Bräutigam. Seht ihn -Wie? - als wie ein Lamm.	Venid, hijas, uníos a mi lamento, Mirad -¿a quién? - al esposo. Míralo - ¿cómo? - como un cordero.
Propositio	Sehet -Was? - seht die Geduld,	Mirad - ¿el qué? - su paciencia.
Confutatio	Seht - wohin? - auf unsre Schuld.	Mira - ¿a dónde? - a nuestros pecados.
Confirmatio	Sehet ihn aus Lieb und Huld Holz zum Kreuze selber tragen.	Mirádlo, por amor y clemencia Él mismo lleva la cruz.
Peroratio	Komm, ihr Töchter, helft mir klagen, seheth, -Wen? - den Bräutigam. Seht ihn -Wie? - als wie ein Lamm.	Venid, hijas, uníos a mi lamento, Mirad -¿a quién? - al esposo. Míralo - ¿cómo? - como un cordero.

Figura 4. Secciones retóricas en J. S. Bach. (Pajares, 2014, p. 218).

Con respecto a las emociones percibidas en esta estructura macroformal, se hace muy difícil establecer una relación directa entre el propio discurso estructural y las emociones, ya que los parámetros formantes en las secciones son fuertemente contrastantes y diversos. No obstante, en el apartado 4.1.2 trataremos elementos generales, que no llegan a ser figuras retóricas (cuestiones que trataremos en el apartado 4.2) pero que tienen una repercusión en la composición musical en una dimensión mayor (no en todos los casos) que la que tienen esas figuras retóricas.

4.1.2 Recursos compositivos generales

En este apartado trataremos aquellos recursos compositivos que no llegan a ser definidos con la unidad mínima como ocurre con las figuras retóricas, tales como la *suspensio* o la *cadentiae duriusculae* (tratados más adelante). Aquí hablaremos de cuestiones como el *tempo*, el concepto de consonancia y disonancia (que aunque hay figuras retóricas específicas para ambos términos aquí serán tratadas de un modo general), la modalidad de la pieza, etc.; en este caso, echaremos mano del libro de Quantz (1752/2001). En la próxima Tabla (1) estableceremos una conexión entre la emoción según Quantz y la emoción

percibida en función de diversas fuentes bibliográficas referidas a la evidencia científica de lo que siente un sujeto (campo de la MER [*Music Emotion Recognition*]). Por esta última cuestión, algunos elementos han sido excluidos por varias razones; por ejemplo, en el caso de las tonalidades, por un lado, no hay evidencia científica que avale el hecho de que ciertas tonalidades evoquen en el oyente una u otra emoción, además del hecho de que en el s. XVIII no todas las tonalidades guardaban entre sí la misma relación interválica, no sonaba “igual”, no estaban temperadas con el sistema actual. Por esta regla de tres también podemos pensar que los modos mayor y menor no eran exactamente igual que los actuales o que la tímbrica de los instrumentos era distinta; en todo caso, los parámetros no citados se basan principalmente en lo expuesto o que son tratados más adelante –tal y como hemos advertido ya–. Otro ejemplo está relacionado con la forma, Quantz menciona la *entrée*, la *bourrée* o el *rondeau* con ciertas emociones asociadas (Páez, 2016, p. 67), nosotros las hemos descartado por no encontrar evidencias sobre la emoción que despierta en cada sujeto. Otra cuestión importante es que Quantz no aísla los parámetros musicales; con el nacimiento de la psicología experimental y la necesidad de establecer investigaciones con una metodología rigurosa, este campo se esfuerza por limpiar la posible contaminación del resto de parámetros. En la Tabla 1 vemos el recurso compositivo en cuestión, y las emociones según Quantz y según la ciencia. Como podemos ver, Quantz combina algunos elementos con otros, en el apartado de la emoción percibida se ven las fuentes y la emoción evocada en cada uno de los parámetros aislados. En el apartado de la emoción percibida, hemos indicado 2 emociones por cada recurso como mucho. Hemos escogido las más repetidas en la literatura científica.

Según se muestra en la Tabla, en términos generales suele haber correspondencia, aunque no siempre es total, se establecen pequeñas diferencias tal y como veremos en el apartado de las conclusiones.

4.2. El discurso y las figuras: la microforma

La figura retórica se relaciona con la llamada *decoratio* literaria, que es un conjunto de operaciones que se realizan en el propio discurso, tanto a nivel de macroforma como de microforma. En este apartado nos centraremos sobre todo en la microforma, es decir, en aquellos recursos melódicos, texturales, armónicos o rítmicos.

Siguiendo con lo anterior, trataremos solamente las figuras retóricas que creemos que tienen un apoyo teórico o práctico en el despertar de una emoción o cuadrante emocional del propio oyente. Cuando hablamos de cuadrantes emocionales nos estamos refiriendo a los *clusters* emocionales cercanos, por ejemplo, el apasionamiento está en el mismo cuadrante que el entusiasmo, y el enfado en el mismo que el nerviosismo, cuestiones ya tratadas en el apartado 3.2. En este apartado haremos solamente un recorrido conceptual de cada una de estas figuras. En este recorrido, estableceremos 3 variables, una para la definición de la figura musicalmente hablando, otra que establece las emociones asociadas y otra para el cuadrante de estas emociones.

Recurso compositivo		Emoción según Quantz	Emoción percibida
Armonía	Modo mayor	Alegría/audacia	Felicidad (Krumhansl, 1997; Lindström, 2006)
	Modo menor	Melancolía/adulación	Tristeza (Krumhansl, 1997; Lindström, 2006)
Interválica	Amplia	Con notas cortas y <i>staccato</i> : alegría	Activación (Gundlach, 1935, Schimmack y Grob,
	Estrecha	Con <i>tempo</i> lento y <i>legato</i> : melancolía	Baja activación (Balkwill y Thompson, 1999)
Articulación	<i>Legato</i>	Con <i>tempo</i> lento e interválica estrecha: melancolía	Entusiasmo (Groux y Verschure, 2012)
	<i>Staccato</i>	Con notas cortas e interválica amplia: alegría	Miedo (Groux y Verschure, 2012)
<i>Tempo</i>	Rápido	Jocosidad	Felicidad, activación (Ile 2006; Collier 2007)
	Lento	Melancolía	Serenidad, tristeza (Hevner, 1937; Krumhansl, 1997)
Relación armónica	Consonancia	Tranquilidad	Afabilidad, serenidad (Hevner, 1936; Lindström, 2006)
	Disonancia	Perturbación	Miedo y agitación (Hevner, 1936; Rigg, 1939; Kumhans, 1997)

Tabla 1: emociones según Quantz y emoción percibida. Elaboración propia.

Cuando hablamos de la definición, nos referimos a las que mencionan los teóricos y musicólogos, y por otro lado a las que encontramos en momentos específicos de las composiciones que contienen texto musical, ya que la finalidad de composiciones como el madrigal es reforzar el contenido del texto literario con la propia música. Las definiciones emocionales de los teóricos han sido extraídas de López (2000), de González (2002) y de Páez (2016). Las definiciones musicales han sido extraídas de López (2000) y de McCreless (2008), muchas de ellas referenciadas de teóricos contemporáneos del s. XVII (como Matheson o Kircher). En la Tabla 2 vemos las diferentes figuras con su definición musical y emocional. En la anáfora y en la *gradatio* hemos inferido una emoción desde un estado general; de esta manera, la anáfora (definida por Kircher con crueldad o desprecio [López, 2000, p. 136]) la hemos asociado con el enfado; la *gradatio*, definida —también por Kircher— como “amor divino” (López, 2000, p. 136) la hemos vinculado a la emoción de felicidad. Las emociones indicadas con un asterisco —como ocurre con el dolor de la *cadentiae duriusculae*— son inferidas a partir del contenido del texto, es decir, encontrar una *cadentiae duriusculae* con menciones en el texto literario al dolor o el afligimiento se asocia con el cuadrante 3º, relacionado con la tristeza o depresión. Un ejemplo de este dolor lo encontramos en el *Lamento della Ninfa* de C. Monteverdi, concretamente en el compás 11; véase la Figura 5.

The image shows a musical score for a section of Monteverdi's 'Lamento della Ninfa'. It consists of four staves. The top two staves are for vocal parts (Soprano and Alto), and the bottom two are for lute accompaniment (Treble and Bass clefs). The lyrics are 'suo do - lor spe-s'. The score is in G major and 4/4 time. A bracket on the right side of the score indicates a specific figure, and the number '12' is written above the first lute staff.

Figura 5. *Cadentiae duriusculae* en Monteverdi y su resolución
(Descargado de: www.mab.jpn.org/musicdex/scorelib/cmninfa)

Por tanto, la fuente es, por un lado, la definición de las propias figuras; y por otro, el uso que de ellas se infiere. Siguiendo con lo anterior, somos conscientes de que, en el sentido compositivo, no están todos los que son pero si son todos los que están; hablaremos de esto en el apartado de la prospectiva.

En la siguiente Tabla 2, vemos las emociones asociadas a cada una de las figuras retóricas. Estas emociones son las recogidas en los tratados y en los textos musicales con texto literario.

Figura retórica	Definición	Emociones asociadas	Cuadrante
<i>Abruptio</i>	Interrupción o final súbito, imprevisto o <i>ex abrupto</i> .	Excitación	1°
<i>Anábasis</i>	Línea melódica ascendente.	Exaltación	1°
Anáfora	Es la repetición del mismo fragmento musical al inicio de diversas unidades (x.../x...).	Crueldad, desprecio (enfado)	2°
<i>Articulus</i>	Separación de notas de semibreve o breve.	Vehemencia	1°
<i>Cadentiae duriusculae</i>	Disonancia inusual y fuertemente disonante que ocurre antes de la cadencia final.	*Dolor ⁴	3°
<i>Catábasis</i>	Línea melódica descendente.	Depresión	3°
<i>Epanalepsis</i>	Es la repetición del mismo fragmento musical al inicio y al final (x...x).	Placer	4°
<i>Exclamatio</i>	Salto melódico inesperado, ascendente o descendente, superior a una tercera.	Felicidad o tristeza (ascendente y descendente respectivamente)	1° y 3°
<i>Gradatio</i>	Es una secuencia melódica, es decir, la repetición de un fragmento melódico a otro nivel.	Amor divino (Felicidad)	1°
<i>Hyperbole</i>	Polarización de la voz hasta un extremo.	Tensión	2°
<i>Multiplicati</i>	Repetir incesantemente una célula motívica.	Ansiedad	2°
Noema	Acorde consonante y suave que se introduce en un contexto polifónico.	Felicidad	1°
<i>Parrhesia</i>	Relaciones fuertemente disonantes en la relación armónica.	Miedo	2°
<i>Passus duriusculus</i>	Movimiento melódico predominantemente de segunda menor.	*Sufrimiento (descendente) ⁵	3°
<i>Pathopeia</i>	Figuras de disonancia que concurren en la <i>confirmatio</i> y que están ligadas a la expresividad del propio texto.	Dolor	3°
Quinta superflua	Intervalo de quinta disminuida normalmente vinculado a la relación armónica.	Tristeza	3°
<i>Saltus duriusculus</i>	Salto melódico igual o mayor a una sexta (muy habitual la 7ª disminuida).	Lamentación, infelicidad	3°

Figura retórica	Definición	Emociones asociadas	Cuadrante
<i>Suspensio</i>	Interrupción, retardación o detención del discurso musical.	Tensión	2º
<i>Suspiratio</i>	Silencios usados a modos de suspiros. El hoquetus usa este recurso compositivo.	Pena	3º

Tabla 2: figuras retóricas y emociones en el Barroco. Elaboración propia.

En la Figura 6, hemos establecido una relación de cada cuadrante con las emociones que dicen evocar en el oyente o que emplean con emociones asociadas a ellas. Como vemos, hemos usado el cuadro de las caras empleado por Tizón y cols. (2013). En este cuadro, vemos que cada una de las caras representan un cuadrante diferente, así, el cuadrante primero establece una V+ y A+, el segundo una V- y A+, y así sucesivamente. En cuanto a la verticalidad (eje de la activación) hemos hecho una media de las emociones sugeridas y lo hemos insertado en el cuadro; de esta manera, la noema tiene menos activación de la anátesis, o la *pathopoeia* una menor activación que el *saltus duriusculus*. En todo caso, ha sido muy difícil establecer los gradientes en parámetros muy cercanos, tales como la catábasis o la *quinta superflua*. Por todo ello, valga la Figura 5 como una fuente de aproximación emocional.

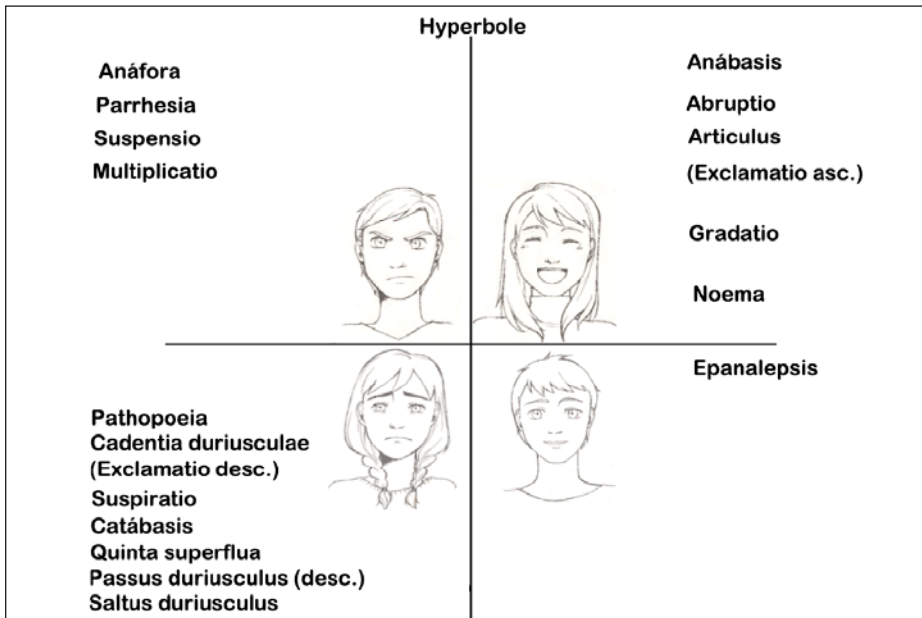


Figura 6: figuras retóricas y emociones sugeridas. Elaboración propia.

En la siguiente Tabla (3), veremos la relación existente entre la figura retórica y la figura actual. De esta manera, la *abruptio* es un silencio actual, al igual que la *suspiratio*, aunque en los siglos XVII y XVIII los elementos son distintos. En el apartado emocional, estableceremos una relación entre la emoción retórica (la que aparece definida y empleada en las fuentes de la época) y la emoción percibida (la que aparece demostrada en las fuentes relacionadas con el MER). En esta línea, no hemos encontrado distinción entre esos silencios, por eso, en el apartado de la emoción percibida vienen definidos como “silencio” indistintamente. Por otro lado, elementos como la *exclamatio*, que se define por un intervalo melódico amplio (López, 2000), no especifica el intervalo exacto. En la literatura científica encontramos que la amplitud melódica amplia, por su naturaleza estructural, se ha asociado con emociones con alta activación (citas en la Tabla 3). Por otro lado –y siguiendo con lo mismo– Balkwill y Thompson (1999) asocian los saltos melódicos (a medida que crecen) con una mayor impredecibilidad, de ahí la analogía que hemos establecido con la *exclamatio*, que no deja de ser un elemento retórico que juega con la “sorpresa” melódica. Otros elementos como la *hyperbole* se define en términos de exageración en los niveles de altura; en el caso de la literatura científica lo hemos diferenciado en nivel de alturas graves y agudas, todo ello sin implicar necesariamente esa polarización “forzada” en las tesituras.

Figura retórica	Figura actual	Emoción retórica	Emoción percibida
<i>Abruptio</i>	Silencio	Excitación	Tensión (Margulis, 2007)
<i>Anábasis</i>	Contorno melódico ascendente	Exaltación	Tensión, felicidad (Krumhansl, 1996; Gerardi y Gerken, 1995)
<i>Anáfora</i>	Repetición motivica	Crueldad, desprecio (enfado)	Incremento de la tensión (Nielsen, 1983)
<i>Articulus</i>	Silencio	Vehemencia	Tensión (Margulis, 2007)
<i>Cadentiae duriusculae</i>	Disonancia armónica	Dolor*	Agitación, miedo o enfado (Rigg, 1939; Krumhansl, 1997; Lindström, 2006)
<i>Catábasis</i>	Contorno melódico descendente	Depresión	Tristeza (Gerardi y Gerken, 1995)
<i>Epanalepsis</i>	Repetición motivica a nivel de macroforma	Placer	Incremento de la tensión (Nielsen, 1983)
<i>Exclamatio</i>	Salto melódico inesperado, ascendente o	Felicidad o tristeza (ascendente y descendente resp.)	Alta activación (Balkwill y Thompson, 1999; Schimmack y Grob, 2000)

Figura retórica	Figura actual	Emoción retórica	Emoción percibida
<i>Abruptio</i>	Silencio	Excitación	Tensión (Margulis, 2007)
<i>Anábasis</i>	Contorno melódico ascendente	Exaltación	Tensión, felicidad (Krumhansl, 1996; Gerardi y Gerken, 1995)
<i>Anáfora</i>	Repetición motivica	Crueldad, desprecio (enfado)	Incremento de la tensión (Nielsen, 1983)
<i>Articulus</i>	Silencio	Vehemencia	Tensión (Margulis, 2007)
<i>Cadentiae duriusculae</i>	Disonancia armónica	Dolor*	Agitación, miedo o enfado (Rigg, 1939; Krumhansl, 1997; Lindström, 2006)
<i>Catábasis</i>	Contorno melódico descendente	Depresión	Tristeza (Gerardi y Gerken, 1995)
<i>Epanalepsis</i>	Repetición motivica a nivel de macroforma	Placer	Incremento de la tensión (Nielsen, 1983)
<i>Exclamatio</i>	Salto melódico inesperado, ascendente o	Felicidad o tristeza (ascendente y descendente resp.)	Alta activación (Balkwill y Thompson, 1999; Schimmack y Grob, 2000)

Tabla 3: figuras retóricas y emociones percibidas. Elaboración propia.

Cabe resaltar que algunas de las figuras retóricas no tienen una diferenciación emocional en el ámbito de la investigación cognitiva, tal y como ocurre en las repeticiones (*epanalepsis*, *gradatio* o *multiplicatio*), que en el caso de la investigación en música y emociones se definen en términos de repetición; en todos estos casos nos hemos referido a un incremento de la tensión en el oyente, tal y como afirma Nielsen (1983). Por eso, reiterar que en algunos casos hemos unificado figuras, sobre todo en las concernientes al silencio y a la disonancia. Esto nos da a entender la necesidad de estudiar algunos elementos; hablaremos de esto en la prospectiva.

Con respecto a esta última tabla, vemos que las emociones retóricas coinciden en muchos casos con las emociones percibidas, en muchos otros se aproximan, y en el menor de los casos no coinciden en absoluto. Hablaremos de todo esto en el apartado de las conclusiones.

5. Conclusiones

Con respecto a la macroforma y a la relación existente entre la *dispositio* y las emociones, no podemos asegurar una relación cerrada entre emoción percibida y emociones retóricas.⁶ Para llevar a cabo un trabajo riguroso en la *dispositio* sería necesario plantear un

estudio con la emoción percibida en tiempo real, ya que la emoción percibida variaría en función del momento discursivo.

En cuanto a los recursos compositivos, podemos ver coincidencia entre la bibliografía del MER y las fuentes teóricas (en este caso, Quantz). En cuanto a la armonía, vemos una coincidencia en las modalidades; lo mismo ocurre con el *tempo* y el concepto general de consonancia y disonancia. Estos últimos términos se pueden entender desde el s. XVIII como un elemento perturbador dentro del propio diatonismo. Somos conscientes en todo caso, que el concepto de disonancia y consonancia ha ido cambiando a lo largo de la historia. La disonancia según el MER coincide en muchos casos con los postulados de Quantz (tritonos, séptimas y segundas especialmente). Con respecto a la interválica y articulación, no podemos hablar en términos absolutos ya que Quantz mixtura estos parámetros con otros (el *legato*, por ejemplo, lo mixtura con el *tempo* lento y la interválica estrecha)

En cuanto a la *decoratio*, encontramos bastantes coincidencias entre la emoción percibida y la emoción retórica. En los silencios *–abruptio, articululus, suspensio o suspiratio–* vemos una idea generalizada de tensión en la retórica. La emoción percibida nos dice que el silencio, en términos generales, genera tensión cuando este se emplea en un entorno sonoro (la influencia del contexto). No obstante, en el caso de la *suspiratio* (nota a contratiempo, *hoquetus* como mecanismo compositivo en el *ars antiqua*) no encontramos tensión, sino pena, lo cual dista por la baja activación que conlleva. Esto refleja también una falta de estudio en el caso de todos estos mecanismos, ya que en el MER no encontramos un estudio pormenorizado del asunto.

En cuanto a la consonancia/disonancia, con figuras como la noema, *cadentia duriusculae, parrhesia o pathopoeia*, encontramos una coincidencia asombrosa, en este caso se corresponde lo expuesto también por Quantz en términos más generales. Respecto al tratamiento melódico, encontramos coincidencias con el contorno melódico (*anabasis y catabasis*), también con la dimensión interválica (*exclamatio*) y el cromatismo (*passus duriusculus*, aunque referido en la retórica al movimiento descendente en las fuentes que hemos manejado). Algunas figuras presentan diferencias, tal y como ocurre con el *saltus duriusculus*, para MER presenta una alta activación y para la retórica lamentación (activación baja); o como ocurre con la quinta superflua, para el MER parece tener mayor índice de *arousal* (tensión [y dolor] para el MER, tristeza para la retórica).

Relacionado con el párrafo anterior, encontramos figuras que se refieren a la repetición como ocurre con la *multiplicatio*, la cual coincide con el elemento de tensión (tensión y ansiedad en MER y retórica respectivamente), aunque uno con mayor activación que otro. La anáfora aparece en un punto cercano, ya que el enfado tiene activación alta, aunque en el MER no se precisa la valencia (negativa en la retórica). La *gradatio* no coincide en absoluto, ya que para las fuentes teóricas despierta felicidad (amor divino) y para el MER (Nielsen, 1983, concretamente) un incremento de la tensión. Tampoco hay coincidencia con la repetición en la macroforma, nos referimos a la *epanalepsis*, placentera en las fuentes teóricas y tensa en lo recogido en el MER.

Con respecto a las emociones encontradas en el discurso retórico del s. XVII y XVIII, hemos visto muy pocas emociones en el cuarto cuadrante emocional, coincidente con el de la activación negativa y valencia positiva, con emociones como la serenidad, la calma o la relajación. En cambio, hemos visto una gran cantidad de emociones en el tercer cuadrante emocional (valencia y activación negativas) con emociones como la tristeza, lo melancólico o lo abatido. A bote pronto, y dadas las figuras retóricas manejadas, se puede concluir que la retórica centra su atención en estos cuadrantes, sin dejar de lado del primero (con figuras importantes como la *anabasis*, la *gradatio* o el *noema*) o el segundo (con la *parrhesia* o la *multiplicatio*)

En términos generales, y con todo lo anteriormente expuesto, se puede decir que hay coincidencia en muchos casos entre las emociones teóricas y la emoción percibida. En otros casos se cumple parcialmente o se relacionan en emociones con algún tipo de cercanía; en última instancia, algunas no coinciden en absoluto. En el siguiente apartado veremos cuáles son los caminos necesarios para cubrir el vacío que deberían ocupar algunas respuestas aún abiertas.

5.1 *Prospectiva*

Hemos visto que la mayor parte de los recursos retóricos tienen un análogo en el campo de la cognición musical, pero, aun así, creemos que es necesario ahondar en estas cuestiones, ya que quedan preguntas abiertas acerca de las emociones que despiertan en el oyente algunas figuras retóricas. Por otro lado, el no encontrar coincidencia en algunas de ellas puede desvelar dos cosas: la posibilidad de que no haya una emoción clara y unívoca, u otra, que no se haya prestado atención a esa figura desde un punto de vista emocional.

En cuanto a la macroforma, sería interesante conocer si la *dispositio* y sus partes guardan una relación de la emoción o emociones mayoritarias y el segmento de ese discurso, por ejemplo, una pregunta rápida sería si la *confutatio* guarda una relación con algunas emociones y si se diferencia de la *narratio* (y si se puede establecer una relación general o particular de cada obra o compositor en concreto). Como hemos ya comentado, el análisis metodológico de extracción en tiempo real sería idóneo en este caso.

Muchas figuras retóricas no están definidas en las fuentes teóricas desde un punto de vista emocional; por eso, a partir de esta idea, sería interesante elaborar un diccionario emocional retórico, tal y como hemos hecho con emociones no encontradas en las fuentes teóricas que hemos manejado como la *cadentiae duriusculae* o el *passus duriusculus*. A partir de este diccionario, se podrían contrastar estas fuentes con diferentes experimentos.

También sería interesante contrastar algunas observaciones realizadas en nuestra investigación. Por un lado, sería necesario apoyar las afirmaciones con investigaciones propias en cuanto a las figuras retóricas. Por otro, ahondar más en el hecho de los cuadrantes y las distintas emociones. Nosotros hemos visto que las emociones mayoritarias en el campo de la retórica musical permanecen en el tercer cuadrante emocional, pero,

¿es realmente así o se trata de una coincidencia casual? ¿podría ser que los teóricos prestaran más atención al elemento emocional de un cuadrante (o varios cuadrantes) en concreto?, ¿es una tendencia estética de la época?

Referencias bibliográficas

- Alluri, V., Brattico, E., Toiviainen, P., Burunat, I., Bogert, B., Numminen, J., & Kliuchko, M. (2015). Musical Expertise Modulates Functional Connectivity of Limbic Regions During Continuous Music Listening. *Psychomusicology: Music, Mind, and Brain*, 25(4), pp. 443-454.
- Balkwill, L. L., y Thompson, W. F. (1999). A cross-cultural investigation of the perception of emotion in music: Psychophysical and cultural cues. *Music Perception*, 17, pp. 43-64.
- Brattico E, Bogert B, Alluri V, Tervaniemi M, Eerola T. y Jacobsen T. (2016) It's Sad but I Like It: The Neural Dissociation Between Musical Emotions and Liking in Experts and Laypersons. *Frontiers in Human Neuroscience*; 9(6).
- Brody, L. R., y Hall, J. A. (2008). Gender and Emotion in Context. En M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, y L. F. Barret (Eds.). *Handbook of Emotions* (p. 395-408). Nueva York: The Guilford Press
- Bukofzer. M (1986) *La música en la época barroca*. Madrid: Alianza música.
- Calvisius, S. (1592) *Meloeia sive melodiae condendae ratio, quam vulgo musicam poeticeam vocant*. Erfurt.
- Corbí, F. (2007) Figura, gesto, afecto y retórica en la música". *Nassarre* (XXIII).
- Costa, M., Fine, P., Ricci, P. E., y Bon_gliogi, L. (2000). Psychological connotations of harmonic musical intervals. *Psychology of Music*, 28, pp. 4-22.
- Dalla, S., Peretz, I., Rousseau, L., y Gosselin, N. (2001). A developmental study of the affective value of tempo and mode in music. *Cognition*, 80, pp. 1-10.
- Demorest, S., Morrison, J., Beken, M. y Jungbluth, D. (2007) Lost in Translation: An Enculturation Effect in Music Memory Performance. *Music Perception*, 25: pp. 213-223.
- Downey, J. E. (1897). A Musical Experiment. *The American Journal of Psychology*, p. 9.
- Eerola, T., Lartillot, O., y Toiviainen, P. (2009). Prediction of multidimensional emotional ratings in music from audio using multivariate regression models. En *10th International Society for Music Information Retrieval Conference (ISMIR 2009)* (pp. 621-626). Japón.
- Egermann, H., Fernando, N., Chen, L., y McAdams, S. (2015, enero). Music induces universal emotion-related psychophysiological responses: comparing Canadian listeners to Congolese pygmies. *Frontiers in Psychology*, 5 (1341).
- Fontaine, J. R., Scherer, K. R., Roesch, E. B., y Ellsworth, P. C. (2007). The world of emotions is not two-dimensional. *Psychological Science*, 18 (12), pp. 1050-1057.

- Gabrielsson, A. (2002). Perceived emotion and felt emotion: same or different? *Musicae Scientiae* (6): pp. 123-148.
- Geminiani, F. (1749) *The Good Taste in the Art of Musick*. Londres.
- Gerardi, G. M., y Gerken, L. (1995). The development of affective responses to modality and melodic contour. *Music Perception*, 12 (3), pp. 279-290.
- Gilman, B. (1892). Report on an Experimental Test of Musical Expressiveness. *The American Journal of Psychology*, 4.
- González, J. (2002) J.S. Bach: técnica de composición como explicatio textus. N° 57. pp. 157-174. *Anuario Musical*.
- Groux, S. L., y Verschure, P. F. (2012). Subjective emotional responses to musical structure, expression and timbre features: A synthetic approach. En 9th *International Symposium on Computer Music Modelling and Retrieval. CMMR 2012*. Londres.
- Gundlach, R. (1935). Factors determining the characterization of musical phrases. *American Journal of Psychology*, 47, pp. 624-644.
- Harnoncourt, Nikolaus (2003); *El diálogo musical: reflexiones sobre Monteverdi, Bach, y Mozart*, trad. de L. Manero. Barcelona: Paidós.
- Hevner, K. (1937). The Affective Value of Pitch and Tempo in Music. *The American Journal of Psychology*, 49: pp. 621-630.
- Huron, D. (2011). Why is Sad Music Pleasurable? A Possible Role for Prolactin. *Musicae Scientiae*, 15 (2): 1 pp. 46-158.
- Janata, P., Birk, J. L., Horn, J. D. V., y Leman, M. (2002). The cortical topography of tonal structures underlying western music. *Science* 13, 298 (5601), pp. 2167-2170.
- Juslin, P. N., y Västfjäll, D. (2008). Emotional responses to music: The need to consider underlying mechanisms. *Behavior Brain Science*, 31 (5): pp. 575-621.
- Kawakami, A., Furukawa, K., & Okanoya, K. (2014). Music evokes vicarious emotions in listeners. *Frontiers in Psychology*, 5, p. 431.
- Kircher, A. (1650) *Musurgia universalis, sive Ars magna consoni et dissoni*. Roma.
- Krumhansl, C. (1996). A Perceptual analysis of Mozart's Piano Sonata K. 282: Segmentation, Tension and Musical Ideas. *Music Perception*, 13 (3): pp. 401-432.
- Krumhansl, C. (1997). An exploratory study of musical emotions and psychophysiology. *Canadian Journal of Experimental Psychology*, 51, pp. 336-352.
- Liljeström, S. (2011). *Emotional Reactions to Music. Prevalence and Contributing Factors* (Tesis Doctoral). Uppsala Universitet, Sidney.
- Lindström, E. (2006). Impact of melodic organization on perceived and emotional expression in music. *Musicae Scientiae*, 10, pp. 85-117.
- Lippius, J. (1612) *Synopsis musicae novae omino verae atque methodicae universae*. Estrasburgo.
- Listenius, N. (1537) *Musica*. Nuremberg.

- Maher, T., y Berlyne, D. (1982, abril). Verbal and exploratory responses to melodic musical intervals. *Psychology of Music*, 10 (11), pp. 11-27.
- Margulis, E. H. (2007). Silences in music are musical not silent: An exploratory study of context effects on the experience of musical pauses. *Music Perception*, 24 (5), pp. 485-506.
- Mathesson, J. (1739) *Der vollkommene Capellmeister*. Hamburgo.
- McCress, P. (2008). *Music and Rhetoric*. En T. Christensen (Ed.), (pp. 847-879). Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, L. (1956/2000). *Emoción y significado de la música*. Madrid: Alianza Música.
- Morreale, F., Masu, R., Angeli, A. D., y Fava, P. (2013, junio). The Effect of Expertise in Evaluating Emotions in Music. En G. Luck y O. Brabant (Eds.). *Proceedings of the 3rd International Conference on Music and Emotion*.
- Nielsen, F. V. (1983). Oplevelse av musikalsk spænding (experiencia de la tensión musical). Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Nucius, J. (1613) *Musices poeticae, sive de compositione cantus praeceptiones*. Neisse.
- Páez, M. (2016) Retórica en la música barroca: una síntesis de los presupuestos teóricos de la retórica musical. *Rétor*, 6 (1), pp. 51-72.
- Pajares, R. (2010). Historia de la música en 6 bloques. Bloque 6: ética y estética. Madrid: Visión Net.
- Pearce, M. T. y Halpern, A. R. (2015). Age-related patterns in emotions evoked by music. *Psychology of Aesthetics, Creativity and the Arts*, 9, 248-253.
- Pérsico, G. (2011) Retórica y música barroca: una posible hermenéutica. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega"*. Año XXV n° 25; 545-568.
- Quantz, Johann Joachim (2001 [1752]); *On Playing the Flute*, trad. de E. E. Reilly. Boston: Northeastern University Press
- Rigg, M. (1939). What features of a musical phrase have emotional suggestiveness? Publications of the Social Science Research Council of the Oklahoma A. and M. College, 1.
- Rigg, M. (1940). Speed as a determiner of musical mood. *Journal of Experimental Psychology*, 27, pp. 566-571.
- Robazza, C., Macaluso, C. y D'Urso, V. (1994) Emotional reactions to music by gender, age, and expertise. *Perception Motor Skills* 79, pp. 939-944 (1994).
- Ruiz, M. (2008) Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad. N° 0. *Rhetorikê: Revista digital de Retórica*.
- Russell, J. A. (1980). A circumplex model of affect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39 (6), pp. 1161-1178.
- Schimmack, U., y Grob, A. (2000). Dimensional models of core affect: A quantitative comparison by means of structural equation modeling. *European Journal of Personality*, 14:325-345.

- Segmentation, tension, and musical ideas. *Music Perception*, 13 (3), pp. 401-432.
- Sergeant, D. C., and Himonides, E. (2016). Gender and Music Composition: A Study of Music, and the Gendering of Meanings. *Frontiers in Psychology*, 7, p. 411.
- Thompson, W. (2014) Enculturation. En *Music in the Social and Behavioral Sciences: An Encyclopedia*. California: SAGE publications.
- Thuringus, J. (1624). *Opusculum bipartitum de primordiis musicus*. Berlín.
- Tizón, M., Gómez, F., y Oramas, S. (2013, junio). Perceived emotion in phrygian mode in musically trained children. En *Proceedings of the 3rd International Conference on Music and Emotion (ICME3)* (p. 104). Jyväskylä (Finlandia).
- Tizón, M. y Gómez, F. (2015). *La influencia del estilo musical en la emoción percibida*. Tesis doctoral. URJC.
- Tizón, M. (2016). Investigación en música y emociones. Problemas y métodos. *Musicaenclave*. Vol. 10-2.
- Tizón, M. (2017a). Música y emociones: parámetros que modulan la emoción percibida. *Musicaenclave*. Vol. 11-2.
- Tizón, M. (2017b). *Enculturación, música y emociones*. RECIEM. Revista Electrónica Complutense de Investigación y Educación Musical. 14, pp. 187-211
- Wedin, L. (1972). A multidimensional study of perceptual-emotional qualities in music. *Scandinavian Journal of Psychology*, 13, pp. 241-257.
- Whitfield, S. (2010). Music: Its Expressive Power and Moral Significance. *Musical Offerings*. 1 (1): pp. 11-19.

Notas

¹ <http://dle.rae.es/?id=WISC3uX>.

² Un estudio detallado sobre todos estos parámetros puede encontrarse en Tizón, 2017b.

³ La *quinta superflua* se refiere al intervalo armónico, en este caso es usada como elemento melódico.

⁴ Véase el *Lamento della Ninfa* de C. Monteverdi (Figura 4).

⁵ Véase el *Lamento della Ninfa* de C. Monteverdi, cuando usa este recurso en la frase “*Che i martiri Piu non darammi affè*” “Los martirios me deben de afligir”.

⁶ Llamaremos emociones retóricas, por un lado, a las que afirman los autores que despierta una u otra emoción, y por otro, a las que aparecen asociadas a una emoción en el texto literario (cantado).

Actividades de la SEPFi en el 2018

1. Presentación del nº monográfico de la revista *Paideia* sobre el *Centenario de la Revolución Rusa*, el 18 de enero del 2018 en el Ateneo de Madrid. Intervinieron Javier Méndez –director de *Paideia*–, Felipe Aguado, Pedro Chaves, Antonio Chazarra y María Rodríguez García.
2. Presentación del libro de Luis M. Cifuentes *La Ética en 100 preguntas* el 26 de febrero del 2018 en el Ateneo de Madrid.
3. El 22 de febrero del 2018 Mesa redonda en la Fundación César Navarro sobre *Transhumanismo*, intervienen Esther García-Tejedor, Luis María Cifuentes y Manuel Sanlés.
4. Javier Méndez impartió una conferencia en el Ateneo de Madrid sobre *Richard Rorty* el 9 de abril del 2018.
5. Participación en la VIII Olimpiada de Filosofía de Madrid el 19 y 20 de abril del 2018.
6. *Jornadas y Concurso de redacción filosófica en el CDL sobre algunos autores y temas del examen de Filosofía de la EvAu* del 22 al 30 de mayo del 2018. Intervinieron Francisca Hernández Borque como Coordinadora de las Jornadas, Javier Méndez, Luis María Cifuentes, Manuel Sanlés, entre otros.
7. Celebración del *II Encuentro de Profesores de Filosofía* junto con la REF y el Instituto de Filosofía del CSIC en la Facultad de Filosofía de la Complutense los días 2, 3 y 4 de julio del 2018.
8. El 20 de octubre del 2018 en la fundación *Progreso y Cultura*, Felipe Aguado impartió una conferencia con el título: *Crítica marxista de la ideología, una actualización*.
9. Participación de algunos de sus miembros en el Curso sobre las Olimpiadas de Filosofía en el CTIF de Getafe a cargo de varios compañeros: Luis M. Cifuentes, Javier Méndez y Manuel Sanlés. Del 5 al 12 de noviembre del 2018.
10. También Felipe Aguado el 14 de noviembre del 2018 impartió la conferencia *Marxismo: Alienación e ideología en el s. XXI* en el Ateneo de Madrid.
11. Participación de Luis M., Cifuentes y Manuel Sanlés junto a Esperanza Rodríguez Guillén, el 15 de noviembre del 2018, en una *Mesa Redonda del Congreso sobre didáctica* organizado por el *Master de Secundaria de la UAM*.
12. Participación en la organización de las Jornadas de *Más Filosofía* los días 22, 23 y 24 de noviembre del 2018 en la Escuela de Relaciones Laborales de la Universidad Complutense. Luis M. Cifuentes presentó la *Conferencia Inaugural* a cargo de Federico Mayor Zaragoza. Manuel Sanlés impartió un taller sobre *Problemas éticos derivados de las nuevas tecnologías*.

LUIS MARTÍNEZ DE
VELASCO.
PROFESOR JUBILADO
DE ENSEÑANZA
SECUNDARIA Y
PROFESOR ASOCIADO
DE LA UCM.

La sabiduría de Su-An Emociones y afectos en la construcción de la inteligencia moral

El punto de vista moral es el resultado de una compleja articulación entre emociones, afectos y exigencias racionales. Tal articulación describe un trayecto lógico que apunta a la universalidad de sentimientos como la *humildad* y la *compasión*. El hombre no es necesariamente malo / (Rousseau), pero ha de afrontar el mal que lleva en su interior y estar vigilante ante unos instintos que no dan tregua a la razón (Freud).

Palabras clave:

A moral point of view is the result of a complex articulation among emotions, affections and rational commitments. This articulation draws a logical line those points out to universal feelings like *humility* and *compassion*. In consequence, man is not irremediably evil (Rousseau), but he must turn against the evil in his own nature and watch over the endless and irrational instincts within himself (Freud).

Key words:

Encontramos en la teoría de Piaget un paralelismo estricto entre los desarrollos cognitivo y moral. Es imposible disociar la razón de la moral simplemente porque, para analizar y juzgar una situación, el niño necesita utilizar sus herramientas cognitivas. El desarrollo cognitivo es una condición fundamental para el desarrollo moral y viceversa, de modo que, para este autor, comprender el desarrollo moral del niño es comprender su desarrollo lógico. La afectividad también juega un importante papel en esta dinámica, puesto que los factores cognitivos y afectivos son interdependientes e indisolubles. *La afectividad constituye la parte energética, mientras que la inteligencia hace referencia a la estructura del comportamiento humano.*

JACKELINE GLASER

Qué características tienen en común personajes como Buda, Sócrates y Jesús de Nazaret? ¿Y, por hablar de nuestro tiempo, Ghandi, Martin Luther King y Teresa de Calcuta? No caben dudas en la respuesta: la bondad, la integridad, la fortaleza espiritual, etc. A todo ello, sin embargo, habría que añadir una matización muy importante de naturaleza cognitiva, la *inteligencia*. Desde luego que la inteligencia no garantiza, ella sola, una conciencia moral, pero tampoco puede hablarse de bondad o de fuerza de espíritu sin mencionar el concurso de la inteligencia en la medida en que ésta exige *comprender* por qué bondad y fuerza espiritual son valiosas por sí mismas. Es más: si Sócrates afirma, con toda razón, que la ética es la culminación de la inteligencia, puede llegarse a la conclusión de que una inteligencia, en la medida en que se expande y se “cumple”, se convierte necesariamente en lo que entendemos por inteligencia moral (**IM**). Pero ¿qué añade la inteligencia a la bondad y al resto de características morales recién señaladas? *Añade conocimiento*. Comprender a alguien verdaderamente o comprender una situación susceptible de ser calificada de moral o de inmoral supone captar una estructura vinculada a derechos absolutos o como seres cuyo sufrimiento es también el nuestro.¹ *La IM implica comprender el mundo bajo la categoría general de dignidad y de la indignidad como su contrario plasmado en el dolor y el sufrimiento de los seres vivos*.

La **IM** puede caracterizarse también (viendo el asunto desde la perspectiva del individuo moral) como una manera especial de gestionar aquellas tensiones y conflictos que vienen a registrarse *constante e inevitablemente* dentro del individuo entre diferentes tipos de emociones, desde las más simples, egocéntricas y primitivas (miedo, ira, asco), pasando por aquellas que plasman un creciente grado de elaboración (alegría, tristeza, vergüenza, culpa, envidia, orgullo, etc.), hasta las emociones más, digamos, sublimes (humildad, compasión). Ahora bien, ni es posible evitar los conflictos entre estos tipos de emoción ni puede esperarse su resolución de un modo limpio y definitivo. La **IM** consiste, en este sentido, en aprender a convivir con la contingencia, con la eterna provisionalidad de lo que necesita de un número infinito de colocaciones y redefiniciones. La acción de madurar tiene una meta, pero no tiene fin.

También puede definirse este tipo de inteligencia subrayando algunos de sus aspectos más activos conectados con su forma específica de enfrentarse a la realidad. Normalmente suele hacerse hincapié en el hecho de que la inteligencia consiste en identificar, analizar y resolver problemas ya existentes, sean teóricos o prácticos. Pocas veces se ha puesto de relieve, sin embargo, el hecho de que la inteligencia también es capaz de plantear problemas a base de descubrir tensiones, conflictos e indignidades *allí donde parecía no haberlas*. Un ejemplo. Supongamos que unos cuantos individuos se divierten arrojando monedas al suelo para ver a unos inmigrantes pobres humillándose para recogerlas. Ésta es una práctica absolutamente deleznable, en eso no caben dudas.. Pero ¿quién dictamina que es deleznable? Desde luego, no los que arrojan monedas al suelo, tal vez ni siquiera los inmigrantes pobres encargados de recogerlas. Entonces

¿quién? ¿Los que contemplan desde la barrera (como suele decirse) la humillación? Supongamos que a éstos no les parece una práctica humillante, sino la puesta en marcha de, digamos, un ejercicio de “libertad”, unos, arrojando *su* dinero al suelo, y otros, *aprovechando* la estupidez de aquéllos al recoger las monedas del suelo. Entonces ¿quién puede condenar moralmente, en términos teóricos, algo que resulta intuitivamente deleznable como es la práctica de reírse de los inmigrantes pobres? Parece que la respuesta podría parecerse más o menos a esto: *cualquiera* que se sitúe en la perspectiva de una *tercera persona*, no involucrada directamente en la situación, que *piense moralmente* sobre ella. El “no lo saben pero lo hacen” de los implicados en la escena viene a jugar aquí un papel fundamental, pues el punto de vista moral es algo que ha de ser *construido* en contra de las apariencias y precisamente para darles un sentido profundo (vertebrado alrededor del eje *hay derecho / no hay derecho*).²

Hacia una reconstrucción filosófica de las emociones y los sentimientos morales

Hace algunos años tuvimos ocasión de estudiar qué tipo de relación guardaban el sentido de la propiedad privada y la estructura psíquica del individuo moralmente inmaduro.³ Aquel estudio se desplegó en unos términos más bien filosóficos inscritos en un marco teórico encargado de poner en valor las distintas etapas del progreso moral del individuo, pero sin prestar atención a los aspectos empíricos del problema. Ahora, en cambio, las observaciones y teorizaciones posteriores de los diversos aspectos empíricos de lo que, en forma muy resumida, podemos considerar la construcción psicológica de una **IM** vienen a pasar a un primer plano para contemplar la posibilidad de desentrañar la presencia del deber ser moral en el ser de las estructuras psicológica y biológica de los individuos. Pero antes de comenzar, echemos una breve ojeada retrospectiva para captar las líneas esenciales de aquel primer trabajo.

Partíamos allí de que la maduración moral de los individuos reside en el abandono paulatino de su subjetividad, lo cual es plasmado en un proceso que ostenta una doble característica: ser un proceso *normativo* en el sentido de que sus etapas no son indiferentes entre sí como lo son, por ejemplo, los puntos de una circunferencia con respecto a su centro, sino que son etapas mejores y peores según si se acercan o se alejan de la meta del proceso, y ser una secuencia *lógica*, es decir, un proceso unidireccional, sin vuelta atrás, que “señala” la dirección de las etapas a seguir y que si resulta desviado, ralentizado o directamente “congelado” lo es por causas ajenas a él, como intereses, miedos, prejuicios, ignorancias, etc. Un ejemplo encargado de ilustrar esta doble característica podemos encontrarlo en la defensa del feminismo. Por la primera característica –el carácter normativo–, el feminismo, al anular la exclusión y la humillación de la mujer, no es una etapa “equivalente” a un no-feminismo, sino una etapa superior por dos razones: porque llegar hasta ella ha supuesto un esfuerzo mayor al tener que romper prejuicios, intereses

y tabúes y porque su resultado plasma la idea de una humanidad donde han desaparecido todas aquellas determinaciones vinculadas a la exclusión, la humillación, la agresión, y el sufrimiento en lo que se refiere al orden sexual.

La segunda característica –proceso lógico– nos pone en contacto con el hecho de que el feminismo es, desde el orden de la estructura sexual, la meta de un proceso que, partiendo de un punto de vista egocéntrico y, a la vez, traspasado por una cultura y una educación patriarcales, avanza de forma inexorable hacia la anulación de cualquier exclusión sexual si es que antes no encalla por culpa de obstáculos provenientes de ignorancias, miedos, intereses, etc. La dialéctica *ascendente* del pensamiento moral (Kant, Singer) nos conduce a la meta de la maduración exactamente igual y en el mismo sentido en que las premisas de un razonamiento nos llevan a su conclusión.

Todo esto, por lo que se refiere a la forma. En cuanto al contenido del estudio de 1996, la cosa vendría a sonar así: partiendo de la investigación y teorización de Piaget y Kohlberg y estableciendo una distinción metodológica entre las actitudes del sujeto, las formas de conciencia social con respecto al asunto de la propiedad privada y los elementos encargados de la integración social, obtendríamos el resultado que viene a continuación.

Actitudes del sujeto	Formas de conciencia social con respecto a la propiedad privada	Elementos de integración social
A1 Egocentrismo: YO como realidad	Propiedad privada como vínculo “natural”: mío / no mío	Placer / displacer: hedonismo elemental
A2 Narcisismo: Yo, no absoluto pero predominante	Propiedad privada, categoría jurídica general: cosas y personas	Socialización interiorizada, astucia del sujeto y acción estratégica
B1 Descentración: igualación del YO con los demás	Propiedad privada como vínculo social negativo: lo que es mío no es de otros	Conexión de la conducta con principios morales universales
B2 Maduración: consideración de los demás como personas	Desaparición de la propiedad privada y del principio de la meritocracia. Sentido de la solidaridad	Moral interiorizada. Acción comunicativa honrada.

En el estudio mencionado de 1996, se echaba de menos una investigación conectada con aquellos mecanismos psicológicos que hacen posible el tránsito, largo, tortuoso y complejo, del estadio **A2** al estadio **B1**, equivalente al proceso de *descentración*. Se trata, en resumen, de averiguar qué mecanismos facilitan la transición de unos criterios egocéntricos según los cuales, siguiendo aquí a William Damon, uno debe tener aquello que desea (voluntad) o bien uno debe tener lo que le corresponde (posición social) o lo que merece por su esfuerzo y su astucia (mérito) hasta llegar a un criterio completamente

desprovisto de todo egocentrismo por el que uno ha de tener aquello que necesita (lo cual implica la presencia en la psique del individuo de dos determinaciones arduamente conquistadas, el autoconocimiento y el autocontrol)⁴. A un intento de respuesta de estas cuestiones basada en investigaciones empíricas se dedican las páginas que vienen a continuación.

Hacia una construcción psicológica de las emociones y los sentimientos morales

Es muy importante no confundir aquí una reflexión o reconstrucción filosófica con una investigación empírica. En ésta última la meta es conseguir una imagen objetiva lo más exacta posible de las posibilidades, tanto biológicas como psicológicas, de construcción, primero, de una inteligencia en general y, segundo, de una inteligencia específicamente moral. Desde luego, hay que constatar que esto, al poseer una clara dimensión física, nos obliga a focalizar nuestra atención sobre el cerebro del individuo. Se trata entonces de superar la vieja separación entre mente y cuerpo, así como también poner en muy serias dudas la reciente contraposición entre la inteligencia y los sentimientos conseguida a base de reducir la esencia del cerebro a sus funciones teóricas y calculísticas dejando injustificadamente de lado toda su dimensión sentimental y emocional.⁵

El punto de partida de una investigación empírica sobre la compleja articulación entre los elementos “cerebro”, “inteligencia” y “moralidad” es doble. Por una parte, hemos de partir del hecho de que el cerebro (y su capacidad de acción, la inteligencia) tiende espontáneamente al *equilibrio* (lo que Damasio y otros denominan “homeóstasis”). No importan lo precario o lo parcial de esta homeóstasis, sino sólo el hecho de que la inteligencia representa la capacidad del cerebro de reducir a cero en todo lo posible aquellas tensiones derivadas, entre otros factores, de su difícil adaptación a las cambiantes circunstancias del mundo que lo rodea. Ahora bien, hay equilibrios y equilibrios. Un cerebro es tanto más inteligente cuanto más amplio y dinámico resulta ser el estado de equilibrio –siempre provisional, siempre “amenazado”– conseguido por él. Por eso no vale cualquier equilibrio. Si, por ejemplo, una persona ha sido educada en el seno de un fortísimo rigorismo religioso o fanatismo político, no puede decirse que carezca de equilibrio, sólo que es un equilibrio “pobre”, estrecho y carente de movilidad y profundidad. Cualquier circunstancia puede abatirlo fácilmente en todo momento (y aunque no fuera así: un equilibrio estrecho que no sienta ninguna “amenaza” exterior o que pueda reducirla a su pequeña escala subjetiva hace que el individuo viva y actúe, por así decir, “a medio gas”).⁶

Un segundo supuesto indispensable para el desarrollo de una investigación empírica acerca de las relaciones entre, por decirlo sumariamente, las dimensiones psicológica y moral de los individuos reside en la absoluta necesidad metodológica de partir de lo que puede considerarse un cerebro *normal*. Sabedores de lo complejo y aun peliagudo de esta expresión, podemos entender de momento por “cerebro normal”, siguiendo a Pinker,

aquel cerebro que no posee ningún déficit congénito ni tampoco una lesión sobrevenida del exterior (recuérdese el triste caso, estudiado por Damasio, de Phineas Gage).⁷ Venimos a toparnos aquí con una vieja confusión: lo que entendemos por un “cerebro normal” no garantiza en absoluto la presencia de una conciencia moral, pero un cerebro anormal o dañado suele garantizar una conducta inmoral (o tal vez habría que decir, en determinadas circunstancias, “amoral”).

Características psicológicas de la inteligencia en general

La enorme amplitud de la literatura científica aplicada a la inteligencia en cuanto tal contrasta con el reducido número de tratados psicológicos dedicados a la **IM**. Ya la propia denominación de “inteligencia moral”, que se debe a los psicólogos Daug Lennick y Alfred Kiel, surgió muy recientemente, en el año 2005. Por eso, como admite la mayoría de los expertos en la materia, la investigación empírica sobre la **IM** está, como suele decirse, en mantillas.

A la hora de definir qué sea la inteligencia en sentido general venimos a toparnos con un complejo campo de problemas estructurado por dos ejes metodológicos: una definición estática de la inteligencia frente a una definición dinámica y una definición unitaria frente a una definición, digamos, parcelada. Podemos recoger y valorar diversos hechos científicos compatibles con cada una de estas cuatro hipótesis, pero para una correcta caracterización del fenómeno de la inteligencia parece más acertado ajustarnos a una definición dinámica y, a la vez, parcelada. Desde luego que esto no significa que las otras dos hipótesis –inteligencia como una estructura invariante y fija e inteligencia como estructura global capaz de albergar diferentes inteligencias parciales– hayan de ser desechadas, aunque sí deben serlo algunas de sus frecuentes trivializaciones (como, por poner un ejemplo, la caricatura de una noción de inteligencia como una estructura rígida e invariante encargada de plasmar algo así como un tope irrebalsable para cada individuo, que encuentra así invariablemente fijado su papel social como consecuencia de su potencial intelectual, según la conocida tesis de los psicólogos Herrnstein y Murray en su famoso y controvertido libro *The bell Curve*⁸).

Los fenómenos conectados con la inteligencia son, por tanto, lo suficientemente diversos y complejos como para aconsejar no desechar ninguna hipótesis compatible con ellos. Por esta razón no debemos descartar ni los aspectos de invarianza de la inteligencia ni el carácter dinámico y adaptativo de muchos de sus comportamientos. Por lo que se refiere a la alternativa entre una teoría que postula una unidad estructural de la inteligencia bajo una multiplicidad de elementos factoriales (Charles Spearman) y una teoría que, por el contrario, viene a fijar su atención en unos aspectos funcionales de la inteligencia que no dejan de apuntar a una unidad profunda (Howard Gardner), aquí también resulta aconsejable cierto grado de prudencia a la espera de que nuevos descubrimientos apunten en una u otra dirección, tal y como insisten una y otra vez, sobre todo en lo que se refiere al campo de la **IM**, los psicólogos Athota, O'Connor y Jackson.⁹

Sea ello como sea, algunos aspectos son dignos de subrayar aquí, relacionados todos ellos con el carácter *adaptativo* del cerebro, tal y como sostuvieron Charles Darwin y, posteriormente, Theodosius Dobzhansky. A propósito de Darwin, escribe Narcia lo siguiente:

Hace unos 140 años que Darwin sugirió que la moralidad surge en los animales (por ejemplo, en los primates y en los humanos) a base de instintos sociales y poderes intelectuales bien desarrollados. El aserto darwiniano ha recibido diversas confirmaciones por parte de investigadores como Damasio. Pero aún quedan por dilucidar cuestiones como, por ejemplo, la conexión entre la IM y el resto de las capacidades de la inteligencia, sobre todo con la inteligencia social. ¿Qué añade la IM a las otras inteligencias? Me aventuro a defender la hipótesis de que las inteligencias biológica y emocional son necesarias para el surgimiento de la IM, pues la supervivencia, la reproducción y el bienestar de los seres inteligentes son, de suyo, bienes morales.¹⁰

Con respecto a Theodosius Dobzhansky, leamos al propio autor:

Apenas hay dudas de que el desarrollo del poder del cerebro resulta crucial a lo largo del proceso evolutivo, pues sus ventajas adaptativas son enormes. Gracias al cerebro, el hombre constituye una especie biológica muy aventajada.¹¹

Por medio del carácter adaptativo del cerebro podemos inferir una definición de las inteligencias como algo dinámico, fluido y capaz de interactuar con el medio exterior tal y como proponen Catell, Horn y Carroll.¹² También podemos constatar el hecho de que la inteligencia viene a desarrollarse y a modularse en función de la realidad exterior, como postula James Flynn¹³, y por último nos es posible comprender las tres características que, según Geary, determinan la naturaleza adaptativa del cerebro, a saber, invarianza, proyectividad y carácter disolvente. Con respecto a la primera, leemos a David Geary lo siguiente:

Una cuestión importante consiste en saber si el procesador que es el cerebro está bien equipado de cara a cumplir sus fines biológicos. Los lineamientos dinámicos que subyacen bajo las relaciones humanas en la actualidad entre, por ejemplo, padres e hijos, hombres y mujeres e incluso en relaciones simbólicas como la plasmada en el dinero, etc., permanecen inalterables a lo largo del tiempo.¹⁴

Del carácter dinámico y proyectivo del cerebro, unido al de invarianza recién apuntado, podemos leer lo que sigue:

Es fundamental reconocer la capacidad para considerar de manera consciente la propia identidad a lo largo del tiempo, lo que implica volver a traer a colación experiencias pasadas relacionándolas con situaciones actuales y proyectar el yo en el horizonte de los acontecimientos futuros.¹⁵

Para todo ello es decisiva la presencia de una tercera característica, la capacidad cerebral de disolver cualquier prejuicio o barrera que impida su plena realización en el mundo:

Gran cantidad de descubrimientos empíricos apunta a la conclusión de que los mecanismos verbales utilizados por el procesador racional permiten inhibir los planteamientos básicos, rutinarios y basados en prejuicios.¹⁶

La importancia presente en las tres características cerebrales consignadas por Geary es difícilmente exagerable. La invarianza apunta a la crucial noción de *identidad coherente*. La característica de proyectividad viene a situarnos ante la naturaleza *utópica y altruista* que define este “procesador racional”. Y, por último, la impronta *crítico-utópica* es la plasmación del carácter disolvente de dicho “procesador”. No es casualidad entonces, ni mucho menos, que todo lo señalado hasta el momento apunte a los rasgos esenciales del verdadero objeto de nuestro estudio, la estructura básica de la **IM**.

Características psicológicas de la **IM**

El célebre aserto socrático de que la ética es la culminación de la inteligencia no sólo posee una enorme profundidad conceptual, sino que viene a plasmar un proceso psicológico objetivo por parte de la inteligencia, que debe llegar, por medio de su capacidad de deducción, a unas intuiciones morales irrefutables e irrefutables, y un proceso subjetivo por parte del individuo, que, de no mediar obstáculos y dificultades exteriores, habrá de llegar, por la sola fuerza del razonamiento, a la meta que culmina el trayecto exigido por su inteligencia.¹⁷

En cuanto a las características psicológicas de la **IM**, empecemos por el final, por el resultado del complejo proceso mental seguido por el individuo para remontar a partir de ahí y reconstruir las condiciones psicológicas de dicho proceso. Fijaremos nuestra atención en una secuencia perteneciente a una película coreana rodada en 2016, *Train to Busan*. La película, que trata de una invasión de zombies en el mencionado tren, no vale nada, pero merece la pena entresacar un fugaz diálogo entre la protagonista, la niña Su-an y su padre, un típico ejecutivo egocéntrico y agresivo, que pregunta a su hija por qué ha cedido su asiento a una anciana en el tren. Esto es lo que responde la pequeña Su-an:

- Porque le dolían las rodillas.
- Tú sólo tienes que pensar en ti misma. Ya se las compondrá la anciana.
- ¡Pero es que a la abuelita también le duelen las rodillas!

Su-an ha transferido a la anciana, por medio de la razón, el sentimiento de compasión hacia su abuela. Para la pequeña están muy claras estas dos cosas: **1.** que para ella su abuela y la anciana son iguales al margen de la muy distinta relación que mantiene con una y con otra, y **2.** que el dolor y el sufrimiento han de evitarse siempre que sea posible, lo que puede llegar a incluir en ocasiones el sacrificio de la propia comodidad o seguridad. Estos dos procesos mentales son perfectamente *lógicos*, pero siempre pueden quedar interrumpidos por toda una serie de obstáculos: ¿qué puede importarme el dolor de rodilla de una anciana a la que ni conozco? Pero este planteamiento, por muy habitual que sea, no es correcto (ni siquiera desde el punto de vista psicológico), pues viene a ser el resultado de la congelación egocéntrica de un trayecto que, como tal, parte de un sentimiento de afecto y amor por los seres “cercaños” y se extiende, por la fuerza de la razón, hacia seres cada vez más “lejanos”.¹⁸ El motivo viene a ser siempre el mismo: no

existe diferencia lógica –ni, por tanto, moral– entre seres cercanos y seres lejanos. La pérdida de intensidad afectiva tematizada por Hume a medida que nos vamos alejando del “centro de la diana” representado de modo inmediato por cada individuo plasma un proceso meramente natural donde los sentimientos no han recibido el impacto de una educación *racional*. El mecanismo psicológico de tal impacto ejercido sobre los sentimientos del individuo (que, precisamente por ello, dejan de ser inmediatos y egocéntricos) viene a resumirse en esta sencilla intuición: *en ponerse en el lugar del otro imaginando su dolor y su sufrimiento*. Desde luego que no se trata aquí de impulsos ocasionales y espontáneos, sino de todo un largo proceso de *habituación* donde se articulan, junto con diversas estructuras complejas de emociones y sentimientos, elementos racionales de reflexión y de auto-disciplina.

No resulta fácil determinar con exactitud aquellos rasgos esenciales de lo que estamos entendiendo aquí como **IM**, y de ahí la actual profusión de definiciones y planteamientos en este sentido. No obstante, podemos señalar algunas características de la **IM** a la espera de que nuevos descubrimientos nos permitan establecer una unidad estructural profunda entre ellas. Podríamos llegar a definir hasta seis características esenciales de la **IM**.

1

En primer lugar, la **IM** constituye una capacidad psicológica que, siguiendo el célebre aserto socrático señalado más arriba, debe *construirse* apoyándose en inteligencias previas tanto cognitivas como emocionales, lo que en la actualidad se plasma, entre otras, en la conocida teoría gradualista del *step-by-step* defendida por Lawrence Kohlberg.

Athota y sus colegas sostienen lo siguiente:

La mayoría de las hipótesis con las que se trabaja en el tema de la **IM** vienen a poner de manifiesto que la inteligencia emocional hace posible la apertura de un razonamiento moral por medio de un proceso del fortalecimiento de la *personalidad*”,^{xix} lo que permite deducir que “aquellos individuos que ostentan un alto nivel de inteligencia emocional tienden a poseer también niveles de razonamiento moral muy elevados.”²⁰

Con ello se comprueba empíricamente que la **IM** constituye una capacidad de naturaleza mediata que sólo surge verdaderamente una vez que el resto de inteligencias ha recibido, por una serie de circunstancias, un importante grado de estabilización. Tal estabilización (fundamentalmente por medio de un doble proceso de educación y de aculturación) no garantiza automáticamente el surgimiento de la **IM**, pero sin duda es imposible que sin ella ésta haga su aparición, lo que, a su vez, señala el hecho de que puede haber buenas conductas sin **IM**, pero ésta, cuando surge, desea infaliblemente el bien.²¹ Por su parte, y dándole un sesgo más conectado con la evolución, el neurocientífico Vincent Di Norcia sostiene, de manera muy parecida, lo que viene a continuación:

“Se puede sugerir que las inteligencias biológica y emocional son necesarias para el surgimiento de la **IM** (...) Se ha de concluir, en consecuencia, que el intercambio de bienes morales como la supervivencia, etc., constituye la primera función de la **IM** y representa la elevada elaboración de una inteligencia social que se extiende al resto de especies.”²²

En este punto surge una contradicción –al menos aparente– entre los puntos de vista biológico y filosófico. Éste último es defendido, como sabemos, por Immanuel Kant, que da por sentado que los fines de la racionalidad no pueden articularse con los imperativos biológicos de la simple supervivencia. Desde su perspectiva Kant no deja de tener razón. Pero bien podría ser que ambas lógicas respondieran a una lejana raíz común (tal y como dice el propio Kant a propósito de las dificultades de cohonestar la sensibilidad y la razón) y que lo que sucede es que pudiera ser que la contradicción se registrase únicamente entre perspectivas: parece que la **IM** debería tener poco que ver con un imperativo de supervivencia biológica, pero no hemos de olvidar que el primer imperativo moral de orden “filosófico”, a saber, no hacer daño a ningún ser vivo, se ajusta perfectamente a tal imperativo biológico. Que a veces haya que sacrificar al individuo a favor de la especie no es ninguna regla “mística” ni un extraño imperativo impuesto por una naturaleza lejana y “sabia”, sino que viene a representar algo, si no obvio, sí perfectamente asumible desde una perspectiva racional: la supervivencia del todo exige en ocasiones el sacrificio de la parte, algo que ésta –el individuo o el pequeño grupo– es perfectamente capaz de entender por medio de la **IM**, aunque para ello lo primero que hay que hacer es precisamente superar las estrecheces de la subjetividad.

2

Una segunda característica de la **IM** la encontramos en el hecho de que este tipo de inteligencia, a diferencia de los otros tipos, se propone como meta última y principal abstenerse de hacer daño a ningún ser vivo (lo que supone anular el antropocentrismo y expandir el número de seres sagrados hasta abarcar a todo ser viviente). Una de las raíces más venerables de esta consigna en tanto que producto de la **IM** la podemos encontrar, con toda seguridad, en Platón y en Kant. Éste último, no obstante, no parece poder librarse fácilmente del reproche de ser un moralista antropocéntrico (siguiendo aquí de una manera acrítica la tradición que considera a los animales simples instrumentos del hombre) o, en todo caso, los conceptúa como *señales* del grado de moralización y de sensibilización conseguido por la humanidad, simples ejemplos, digamos, de la mayor o menor consideración de unos hombres para con otros. En cuanto a Platón, al no estar contaminado, como Kant, de cierto espíritu cristiano, sitúa la **IM** en el ámbito de la razón oponiéndola, en bloque, a las pasiones y los sentimientos, considerados automáticamente como elementos inerciales y retardatarios, cuando no directamente inmorales. Tal género de planteamientos resulta incompatible, desde luego, con una valoración ajustada de la **IM**, lo que hace que Di Norcia escriba lo que viene a continuación:

Platón consideraba que el autodomínio del individuo (*sofrosyne*) constituía una gran virtud moral porque consideraba que las pasiones eran moralmente inferiores a la razón. El problema es que ese autocontrol resulta compatible con sujetos amorales y aun inmorales. Aquellas pasiones morales como empatía, compasión, comprensión, amor, vergüenza, culpa, indignación, etc., constituyen, rigurosamente hablando, sentimientos sociales, interpersonales. Incluyen respuestas empáticas hacia la felicidad de los demás.²³

Como tenemos ocasión de comprobar, el eje razón / sentimientos, que ha dominado gran parte de la reflexión moral occidental, venía a dejar sin resolver dos cuestiones cruciales en cierta forma contrapuestas: **1.** el hecho de que ninguna reflexión moral puede atenerse *exclusivamente* al elemento “razón” (a no ser, en todo caso, que nos encontremos en el marco de una reflexión *meta-ética*), puesto que ha de tener muy en cuenta la existencia de emociones y sentimientos (sólo algunos de los cuales pueden ser retardatarios o directamente refractarios a la razón), todo ello con la vista puesta en evitar un rigorismo moral cuyos efectos psicológicos o bien son demoledores, o bien simplemente apuntan a una intolerable hipocresía moral. Ahora bien, por otro lado, **2.** la segunda cuestión sin resolver se plasma en el hecho de que, en contra de Hume, la razón no puede conformarse con un papel “secundario” de criada de las pasiones, sino que, en todos los casos, ha de ser su *maestra*. Sólo de esta manera puede llegar a esperarse la aparición de aquellos sentimientos educados ya por la razón como la humildad, la compasión, etc. Tanto el hecho de no hacer daño a nadie²⁴ como, en clave positiva, el hecho de procurar toda la felicidad posible a los demás²⁵ constituyen aquellos dos pilares que sostienen y dan sentido a la actividad inherente a la **IM**. Como es evidente, ello supone romper con todo egocentrismo extendiendo la acción moral hacia el universo en su conjunto, pues la **IM** ostenta una inequívoca naturaleza *social* que exige la educación de unos sentimientos que de otro modo, desarrollándose de una manera inmediata, no pueden evitar el enclaustramiento de un sujeto abocado a poner en marcha actitudes egocéntricas. En este sentido, como señala Michael Shermer comentando lo que se conoce como *efecto Flynn*, “el mejoramiento a la hora de razonar abstractamente se ha traducido en un mejoramiento en el razonamiento moral, a base de extender sus efectos a individuos que no se hallan especialmente cerca de nosotros. La evolución nos ha equipado con una tendencia natural a ser amables y bondadosos con nuestros semejantes a la vez que agresivos con los individuos pertenecientes a otras tribus y colectivos. Sin embargo, a medida que nuestros cerebros ven aumentar sus capacidades abstractivas aumenta a su vez nuestra capacidad de incluir a individuos blancos y negros, por ejemplo, bajo la misma categoría de humanos”.²⁶

No es difícil captar aquí la naturaleza cognitiva de la **IM**. Ésta no se limita a aconsejar la compasión y la humildad como virtudes netamente morales y sociales, sino que, apoyándose en un mejoramiento de la comprensión del universo, adquiere, por medio de un mecanismo muy parecido, un mejoramiento en su comprensión moral (debemos ser humildes y compasivos porque *comprendemos* que no somos más que nadie y no tenemos derecho a infligir daño a ningún ser vivo), pues incluso bajo la luz de una consideración psicológica no es fácil sobrellevar un gran desequilibrio provocado por la excesiva disonancia entre lo pensado y lo sentido. Por eso la **IM** señala un proceso de maduración compleja pero, en el fondo, unitaria. En el límite, la fundamentación y la motivación tenderían a fundirse, como quería Kant (para quien comprender la bondad del imperativo categórico equivaldría exactamente a comprender la absoluta necesidad de su cumpli-

miento), pero mientras estemos como estamos hemos de tender a un intento de, digamos, establecer un equilibrio entre lo conocido y lo sentido, siquiera sólo sea por establecer un equilibrio psicológico indispensable para nuestra salud mental (o espiritual, si se quiere hablar así).²⁷ Tal género de equilibrio (no como una meta buscada inmediatamente sino como, digamos, un saludable efecto secundario) suele acarrear efectos positivos en todos los órdenes de la vida (por ejemplo, en un mundo necesitado de liderazgo²⁸), pero se trata de efectos contingentes y no deseables desde un riguroso punto de vista ético. La verdadera generosidad moral no siempre reporta dividendos:

“Si enfocamos el asunto de la moralidad desde el punto de vista de una inteligencia apta para los negocios –escriben Thornhauer y Blachfellner– parece evidente que la inteligencia moral no tiene nada que ver con la aplicación de razonamientos morales a la esfera de los negocios. Justo lo contrario: tal inteligencia describe la deseabilidad y la capacidad de situar en el centro de nuestras reflexiones algo más que el “yo” y algo más que asuntos relacionados con la eficiencia”.²⁹

3

En tercer lugar también podemos observar como característica propia de la **IM** el basarse en principios morales universales como, por ejemplo, la igualdad y la dignidad. Y es precisamente aquí, en la universalidad de estos principios, donde reside muy probablemente el origen psicológico de aquellas intuiciones morales que constituyen la estructura profunda de la **IM**. Frente a la postulación de algunos elementos psicológicos poseedores desde el principio de una gran carga moral de un modo parecido al de la vieja teoría del homúnculo, podría sostenerse una interpretación más de tipo genético capaz de dar al asunto del origen psicológico de determinadas intuiciones morales una solución en términos de *epifenómeno*. En este sentido, afirmaciones como la de Abba Rahimi, por ejemplo, adquirirían una perspectiva mucho más amplia y potente que la explicación ofrecida por él mismo:

“Muchas investigaciones –escribe Rahimi– revelan el hecho de que los humanos poseen al nacer un determinado instinto de moralidad que desarrollan a lo largo del tiempo hasta lograr, por medio de un proceso de maduración, una importante inteligencia moral. Cuando juzgamos una acción como moralmente adecuada o inadecuada lo hacemos de forma instintiva, incardinada en un sistema que constituye un conocimiento inconsciente y, en el fondo, inaccesible”.³⁰

Tal vez esta explicación podría admitir una interpretación más transparente que hundiría sus raíces en el carácter *arquitectónico* de la razón ya tematizado por Immanuel Kant, carácter por medio del cual ésta tiende a totalizar y a homogeneizar todo aquello que cae bajo su jurisdicción. Si en el campo de la matemática, por ejemplo, no tienen sentido las nociones morales de “mejor” y “peor” o si en el campo de la física el espacio no contiene ni un arriba ni un abajo (a no ser frente a un observador que juega el papel de sistema de referencia, un observador que, pese a lo que pueda imaginarse de sí mismo, carece por completo de cualquier género de privilegio cognitivo), quiere decirse que

el razonamiento moral, en tanto que resultado *lógico* de una maduración *cognitiva*, no observa ningún motivo para considerar que elementos iguales (todos los seres vivos, incluido el autor psicológico del razonamiento) hayan de recibir tratamientos desiguales (al modo en que, como escribe Shakespeare, el judío y el cristiano, al ser constitutivamente iguales, son moralmente iguales). Se trata de una intuición moral³¹ que hunde gran parte de sus raíces en el campo de la psicología. La disonancia y la tensión provocadas por la observación de un tratamiento desigual dispensado a elementos iguales nos resultan insoportables, a no ser que medie una desviación, verdaderamente perversa, que haga posible amortiguar el profundo malestar psíquico –digámoslo con Freud– provocado por la contemplación de actos injustos o crueles.

Elementos iguales exigen tratamientos iguales, de acuerdo. Pero ¿qué es lo que garantiza deducir a partir de ahí la intolerabilidad del dolor? La verdad es que tal deducción, hablando con rigor, no existe (pues el tratamiento igual a elementos iguales bien puede consistir en la existencia de un maltrato universal). Ahora bien, esa regla no admite excepciones, de modo que si sucede que alguien que toma sobre sus hombros la defensa de esta versión degradada es objeto de malos tratos, entonces puede decirse que en ese momento cae en la cuenta de la intolerabilidad de *su* dolor, por lo que ha de concluir, por transferencia, que nadie debe recibir malos tratos.³² Por eso no es casualidad que el razonamiento espontáneo del sujeto que defiende tanto la igualdad de todos los individuos como la intolerabilidad del dolor sea precisamente la constatación de que él *sabe que no tiene derecho a causar daño a los demás*.

Pero entonces podemos preguntarnos lo que viene a continuación: si tan evidente es esta doble determinación ¿por qué hay individuos que infligen dolor a los demás? Un ensayo de respuesta vendría a ser éste: porque esa evidencia se encuentra reprimida, oculta, “taponada” por prejuicios, ignorancias, intereses y cobardías, elementos todos ellos que, hablando en términos muy sencillos, impiden o dificultan extraordinariamente el acto de razonar, esto es, de conducir espontáneamente el pensamiento por sus cauces *naturales*³³. De ahí, por otro lado, la íntima conexión existente entre la **IM** y la *personalidad* como logro íntimo y auténtico de un individuo en medio de una sociedad no pocas veces absorbente y vacía.

4

Una cuarta característica de la **IM** se halla estrechamente vinculada a las dos anteriores. Si éstas tienen que ver con el objetivo general de la **IM** de no hacer daño, y ello de una manera cognitivamente responsable al conectar la conducta moral con la existencia de diversos planos de universalidad teórica, esta cuarta característica fija su atención en aspectos ligados a la *motivación* de lo prescrito en la **IM**. ¿Por qué –cabe preguntar– ser leales y generosos con el prójimo? Aquí debe desecharse, como quería Kant, cualquier género de premios o de castigos. El propio Kant asegura más de una vez que de dos conductas moralmente intachables tendrá mayor valor moral aquella que prescindiera de refuerzos egoístas en forma de premios a obtener o castigos a evitar en este o en cualquier

otro mundo³⁴. La acción moral, piensa Kant (siguiendo en esto muy de cerca a Spinoza) sólo tiene como premio el bien que hace posible. Sin embargo, ambos filósofos admiten, al menos, la existencia de una cierta sensación psicológica de bienestar interior, de contento de sí mismo (*Selbstzufriedenheit*, como señala el propio Kant), como único elemento heterónomo, como una , digamos, concesión al sujeto moral (bien entendido, desde luego, que no se trata de cumplir el imperativo categórico precisamente *para sentirse bien*).³⁵

Una aproximación psicológica a la **IM** viene a correr riesgos muy parecidos a los que en su tiempo tuvieron que afrontar Spinoza y Kant. Una verdadera **IM** ha de contar, de esto no cabe duda, con la presencia de emociones y sentimientos no sólo porque ambos elementos son inevitables, sino también porque constituyen, por decirlo de esta manera, “la carne y la sangre” de la acción moral, aquello que la sostiene y le da vida. Algo muy distinto –como se apuntó algo más arriba– es permitir la tiranía de las emociones dejando que oscurezcan la capacidad de razonar y bloqueen la acción del sujeto en tanto que moral, algo de lo que advierten una y otra vez Tversky y Kahnemann en su aplicación de la percepción psicológica de riesgos al proceso de toma de decisiones³⁶. La emoción debe acompañar y sostener la acción moral en tanto que dictada por la razón, nunca sustituirla convirtiéndola en su sirvienta, como defiende Hume. En otras palabras, emociones y sentimientos han de servir de “combustibles”, de motivadores extra-rationales en el marco de una consideración rigurosamente *inmanente* de lo que se entiende por actividad moral.

Pero todo esto posee, además, un importante sesgo social en la específica forma en que la **IM** ayuda extraordinariamente a conseguir el objetivo de la *convivencia* honrada y leal entre los miembros de la sociedad. Por esta razón, ni el capitalismo ni el comunismo tal y como se ha dado históricamente, basándose en premios y castigos, promesas y amenazas, pueden sostener realmente una convivencia sana y transparente. No se trata ni de obedecer o practicar conductas (supuestamente) morales ni de esperar cualquier cosa situada más allá de la acción moral, sino de *comprender* la bondad intrínseca de lo prescrito en la **IM** contando, entre otros elementos, con la satisfacción psicológica de quien sabe estar actuando de un modo moralmente correcto. Por eso escriben Lennick y Kiel, en el marco de un restringido campo de relaciones laborales pero que posee una validez mucho más amplia, lo que viene a continuación:

“Existe una gran diversidad de ideas de cómo utilizar nuestra inteligencia moral de cara a poder atribuir también inteligencia moral a los demás. El efecto combinado de una y otra inteligencia plasmará una mejor eficiencia en la organización en la que este-mos. ¿Por qué? En primer lugar, una acción moral nos permitirá sentirnos *orgullosos* del lugar en el que trabajamos, lo que provocará un mayor compromiso por nuestra parte hacia la estructura de la empresa. En segundo lugar, al vernos *libres de culpas y de remordimientos*, utilizaremos mucho mejor nuestro talento y el de quienes nos rodean. Y en tercer lugar, una acción moral constituye *la única opción decente* a la hora de actuar. La inteligencia moral, en consecuencia, refuerza nuestras buenas conductas y posibilita el establecimiento de una convivencia social que perdura a lo largo del tiempo”.³⁷

Aumente el lector el ámbito de aplicación de las afirmaciones vertidas aquí por Lennick y Kiel y allí donde éstos se refieren a las empresas transfíralo a la sociedad en su conjunto y logrará obtener una idea bastante aproximada de aquel tipo de *motivaciones* que sostienen las actividades morales propias de la **IM**. En efecto, el orgullo legítimo, la buena conciencia y la bondad intrínseca de las acciones verdaderamente morales constituyen una armazón motivacional más que suficiente para poder concluir que estamos ante unos individuos moralmente decentes y dignos de considerarse a sí mismos seres racionales. No menos interesante resulta aquí también el hecho de que, al desvincular la bondad de las conductas morales promovidas por la **IM** de cualquier género de amenaza, a los efectos ya conocidos de lealtad, compasión, legítimo orgullo, etc., se añade el inapreciable efecto psicológico de la *autonomía*. El sujeto moral, tal y como queda definido por los parámetros de la **IM** es un sujeto autónomo y, por lo tanto, libre, como quería el tantas veces citado filósofo Immanuel Kant. Llegamos por este camino a la quinta característica que define a la **IM**.

5

Causa cierta extrañeza constatar que, a pesar del conocimiento de esta característica –a saber, la estrecha relación positiva entre la **IM** y una actitud crítica con respecto al poder establecido–, la sensación psíquica de quien se limita a obedecer a dicho poder parezca ser placentera, pues consiste precisamente en eliminar tensiones y conflictos manteniendo, como se ha señalado en otro lugar del presente artículo, una existencia “a medio gas”. Sin embargo, los procesos de represión y de auto-represión del sujeto ante una fuerza exterior que le obliga a hacer o dejar de hacer esto o lo otro son los causantes de una profunda angustia del individuo de una doble manera: porque el individuo en cuestión se siente *coaccionado* por el poder y porque, al mismo tiempo, se siente *culpable* al agachar la cabeza ante él y obedecerlo.³⁸ Parecería entonces que sólo la desobediencia ante la injusticia y la arbitrariedad ejercidas por los poderosos acarrearía, a la larga, una profunda paz interior, una silenciosa alegría por haber obtenido el ansiado equilibrio psicológico. Y así es, en efecto, a condición de concebir dicho equilibrio en aquellos términos de duración y complejidad con que suele presentarse ante los ojos de los individuos que han conseguido altas cotas de madurez moral. No se trata, por tanto, de un placer inmediato, sino de una sensación compleja concebible en términos de epifenómeno –recuérdese la primera de las características estudiadas aquí– al que suele dársele el nombre de “conciencia”. Esta conciencia (difícil encontrar un fenómeno más complejo y más, digamos, caleidoscópico) podría traducirse, en tanto que conciencia de la injusticia, como la conversión racional de unas emociones (ira) en sentimientos (indignación) junto con la llamada interior a la puesta en práctica de los contenidos normativos implícitos en las prescripciones puestas por la razón. Todo ello admite la siguiente traducción intuitiva: el individuo *sabe* que se está cometiendo una injusticia –un desahucio, por ejemplo– y sabe también que si no se compromete a su erradicación encogiéndose de hombros está siendo *cómplice* de tal injusticia. La **IM**, que hunde buena parte de sus raíces en la esfera de

la psicología, viene a rematar en una estructura ético-política y aun, como podremos ver a continuación, en una estructura metafísica.

Un estudio psicológico muy interesante sobre la relación entre la **IM** y el fenómeno general del poder viene a centrar su atención en la *actitud* del sujeto moral frente a cualquier tipo de injusticia o abuso de poder.³⁹

En este estudio se exploran empíricamente las relaciones entre las capacidades de empatía y razonamiento moral exhibidas por el individuo y sus actitudes frente a la autoridad y el poder establecidos. Los resultados obtenidos vienen a establecer una clara correlación entre razonamiento moral, empatía, socialización y actitud crítica frente a toda autoridad considerada ilegítima, esto es, carente de razones sólidas y de explicaciones racionales (lo que, leído *a sensu* contrario, implica asumir que si el sujeto acepta y acata racionalmente de buen grado algunas órdenes es porque las ha comprendido, pues sólo acepta prescripciones *racionales*).⁴⁰ Estos resultados coinciden ampliamente con los estudios de Robert Hogan sobre las perspectivas morales de los individuos autónomos y críticos,⁴¹ así como con los resultados observacional-especulativos logrados por Jean Piaget⁴² y Lawrence Kohlberg⁴³ y con las diversas especulaciones registradas en las últimas décadas sobre las complejas relaciones entre la conciencia de la irracionalidad de las leyes *en cuanto tales* y la legitimidad de su desobediencia.⁴⁴ El fundamento de aquella desobediencia a una ley injusta promovida y fomentada por la **IM** nos pone en contacto con el hecho de que dicha desobediencia ostenta varias caras, una de ellas de clara naturaleza psicológica. La tensión psíquica inevitable ante la práctica de la desobediencia queda ampliamente compensada (aunque no siempre o en ocasiones no de una manera inmediata) por la emoción positiva experimentada por el sujeto ante la contemplación de la propia legitimidad moral de su decisión.

6

La sexta característica de la estructura de la **IM** refleja una inequívoca naturaleza metafísica íntimamente ligada al *sentido de la vida* percibido por el individuo, empezando en primera persona –por decirlo así– y extendiendo después paulatinamente el cuestionamiento metafísico por excelencia, el del papel del ser en el universo, a un número cada vez mayor de seres. Tal cuestionamiento posee una honda naturaleza moral, pues la pregunta de qué hace el ser humano en el universo no puede dejar de incluir, como si fuera la otra cara de una moneda, la pregunta de qué debe hacer para estar, digamos, a la altura de lo que le exige su propia conciencia. Se trata, como es fácilmente observable, de la reformulación de las célebres cuatro preguntas kantianas que han sido reinterpretadas y convertidas en guías de reflexión por pensadores de la talla de Monod⁴⁵ y Dobzhansky.⁴⁶

Recordemos el célebre aserto de Sócrates: vivir una vida sin ética no merece la pena. En esta frase viene a conservarse el doble núcleo “duro” de la **IM**. Por un lado, la vida como tal carece de proyecto y de propósito. Y, por otro lado, sólo la conciencia moral y la conducta ética pueden ceder sentido a la vida. Esta doble dimensión posee como agarradero psicológico (si cabe hablar en estos términos) el establecimiento de un equili-

brio psíquico amplio y dinámico acompañado de una satisfacción que, por su parte, debe ser concebida exclusivamente como efecto secundario, nunca como la meta a conseguir (en este caso son frecuentes los auto-engaños, los fraudes y las componendas tramposas en la mente del individuo).

La dimensión ética de la **IM** constituye la esencia y a la vez la culminación de la inteligencia como tal. Como escriben Lennick y Kiel,

La inteligencia moral no es importante solamente a la hora de ejercer un auténtico liderazgo sobre el resto de las inteligencias de un individuo (por eso se le llama “inteligencia central”). Además es importante porque dirige al resto de inteligencias hacia algo que merece la pena conseguir. La inteligencia moral dota de sentido a nuestra existencia. Sin ella seríamos capaces, desde luego, de hacer y experimentar cosas, pero todas ellas carecerían de sentido. Sin la inteligencia moral no seríamos conscientes de por qué hacemos lo que hacemos o de cuál es la diferencia que introduce nuestra existencia en el gigantesco entramado cósmico del universo.⁴⁷

No es éste, desde luego, un proceso psicológico breve ni automático, sino todo lo contrario. Supone la presencia de una determinada voluntad de superación (voluntad surgida también, como todo el proceso de “moralización” de la inteligencia, epigenéticamente) por parte del individuo, que, sin embargo, tiene ante sus ojos, virtualmente desplegado (como si estuviera trazado en una línea discontinua) el trayecto *lógico* que seguiría si lograra apartar los obstáculos –no siempre involuntarios– que le impiden adquirir y desarrollar una verdadera personalidad moral.⁴⁸ Volvamos ahora de nuevo la mirada a la pequeña Su-an. En su inocencia infantil y su brillante inteligencia han sido removidos todos aquellos obstáculos que le impedían contemplar a la anciana desconocida como igual a su abuela y el dolor de ésta como algo tan intolerable como el dolor de aquélla. Ambas determinaciones son lógicas (y en ese sentido “naturales”) y transparentes (por lo que se refiere al resultado final, no al proceso psicológico de su adquisición). Por esta razón sólo una perversa amalgama entre egocentrismo (éste sí calificable de perfectamente natural, sin comillas)⁴⁹ y socialización impuesta desde fuera (precisamente para doblegar su tendencia socialmente destructiva) supone una extraña *congelación* en el proceso de maduración moral del individuo y su conversión en una astucia incompatible con la **IM** como la única inteligencia plena y verdadera. La maduración moral plasma un proceso que se desarrolla de dentro afuera, por decirlo así, y por eso la figura que la encarna en la historia no es otra que el diálogo socrático. Éste se despliega a base de remover obstáculos y disolver prejuicios. Se trata de quitar, no de poner.

Una valiosa aportación freudiana

Como sabemos, el psicólogo vienés Sigmund Freud distingue entre lo que él mismo denomina una socialización racional, fundamentada en una represión necesaria y proporcionada de los instintos, y una socialización irracional (apoyada en una –de nuevo utilizando una expresión suya– represión “sobrante”), poniendo en marcha una compleja noción de *cultura* que contiene, como si fueran las dos caras de una moneda, una deter-

minación normativa (idea abstracta de cultura, cuya función esencial, desde los parámetros de la reflexión freudiana, consiste en la sublimación de los instintos) y una determinación histórica (cultura occidental, deformada por el capitalismo). Aunque esta distinción sostiene todo el entramado conceptual de Freud, no puede decirse que el psicólogo y filósofo vienés no haya caído con cierta frecuencia en una cierta ambigüedad. Pasemos a repasar los puntos nodales de la reflexión freudiana en torno al fenómeno de la cultura.

En primer lugar, hace su aparición, como un *leit motiv*, la constatación de un desajuste *estructural* –sin tregua ni solución– entre el deber y el desear, entre la cultura y los individuos:

Parece indudable –escribe Freud– que no nos sentimos muy cómodos en nuestra cultura actual, aunque, por otro lado, resulta muy difícil no sólo juzgar en qué medida los hombres de antaño eran más felices que nosotros, sino también llegar a valorar con exactitud la parte que en ello pudieran tener sus condiciones culturales.⁵⁰

El resultado inmediato y, digamos, tangible del planteamiento freudiano sólo parece poder ser éste:

El ser humano cae en la neurosis porque no consigue soportar el grado de *frustración* que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura. De ello viene a deducirse que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz eliminando o atenuando en todo lo posible estas exigencias. Pero también podemos observar el influjo de cierta decepción. En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha llevado a cabo extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando un dominio sobre la naturaleza inimaginable tiempo atrás. Así que el hombre se enorgullece, y con razón, de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho sentirse más feliz.⁵¹

El plan normativo que debería intentarse para evitar o, al menos, atenuar este *Unbehagen*, este malestar, consistiría en algo que resulta contradictorio, pues parece que la solución a los males que nos trae la cultura –control y represión– consiste precisamente en más control y más represión *dada la naturaleza indómita y corrosiva del instinto*. Por eso la solución apuntada por Freud no pasa de desarrollarse en un plano formal y vacío:

Lo decisivo consistiría entonces en averiguar si es posible aminorar –y en qué medida– los sacrificios impuestos a los hombres por su renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliando dichos sacrificios con aquellos instintos que continúan siendo necesarios y compensándolos por ellos.⁵²

Ateniéndonos a las líneas reflexivas propuestas por Freud, parece que el conflicto se escapa de la historia y, elevándose, ingresa en el terreno de lo ontológico, lo que es tanto como decir que se trata de un conflicto permanente e inevitable. Por eso Freud concluye de la siguiente manera:

El hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan mantenerse las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: por un lado, una importante falta de amor al trabajo y, por otro, la probada ineficacia de los argumentos contra las pasiones.⁵³

Al margen de las ambigüedades freudianas que acabamos de comprobar y que vienen a dejar sin efecto una posible distinción entre la cultura (en general) y *esta* cultura (sin reflejar, por ejemplo, si el escaso amor al trabajo por parte de los hombres se debe a la esencia misma del trabajo o se trata del trabajo *bajo condiciones capitalistas*), queda muy claro el motivo principal de la reflexión de Freud en este sentido: señalar la necesidad de un mínimo de represión de los instintos para conseguir la meta crucial de toda cultura, la garantización de la convivencia social. Pero ello, insistimos, al alto precio de reproducir la ambigüedad del punto de partida, que, por decirlo de nuevo, obliga a preguntar a qué tipo de convivencia estamos refiriéndonos. ¿A una convivencia racional basada en la represión de unos instintos inextinguibles que, dejados a su lógica, amenazan con llevárselo todo por delante, o a *esta* convivencia fundamentada en la desigualdad económica y la injusticia social?

Conclusiones

Parece que, para lo que aquí nos interesa (y apoyándonos en buena medida en la antropología de Freud), podemos extraer, a modo de conclusiones, los cinco puntos que vienen a continuación:

1. El instinto es la forma que adopta el egocentrismo inextinguible y natural –en el sentido negativo de la palabra– del individuo. Su amenaza para la convivencia no tiene límites ni pausas. Su represión *racional* por parte de las instituciones culturales –una vez anulado cualquier elemento de represión sobrante– está, por lo tanto, plenamente justificada.
2. La represión irracional o “sobrante” suele ir vinculada a una estructura socio-económica –en este caso, el modo de producción capitalista– que tiende a auto-perpetuarse impidiendo la toma de conciencia del individuo, el inicio de su proceso de maduración. Tal impedimento trae como consecuencia la reconcentración y, digamos, el terco encapsulamiento de los individuos, cuya existencia toda se ve cada vez más reducida a librar una dura batalla cotidiana para intentar sacudirse la presencia de las instituciones, odiadas y obedecidas al mismo tiempo por él.
3. La remoción de obstáculos institucionales provoca, como doble efecto, tanto el paulatino desmoronamiento de la estructura institucional que hasta ese momento parecía inamovible como el “desatascamiento” del *yo* mediante su ingreso en una dialéctica invisible (Kant) que, elevándose, apunta, como en el caso de la pequeña Su-an, a la doble consideración de los seres humanos (y, en el límite, de los seres vivos) como seres iguales (humildad) y sagrados (compasión).
4. Si la ética es una compleja culminación de la inteligencia, entonces la **IM** (concebida en términos de epifenómeno) representa el máximo logro de la psicología humana, que con la ayuda de la antropología freudiana suministra los medios para *comprender* la *necesaria* represión de unos instintos inextinguibles de cara a favorecer las posibilidades de una convivencia racional. La **IM** viene a plasmar así la lucha interior del

hombre contra sus inevitables estrecheces subjetivas, una lucha que no tiene tregua ni final.

5. La **IM**, en consecuencia, viene a plasmar el hecho, que tanto recuerda a Kant, de que las emociones y los afectos son ciegos (egocéntricos) sin la ayuda de una razón encargada de universalizar sus contenidos, universalización que, por otra parte, sin afectos y emociones, ella sola, sólo puede dar lugar a un discurso vacío, retórico e intolerablemente hipócrita.

Referencias bibliográficas

- Athota, Sagar, O'connor, Peter y Jackson, Carl: *The Role of emotional Intelligence and Personality in moral Reasoning*. University of Notre Dame of Australia, Melbourne, 2009.
- Carroll, John B.: *Human cognitive Abilities. An Essay of factor- analytic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Castilla del Pino, Carlos: *Ensayos sobre la culpa*. Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Damasio, Antonio: *El error de Descartes*. Ediciones Destino, Barcelona, 2011.
- Damasio, Antonio: *Looking for Spinoza*. Harcourt Editions, San Diego, 2003.
- Dobzhansky, Theodosius: *Evolution, Genetics and Man*. McMillan, New York, 1955.
- Dobzhansky, Theodosius: *Genetic Diversity and human Equality*. Basic Books, New York, 1973.
- De Waal, Franz: *Primates and Philosophers. How Morality evolved*. Princeton University Press, New Jersey, 2006.
- Edelstein, Wolfgang y Habermas, Jürgen (eds.): *Soziale Interaktion und sociales Verstehen*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1984.
- Edelstein, Wolfgang y Nunner-Winkler, Gertrud (eds.): *Zur Bestimmung der Moral*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986.
- Flynn, James: *How to defend human Ideals*. Nebraska University Press, Nebraska, 2008.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagene in der Kultur*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1994.
- Freud, Sigmund: *Der Zukunft einer Illusion*. Verlag der Wissenschaften, Norderstadt, 2015.
- Geary, David: *Origin of . Editions du Seuil*, Paris, 1970.
- Mind. Evolution of Brain, Cognition and general Intelligence*. American Psychological Association, Washington, 2005.
- Gilligan, Carol: *In a different Voice*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1982.
- Hernstein, Richard y Murray, Charles: *The bell Curve*. McMillan, New york, 1994.
- Monod, Jacques: *Le Hazard et la Necessité*. Editions du Seuil, Paris, 1970.
- Piagen, Jean: *Das moralische Urteil beim Kinde*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973.

Notas

- ⁱ¹ Por eso la intuición cristiana –heredada de los estoicos– de que los hombres somos hermanos posee una fuerza descomunal (debilitada, sin embargo, y de forma paradójica por lo que se supone que juega el papel de fundamento absoluto, la creencia en un gran padre celestial).
- ² Un claro ejemplo de todo esto lo encontramos en la inolvidable obra de Buero Vallejo *El concierto de san Ovidio*. La clave de esta obra se encuentra en el dolor y la humillación infligidos a terceras personas por mucho que éstas no se den cuenta en absoluto o tarden en hacerlo. Conocemos bien la situación descrita por Buero. Una orquesta de ciegos es contratada por el cínico empresario Valindín, que, al ver descubiertas sus intenciones por el más lúcido de los ciegos, David, vuelca todo su sarcasmo:
VALINDIN: ¿Y qué? ¿Payasos? ¡Bueno! ¿Y qué importa?
DAVID: ¡Los imbéciles de los ciegos, que creen poder tocar y lo único que hacen es dar la tabarra!
DONATO: ¡Tan imbéciles como el pavo real y el burro!
VALINDIN: ¡Pero comeréis! ¡Dejad que ríen! ¡Todos nos reímos de todos, el mundo es una gran feria! Yo soy el empresario y sé lo que quieren. Enanos, tontos, ciegos, tullidos... ¡Pues démosles lo que quieren y a reír más que ellos y a comer a su costa! ¡Y dejaos de músicas! ¡Vamos! ¡Los anteojos y a ensayar!
- ³ “Egoístas y astutos, pero muy poco inteligentes. Una crítica psicológico-constructivista al sentido de la propiedad privada como un reflejo de inmadurez moral”, en *Papeles de la FIM* (6), primer semestre de 1996, pp. 97-109.
- ⁴ Ver William Damon: “Struktur, Veränderlichkeit und Prozess in der sozialkognitiven Entwicklung des Kindes”, en Edelstein y Habermas (eds.), *Soziale Interaktion und soziale Verstehen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1984, pp. 63-112.
- ⁵ Ver, en este sentido, el ya clásico libro de Antonio Damasio *El error de Descartes* (Ediciones Destino, Barcelona, 2011). En este libro, como sabemos, el neurólogo portugués “reprocha” a Descartes su excesivo racionalismo a la hora de definir y caracterizar las funciones de la razón olvidando la presencia en ellas de emociones y sentimientos –duda, intranquilidad y hasta un cierto grado de angustia, por ejemplo–. Sin embargo, aquí conviene deshacer algunos equívocos, al menos dos. Por un lado, es cierto que la razón no “actúa” sola, sino acompañada de emociones y sentimientos, que son elementos inextinguibles con los que la razón debe contar, pero que no siempre ejercen una labor positiva en su colaboración con ella. A veces, sentimientos y emociones logran bloquear y confundir a la razón (Tversky, Kahnemann). Y, por otro lado, es cierto que muchas veces, tal y como han demostrado empíricamente numerosos estudios neurológicos (Greene, Cohen, Pinker), las áreas cerebrales asociadas al cálculo objetivo y “frío” suelen ser mucho más “egoístas” que las asociadas a las emociones y los sentimientos, pero también es cierto que, al hilo de lo anterior, pueden aducirse muchos ejemplos de lo contrario, pues una razón “fría” puede llegar a

proponer actitudes racionales y altruistas contrapuestas al narcisismo y la inmediatez de las emociones. El caso es que, dada la bisonñez actual de las investigaciones acerca de las relaciones entre la neurología y la existencia de intuiciones morales, la cuestión permanece aún envuelta en no poca oscuridad.

- v Esto apunta al problema de hasta qué punto es una *obligación moral* del individuo renunciar a equilibrios “pobres” (muy gratificantes, por lo demás, desde el punto de vista psicológico) y “estirar” sus posibilidades hasta el límite. Y aunque éste es ya un problema metafísico, no carece de ribetes psicológicos que tienen que ver con el dilema de si el niño posee determinadas intuiciones morales al nacer o si, por el contrario, es el resultado de una educación exterior. Steven Pinker comenta este clásico problema en los siguientes términos: “De acuerdo con psicólogos infantiles como Elliot Turiel, Judith Smetana y Gertrud Nunner-Winkler, los niños en edad muy temprana poseen una inclinación innata a establecer una diferencia esencial entre convenciones sociales y principios morales. Los niños de 4 años afirman que no está bien asistir al colegio en pijama –según la convención– ni tampoco agredir a una niña pequeña –principio moral–. Ahora bien, preguntados los niños si ambas acciones estarían bien si han sido permitidas por los profesores, la mayoría de los niños defendía que ir a clase en pijama dejaba de ser malo y se convertía en algo muy divertido, mientras que la agresión seguiría siendo mala por mucho que fuera consentida por el profesor”. Steven Pinker: “The moral Instinct” en *The New York Times Magazine* enero de 2008 (version online, p. 8).
- 7 “Aunque las psicopatías –escribe Steven Pinker– provienen, probablemente, de algún tipo de predisposición genética, una versión algo más atenuada sugiere que puede producirse por algún daño sufrido por la región frontal del cerebro. Los neurólogos Hanna y Antonio Damasio, junto con sus colegas, han constatado que algunos niños que han recibido daños severos en su lóbulo frontal pueden llegar a convertirse en adultos indiferentes e irresponsables, y ello a pesar del carácter normal en el resto de aspectos de su inteligencia. (...) Así que, en líneas generales, puede decirse que el sentido de la moralidad se enraíza en cerebros humanos normales, es decir, en cerebros que no han recibido ningún daño” Steven Pinker, loc. cit., p. 9.
- 8 Richard Herrnstein y Charles Murray: *The bell Curve*, McMillan, New York, 1994. La falsa meritocracia defendida por estos autores viene a sostenerse en la idea de que no sólo cada individuo ocupa el lugar social que le corresponde en función de su Cociente de Inteligencia (pp. 105ss., 510ss.), sino que, además, dado que la inteligencia es interpretada en términos de genotipo y, por tanto, de algo invariable, la sociedad compone una estructura desigual rígida e irremediable al plasmar una especie de “selección natural” capaz de auto-reproducirse a lo largo del tiempo (pp. 115ss., 520ss.). Al final, este tipo de meritocracias tiende a fomentar un sistema de castas cerradas y completamente incompatibles con una sociedad abierta y democrática. El psicólogo James Flynn establece una sólida crítica a esta tesis tanto por sus implicaciones políticas (que expresan una franca utilización de la falacia naturalista) como por su injus-

- tificada reducción de la noción de inteligencia a sus aspectos exclusivamente genéticos, lo que viene a descartar cualquier género de mejoramiento tanto por vía educativa como por vía cultural tendente a nivelar precisamente las desigualdades registradas en el campo de la biología. Ver James Flynn: *How to defend human Ideals*. Nebraska University Press, Nebraska, 2008, pp. 200ss.
- ⁹ Ver V. Sagar Athota, Peter J. O'Connor y Carl Jackson: *The Role of emotional Intelligence and Personality in moral Reasoning*. University of Notre Dame of Australia, 2009 (version online, pp. 4, 5, 8 y 12).
- ¹⁰ Vincent Di Norcia: "Moral Intelligence and the social Brain" en *Ethics on the Brain*, 2010 (version online), p. 3.
- ¹¹ Theodosius Dobzhansky: *Evolution, Genetics and Man*. McMillan, New York, 1955, p. 334.
- ¹² En este sentido, ver la monumental obra de John B. Carroll *Human cognitive abilities. An Essay of factor-analytic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Esta obra constituye un resumen realmente completo de las investigaciones de Catell, Horn y el propio Carroll acerca de los análisis *multifactoriales* de la inteligencia.
- ¹³ Siguiendo a Michael Shermer: "Are we becoming morally smarter?", en *Reason Foundation Review*, Los Angeles, 2015 (version online). Allí este psicólogo explica por qué se está dando el denominado *efecto Flynn* como expresión de un mejoramiento general de nuestras capacidades de pensamiento y razonamiento abstracto. Según Shermer, "la explicación puede encontrarse en los profundos cambios sociales registrados en el último siglo. En lugar de utilizar azadas, vacas y arados, como hacía mucha gente en el siglo XIX, hoy en día utilizamos palabras, símbolos y números, lo que demanda un mayor poder de abstracción. (...) Flynn y su colega William Dickens sugieren que la revolución industrial ha sido la causante del predominio de un pensamiento abstracto superior al de nuestros antepasados campesinos" Loc. cit., p. 3.
- ¹⁴ David Geary: *The Origin of Mind. Evolution of Brain, Cognition and general Intelligence*. American Psychological Association, Washington, 2005, pp. 309-310.
- ¹⁵ David Geary, op. cit., p. 210.
- ¹⁶ David Geary, op. cit., p. 177.
- ¹⁷ Lo que, muy certeramente, la psicóloga María de la Luz Figueroa denomina "inteligencia orgánica", inteligencia innata que, a lo largo del desarrollo de la vida del individuo, suele acabar echándose a perder a base de prejuicios inculcados del exterior, miedos, intereses, etc. Ver María de la Luz Figueroa: "Moral ecológica e inteligencia emocional: bases para un modelo psico-educativo del carácter" en *Revista Educere* (9), Trujillo-Mérida, Venezuela, 2005 (versión online).
- ¹⁸ Por eso escribe la psicóloga Darcia Narváez lo que viene a continuación: "La denominada Imaginación Ética utiliza todas las capacidades racionales de la humanidad con el objetivo de adaptarse a las cambiantes relaciones sociales obviando, en consecuencia, todo lo inmediato. Frente a las éticas de la seguridad y el compromiso cerrado,

- las éticas imaginativas permiten al individuo trazar alternativas a lo existente creando acciones dirigidas a su transformación. De esta manera, frente a una ética sin corazón (*heartless morality*) vendría a erigirse una ética altruista (*mindful morality*) dirigida a la colaboración con seres “lejanos” y futuras generaciones. (...) [Para ello resulta de la máxima importancia] facilitar en la edad temprana de los niños estructuras e interconexiones cerebrales que permitan construir unas relaciones con los demás llenas de compasión y de capacidad de establecer razonamientos morales complejos” Darcia Narváez: “The emotional Foundations of High Moral Intelligence” en Latzko y Malti (eds.): *Children’s Moral Emotions and Moral Cognition: Development and Educational Perspectives* en *New Directions for Child and Adolescent Development*. (129). Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 2010, pp. 77-94, aquí, p. 83.
- ¹⁹ Athota, O’Connor y Jackson, loc. cit. (ver nota 10), p. 9.
- ²⁰ Athota, O’Connor, Jackson, loc. cit., p. 10.
- ²¹ Lo que viene a ponernos en contacto con otro aserto socrático, que dice que nadie hace el mal a sabiendas. Traduciéndolo a los términos que estamos empleando en el presente artículo, podemos decir que sin **IM** se puede hacer el bien, pero con ella es imposible hacer el mal. Pero, por otro lado, hacer el bien sin el concurso de la **IM** nos sitúa ante el arduo problema de si tal bien es realmente bueno (pues no puede haber buena conducta sin buena conciencia), lo que equivale a preguntar si un bien realizado por hábito, rutina, interés, miedo o ignorancia es realmente bueno o sólo posee una simple apariencia de bien. Ver nuestro artículo “Aristóteles tenía razón (pero no toda la razón)” en *La cabezonería de Sócrates*. Revista *Ápeiron*, Madrid, 2017 (versión online), p. 34.
- ²² Vincent Di Norcia: “Moral Intelligence and the social Brain”, loc. cit (ver nota 11), p. 1 Por su parte, Antonio Damasio, refiriéndose a las raíces neurobiológicas de la **IM**, apunta lo que viene a continuación: “La construcción de lo que entendemos por ética humana ha podido originarse, en parte, en el edificio de la bio-regulación. La bio-regulación apunta al hecho de que el cerebro es el encargado de regular los múltiples órganos del cuerpo y sus funciones motoras. La **IM** comienza con esta labor dirigente del cerebro. Éste se halla comprometido con funciones como la anticipación del futuro, así como el ensamblaje con un desarrollo socialmente complejo con vistas a la supervivencia”. Antonio Damasio: *Looking for Spinoza*. Harcourt Editions, San Diego, 2003. p. 162.
- ²³ Vincent Di Norcia: loc. cit. (nota 11) , p. 12.
- ²⁴ Ver Carol Gilligan: *In a different Voice*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1982, pp. 31, 65 y 173.
- ²⁵ Ver Franz De Waal: *Primates and Philosophers. How Morality evolved*. Princeton University Press, New Jersey, 2006, pp. 162 ss.
- ²⁶ Michael Shermer: “Are we becoming morally smarter?” (recuérdese nota 13), p. 4. “Gran cantidad de científicos sociales –continúa Shermer– ha reunido evidencias sufi-

- cientes para iluminar la conexión entre distintos tipos de inteligencia y diversos valores y conductas morales. Numerosos estudios realizados a partir de la década de los 80 demuestran la vinculación entre educación, inteligencia y repudio de la violencia. Más llamativo resulta constatar la conexión entre literatura y disposición moral, especialmente entre la lectura de ficción y la capacidad de ponerse en el lugar de los demás”.
- 27 Aunque aquí puede agazaparse siempre el egoísmo. Hago el bien –puede decir un individuo– para sentirme bien conmigo mismo. Nos topamos así con una sutil diferencia entre hacer el bien por el bien mismo y hacerlo a la espera de algún tipo de premio. Pero aquí la situación está, por decirlo así, a punto de estallar. En realidad ¿qué más da que alguien espere un premio o evite un castigo si, a fin de cuentas, está haciendo el bien? Aquí vendríamos a introducirnos en un complejo terreno metafísico, pues si el hombre feliz es el hombre maduro moral y *cognitivamente*, entonces quiere decirse que hacer el bien es ya su único premio, como quería Spinoza. Pero la pregunta aquí es ésta: ¿es posible esperar una verdadera madurez en el hombre?
- 28 Ver, por ejemplo, Malikeh Beherstifar, Zhra Esmaeli y Mahmoud Nekoie Moghadam: “Effect of moral Intelligence on Leadership” en *European Journal of Economics, Finance and Administrative Sciences*. 2011 (version online).
- 29 Yvonne Thornhauer y Stefan Blachfellner: “Businnes Intelligence meets Moral Intelligence” en *International Review of Information Ethics* (10), 2009, p. 1.
- 30 Abba Rahimi: “The Implication of Moral Intelligence and Effectiveness in Organization. Are they interrelated?” *International Journal of Marketing and Technology* (4), 2011, pp. 71-72.
- 31 No hará falta recordar que por “intuición” no se entiende un elemento teórico adoptado inmediata y casi caprichosamente puesto al principio del razonamiento (tal cosa constituye un axioma), sino justo lo contrario: una intuición es, hablando con rigor, la *idea* a la que se llega tras un largo y laborioso proceso de sopesar razones y contrarrazones, resultado que se fundamenta en tal proceso pero que, en sí mismo, ya no admite explicaciones ulteriores. De ahí que los principios morales parezcan puntos de partida cuando, en realidad, son puntos de llegada. Cuando, tras un proceso de razonamiento largo y honrado, se llega a la conclusión de que hacer daño es inmoral porque produce dolor, la única respuesta que puede darse a la pregunta de por qué es malo el dolor es “porque sí”.
- 32 Por desgracia, el individuo inmoral encuentra siempre subterfugios pseudo-rationales para salirse por la tangente. Muchos investigadores han sido testigos de que los abusadores sexuales son incapaces de proyectar sobre sí mismos el dolor causado por sus acciones. “¿Qué pensarías si un individuo abusara de tu hermana?” “Le pegaría un tiro” “Ya, pero él no te lo ha pegado a ti” “Porque le faltan agallas para hacerlo. El mundo está hecho así y no hay remedio”. Esta conversación ha debido de repetirse millones de veces en gabinetes de psicología o en juzgados y comisarías. Esto demuestra las enormes dificultades para desarrollar un pensamiento *honrado*. Pero el hecho de que muchos abusadores hayan experimentado un sincero y amargo proceso

de arrepentimiento señala que *es posible* “desatascar” el encapsulamiento del individuo haciendo posible por su parte un razonamiento moral *lógico*. Ahora bien, nada de esto está libre de dolor y de amargura. “¿Qué sientes ahora, al verte en las cámaras de seguridad del vagón cómo abusabas y golpeabas a una muchacha indefensa?” pregunta el juez al maltratador. “Siento asco de mí mismo” contesta el reo.

³³ Lo que no quiere decir que esos cauces sean inmediatos. Desde luego que hace falta abrir al sujeto al razonamiento, ejemplo de lo cual es el diálogo socrático. La “maldad” no es, pues, en el fondo sino congelar el proceso mental del niño en una etapa pre-racional. El niño *sabe* que hace mal agrediendo a un camarada, pero no extrae las consecuencias morales de ese saber.

³⁴ Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. B 34, nota.

³⁵ Con esta concesión kantiana pasa algo parecido que con la noción de “sentimiento”. Muchos intérpretes de la filosofía kantiana rehúyen este elemento porque les parece demasiado cercano a Hume. Pero no hay tal. Kant es rigorista, sí, pero sabe que el hombre posee constitutivamente una serie de sentimientos que han de intervenir en la acción moral, sin que ello quiera decir que deben dirigir el proceso de toma de decisiones morales (como efectivamente dice Hume). Hablando del respeto, por ejemplo, Kant no duda en afirmar lo siguiente: “Podría, desde luego, objetárseme que bajo el término “respeto” busco un subterfugio en un oscuro sentimiento en lugar de ofrecer una solución clara a la cuestión por medio de un concepto racional. Pero hay que decir que aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es un sentimiento proveniente del exterior [de la razón] por medio de un influjo, sino espontáneamente autogenerado a través de un concepto de la razón y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o a miedo” Immanuel Kant, op. cit., B 17, nota.

³⁶ Ver Amos Tversky y Daniel Kahnemann; “The Framing of Decisions and the Psychology of Choice” en *Journal of Economic Perspectives* (5), Nashville, Tennessee, 1991, pp. 193-206.

³⁷ Doug Lennick y Alfred Kiel: “Moral Intelligence” en *Wharton School Publishing*, University of Pennsylvania, 2006, p. 4.

³⁸ Ver el clásico tratado de Carlos Castilla del Pino: *Ensayos sobre la culpa*. Alianza Editorial, Madrid, 1972.

³⁹ Ver James Curtis, Rebecca Billingslea y John P. Wilson: “Personality Correlates of Moral Reasoning and Attitudes toward Authority” en *Psychological Reports* (63), Washington, 1988, pp. 947-954 (version online).

⁴⁰ Curtis, Billingslea y Wilson, loc. cit., pp. 952-954.

⁴¹ Ver Robert Hogan: “Moral Conduct and moral Character: a psychological perspective” en *Psychological Bulletin* (79), New York, 1973, 217-232.

⁴² Ver Jean Piaget: *Das moralische Urteil beim Kinde*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973

-
-
- 43 Ver Lawrence Kohlberg, Dwight R. Boyd y Charlesd Levine: “Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral”, en Edelstein y Nunner-Winkler (eds.) *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986, 205-240.
- 44 Ver libro citado en la nota anterior.
- 45 Ver Jacques Monod: *Le Hazard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Editions du Seuil, Paris, 1970, especialmente capítulo 9.
- 46 Ver Theodosius Dobzhansky: *Genetic Diversity and Human Equality*. Basic Books, New York, 1973, especialmente el Epílogo.
- 47 Doug Lennick y Alfred Kiel: “Moral Intelligence” en loc. cit. (nota 37), p. 7.
- 48 Recordemos, por ejemplo, lo señalado más arriba sobre el carácter proyectivo y disolvente de la inteligencia tal y como lo consignan las investigaciones de David Geary.
- 49 La palabra “natural” está cargada de ambigüedad. Por un lado denota algo espontáneamente egocéntrico, como, por ejemplo, no sentir una compasión inmediata por los demás. Pero, por otro lado, denota algo lógico, algo a lo que conduce un proceso mental no contaminado por prejuicios y presiones sociales e históricas. Estamos hablando de Rousseau (sin sus ingenuidades históricas). El primer sentido de la palabra “natural”, en cambio, se asocia con Freud y su noción de instinto. Por eso, a lo largo del presente artículo, hemos preferido abstenernos de utilizar el término, acuñado por Pinker, de “instinto moral”.
- 50 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1994, p. 55.
- 51 Sigmund Freud, op. cit., pp. 53-54.
- 52 Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. Verlag der Wissenschaften, Norderstadt, 2015, p. 9.
- 53 Sigmund Freud, op. cit., p. 10.

JAIRO MARCOS*
DOCTORANDO
UNED-UNAM
jmarcos@desplazados.org

Los rostros de las víctimas, el giro necesario para la Filosofía

Sures de geografía diversa, mujeres y vidas sobrantes. Las víctimas se des-cubren y son des-cubiertas en una provocadora experiencia de des-velamiento que rasga el velo que impide su dignidad bajo la Razón excluyente de la Totalidad, cuya cartografía legitima la producción de víctimas en tres coordenadas transversales: los rincones remotos (Oriente y el Sur), las ocultaciones cotidianas (la Naturaleza y las mujeres) y los bajos fondos (todas aquellas vidas inferiorizadas). Sus rostros son el giro necesario para una transformación de la Filosofía.

Palabras clave: Sur, Oriente, Naturaleza, mujeres, vidas, víctimas, transformación.

Souths of diverse geography, women and surplus lives. Victims dis-covered and are dis-covered in a provocative experience of unveiling that rips the veil that impedes their dignity under the exclusive Reason of Totality, whose cartography legitimizes the production of victims in three transversal coordinates: remote corners (East and South), everyday shadows (Nature and women) and the underworld (all those humiliated lives). Their faces are the necessary turn for a transformation of Philosophy.

Key words: South, East, Nature, women, lives, victims, transformation.

Tres premisas conscientemente provocadoras ponen rostro a las víctimas. La primera: el Sur global (las periferias) es quien hace posible la existencia del Norte (el Centro) y no a la inversa o, dicho en otras palabras, “Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo”.¹ Primera víctima colectiva, externa y conflictiva: los Sures de geografía diversa. La siguiente hipótesis enuncia un hecho igualmente escandaloso: las mujeres también son seres humanos, “una suposición más difícil de lo que parece, porque durante largo tiempo y todavía en una

amplia parte del mundo eso no es verdad”². Segunda víctima colectiva, externa y conflictiva: la mitad de la humanidad. La última proposición no es menos rebelde: solo a través de los Otros son posibles las liberaciones del Nosotros hacia el nos-Otras, transformación que pone patas arriba la jerarquía excluyente del sistema establecido: “Ellos siempre son demasiados. ‘Ellos’ son los tipos de los que debería haber menos o, mejor aún, absolutamente ninguno. Y nosotros nunca somos suficientes. ‘Nosotros’ somos la gente que tendría que abundar más”³. Tercera víctima colectiva, externa y conflictiva: las vidas sobrantes.

Sures de geografía diversa, mujeres y vidas sobrantes. Las víctimas se descubren y son descubiertas en una provocadora experiencia de des-velamiento que rasga el velo que oscurece su dignidad bajo la Razón excluyente de la Totalidad⁴, cuya cartografía legítima la producción de víctimas en tres coordenadas transversales: los rincones remotos (el Oriente y el Sur), las ocultaciones cotidianas (la Naturaleza y las mujeres) y los bajos fondos (todas aquellas vidas inferiorizadas). Sus rostros son el giro necesario para una transformación de la Filosofía. Erguido en su posición dominante, Occidente confina dichas periferias a través de diferentes estrategias según el momento histórico: conquista, aniquilación, genocidio, esclavitud, guerra, ocupación, descalificación, alienación, ignorancia, inculturación, asimilación, cooperación al desarrollo, cosificación, machismo, imposición, androcentrismo, tratados de libre comercio, precarización, violación, heteropatriarcado, explotación, esquilma.

Los rincones remotos. El espacio geopolítico es el campo de batalla, como ámbito limitado por fronteras físicas, económicas, raciales y sexuales, culturales, además de religiosas. No es ya el espacio cuantificable de la física de Bacon ni tampoco el espacio relativo de Einstein, sino el conflictivo espacio que se genera entre el centro privilegiado y los no-lugares de las periferias. Se trata de tomar en serio el espacio geopolítico: no es lo mismo nacer en Chiapas que hacerlo en Londres, tampoco tener ciudadanía alemana que eritrea, ni residir en una gran urbe que en cualquier lugar del mundo rural. Imperial y dominadora, la Modernidad europea impuso un pensar atemporal, universal, sistemático y mayéutico sobre el espacio. Pero el centro y la periferia no solamente son coordenadas geográficas sobre un mapa arrugado.

A escala macroeconómica, el capital se sostiene sobre muletas geográficas, fronteras más o menos porosas que categorizan regiones en función de sus valores monetarios, culturales, políticos o religiosos. Una maquinaria interconectada de piezas geográficas dentadas que se mueven con gran precisión y a velocidad creciente, al unísono, pero con velocidad dispar en función del diámetro de cada engranaje, es decir, de la disponibilidad y el tamaño de sus dientes (recursos humanos y físicos). Las piezas con mejores prestaciones generan y atraen nuevos capitales, al tiempo que las partes oxidadas o desencajadas se encasquillan en el mal desarrollo económico, político, de género, lúdico, religioso y, en definitiva, existencial, dado que el bien-estar de las regiones enriquecidas se beneficia directa e indirectamente de la transferencia de valor de las empobrecidas, en las que

se genera mal-estar, dos formas de *estar* codependientes cuya dimensión material (económica) ignoran gran parte de las filosofías contemporáneas.⁵ Es el mecanismo geográfico de la miseria:

En las regiones subdesarrolladas, (...) con excepción de algunas realizaciones espectaculares, los diferentes países presentan la misma ausencia de infraestructura. Las masas luchan contra la miseria, se debaten con los mismos gestos y dibujan con sus estómagos reducidos (...) la geografía del hambre. Mundo subdesarrollado, mundo de miseria e inhumano. Pero también mundo sin médicos, sin ingenieros, sin funcionarios. Frente a ese mundo, las naciones europeas se regodean en la opulencia más ostentosa, (...) literalmente escandalosa porque ha sido construida sobre las espaldas de los esclavos, se ha alimentado de la sangre de los esclavos, viene directamente del suelo y del subsuelo de ese mundo subdesarrollado. El bienestar y el progreso de Europa han sido contruidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos.⁶

Fuente de materias primas, las colonias se convirtieron paulatinamente en suministro de mano de obra y de consumidores, en punto de origen de productores y de clientela rentable para las antiguas metrópolis. Sin la solidez que acostumbraba en épocas pretéritas, el paisaje geográfico de las víctimas es hoy maleable; las crisis del capital generan movimientos en las ordenadas y las abscisas que, a su paso, cambian el paisaje de este atlas mundial del hambre, a modo de placas tectónicas movibles. Los centros de poder se desplazan no sin tensiones y conflictos geopolíticos cada vez que se producen choques entre las capas, aunque se mantiene incólume la estructura del Ser y el no-Ser, del centro y las periferias. “Los desarrollos geográficos desiguales enmascaran convenientemente la auténtica naturaleza del capital. La esperanza puede mantenerse eternamente, porque siempre hay alguna localidad, región o zona afortunada. Las macrocrisis se descomponen así en acontecimientos localizados que afectan a otros ‘ahí fuera’”.⁷

La escala sociocultural completa esta visión económica. Un reducido grupo de potencias (principalmente Estados Unidos y Europa, además de, con matices, Rusia y China), cada una con sus respectivos Sures o rincones de ausencias, hasta el extremo de estar incluso divididas en diferentes realidades internas,⁸ superponen su voluntad frente a las geografías sometidas: América Latina, el mundo árabe, el África negra, la India y el Sudeste asiático, cada una de ellas igualmente con sus elites privilegiadas y con sus vidas condenadas.⁹ Las raíces culturales son compartidas en algunos casos, como la raigambre semita (América Latina y el mundo árabe) y la indoeuropea (la India, el Sudeste asiático y China), pero la línea abisal que separa lo Mismo del Otro plural se antoja infranqueable para las víctimas de esos Sures de geografía diversa. A un lado, el saber; del otro, la ignorancia.

En términos habermasianos,¹⁰ el sistema (*System*) se corresponde con esa estructura singular, autosuficiente y objetiva que ejerce su poder (el del Norte) colonizando los mundos de vida (*Lebenswelt*) plurales del Sur, engranajes vitales que son un compendio de cultura, de la sociedad y de la personalidad de sus gentes, que terminan por ser arrinconados, excluidos en las periferias, por el sistema en funcionamiento.

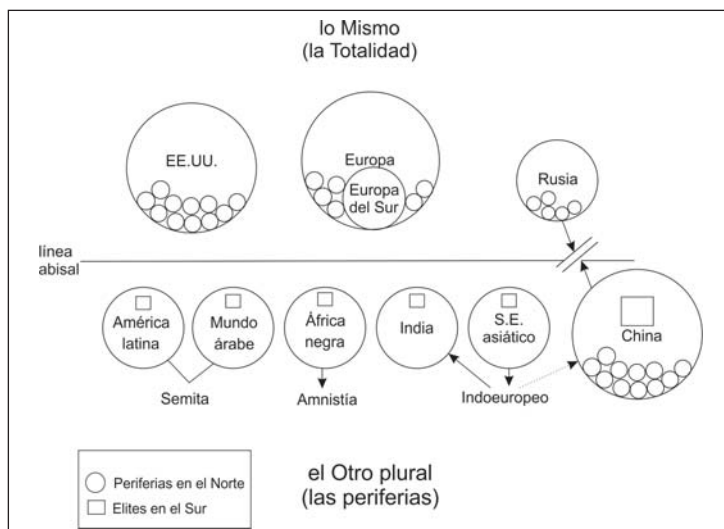


Fig. 1. Geografía sociocultural en el eje de coordenadas. Norte-Sur.
Fuente: elaboración propia desde Dussel.¹¹

El conflicto entre Norte y Sur (...) es mantenido intencionadamente por las clases dominantes a través de sus cárteles, *trust* y otras asociaciones, (...) apoyadas siempre por sus respectivos Gobiernos. En contraposición, las clases dominadas poseen escasas organizaciones de defensa (...), debido a dificultades de contacto, divisiones ideológicas y a la posición de sus propios gobiernos.¹²

Esta cartografía, atravesada por abscisas económicas y ordenadas socioculturales, saca al Otro plural de los mapas de la Totalidad, siempre orientada al Norte en detrimento de los Sures de geografía diversa. Debilitando ese Norte hasta atisbar liberaciones en diferentes puntos cardinales aparece el nos-Otras, las víctimas, la negación temida y temible sobre la que se refleja el Ser. Estos no-lugares son construidos en contraposición al lugar mayúsculo de la Mismidad, que los expulsa o arroja del mapa hasta hacinarlos en los rincones remotos, las ocultaciones cotidianas y los bajos fondos. El Serse define e identifica en oposición a estos tres no-lugares, al mismo tiempo que los teme por motivos diferentes.

Oriente y el Sur son aquellos márgenes retirados del mapa que apenas son definidos como-no-Occidente. Hasta la paradoja de que Occidente no existe sin sus no-Occidentales, que lo descubren y posibilitan. Por un lado, Oriente es “la civilización alternativa a Occidente”,¹³ que termina autoafirmándose ante este temor oriental convirtiendo a Oriente en una etapa primera, infantil, del progreso civilizatorio, tal y como condensan las lecciones históricas de Hegel.¹⁴ quien reserva a Europa la consumación de la evolución humana, allí desde donde la universalización es posible y deseable. Autoerigida como perfección absoluta, Europa siente la amenaza oriental, como ejemplifican las Cruzadas.¹⁵

Es a partir de finales del siglo XVIII cuando dicha concepción de superioridad de Occidente sobre Oriente se consagra epistemológicamente con el orientalismo.¹⁶ la visión que refrenda ‘científicamente’ que Occidente es racional y Oriente irracional, que Occidente es desarrollado y Oriente subdesarrollado, que Occidente es superior y Oriente inferior, que Occidente es humano y Oriente inhumano, que Occidente es dinámico y Oriente estático, que Occidente es diverso y Oriente uniforme.

Esta superioridad intrínseca de Occidente frente al espejo oriental continúa instalada en el imaginario colectivo eurocéntrico. Las ‘hordas mongolas’ (siglo XIII) son la actual traducción de los ‘fundamentalistas islámicos’, mientras en términos políticos el terror del Otro lo condensa el ‘despotismo oriental’ frente al ‘democrático progreso’ europeo. “Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso, cuya peligrosidad crece con su geometría”.¹⁷

También expulsado de la cartografía hegemónica a una esquina remota está el Sur. En este caso no se trata de la contraposición entre dos civilizaciones como sucede entre Occidente y Oriente, sino de la antítesis entre la civilización y lo incivilizado. Ya para Hegel África ni siquiera merecía un hueco en la Historia universal.¹⁸ “Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso”.¹⁹ El Sur no es tan temido como inferiorizado por Occidente, que lo conceptualiza solo en función de su utilidad, lo que a la postre también justifica para la Razón excluyente su uso por diferentes vías.

América Latina y África son por antonomasia, desde el segundo milenio, esos Sures remotos en los que se hacían bárbaros y esclavos, no-Seres (ver la Figura 2). Un momento paradigmático para estos Sures como no-lugares, como vacíos sin Seres, se vivió a mediados del siglo XVI con el debate que mantuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas acerca del modelo de colonización de la población originaria de Abya Yala. Terminó prevaleciendo la visión sepulvedana, la que justifica la guerra contra los amerindios por ser éstos no-Seres, salvajes, Otros que el Ser europeo. Sures, víctimas de una forma de mirar todavía vigente en la actualidad:

Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el Tercer Mundo (...). Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después embellecidos públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.²⁰

Las ocultaciones cotidianas. La producción de víctimas no se reduce a los rincones remotos de Oriente y el Sur. La cotidianeidad de Occidente está repleta de ocultaciones que también forman parte de esa topografía de Sures de geografía diversa. Ocultaciones en primer lugar como las de la Naturaleza, el tercer des-cubrimiento de Occidente. La Naturaleza es un Otro que el Ser, un Otro temible y temido (como Oriente) y un Otro recurso (como el Sur). En su doble condición de víctima, su construcción también “obedece a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa”.²¹ La revolución científica²² aleja, desde los siglos XVI y XVII y hasta hoy, a la Naturaleza

de los seres humanos, ubicándoles en esferas separadas; por un lado, los Seres, por otro, la naturaleza, ya en minúscula como recurso medible y explotable, allá en los Sures de geografía diversa, a merced de toda una serie de leyes y medidas universalizadas por los instrumentos del Norte, su Ciencia y su Técnica.

Convertida en recurso natural, la naturaleza se pervierte en una medida predecible que poder explotar y esquilmar hasta el infinito.²³ La cosmovisión de la Naturaleza como sustento de la vida dio paso a su necesaria explotación en aras a la protección de esa misma vida: “Para Bacon, al que se llama el padre de la ciencia moderna, la naturaleza ya no es la Madre Naturaleza, sino una naturaleza femenina a la que habría que vencer con agresiva inteligencia masculina. (...) Esta transformación (...) resultó sumamente convincente para la explotación que exigía el capitalismo en expansión”.²⁴ Esta concepción de una naturaleza disponible sin límites para desarrollo civilizatorio pero separada de los seres humanos permanece vigente en la actualidad, muy a pesar de los claros síntomas del agotamiento ecológico y pérdida de la biodiversidad.²⁵

La mitad de la humanidad también sobrevive entre las ocultaciones cotidianas. Las mujeres son víctimas en la Razón patriarcal, las otras asimiladas por lo Mismo, exterioridades de la Totalidad. Fabricada por el varón, la mujer *es* objeto sexual, *es* madre (cuidadora y educadora) y *es* solo en casa, es decir, su condición de Ser se reduce al ámbito privado, quedando toda la esfera pública para el dominio del varón. Las únicas apariciones de las mujeres en el ámbito público son supervisadas y comercializadas por el varón, que la impone una aparición bella despojada del Ser y alienada cual objeto.²⁶ La situación de las mujeres es especialmente grave no sólo cuantitativa (son cerca de la mitad de la humanidad) sino también cualitativamente, pues son dominadas a través de tres alteridades clave en la construcción-imposición de los roles de género: sexual (como mujer *del* varón y como objeto disponible para ser usado e incluso explotado), la de cuidados (como cuidadora exclusiva) y la política (como no-sujeto o, en el mejor de los casos, sujeto-limitado), pues incluso la Razón es con frecuencia alejada de las mujeres.

Esta alienación de las mujeres a manos del varón atraviesa el lenguaje: el varón (*anér*) y la mujer son partes de un todo llamado ‘hombre’ (*anthropos*, equivalente a ser humano), pero la terminología común ha equiparado al hombre con el varón, en una depreciación que han asumido lenguas como el castellano pero no otras como el alemán, que distingue claramente entre *Mensch* (hombre genérico) y *Mann* (varón). Esta degradación no es casual, pues quien autocráticamente domina el Todo se hace dueño de las Otras partes, y así el ser humano queda etiquetado (a la par que subyugado) como ‘hombre’. Las Otras deben conformarse con ser un “segundo sexo”²⁷, una especie de categoría inferior frente al varón (de *vir*, fuerza).²⁸

Históricamente los varones no han respetado a las mujeres como a sus iguales, en una alienación a cuyo alrededor ha generado numerosos mitos. En la sociedad griega, el único hombre total era el varón. Así, Platón²⁹ defendía que quienes deben gobernar son los varones (en concreto, los filósofos), que pueden tener varias esposas en común. La hembra para el ateniense se justificaba para tener hijos. Aristóteles³⁰ camina en la misma

dirección: el varón es el único plenamente Ser; aparte distinguía dos modos de medio-Ser, de Ser-dependiente: la mujer (porque no puede gobernarse y está bajo la potestad del padre) y el hijo (potencial pero todavía no efectivamente libre). La mujer era política y ontológicamente dependiente del varón. Fuera de la categoría ‘Ser’ y también con presencia de mujeres entre ellos, figurarían los esclavos y, por último, los bárbaros. Aristóteles reúne los antecedentes filosóficos del Sur como tierra de bárbaros y esclavos, de no-seres, de criaturas inferiores.

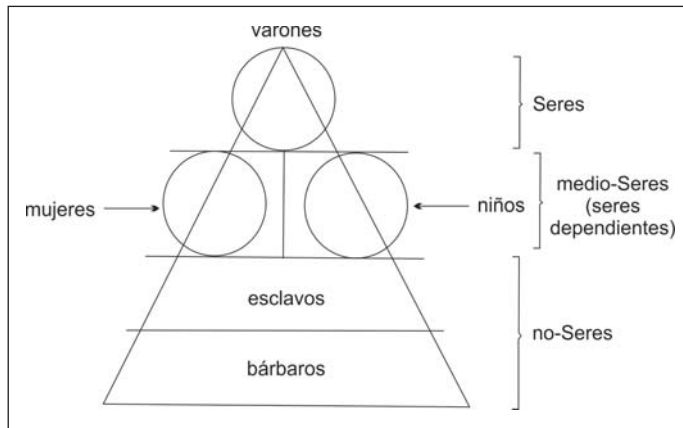


Fig. 2. Jerarquía natural según Aristóteles. Fuente: elaboración propia desde Dussel.³¹

La alienación de las mujeres se prolonga a lo largo de los años y llega hasta la Edad Moderna, hasta el *ego cogito* de Descartes,³² un yo exclusivo del varón. Será precisamente ese *ego*-varón el que se impondrá en el sistema moderno. La ‘aparición’ de la mujer en la sociedad europea acontece a través de ‘la otra’, minúscula, dependiente, víctima, di-ferente de lo Mismo (el varón) hegemónico.

Otro de los mitos bajo los que se construye a las mujeres-víctimas es el sexual, que convierte a la mujer en mero objeto erótico, tanto en la teoría como en la praxis. La Conquista consagra la violencia sexual de la dominación masculina sobre las periferias: “El hombre moderno que llegó a América es un ‘señor que conquista’. Es el conquistador el que se amanceba con la india, (...) porque el conquistador es macho. (..) No es tan solo una dominación política, económica y cultural, sino también erótica. Por eso la madre de América no es España, es Amerindia. El padre es la prepotente España”.³³ Y es que, el europeo no solo dominó al Otro amerindio, sino que violó a la Otra amerindia, violencia sexual con víctimas invisibilizadas en el Gran Relato eurocéntrico. Tampoco rescataría estas ausencias años más tarde Freud³⁴, padre de la psicología y el psicoanálisis modernos, para quien el macho tiene la actividad sexual, mientras a la mujer le corresponde la pasividad, es decir, la obligación de satisfacer el deseo de varón. Convertido en dominador de un instrumento, la colonización sexual de las mujeres se naturaliza, automatizán-

dose su papel en la esfera privada: el varón le asigna a ella el rol de cuidadora y educadora exclusiva de la descendencia y, como función adyacente, la de ‘ama de casa’.

En esa producción de víctimas legitimada a través de tres coordenadas arrinconadas en la cartografía de la Totalidad, las mujeres son, junto a la Naturaleza, ocultaciones cotidianas, colonias interiores del capitalismo, que las explota una vez convertidas en recursos, tal y como hace, en latitudes más lejanas, con Oriente y el Sur. Sin duda por eso, cuando el siglo XVIII se iluminaba con las luces de la Razón excluyente, mientras el varón luchaba por obtener los mayores beneficios (económicos, sociales y políticos) en el competitivo espacio público³⁵,

La mujer fuerte e independiente (...) tuvo que ser destruida y sometida físicamente como condición previa para que el hombre de la nueva clase burguesa pudiera crear un nuevo ideal romántico de la feminidad; (...) la mujer frágil, sumisa y sentimental, (...) [dependiendo] del hombre en su papel de ‘protector y proveedor’, (...) era el complemento necesario del hombre blanco burgués, fuerte y emprendedor.³⁶

El hombre que regresa al hogar inventa en la mujer el ideal doméstico en el que relajarse y recuperar la tranquilidad, el amor y los cuidados que todo ser humano necesita. El hecho de la fabricación de las mujeres sumisas y dependientes a la par que cuidadoras y sentimentales es “necesaria para la división social y sexual del trabajo, la división entre producción y reproducción, producción y consumo, trabajo y vida, sin la cual no podría haber despegado el capitalismo”,³⁷ Convertidas en lo otro interno de lo Mismo, las mujeres funcionan como complemento del hombre moderno, racional y civilizado, el Ser puro, para que éste pueda triunfar³⁸. Las violencias que conducen a este modelo ideal son sin embargo obviadas.

La historia de la mirada ejemplifica la cosificación de las mujeres. Los varones actúan y las mujeres aparecen. Los varones miran a las mujeres; las mujeres se ven miradas por ellos. “El destino de la mujer es *ser* en vista del varón”³⁹. Y cuando se mira algo, es fundamental quien lo ve. La imagen es una de las principales armas que los varones utilizan para dominar a las mujeres, cuya identidad se apoya en la premisa de su belleza, vulnerable a la aprobación ajena. El modo en que la mujer aparece ante los demás, y sobre todo ante la mirada patriarcal, determina la escala de valores. En consecuencia, la belleza social que tiene una mujer determina el modo en que es tratada. La mujer es vista mientras el varón ve constitutivamente. La identidad de las mujeres es de esta forma construida.

La ‘feminización de la pobreza’ es la llaga material de las mujeres, *visibilización* del empobrecimiento de las mujeres como producto de un proceso histórico y como fruto de una coyuntura casual, la pobreza directamente relacionada con los diferentes roles de género establecidos en la sociedad. Todavía hoy, “la mayor exposición de las mujeres a la pobreza es debida a los mayores niveles de inseguridad, precariedad y vulnerabilidad que sufren por su posición subordinada a los hombres en el sistema de relaciones de género”.⁴⁰ Si las mujeres *también* son seres humanos como subrayaba la segunda premisa,

la liberación de estas víctimas, la mitad de la humanidad, implica la liberación de todos seres humanos como humanidad.

Vidas sobrantes. La producción de víctimas se destina, por último, a una tercera coordenada presente en las diferentes geografías de la cartografía de la Totalidad, los bajos fondos donde habitan tantas vidas inferiorizadas: población sustituible y población sobrante; cuerpos inferiorizados, no-Seres. Formas de invisibilización o de creación de ausencias sistemáticas que, en la era del capital global, se resume en la precarización⁴¹ y la exclusión social.⁴² “Lo que se hace patente es el carácter sustituible de los individuos, reducidos a meros apéndices de los procesos económicos. (...) Se ven expuestos a una creciente inseguridad sobre su futuro, a una falta de reconocimiento que socava la autoestima, a la imposibilidad de desplegar un mínimo vital”.⁴³ Vidas imposibilitadas, víctimas zarandeadas⁴⁴ por la competitividad de un mercado laboral que no entiende de seres humanos, sino de engranajes que encajan su mecanismo como piezas sustituibles. Ni siquiera la población con trabajo está exenta de ser víctima, toda vez que el empleo cada vez exige mayor flexibilidad⁴⁵ o *explotabilidad*,⁴⁶ sin aportar estabilidad ni seguridad; sin presente ni futuro.

“La globalización se ha convertido en (...) la más prolífica y menos controlada ‘cadena de montaje’ de residuos humanos o seres humanos residuales”.⁴⁷ La mera sobrevivencia sustituye a la vivencia humana en diferentes partes del mundo. Cualquier ser humano es prescindible y sustituible, como recuerdan los programas de telerrealidad, cuyo *show* continúa extendiéndose independientemente de quién sea el concursante expulsado; apenas se salva, y únicamente hasta que en la edición siguiente caiga en el olvido de los espectadores, un ganador solitario. Frente a la finalidad disciplinaria del Gran Hermano orwelliano,⁴⁸ epítome de las fábricas fordistas, de las cárceles de castigo o de las instituciones de educación, la eliminación sin cortapisas de los menos votados, los peor capacitados, los no queridos, los ‘difíciles de mirar’ de entre los participantes del espectáculo social.⁴⁹

Al viejo Gran Hermano le preocupaba la *inclusión*, la integración, disciplinar a las personas y mantenerlas ahí. La preocupación del nuevo Gran Hermano es la *exclusión*: detectar a las personas que ‘no encajan’ (...), desterrarlas (...). El nuevo Gran Hermano suministra a los oficiales de inmigración listas de personas a las que no deberían permitir entrar y a los banqueros, (...) la gente a la que no deberían dejar ingresar.⁵⁰

La sustitución de un Gran Hermano por otro no es empero total, pues en la actualidad conviven ambos sistemas, estableciendo un complejo engranaje que dificulta a los de fuera la entrada en los círculos de vidas privilegiadas, mientras fomenta la salida a los productos residuales del interior. “Los dos Hermanos controlan y mantienen entre ellos la frontera entre el ‘dentro’ y el ‘fuera’”. Sus respectivos campos de acción se coordinan bien, en función de la sensibilidad, porosidad y vulnerabilidad de las fronteras. Juntos abarcan la totalidad del universo social”.⁵¹ Ambas formas de control se encargan de identificar y excluir a las vidas sobrantes de ese *ego cogito* de la ontología fundamental que se

fundamenta distinguiéndose de lo que no-es: lo Mismo que no es los Otros, la Totalidad que no es las exterioridades, el Centro que no es las periferias.

La producción de residuos humanos es entonces una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la Modernidad. Es un ineludible efecto secundario de la *construcción del orden* (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de ‘fuera de lugar’, ‘no aptas’ o ‘indeseables’) y del *progreso económico* (incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de ‘ganarse la vida’).⁵²

Estas vidas residuales no tienen cabida en la lógica de la Razón excluyente, que las desecha como supernumerarias, superfluas, sobrantes e indeseadas: son las no-consumidoras para el capital, los pueblos concienciados para la democracia occidental, las mujeres empoderadas para el heteropatriarcado, los tiempos lentos y diversos para el paradigma del trabajo y las espiritualidades liberadoras para las religiones absolutas. Víctimas directas de la ontología fundamental de esa Totalidad dominante y su fabricación de la alienación identitaria. Migrantes, desplazadas, refugiados, solicitantes de asilo, sin papeles, polizones... solo hay sitio en la Mismidad para las vidas fuertes y exitosas: preocupados siempre Nosotros por el exceso de ellos, criminalizados los Otros por lo Mismo, la Totalidad fabrica víctimas en los bajos fondos. Ellas siempre son demasiados para Nosotros.⁵³ Sus posibilidades de reciclaje son remotas, por no decir inexistentes: como si del no-Ser pudiera esperarse cualquier cosa, menos el Ser.

Referencias bibliográficas

PRINCIPAL (citada expresamente)

- Bauman, Zygmunt (2000/2015): *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2004/2015): *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Trad. Pablo Hermida. Barcelona: Paidós.
- BoffF, Clódovis: “Opción por los pobres. Teología moral”. Diócesis de Cartagena. Disponible en: www.mercaba.org/DicTM/TM_opcion_por_los_pobres.htm. Visitada el 12/07/2017. Digital.
- Dussel, Enrique (1973): *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- (1974): *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- (1980/1990): *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lèvinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Fanon, Frantz (1961/2014): *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Harribey, Jean-Marie (2004/2010): “Precariedad”. *Primer diccionario altermundista*. Trad. Julia Bucci. Barcelona: Icaria. 264-265.
- Harvey, David (2014): *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. Londres: ProfileBooks LTD. [Traducciones del autor].
- Jappe, Anselm (2011): *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Mies, María, y Vandana Shiva (1993/2014): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Trads. Mireia Bofill, et al. Barcelona: Icaria.
- Ortega y Gasset, José (1957/1989): “El hombre y la gente”. *Obras completas*. VII Vol. Madrid: Alianza. 69-271.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005): *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trads. Antonio Barreto, et al. Madrid: Trotta.
- Valcárcel, Amelia (2008/2009): *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Cátedra.
- VV.AA. (2009): “Feminización de la pobreza”. *Diccionario de campaña: conceptos clave para el debate sobre los acuerdos de asociación económica entre la UE y los países ACP*. Bilbao: Heago. 73-75.
- Zamora, José A. (2015): *La crisis y sus víctimas*. Murcia: Foro Ignacio Ellacuría.
- SECUNDARIA
- Aristoteles (ca. 330 a.e.c./2017): *Política*. Trads. Carlos García y Aurelio Pérez. Madrid: Alianza.
- Beauvoir, Simone de (1949/2000): *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- Betz, Jon, y Taggart Siegel (2016): *Seed: The Untold Story*. Portland: Collective Eye Films. Audiovisual.
- Debord, Guy (1967/1995): *La sociedad del espectáculo*. Trad. Rodrigo Vicuña. Santiago de Chile: Naufragio.
- Federici, Silvia (2004/2010): *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Trad. Verónica Hendel. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (1975/2002): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1966/2009): *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Ramón Rey. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen (1985/1993): *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.
- (1981/1999): *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. Friedrich (1837/1986): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.

- Hobbes, Thomas (1651/1980): *Leviatán*. Trad. Antonio Escohotado. Madrid: Editora Nacional.
- Laclau, Ernesto (2016): *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Orwell, George (1949/2016): *1984*. Trad. Miguel Temprano. Barcelona: Lumen.
- Platón (ca. 380 a.e.c./2000): *La República*. Trad. Antonio Gómez. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/2010): “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza. 203-316.
- Said, Edward W. (1997/2008): *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo.
- Solís, Carlos, y Manuel Sellés (2005/2009): “La ciencia moderna”. *Historia de la Ciencia*. Madrid: Espasa. 279-308.
- Toresano, J. A. Vega (4 nov. 2015): *Los límites de lo humano con respecto a la Modernidad. Tres paradigmas: Descartes, Nietzsche y Ortega*. Madrid: VII Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía. Tales Asociación de Filosofía. Ponencia.

Notas

- * Precario, doctorando en Filosofía (UNED-UNAM) y periodista freelance para medios españoles y extranjeros. Ensimismado actualmente en su tesis doctoral: ‘Pensar desde las periferias: nos-Otras, las víctimas, transformaciones de la Filosofía’. Es autor de tres libros y múltiples artículos, y ha sido premiado en certámenes académicos, periodísticos y literarios. Sus publicaciones y un perfil profesional más detallado pueden encontrarse en www.desplazados.org.
- ¹ Fanon, Frantz (1961/2014): *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 94.
- ² Valcárcel, Amelia (2008/2009): *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Cátedra, p. 229.
- ³ Bauman, Zygmunt (2004/2015): *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Trad. Pablo Hermida. Barcelona: Paidós, p. 51.
- ⁴ En rincones remotos y entre las ocultaciones cotidianas, con los bajos fondos junto a las vidas negadas, el des-velamiento de todas estas víctimas obligan a esa toma de conciencia del Otro como a priori ético transformador; a la comprensión de cómo las periferias hacen posible la existencia del Centro, a una concienciación de doble sentido que atañe tanto al Centro como a las periferias, pues descolonizar el Sur no deja de ser un imposible sin descolonizar el Norte: “La descolonización es tan relevante en el contexto del colonizador como en el del colonizado. La descolonización del

Norte es tan esencial que los procesos de creación de riqueza generan simultáneamente pobreza, los procesos de promoción de conocimiento generan simultáneamente ignorancia y los procesos de promoción de libertad generan simultáneamente falta de libertad”. En MIES, María, y Vandana Shiva (1993/2014): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Trads. Mireia Bofill, et al. Barcelona: Icaria, p. 418.

- 5 Por ejemplo, ni Habermas en el Norte ni Laclau desde el Sur latinoamericano hacen hincapié en este aspecto económico en sus digresiones acerca del mundo contemporáneo. Ver Habermas, Jürgen (1985/1993): *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus. Y Laclau, Ernesto (2016): *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- 6 Fanon, Frantz (1961/2014): *Op. Cit.*, p. 88.
- 7 Harvey, David (2014): *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. Londres: ProfileBooks LTD, pp. 159-160. [Traducciones del autor].
- 8 Esto implica diferentes grados de dominación, con opresores (por ejemplo, las elites norteamericanas en Estados Unidos, las oligarquías en Rusia y la banca en Europa) y sub-opresores (las burguesías nacionales que tantas veces se erigen en salvadoras de su nación). También aquí encajan casos paradigmáticos como el de la Europa de las dos o más velocidades.
- 9 “Tanto en el Norte como en el Sur existen clases dominadas, si bien las del Sur están doblemente dominadas, debido a la transferencia de la renta (del Sur al Norte) y de la tasa de explotación del trabajador”. En Boff, Clódovis: “Opción por los pobres. Teología moral”. Diócesis de Cartagena. Disponible en: www.mercaba.org/DicTM/TM_opcion_por_los_pobres.htm. Visitada el 12/07/2017. Digital.
- 10 Ver Habermas, Jürgen (1981/1999): *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.
- 11 Dussel, Enrique (1975): *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lèvinas*. Buenos Aires: Bonum, p. 38. Aclaraciones al esquema: las flechas convergentes entre Rusia y China indican las relaciones de dependencia rotas entre ambos bloques desde la caída de la URSS. El pretérito de América Latina y del mundo islámico tiene matices semitas, dados el pasado de la cristiandad y el pasado islámico, respectivamente. Mientras el África negra es más bien animista, China se yergue sobre un confucianismo de aires indoeuropeos (“los grandes textos clásicos del taoísmo son una ontología totalizada”). En *Ibid.*, p. 39).
- 12 Boff, Clódovis: *Op. Cit.* Esta diversidad de modelos del Sur enriquece a la par que dificulta la consiguiente liberación de las víctimas, que exige ser conjugada en plural.
- 13 Santos, Boaventura de Sousa (2005): *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trads. Antonio Barreto, et al. Madrid: Trotta, p. 142.
- 14 Ver Hegel, G. W. Friedrich (1837/1986): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.

- ¹⁵ “Son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. (...) Sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio”. En Santos, Boaventura de Sousa (2005): *Op. Cit.*, p. 143.
- ¹⁶ Ver Said, Edward W. (1997/2008): *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debols!llo.
- ¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa (2005): *Op. Cit.* p. 145. Una geometría líquida que paradójicamente crea Orientes en el interior mismo de Occidente, como sucede con Turquía, nexo por antonomasia entre Oriente y Occidente, y cuyo credo mayoritario supone una amenaza para los intereses declarados de la Unión Europea; y también con los kosovares, quienes, “para estar del lado ‘correcto’ de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser minorías étnicas”. En *Ibid.*, p. 145.
- ¹⁸ Regresar a Hegel, G. W. Friedrich (1837/1986): *Op. Cit.*
- ¹⁹ Santos, Boaventura de Sousa (2005): *Op. Cit.*, p. 143.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 148.
- ²¹ *Ibid.*, p. 148.
- ²² Ver Solís, Carlos, y Manuel Sellés (2005/2009): “La ciencia moderna”. *Historia de la Ciencia*. Madrid: Espasa. 279-308.
- ²³ No es hasta bien entrado el siglo XX cuando empiezan a tomar fuerza las voces que alertan acerca de la finitud del planeta.
- ²⁴ Mies, María, y Vandana Shiva (1993/2014): *Op. Cit.*, p. 421.
- ²⁵ Durante el siglo XX desapareció el 94 por ciento de las variedades de semillas, según las investigaciones del sector que dieron pie al documental *Seed: the untold story*. Ver BETZ, Jon, y Taggart Siegel (2016): *Seed: The Untold Story*. Portland: CollectiveEye Films. Audiovisual.
- ²⁶ En su alienación, la mujer es de otro, un dominador varón. Otrificada, es frecuente que mistifique su propia alienación, es decir, que sublime su debilidad y la mitifique como preciosa, bella y normativa para toda mujer. Esta disfunción es producto de la introyección domesticadora del opresor, “de tal modo que se tornan valores los que no son valores, sino dis-valores. A su vez, éstos se vuelven ‘lo supremo’, y esto es justamente un signo de la opresión”. En DUSSEL, Enrique (1973): *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, p. 98.
- ²⁷ Ver Beauvoir, Simone de (1949/2000): *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- ²⁸ Lejos del abismo, a lo largo del presente ensayo ‘hombre’ hace referencia a ‘ser humano’.
- ²⁹ Ver Platón (ca. 380 a.e.c./2000): *La República*. Trad. Antonio Gómez. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- ³⁰ Ver Aristóteles (ca. 330 a.e.c./2007): *Política*. Trads. Carlos García y Aurelio Pérez. Madrid: Alianza.
- ³¹ Dussel, Enrique (1980/1990): *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, p. 16.
- ³² Ver Toresano, J. A. Vega (4 nov. 2015): *Los límites de lo humano con respecto a la Modernidad. Tres paradigmas: Descartes, Nietzsche y Ortega*. Madrid: VII Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía. Tales Asociación de Filosofía. Ponencia.
- ³³ Dussel, Enrique (1974): *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, p. 118. Dussel se refiere la alteridad como ‘erótica’, en una acepción limitada toda vez que la imposición de género escapa al ámbito del *eros*, el amor y el sexo. Por su parte, la afirmación ‘la madre de América es Amerindia’ recuerda que el Otro plural es el a priori ético transformador.
- ³⁴ Ver Freud, Sigmund (1966/2009): *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Ramón Rey. Madrid: Alianza.
- ³⁵ La esfera pública se convierte en una ardua batalla que deja extenuado al varón, tal y como reconoce Hobbes en esa ‘guerra de todos contra todos’, convertido el hombre-varón en lobo para el hombre-varón (*homo homini lupus est*). Ver HOBBS, Thomas (1651/1980): *Leviatán*. Trad. Antonio Escohotado. Madrid: Editora Nacional.
- ³⁶ MIES, María, y Vandana Shiva (1993/2014): *Op. Cit.*, p. 232. La destrucción de la mujer fuerte e independiente está relacionada con la matanza de brujas que se produjo hasta entrada la Ilustración en la Europa central, en un proceso que coincide con esa proclamada iluminación occidental. Ver FEDERICI, Silvia (2004/2010): *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Trad. Verónica Hendel. Madrid: Traficantes de Sueños.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 235.
- ³⁸ Queda patente en los discursos ilustrados, en los que las ‘buenas’ mujeres resultan encajonadas bajo el ideal de *mujer de*. Por ejemplo, Rousseau propone estudiar a la *mujer de* cualquiera de los ciudadanos parisinos de su época, a las que impone el deber moral de la apariencia. Ver ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762/2010): “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza. 203-316.
- ³⁹ Ortega y Gasset, José (1957/1989): “El hombre y la gente”. *Obras completas*. VII Vol. Madrid: Alianza. 69-271, p. 169.
- ⁴⁰ VV.AA. (2009): “Feminización de la pobreza”. *Diccionario de campaña: conceptos clave para el debate sobre los acuerdos de asociación económica entre la UE y los países ACP*. Bilbao: Hegoa. 73-75, p. 73. Entre los factores que explican esta mayor exposición de las mujeres a la pobreza destacan su reclusión a los trabajos domésti-

- cos no remunerados, así como los obstáculos que las separan de la educación, la salud, la alimentación o la participación pública en comparación con los varones.
- 41 “El mundo del trabajo ha evolucionado y (...) ahora hay que aceptar ciertos sacrificios para encontrar un empleo. (...) Esta precarización (...) retrotrae a las peores teorías del liberalismo económico, especialmente a la de Malthus, que propone la eliminación de los más débiles. Por último, (...) remite al sentido etimológico de la palabra ‘precario’, en latín *precarius*, derivado del verbo *precor*, pedir algo rogando, suplicando. En otras palabras, la pérdida de la dignidad del trabajador”. En HARRIBEY, Jean-Marie (2004/2010): “Precariedad”. *Primer diccionario altermundista*. Trad. Julia Bucci. Barcelona: Icaria. 264-265, p. 265.
- 42 “El progreso económico se ha convertido paradójicamente en una máquina de exclusión. Con velocidad creciente, el aumento de riqueza social produce más pobreza y marginación. (...) El lenguaje suele delatar. En inglés, la pérdida de trabajo se denomina con la expresión ‘estar de sobra’ (*tobecomeredundant*)”. En Zamora, José A. (2015): *La crisis y sus víctimas*. Murcia: Foro Ignacio Ellacuría, p. 18.
- 43 *Ibid.*, p. 17.
- 44 “Quien ha entregado miles de currículos o solicitudes de empleo, ha realizado innumerables cursos de reciclaje formativo, ha aprendido nuevas formas de ‘venderse’ en el mercado de trabajo, ha cambiado de residencia y tiene que retornar fracasado al hogar de sus padres para garantizar su supervivencia, experimenta un bloqueo existencial que puede adquirir un carácter *autoculpabilizador* y depresivo. Tanto más si el discurso político dominante lo señala al mismo tiempo como *inempleable* y como una carga ya no soportable para el erario público. (...) Y quien ya no tiene esa posibilidad de retorno al hogar paterno puede verse abocado a la marginalidad más severa, a la vida en la calle o a transitar por instituciones de beneficencia que estigmatizan tanto como ayudan: los vertederos en los que la sociedad abandona sus ‘residuos’”. En *Ibid.*, p. 18.
- 45 Al contrario de lo que sucedía en el capitalismo sólido, donde los trabajadores dependían de los contratos que les aseguraban los dueños del capital y el crecimiento de éste dependía de la mano de obra de aquéllos, en un esquema codependiente (aunque desequilibrado), en la actualidad las ataduras no existen y la “‘flexibilidad’ es el eslogan de la época, que (...) anuncia (...) el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos. (...) La vida laboral está plagada de incertidumbre”. En BAUMAN, Zygmunt (2000/2015): *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 157.
- 46 “Ser explotado se convierte casi en un privilegio en comparación con la masa de quienes han sido declarados ‘superfluos’ por no ser ‘rentables’ (es decir, no utilizables de una manera rentable en la producción mercantil)”. En JAPPE, Anselm (2011): *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. Diego Luis

-
-
- Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza, p. 33.
- ⁴⁷ Bauman, Zygmunt (2004/2015): *Op. Cit.*, p. 17.
- ⁴⁸ Ver Orwell, George (1949/2016): *1984*. Trad. Miguel Temprano. Barcelona: Lumen. Y FOUCAULT, Michel (1975/2002): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ⁴⁹ Ver Debord, Guy (1967/1995): *La sociedad del espectáculo*. Trad. Rodrigo Vicuña. Santiago de Chile: Naufragio.
- ⁵⁰ Bauman, Zygmunt (2004/2015): *Op. Cit.*, p. 169.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 170.
- ⁵² *Ibid.*, p. 16. [Cursivas de Bauman].
- ⁵³ “¿No somos nosotros (...) los auténticos ‘parásitos’, ‘gorriones’ y ‘sableadores’ planetarios? (...) Se trata de una conclusión difícil de aceptar. Parece formar parte de la esencia de nuestras preocupaciones por la ‘superpoblación’ (...) el hecho de centrarse en ellos, no en nosotros”. En *Ibid.*, p. 63.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PROFESORES DE FILOSOFÍA

Convocatoria de Asamblea General Ordinaria

De acuerdo con el número 22 de los Estatutos se convoca una Asamblea Ordinaria junto a los socios de la Plataforma en defensa de la Filosofía para proceder a la fusión definitiva de las dos entidades, aprobar los nuevos estatutos y elegir a los miembros de la nueva Junta directiva.


Una vez se lleguen a los acuerdos, se procederá al registro de la nueva entidad en el Ministerio del Interior. El orden del día será el siguiente:

1. Informe de Tesorería
2. Aprobación de los nuevos estatutos
3. Elección de los nuevos miembros de la Junta Directiva
4. Elección de la sede oficial de la nueva sociedad, así como la elección del nombre definitivo
5. Informe de la relación de actividades realizadas en el 2018
6. Propuestas de actividades a realizar en el año 2019
7. Aprobación de la nueva etapa de la revista Paideía, así como la elección de su Consejo de Redacción
8. Otros asuntos propuestos por los asistentes a la Asamblea

Se convoca la Asamblea para el día 31 de enero del 2019 en la Biblioteca Eugenio Trias Casa de fieras de El Retiro a las 18.00h

Madrid 29 de noviembre del 2018

El Presidente
Fdo. Manuel Sanlés Olivares



E T E I T
N R V S A



MANUEL SANLÉS
OLIVARES.
PRESIDENTE DE
LA SEPFi Y PROFESOR
DE FILOSOFÍA EN EL
COLEGIO ALTAIR
INTERNACIONAL.

Entrevista a Luis María Cifuentes Pérez. Reflexiones sobre la SEPFi y su proyecto de futuro

Una mirada crítica y comprometida sobre la SEPFi y su historia

Si hay alguien que lo ha sido todo en la SEPFi, seguro que no podemos dejar de nombrar a Luis María Cifuentes, presidente durante muchos años y en la actualidad presidente de honor. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, la filosofía le llevó a estudiar Filología Alemana y su Literatura de la que es un gran conocedor. La figura de Luis, sin ningún género de dudas, sobresale muy por encima de lo normal. Profesor, escritor y además activista en defensa de la Filosofía, se reconoce en Luis María esa estampa quijotesca y sanchesca, una mezcla de teoría y práctica que traducen esas palabras de Kant, de no perseguir un materialismo sin alma o un idealismo sin contenido. Defensor y maestro de la Filosofía, supo ejercer con entusiasmo y profesionalidad la enseñanza y, además, tuvo la fuerza y el tiempo para dedicarse a lo que a un filósofo le hace más feliz: filosofar. Coordinador y coautor de numerosos libros de filosofía y su didáctica como aquellos tres cuadernillos de la editorial Graó *Didáctica de la Filosofía*, y del libro de la editorial Horsori *Enseñar y aprender Filosofía en la Enseñanza Secundaria*. Ha colaborado en los manuales de texto de la editorial Laberinto y diversos materiales didácticos sobre Ética, Filosofía e Historia de la Filosofía. Su incansable labor filosófica le lleva también a escribir en periódicos como *El País*, y en revistas como *Cuadernos de Pedagogía*, *Escuela Española* y, como no podía ser de otra manera, en la Revista *Paideía*. Otra faceta importante de Luis ha sido y sigue siendo su militancia en defensa de un laicismo, no solo en la educación sino en todos los ámbitos del Estado español, que de ello dejó muestras en un pequeño libro titulado *¿Qué es el laicismo?* La filosofía moral y la reflexión ética son el núcleo de sus últimas preocupaciones como refleja su libro *La Ética en Cien Preguntas* (ed. Nowtilus).

No podemos terminar sin dar las gracias a Luis María por su incansable labor como presidente de la SEPFi y a todos sus predecesores, Félix García Moriyón, Victoria Crespo y Antonio Aróstegui. Todos, sin duda, contribuyeron con su tiempo y esfuerzo a que la Filosofía siga estando presente en las enseñanzas no universitarias. Una disciplina, no solo fundamental, sino necesaria para la formación de los jóvenes en este nuevo *tecnotiempo* cambiante que estamos viviendo en estos primeros pasos del siglo XXI.

¿Cuándo comenzó esta sociedad y por qué motivos?

La SEPFi nació en 1979 cuando un grupo de profesores de diversos Institutos de Madrid, animados por Antonio Aróstegui (IES san Juan Bautista), se reunieron para tratar de ofrecer una respuesta unitaria ante los cambios de la política educativa que ya empezaba a afectar a algunas materias filosóficas en el Bachillerato. En aquel momento el asunto más importante era que la ética era concebida como una alternativa a la religión y moral católicas en todos los cursos del BUP.

¿Cuáles fueron los objetivos por los cuales fue fundada y quienes intervinieron?

Los fundadores de la SEPFi que se reunieron en el Instituto Ramiro de Maeztu fueron, entre otros, Antonio Aróstegui, Pedro Ortega, Félix García Moriyón, Felipe Aguado y Ángel López Herrerías. Los objetivos de la SEPFi se plasmaron pronto en unos objetivos claros y fundamentales. Eran, ante todo, la defensa de la presencia de las materias filosóficas en los cursos de Bachillerato sin sometimiento a ningún tipo de adoctrinamiento político, moral ni religioso. Asimismo, se propuso la SEPFi la defensa de los legítimos intereses profesionales de los docentes de Filosofía en toda España y sobre todo de su enseñanza en los Institutos de Bachillerato. Esa lucha por la presencia de la Filosofía y su autonomía curricular en la etapa de Secundaria se ha mantenido con claridad desde sus inicios hasta hoy en 2018. Se trata de presentar las materias filosóficas como garantía del cultivo del espíritu crítico y racional frente a todo tipo de dogmatismos y de sectarismos, provengan éstos de la religión, de la política o del cientifismo.

¿Cómo ha contribuido la Sociedad a la presencia de las materias de filosofía en los diferentes diseños curriculares de la Enseñanza Secundaria?

La SEPFi ha colaborado con todas las Administraciones educativas con independencia del signo político de cada gobierno. En la época de la LOGSE, en los años 90, la SEPFi presentó su propuesta curricular basada en la idea de que la Ética de la ESO, la Filosofía de 1º y la Historia de la Filosofía en 2º de Bachillerato tenían que ser materias comunes y obligatorias para todo el alumnado de cualquier itinerario académico.

En la primera etapa de los gobiernos socialistas, de 1982 a 1996, la reivindicación de la SEPFi se centró en dos vertientes; la consolidación de la Ética en la ESO como materia común y obligatoria frente a la simple transversalidad de los valores éticos en todo el curriculum y su negativa a ser alternativa de la religión católica; y en el caso de la Historia de la Filosofía se luchó para que fuese común y obligatoria en todas las Modalidades de Bachillerato y no simplemente Optativa de Modalidad en el Bachillerato de Humanidades y Ciencias Sociales, que era la propuesta del MEC del gobierno socialista.

En la época de los gobiernos del PP, desde 1996 a 2004, se consiguió que la nomenclatura del ciclo filosófico que defendía la SEPFi fuera asumida por el Ministerio de Educación y se llegara a hablar de un ciclo filosófico común y obligatorio de Filosofía I (Ética en 4º de ESO), Filosofía II (Filosofía de 1º de Bachillerato) y Filosofía III (Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato). Se logró que la Historia de la Filoso-

fía fuese de nuevo común y obligatoria para todas las Modalidades del Bachillerato, pero la Ética de 4º volvió a ser alternativa a la religión.

En la segunda etapa de los gobiernos socialistas, de 2004 a 2011, se fraguó una nueva ley educativa, la LOE (2007). En ella apareció una nueva materia, la Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, que afectó de lleno a las materias de Ética de 4º y la Filosofía de 1º. De modo colateral, pero muy importante, se trató de que la ética se convirtiese ante todo en “Educación ético-cívica” y que la Filosofía de 1º de Bachillerato se llamase “Filosofía y ciudadanía”, a lo cual la SEPFI se opuso con toda claridad. No existía entonces la REF y nuestra capacidad de movilización no fue lo suficiente para impedir este enfoque distorsionado de las materias filosóficas. La polémica política e ideológica se centró sobre todo en los temas de “Educación para la ciudadanía” que se daba en 2º y 3º de la ESO y en la que el Partido Popular y los grupos más conservadores de la sociedad española dieron una batalla mediática y jurídica sin precedentes contra esa materia. A pesar de todo, el gobierno socialista implantó la EpC con una hora semanal en la mayoría de las Comunidades Autónomas y he de reconocer que sus resultados en la mayoría de los Institutos de Secundaria han sido decepcionantes. En el 2011, con la llegada de nuevo al MEC del Partido Popular, el ministro J.I. Wert se dedicó a suprimir casi todas las materias de contenido filosófico en la LOMCE (2013). Su afán antifilosófico le llevó a eliminar junto con la EpC, la Ética como materia autónoma y la Historia de la Filosofía en 2º de Bachillerato. La reacción ante tamaños desaguizados fue la creación en 2012 de la Red Española de Filosofía (REF) que agrupó a todas las Facultades de Filosofía de España y de la que fue cofundadora también la SEPFI.

En el año 2018 se ha producido un cambio de gobierno y nuevamente el Partido Socialista ha accedido al poder y un nuevo equipo ministerial se ha hecho cargo de elaborar una nueva normativa en educación. Por fin la lucha civil y mediática de la REF a lo largo de los últimos años ha dado sus frutos y en octubre de 2018, una Proposición No de Ley de todos los partidos del arco parlamentario ha propuesto que la Ética, la Filosofía y la Historia de la Filosofía constituyan un ciclo de educación filosófica y sean comunes y obligatorias en la ESO y en el Bachillerato. Ahora mismo (2018) y, según el Borrador del Anteproyecto de la nueva ley educativa que el gobierno socialista está proponiendo, la Ética no figura en el curso de 4º de la ESO como materia común, aunque se asegura en el Gobierno que “Los valores cívicos y éticos” no serán alternativa a la religión. Asimismo un paso importante es que en la nueva ley ya no sea la signatura de religión computable para obtener la nota media del Bachillerato. Por último he de señalar que la SEPFI ha estado presente en la elaboración de los currícula de Ética, Filosofía e Historia de la Filosofía en dos ocasiones. En el año 2000 en la Comisión oficial de expertos que el MEC del gobierno del Partido Popular nombró a tal efecto y que realizó este trabajo durante varios meses. Fue en la época en que se habló mucho de la recuperación de las Humanidades con la ministra Esperanza Aguirre.

En el 2006, durante la elaboración de la LOE con el gobierno socialista, la SEPFi tuvo un papel crucial en la elaboración del currículum de la materia “Filosofía y Ciudadanía” pues logró que el sesgo totalmente sociopolítico que el MEC quería darle a esa materia fuese mucho menor y que los temas de Antropología, Lógica y Epistemología también entrasen en el diseño curricular. Si en el caso del PP se intentó que la ética y la filosofía siguiesen subordinadas a la influencia de la religión y de cierta metafísica tradicional, en la época de los socialistas la visión negativa de la Historia de la Filosofía y el enfoque social y político de la ética intentaron subordinar las materias filosóficas a sus intereses políticos inmediatos. El fracaso casi general de la EpC muestra de modo claro que la Ética y la Filosofía no deben aceptar el servilismo que les quiere imponer la religión o la política. La autonomía de la enseñanza filosófica ha sido para la SEPFi uno de los principios esenciales y, junto a ella, la independencia de todo sindicato y de cualquier partido político.

¿Se puede hablar de varias épocas de la SEPFi? ¿Cuáles fueron?

La SEPFi a lo largo de su historia de más de treinta años ha ido pasando por diferentes etapas que trataré de describir con la mayor claridad. Desde su fundación en 1979 hasta 1988 en que yo asumí la Presidencia de la Sociedad, se puede decir que la SEPFi realizó una tarea muy importante de representatividad de los profesores de Filosofía de toda España mediante Congresos nacionales a los acudieron personas muy importantes de la enseñanza de la Filosofía como Mathew Lipman y Eckehard Martens, entre otros. Asimismo la SEPFi hizo visible la necesidad de que los profesores de Filosofía de Secundaria fueran interlocutores válidos ante la Universidad para el tema de las Pruebas de Selectividad y ante el Ministerio de Educación por el tratamiento de las materias filosóficas en la Reforma educativa que acababa de iniciar el PSOE en 1983. La segunda etapa de la SEPFi, creo que coincide con el inicio de mi Presidencia en 1988 y supuso el asentamiento definitivo de la Sociedad en toda España con la articulación de relaciones permanentes y fluidas con grupos de profesores de muchas autonomías; concretamente con los Grupos AD HOC de Madrid y Barcelona, la Asociación Andaluza de Filosofía y la Sociedad de Filosofía de Murcia. De modo simultáneo y durante la década de los 90, la SEPFi sostuvo relaciones internacionales con diversos grupos de Francia, Portugal, Italia y Alemania para defender la presencia de la Filosofía en toda Europa, participando en Congresos Internacionales en Bonn, Bamberg, Reggio Emilia, París y Lisboa. Esos grupos fueron los siguientes: la Società Filosofica Italiana (SFI), el grupo francés ACIREPH, la Sociedad Portuguesa de Filosofía y la AIPPh (Association Internationale de Philosophie) cuya presidencia casi siempre ha recaído en personas de lengua alemana (Austria y Alemania). El intercambio con todas estas asociaciones ha sido muy enriquecedor para todos porque nos ha permitido conocer de modo directo las similitudes y las diferencias de las diferentes tradiciones filosóficas de los diferentes países europeos. La colaboración fue tan estrecha que la SEPFi junto con compañeros italianos, portugueses y franceses presentó un proyecto europeo en 2004 de enseñanza de la Filosofía llamado “Euro-

sophia” que no llegó a recibir el apoyo financiero de la Unión Europea. Eso indica que la Unión Europea como tal tampoco ha demostrado mucho interés por la Filosofía, a pesar del excelente trabajo de la UNESCO en favor de la Filosofía y de la Declaración de París de 1995.

En la década de 2000 a 2010 se intensificaron también las relaciones internacionales con países de Iberoamérica; al principio fue a través de nuestra colaboración con la OEI (Organización de Estados Iberoamericanos) con estancias de Julián Arroyo y yo mismo en México, Buenos Aires y Santo Domingo para estudiar todos los currícula de Filosofía en los países iberoamericanos. Posteriormente mantuvimos y seguimos manteniendo excelentes relaciones con la Sociedad Argentina de Filosofía y con el Observatorio Mexicano de Filosofía. En mi caso particular he asistido como Presidente de la SEPFI a varios Congresos Internacionales en 2011, 2014 y 2017 en México y en Toluca invitado por la UNAM y la Universidad Metropolitana de Iztapalapa. Nuestra relación con estos países me llevó a la idea de fundar un Proyecto similar al anterior de “Eurosophia”, pero esta vez con el nombre de “Ibersophia”. Lamentablemente, he de reconocer que no tuvimos el éxito que esperábamos en esta iniciativa. Desde 2010 hasta que dejé la Presidencia la evolución de la SEPFI ha estado condicionada por una serie de factores que trataré de explicar. En primer lugar, yo me jubilé en el 2010 y a partir de ese momento, aunque seguí siendo Presidente de la SEPFI, sin embargo mi vinculación con la docencia y con los problemas derivados de la práctica filosófica en el aula, ya dejaron de ser importantes en mi vida. Los factores que han influido en la actual situación de la SEPFI en estos últimos años han sido de dos tipos: uno, de carácter político, y otro, de carácter “civilizatorio”.

El nuevo factor político que ha influido de modo esencial en la evolución de la SEPFI es que el Estado español es autonómico en sus estructuras políticas y administrativas y ello en el ámbito educativo se ha traducido en que ya no es el Estado el que gestiona la educación en España, sino las Comunidades Autónomas. La SEPFI que representaba a todo el profesorado de Filosofía de toda España ya no podía actuar como interlocutor en cada Comunidad Autónoma. A ello hay que añadir que el nacimiento de la REF (Red Española de Filosofía) en 2012 ha supuesto el desplazamiento de la SEPFI de la interlocución oficial con el MEC, que ahora lo ostenta la REF.

A esos factores de signo político debería sumarse también otro nuevo factor que yo llamaría “civilizatorio”. Me refiero a la irrupción en nuestra vida diaria y en nuestra práctica docente de las nuevas tecnologías. En el campo de la Filosofía, esto se manifiesta en que la comunicación y el intercambio filosóficos se han multiplicado exponencialmente a través de estas tecnologías y la necesidad de las reuniones presenciales ha ido disminuyendo de forma extraordinaria. Asimismo las informaciones sobre política educativa y sobre novedades filosóficas ya están al alcance de cualquier persona y de todo el profesorado con suma facilidad. Por último, la creación de páginas webs individuales e institucionales referidas a la Filosofía invaden cada vez más el espacio virtual y han tenido como efecto colateral que la SEPFI haya disminuido su impacto virtual de forma alarmante. Quizás no hemos podido o no hemos sabido

adaptarnos con rapidez y eficacia a estos nuevos instrumentos tecnológicos, a pesar de que hemos creado nuestra página web, estamos en Facebook y editamos ya la revista PAIDEIA on line desde hace unos años. El hecho es que el nuevo tejido de relaciones humanas va por canales tecnológicos nuevos y los socios de la SEPFi y los suscriptores de PAIDEIA nos han ido dejando más solos en la última década.

Estos dos factores, creo yo, son quizás los que hayan llevado a la actual situación de la SEPFi, y que nos obligan a replantear nuestro futuro sobre nuevas bases de actuación y a asociarnos con otros grupos de Filosofía que puedan recoger nuestro legado y adaptarlo a los nuevos tiempos de la comunicación audiovisual.

Ha habido miembros ilustres y destacados del panorama filosófico español que han formado parte de la SEPFi ¿quiénes han sido?

Ha habido muchos ilustres profesores que han colaborado con la SEPFi participando en Congresos, Seminarios y Jornadas de Filosofía a lo largo de estos años. He citado antes a M. Lipman y E. Martens. Junto a ellos habría que citar también a José Antonio Marina y a profesores universitarios que han escrito en PAIDEIA, como Manuel Maceiras, Carlos García Gual, José Luis Abellán, Diego Sánchez Meca, Luis Gómez Llorente o Heliodoro Carpintero. Además, hemos realizado entrevistas a varios intelectuales españoles como Elías Díaz, José Luis Abellán, Julián Marías, Heliodoro Carpintero y José Luis Pardo.

El contacto con profesores de Universidad que han apoyado de modo desinteresado la causa de la Filosofía en momentos difíciles ha sido constante y tengo que destacar a dos profesores que han significado mucho en esta lucha por la Filosofía. Uno ha sido Manuel Maceiras que durante sus once años como Decano de la Facultad de Filosofía de la Complutense nos acogió siempre con extraordinaria generosidad, nos prestó todo su apoyo con gran entusiasmo. Asimismo, he de agradecer al profesor Emilio Lledó sus muestras de adhesión a las protestas de la SEPFi en todas las ocasiones en las que se lo he pedido como Presidente de nuestra Sociedad. Esa generosidad que es poco frecuente entre nuestros colegas filósofos, debo destacarla en estos dos casos, porque no es fácil que en el ámbito filosófico se encuentre a personas con este talante humanista.

Ha sido un hecho lamentable que durante varias décadas la SEPFi se ha encontrado muy aislada y desasistida en su defensa de la Filosofía ante la sociedad española y ante los distintos equipos de los Ministerios de Educación. Las excepciones de Manuel Maceiras y Emilio Lledó prueban que la mayoría del profesorado universitario de Filosofía no se sentía muy comprometida con nuestra causa. Hubo también un intento anterior a la REF de constituir una Federación de Sociedades de Filosofía (FE-SOFI) que fracasó en 2004 y en el que la SEPFi jugó un importante papel como mediadora entre las Asociaciones universitarias y los profesores de Secundaria. Aquella iniciativa fracasó por una razón fundamental: las hostilidades latentes y patentes entre distintos sectores de la comunidad filosófica universitaria. Por eso, la aparición y consolidación de la REF me parece el resultado de una historia reivindicativa en la que la SEPFi ha tenido un papel destacado en los últimos treinta años.

¿Ha representado la SEPFi a los profesores de filosofía españoles en organismos internacionales y sociedades de ámbito europeo e hispanoamericano?

Ya he dicho antes que la SEPFi ha participado en proyectos de ámbito europeo e iberoamericano en defensa y promoción de la enseñanza de la Filosofía en la etapa de Secundaria. Además, desde el año 1995, ha mantenido contactos con la UNESCO y con su exdirector, Federico Mayor Zaragoza, para poner de manifiesto nuestro apoyo a todas las iniciativas que esa organización internacional ha llevado a cabo en favor de la Filosofía. Dos libros editados por la UNESCO en 1995 y en 2007 titulados respectivamente “Filosofía y democracia” y “La filosofía, una escuela de libertad” han sido difundidos por la SEPFi en diferentes ámbitos académicos y culturales, como la Universidad Autónoma de Madrid y el Ateneo de esta ciudad. La difusión de estos dos libros entre el profesorado de Filosofía español creo que no ha sido suficiente y a ese empeño quisiera dedicar mis esfuerzos actualmente.

Ya he dicho antes que la SEPFi participó en la redacción de varios libros sobre los currícula de Filosofía de los países iberoamericanos y que fueron publicados en 1998 bajo el título “Enseñanza de la Filosofía en el nivel medio: tres marcos de referencia”. Esa experiencia de colaboración con la OEI fue el comienzo de una relación cada vez más estrecha especialmente con los colegas de México y de Argentina.

Durante la década de los 90 los Congresos y Encuentros de colegas de la SEPFi con profesores de diferentes asociaciones de Francia, Italia y Portugal fueron muy frecuentes y resultaron de gran interés para todos, pero ya he comentado antes que muchas iniciativas no pudieron llevarse a término por falta de apoyo financiero e institucional tanto en España como en otros países europeos.

De modo general puedo decir que las relaciones internacionales de la SEPFi con organismos internacionales como la OEI y la UNESCO se han basado siempre en las buenas relaciones personales de un servidor con personas que ocupaban cargos de responsabilidad en esas organizaciones. Así, en el caso de la UNESCO ha sido mi buena relación con el profesor Luca Scarantino que trabajó durante muchos años en la UNESCO, central de París y en el caso de la OEI, por mi amistad con José Torreblanca que fue Director General de la OEI durante unos años. Eso significa, a mi modo de ver, que es muy importante dedicar tiempo en nuestra Sociedad a las relaciones institucionales con aquellas personas que ocupan cargos importantes en el ámbito educativo y cultural, tanto en España como en otros países. Puedo decir sin ánimo de exagerar que en la UNESCO, en la OEI, en la UNAM y en las Sociedades de Italia, Portugal y Francia conocen la existencia de la SEPFi y siguen teniendo de nosotros una buena imagen de compromiso con la Filosofía y su enseñanza.

¿Cuáles son los retos de la enseñanza de la Filosofía en España a los que debería hacer frente el profesorado?

Los retos o desafíos a los que el profesorado de Filosofía tendrá que hacer frente ya, desde ahora y en el futuro, están en mi opinión relacionados con los cambios en el sistema educativo y con las nuevas formas de entender la comunicación y la transmisión de los conocimientos en nuestra sociedad. Además, también el profesorado de

Filosofía tendrá que comprender mucho mejor el papel de la mujer en el campo filosófico y el nuevo contexto multicultural en el que vivimos.

Respecto a los cambios educativos, creo que los sistemas de enseñanza-aprendizaje van a suponer la ruptura definitiva del modelo vertical de transmisión del saber, imponiéndose cada vez más un modelo horizontal basado en la guía y colaboración entre profesorado y alumnado. El acceso a las fuentes de la información y del conocimiento es ya universal, aunque la figura del docente de Filosofía sigue siendo insustituible a la hora de seleccionar, filtrar e interpretar toda la información filosófica que hoy hay en Internet o que circula por las redes sociales. En cuanto a los nuevos modos de transmisión de conocimientos filosóficos, pienso que hay que incorporarlos de modo inteligente en el aula de Filosofía para que, sin prescindir de los textos filosóficos, científicos o literarios, se enseñe a filosofar a los adolescentes desde la imagen, el cine y el teatro.

En cuanto al sesgo androcéntrico y etnocéntrico de los *currícula* de Ética, Filosofía e Historia de la Filosofía es evidente que ya se está produciendo un giro importante con unos nuevos planteamientos en la enseñanza de la Filosofía. Las mujeres filósofas, lo mismo que las científicas y las literatas, son una parte esencial del patrimonio cultural de la Humanidad y su marginación es injusta y además empobrecedora para todos. Asimismo hay que ir elaborando una especie de filosofía intercultural que tenga en cuenta las aportaciones de otros sistemas de pensamiento de Asia, África o América Latina para cultivar un tipo de filosofía que recoja lo mejor de todas las tradiciones culturales no europeas.

Los retos de la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía deben ser abordados con la conciencia de que el alumnado puede tener mucho mayor protagonismo en su propio aprendizaje de la oralidad y de la escritura filosófica. Aprender a debatir, a argumentar y aprender a disertar por escrito son esenciales, pero sin olvidar el uso crítico y reflexivo de las nuevas tecnologías para buscar información filosófica y para obtener un conocimiento filosófico bien fundado. En pocas palabras, saber combinar la tradición filosófica con la innovación en los modos de enseñanza-aprendizaje. Creo sinceramente que el aprendizaje cooperativo y el trabajo en equipo son esenciales para que los adolescentes aprendan a filosofar, tal y como nos aconsejaba Kant.

¿Qué perspectivas de futuro tiene la enseñanza de Filosofía en la actual Enseñanza Secundaria?

Las perspectivas de futuro de la enseñanza de la Filosofía son extraordinarias, pero, para que tengan éxito, dependen sobre todo de que el profesorado sepa conectar los tópicos filosóficos con el contexto vital del alumnado. Algunos piensan que es el currículum lo más importante, pero yo pienso que la clave está en el modo en que el profesorado acierte a presentar los contenidos de la tradición filosófica en forma de problemas o de aporías, obligando a reflexionar sobre ello y a buscar sus propias respuestas filosóficas. En ese terreno, enseñar a dialogar, a debatir y redactar disertaciones filosóficas son trabajos esenciales de la didáctica de la Filosofía.

Ya he señalado anteriormente que la enseñanza de la Filosofía debe servir de reflexión crítica ante las ideologías de cualquier signo, en cuanto que todas tienden a tener un sesgo sectario y partidista en su interpretación de la realidad histórica y social. Además, la Filosofía, por su pretensión tenaz de la verdad y de la igualdad, debe asimismo ser una vacuna, un antídoto contra cualquier lenguaje falaz y engañoso en unos tiempos en que “la posverdad” se está adueñando de los medios de comunicación y de las redes sociales.

Hay además unos rasgos que considero muy característicos de la enseñanza de la Filosofía en el mundo actual: la interdisciplinariedad, la interculturalidad y la superación del androcentrismo. La Filosofía tiene la obligación de pensar sobre las ciencias naturales y sobre las ciencias sociales y someter a crítica sus métodos y sus conclusiones, porque el alumnado y la sociedad en general están inmersos, sin saberlo, en un clima de “ingenuo neopositivismo”. La filosofía es un instrumento esencial para analizar la ciencia como una construcción social y humana que depende de la historia, de la economía y de la política, y debe desmitificarla de esa aura de absoluta verdad en el mundo del conocimiento.

En cuanto a la interculturalidad, la UNESCO hace muchos años que viene criticando el excesivo etnocentrismo de muchas de nuestras construcciones filosóficas; una filosofía global y universal tiene que ser consciente de que no se puede admitir una colonización filosófica en el mundo actual. Los pensadores no europeos y no occidentales tienen que ser conocidos y valorados como aportaciones al patrimonio filosófico de la Humanidad. Para ello las Facultades de Filosofía occidentales tienen que crear Cátedras de pensamiento oriental, africano y americano que nos permitan conocer ese pensamiento para compararlo con el occidental y de ese modo elaborar una auténtica filosofía global.

Por último, también considero necesario superar la visión androcéntrica de la historia de la Filosofía, incorporando a muchas mujeres a la historia del pensamiento y rompiendo el canon androcéntrico que ha dominado la academia filosófica durante siglos. No se deben ocultar al alumnado, como hasta ahora, las grandes creaciones del pensamiento femenino porque muchas filósofas han aportado una visión diferente a la de los filósofos en muchos campos del pensamiento, tales como el cuerpo, la familia, la sexualidad, los sentimientos, los valores, la religión y la política. No se pueden seguir ignorando esas aportaciones intelectuales que son también parte del patrimonio inmaterial de la Humanidad. En una época en que la lucha por la igualdad entre los varones y las mujeres es tan importante para la sociedad, la filosofía debe recuperar el pensamiento de las filósofas para enriquecer nuestra visión del mundo y para reparar una injusticia histórica.

La revista Paideía es actualmente una de las pocas revistas dedicadas a la didáctica de la Filosofía editadas en España. ¿En qué medida ha contribuido Paideía a la renovación didáctica de la enseñanza de la Filosofía?

La SEPFI en su momento fundacional en 1979 creó un Boletín informativo de muy pocas páginas; una especie de hoja volante para difundir sus actividades y su ideas entre los socios de la Sociedad; pero en pocos años, este Boletín en 1981 ya se convirtió en la revista PAIDEÍA, de investigación y didáctica de la Filosofía, y que llegó a tener 900 suscriptores entre particulares e instituciones; hoy en día es conocida en muchos ámbitos académicos como un referente de Didáctica de la Filosofía, pues en España es la única dedicada a la Didáctica de la Filosofía. Su impacto en la comunidad filosófica española e iberoamericana es difícil de calibrar, pero voy a dar unos datos cuantitativos importantes. Se han editado en PAIDEÍA en estos años más de 15.000 páginas sobre asuntos filosóficos y el número último ha sido el 112 dedicado monográficamente al II Encuentro de Profesores de Filosofía que tuvo lugar en Madrid del 2 al 4 de julio de este año.

La contribución de la revista PAIDEÍA ha sido muy importante en lo que se refiere a la información actualizada sobre la Filosofía que se hace en España y en el mundo, mediante las reseñas que se publican en cada número, gracias a la labor incansable de nuestro compañero Julián Arroyo; la cantidad de profesores de Secundaria que han publicado sus artículos de investigación desde 1981 hasta hoy y la posibilidad de que el profesorado de Filosofía de cualquier rincón de España haya podido publicar sus experiencias didácticas en PAIDEÍA son una muestra clara de que PAIDEÍA ha sido un lugar de encuentro y de intercambio filosófico del profesorado de todo el país. La internacionalización de la revista ha sido uno de los objetivos que yo me propuse durante mis años como Presidente de la SEPFI y ahora se ha conseguido en buena medida gracias a su edición on line que permite descargarla en la Red con toda facilidad.

De hecho, uno de los trabajos pendientes que, desde mi punto de vista, nuestra Sociedad debería abordar en el futuro es la digitalización de todas las revistas PAIDEÍA desde sus inicios, pero las dificultades técnicas y económicas que esa tarea presenta nos han hecho de momento postergar la informatización de las más de 15.000 páginas que constituyen el legado de PAIDEÍA. Los monográficos que resumen todos los Congresos nacionales e internacionales organizados por la SEPFI desde 1980, junto con otros como los dedicados a Kant, Nietzsche, Luis Cencilio, Giner de los Ríos, Los Derechos Humanos, La Generación del 98, la Utopía, La Revolución rusa o los diseños curriculares de las materias filosóficas en la LOGSE constituyen, desde mi punto de vista, un tesoro filosófico, histórico y educativo de gran valor y de sumo interés para todos los profesionales de la Filosofía en nuestro país. Sería muy triste que todo este legado de literatura filosófica fuera condenado al olvido de nuestras estanterías domésticas como un simple recuerdo del pasado.

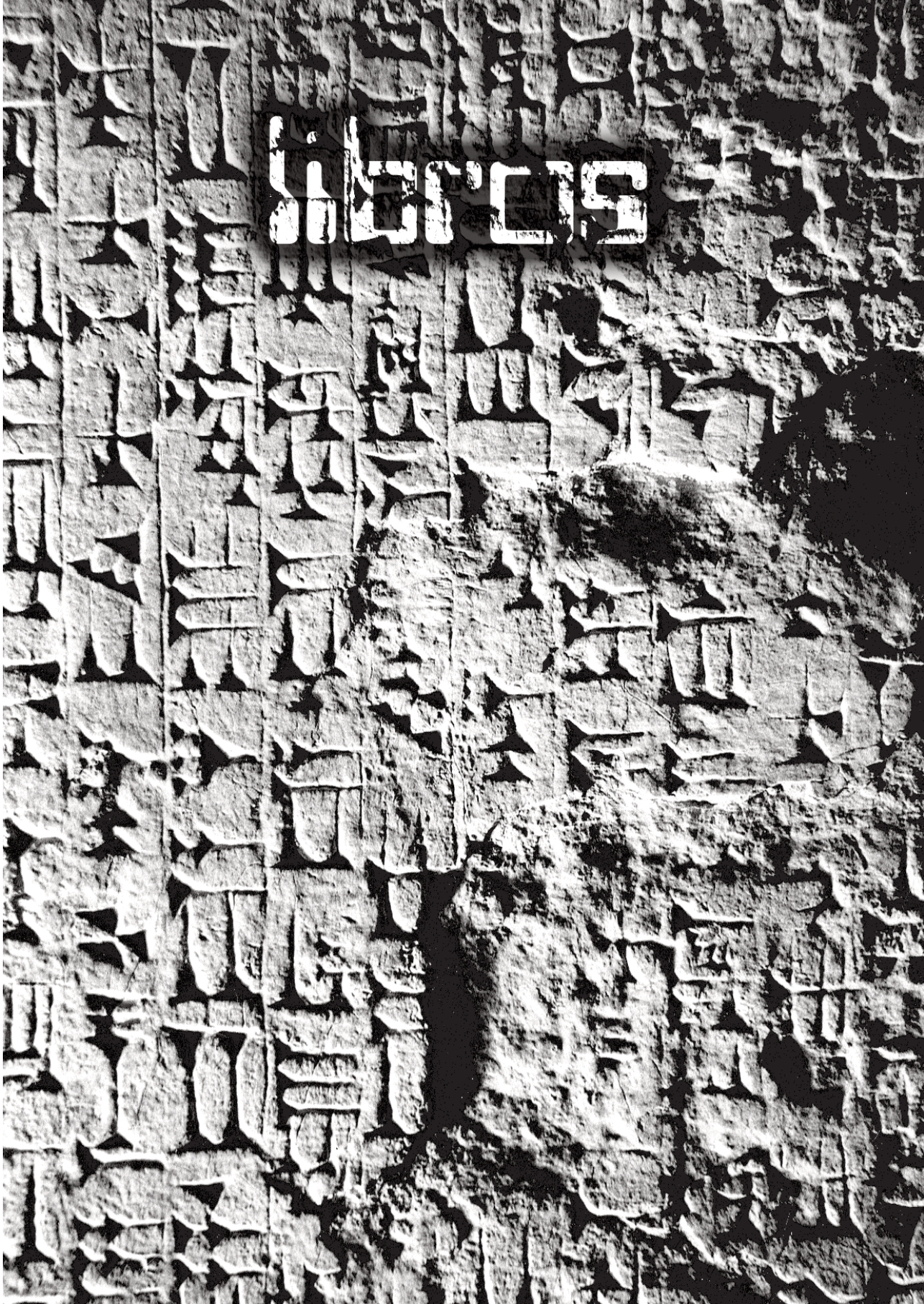
La Sepfi está a punto iniciar una nueva etapa fundiéndose con otras asociaciones, ¿qué ideas transmitirías a esa nueva sociedad?

La idea de asociarnos con otros grupos y asociaciones filosóficas siempre ha estado en el espíritu de la SEPFI. En otra respuesta anterior he aludido a distintos proyectos de colaboración institucional como “Eurosophia” e “Ibersophia” que no llegaron a

cuajar por falta de apoyo financiero. En lo que se refiere a España, la SEPFi siempre ha estado dispuesta a colaborar con todas las Facultades de Filosofía de nuestro país y con todas las Asociaciones filosóficas estatales y autonómicas, pero siempre que esa colaboración se plantease en términos paritarios y nunca desde una posición de dominio jerárquico. Por eso, hasta que en 2012 se creó la REF, no hubo modo de que las relaciones de la SEPFi con las Universidades y las Asociaciones filosóficas universitarias pudiesen fructificar en algo positivo. La SEPFi casi siempre fue tratada como una “hermana menor” a la que había que ayudar interesadamente desde una posición de superioridad o de paternalismo. Afortunadamente, en los últimos años la relación con la SEPFi del profesorado de Secundaria ha mejorado mucho y hoy día se puede decir que la unidad de acción de toda la comunidad filosófica se lleva a cabo desde la REF con mucha eficacia.

En cuanto a la fusión de la SEPFi con la Plataforma de la Defensa de la Filosofía de Madrid y de Castilla-La Mancha, me parece una necesidad histórica pues nuestra Sociedad ya que no puede afrontar por sí sola los retos del presente y del futuro de la Filosofía, ni la publicación periódica de PAIDEÍA. Es necesario formar ya una nueva asociación con unos nuevos Estatutos que conserven el ideal fundacional de la SEPFi con las addendas que creamos oportunas y seguir incidiendo a través de la REF en todos los elementos de la política educativa. Para ello la SEPFi puede poner a disposición de la nueva asociación todo su caudal de conocimientos y experiencias acumuladas a lo largo de más de treinta años y puede seguir contribuyendo a que la educación filosófica siga estando presente en las aulas de Secundaria y en todos los ámbitos culturales de nuestro país.

LIBROS



Más libros siempre

A comienzos del año 1989, cuando la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto cumplía una década, se dio el paso importante de “transformar el Boletín en una Revista de Filosofía”, según informaba la página editorial del año 10, número 1. Tenía ya el nombre de Paideía, aunque en los títulos de crédito todavía se leía “Boletín de la SEPFI”, a lo que se añadiría en el número siguiente “Segunda Época”. Sólo en el número 15, de 1991, desapareció la coetilla “Boletín de la SEPFI”. Parece que seguía la nostalgia y no parecía tan urgente el cambio de expresión.

Buen comienzo

En 1989 se sacaban algo más de 100 páginas y se comentaban ocho libros, más cuatro revistas. Entonces el Consejo de Redacción incluía a once personas. Los comentarios críticos eran plurales, puesto que sólo una persona escribía sobre dos libros. Además, hay que valorar la Bibliografía Filosófica anual que recogía José María Jiménez Ruiz, dividida en la parte histórica y la parte sistemática, con sus correspondientes epígrafes aclaratorios. En el citado número 1 hacía referencia a 292 libros publicados en el período de 1987-1988. Dicha selección debía ser un trabajo bastante costoso, pero no se escatimaban esfuerzos para ello. La sección se cuidaba entre todos los componentes, sin coordinación específica.

Desde el principio se consideró muy importante reseñar libros, por eso se invitaba a cualquier lector y estudioso para que pusiera por escrito sus opiniones fundadas. Puede decirse que respondían bien. Prueba de ello es que en el número 40, de 1997, con un formato mayor de la revista, encontramos ya 22 libros reseñados. Entonces la sección de libros aparecía con una página de ilustración propia, diseñada por Luis Flores Asensio, que hacía también la portada de la revista de un modo original y provocador, aludiendo a algún acontecimiento importante del trimestre, que reflejaba gráficamente. La sección se iba llenando de contenidos hasta el punto de que algún compañero se quejaba –amablemente, eso sí– de que había ya demasiados libros.

En la medida en que la actividad de la revista se iba haciendo más compleja hubo necesidad de ir redistribuyendo las distintas secciones, responsabilizando a una persona de cada una de ellas. A mí se me asignó la sección de libros, que he llevado hasta la actualidad. Esto ocurrió ya a partir del número 64, correspondiente al segundo trimestre de 2003. Entonces la revista alcanzó las 155 páginas, analizando 32 libros. Nunca se rechazó ninguna reseña de las que se enviaron, lo único que se pedía era brevedad para que pudieran caber más. Además, se consideraba un buen ejercicio de disciplina ser capaz de sintetizar el contenido de un libro en poco espacio, sin olvidar nunca la valoración crítica del mismo, que tanto predicamos para la profesión filosófica.

A partir del número 59, comenzó a realizarse una idea del gran interés, que fue introducir en la sección unas páginas de Clásicos y Modernos, en la que pretendíamos ofrecer una Biblioteca para un nuevo siglo. El primer autor tratado fue Eugenio Trías, a

quien seguirían Claude Lévi-Strauss, Martin Heidegger, Hannah Arendt y R. M. Hare. Desgraciadamente no continuó esta iniciativa, que requería encargarla a especialistas en el pensamiento de un autor, lo que no era demasiado fácil de encontrar en aquellos tiempos.

Todavía en el 2004 estábamos en los mejores momentos. El número 67 de la revista superó las 200 páginas y se reseñaron hasta 63 libros, lo que constituye más libros que nunca.

Bajada de la participación

Es a partir del año 2005 cuando se empieza a notar que los colegas filósofos participan ya mucho menos en el envío de reseñas. Se insiste desde la revista en que es muy enriquecedor que manden sus experiencias de lectura desde todas las comunidades y regiones de la nación, pero las actividades se van diversificando mucho, dado que han aparecido asociaciones y revistas de filosofía en las distintas comunidades autónomas y hay que llenarlas de contenido.

Es perceptible cómo van disminuyendo los nombres que firman las reseñas, sin que se logre en adelante la recuperación necesaria. Pasará una década de esta situación de bajada, obligando así a que las personas del Consejo de Redacción tengan que entregarse más a los libros para poder mantener la sección. Sin embargo, cuanto más se diversificaba la programación de filosofía, tanto más necesario se hacía informar al resto de colegas de las lecturas que se utilizaban y se consideraban esenciales.

Renovando sinergias

Desde el año 2014 la revista *Paideía* se convierte en digital. Dado que se van disparando los costes, se pasa a esta alternativa para poder ahorrar y no tener que aumentar los precios. Como excepción, los suscriptores reciben el último número del año en papel. La sección de libros sigue con una baja participación respecto a los colegas que mandan las reflexiones de los materiales que van leyendo. Apenas quedan ya de fuera de la redacción algunos amigos de Barcelona, que siguen trabajando con denuedo y enviando sus mejores reseñas. Afortunadamente, las editoriales con las que mantenemos contacto nos siguen teniendo al día de sus novedades, que nos hacen llegar puntualmente.

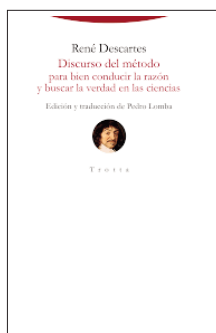
Al filo del próximo 2019 –cuando se escriben estas notas–, las noticias que llegan es que pronto se fusionará nuestra Sociedad con otra de filosofía. De este modo se unirán esfuerzos, renovando las actividades. Esto lleva a pensar que, si se considera oportuno mantener la sección de libros, en adelante habrá más colaboradores para informar de las novedades filosóficas que vayan apareciendo, teniendo en cuenta las experiencias de las que disponemos.

En todo caso, sólo queda esperar a ver cómo se plantean las nuevas directrices, junto con las personas que puedan coordinarlas. No faltarán sinergias nuevas para la mejor renovación de los materiales filosóficos.

Julián Arroyo Pomedá

Descartes en tres versiones

Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Edición y traducción de Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 220 páginas.



El contenido de este libro incluye una introducción breve, las seis partes de la obra, notas, siete cartas, objeciones de Petit e índice analítico. Edición en tapa dura, con las tres versiones de español, francés y latín hacen valioso este trabajo.

La complejidad para ofrecer las tres versiones ha tenido que exigir una elaboración técnica considerable y no seré yo quien minusvalore el mérito. Además, se ha hecho en el formato habitual de la editorial. Para ello han procedido a dividir la página en tres partes, resaltando el cuerpo del castellano y disminuyendo el del francés y el latín (este último va todo en cursiva). Acostumbrados como estamos a la separación vertical a dos columnas, o a una doble página, lo que aquí nunca cabía, es necesario leer ahora en horizontal, que no resulta demasiado fácil. Además, todo esto ha obligado a

pasar las notas a pie de página a una sección de notas seguidas al final. Esto tiene el inconveniente de tener que saltar para buscar la nota cada vez que sale la numeración correspondiente. Aclara más y resulta más cómodo hacerlo en la misma hoja que se está leyendo, pero la editorial ha optado por este sistema con el que muchas notas ni siquiera se leerán.

Una de las novedades importantes en esta publicación eran los tres textos originales. Esto era algo que no teníamos en español y Trotta ha querido cubrir esta carencia, que puede rendirle frutos editoriales. La otra era la propuesta de una nueva traducción, a cargo de Lomba, que empieza por “esta pequeña introducción” (página 16). La versión castellana de Lomba se hace sobre la edición canónica de las obras de Descartes de Adam-Tannery. La traducción latina está tomada de la que hizo Étienne Courcelles, que revisó y aceptó el propio autor Descartes. Al final de la parte sexta aclara este: “escribo en francés, que es la lengua de mi país, antes que en latín, que es la de mis preceptores...” (página 160).

La otra novedad es la nueva traducción de 2018. Versiones en español del *Discurso* tenemos desde 1975 a cargo de García Morente, en Espasa-Calpe, que, quizás, sea una de las más aceptadas. Anterior es la edición bilingüe de Risieri Frondizi para Revista de Occidente, que pasó solamente al castellano en Alianza de 1980. La versión del argentino Frondizi fue objeto de polémicas en su momento. Edaf la editó en 1982 y Akal en el mismo año, con formato de bolsillo. Incluso Planeta la sacó en 1984 en versión de E. Frutos. Gredos la edita en

2011 en un conjunto de ocho obras de Descartes y que en el *Discurso* toma de nuevo la versión de García Morente.

Lomba comienza aceptando en el título la traducción de García Morente: “Para bien conducir la razón”, que se pega demasiado, en mi opinión, a la expresión original del texto francés (*pour bien conduire*). Siempre he tenido dudas de poner el adverbio ‘bien’ antes del verbo ‘conducir’, ya que en este caso modifica al verbo. No decimos ‘bien llegué’, ‘lejos trabaja’, ‘mejor salí’, sino llegué bien, trabaja lejos, salí mejor. Tampoco entiendo por qué prescindir de ‘sa’ (*bien conduire sa raison*). Rodríguez Huéscar ya traducía en 1983 así: “para conducir bien la propia razón” (Orbis, 1983). Y Olga Fernández en su introducción de Tecnos, 2002, escribió: “para *dirigir correctamente la razón*” (página 28). Estas versiones me parecen mejor y más claras. Hay que tocar lo que sea necesario y algo arcaico ya. En líneas siguientes pasa algo parecido. Se dice: “este discurso... podrá ser distinguido (*distinguer*) en seis partes”, para aclarar después en la nota correspondiente: “en el sentido de *dividido*” (página 163). ¿Por qué no poner directamente ‘dividido’, ahorrándonos de este modo la nota aclaratoria? Igual pasa con la rigidez de la servidumbre al francés: *on le pourra distinguer* quedaría como “puede dividirse en seis partes”.

En la primera parte, cuando empieza hablando de lo que es el ‘buen sentido’, Descartes dice ser “la potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso” (página 27). El término ‘potencia’ me parece excesivo.

Dejando ya el comentario tan analítico y puntilloso, no puedo menos de manifestar que estamos aquí ante un trabajo muy elaborado y completo. Hasta el texto latino es útil y le sirve al autor para decidir su versión de algunos conceptos claves, que no aclara el francés y que el latín, sin embargo, elimina la ambigüedad. Las numerosas notas cumplen igualmente su función y hay que leerlas. Al disponer de varias traducciones castellanas, tanto el autor como la editorial corren riesgo en las ventas, pero han sido valientes y merecen que se les desee el mayor éxito. Seguro que apostar por Descartes les compensará. No olvidemos el apéndice de cartas y objeciones. A estos complementos ya nos había acostumbrado Lomba en su libro dedicado a los escritos de Spinoza del *Diccionario* de Bayle, que hizo en esta misma editorial

Julián Arroyo

¿La felicidad?

Martín, L. (2018). *El mundo feliz. Una apología de la vida falsa*. Barcelona: Anagrama, 163 páginas.



El autor parte de la premisa de que la vida, esta vida, la de cualquiera de nosotros, es simplemente basura o algo ridículo y absurdo. Esto lo plantea ya en la introducción (página 9) y lo repite en los capítulos uno (página 13), dos (página 19) y nueve (página 95), mediante expresiones muy parecidas. A partir de aquí, se pregunta si es posible la felicidad. Para consolarnos los humanos nos inventamos trampantojos como el heroísmo, la autenticidad y la creación del nombre del nuevo, que tiene derecho a alcanzar los ideales de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. La libertad es una falsedad, “mientras perdure la enfermedad, el desamor, la locura y la muerte” (página 114), la igualdad “es un objetivo quimérico” (página 115) en tanto que no desaparezca la miseria, y la fraternidad, una fantasía. ¿Qué nos queda entonces? “La ilusión, el fingimiento, la irrealdad y la mentira son curativos si traen la felicidad” (página 157). En definitiva, tenemos que vivir una vida falsa y nada más.

P.

En defensa de la moralidad

Martínez de Velasco, L. (2018). *La sombra de la filosofía*. Madrid: Ápeiron, 252 páginas

Por qué debemos ser morales? Luis Martínez de Velasco se introduce en esta cuestión trascendental que, como diría Wittgenstein, es de las más importantes para el género humano, aunque no sea de las más interesantes. La filosofía ha perdido su vocación moral en el intento

analítico de transformarse en una ciencia del lenguaje. El abandono de lo importante por lo interesante ha llevado a la filosofía a lo irrelevante y, como tal, se ha convertido en sombra de sí misma. Se hace necesario más que nunca recuperar el vocabulario moral que está en un estado de total abandono. Sabemos la importancia que Kant daba a su crítica de la razón práctica en relación con la razón teórica. Si la razón en su uso teórico podía dar cuenta de la realidad, en su uso práctico debe de dar cuenta de su posibilidad.



Esto ha llevado a que los poskantismo herederos del maestro derivasen en diferentes propuestas, como la propuesta positivista de la separación radical entre ciencia y ética, asunto del que el mismo maestro Kant, a mi parecer, no estaría en absoluto de acuerdo. Para otros la separación de la filosofía moral de la ontología abría insospechados caminos para la reflexión ética del hombre. Para los primeros, la metafísica se tornaba imposible, para los segundos era un renacimiento de una metafísica nueva liberada de las especulaciones sin fundamento que la habían caracterizado durante su historia. En este sentido nos encontra-

mos en el libro una crítica profunda contra los antimetafísicos, a los que M. de Velasco acusa de haber permitido la quiebra del lenguaje moral y la imposibilidad de moralizar el mundo.

La filosofía se constituye como una sombra, o mejor, como el autor mismo dice, una mala sombra que tiene como misión la crítica y denuncia del triunfo de un mundo *opulento y culpable, barroco y narcisista*, un síntoma de la derechización del pensamiento filosófico actual que no es otra cosa que *la vergonzosa cancelación de todo compromiso moral con el mundo*. Una de las consecuencias de esta “derechización” de la filosofía se sitúa en la pérdida de la dimensión utópica del pensamiento debido al conformismo que ha generado el triunfo de la democracia liberal burguesa, que ha transformado al ciudadano en lo que Ortega denominaba *hombre masa*. Este nuevo hombre liberal se debate en una contradicción insalvable entre el individuo y la sociedad, en el centro de la cual se sitúa la compasión, ese sentimiento (*sympathy*) que David Hume situaba como el origen de la moral. Y en esta controversia el autor, pone a dialogar a autores de la filosofía anglosajona como Richard Rorty, Donald Davidson, Daniel Bell, Thoreau, Strawson y Robert Brandom con Aristóteles, Spinoza, Kant, Habermas, Heidegger, W. Benjamin y otros pensadores, sacando a la luz que el rechazo a la metafísica revela una profunda *actitud* contraria a tratar el sentido de la existencia humana. Es una actitud antimetafísica que se aleja de esa *actitud ética* que demandaba José L. L. Aranguren para la buena salud de la sociedad.

Esta “nueva filosofía” o *joven filosofía*, como la denomina el autor, se caracteriza por una mezcla de dos sentimientos: el vértigo y el temor. Primero, porque se echa en brazos de un cientificismo radical castrante de la complejidad humana, haciéndose eco de la famosa frase popularizada por Nietzsche de *Dios ha muerto*. Y segundo, porque nos lleva a una desidentificación o pérdida de identidad, que no permite la creación o constitución de un sujeto moral fuerte, autónomo y libre como soñaron los ilustrados.

Uno de los grandes “malos” de esta película, sin duda, para Martínez de Velasco, lo representa, a mi entender injustamente, Richard Rorty, a quien acusa de mantener un calculado etnocentrismo cultural con su propuesta de convertir al otro “en uno de los nuestros”. Ciertamente, Rorty es un pensador muy polémico con una forma de entender la filosofía muy peculiar, acercándose más a una especie de literatura ensayística que a un discurso racional sobre la existencia humana. Sin embargo, no se puede afirmar que la antimetafísica de Rorty sea un rechazo a la filosofía moral, sino todo lo contrario, una forma de ofrecer un espacio de reflexión moral para un público no especialista, de ofrecer modelos y ejemplos que transmitan un sentimiento de solidaridad y compasión para evitar la crueldad. Rorty piensa que la filosofía moral no debe buscar conocimiento sino esperanza.

La variedad de los artículos que encontramos en este libro, aunque aparentemente distintos, llevan todos un nexo común de defensa de la moralidad. Asunto que conviene resaltar y que es de

agradecer en estos *tiempos sombríos*, por recoger una cita del poema “A los hombres futuros” del poeta alemán Bertolt Brecht.

Javier Méndez Pérez

Una época que hay que impulsar con sosiego

Ortega Campos, P. (2018). *Las Décadas Prodigiosas*. Madrid: PPC, 176 páginas.



Acabo de leer el palpitante y comprometido último libro del profesor Ortega Campos, *Las Décadas prodigiosas*, dedicado por el autor a los Centros y Residencias de Mayores por su labor social y de acompañamiento, y en el que, a lo largo de dieciséis capítulos, realiza con su maestría habitual, fruto de su largo y comprometido trabajo en el Teléfono de la Esperanza de Madrid y de su extensa actividad intelectual como catedrático de Filosofía, una verdadera y detallada disección, a veces dura e implacable, de esas difíciles “décadas prodigiosas” que llevan a los seres humanos desde los 50 años al fin de su vida.

Escribió Franklin que “el hombre débil teme la muerte, el desgraciado la

llama, el valentón la provoca, y el hombre sensato la espera”. Pues bien, estoy convencido de que el libro del doctor Ortega, representa fundamentalmente la postura del *hombre sensato* que, en medio de la decadencia física e intelectual, creciente e inevitable en los últimos años de su existencia, sabe preparar con esperanza e imaginación la llegada a la última y definitiva orilla, intentando llenar sus últimas décadas de vida y plenitud, de inquietudes, de actividades, de viajes, de proyectos, de amistades, de lecturas y estudios..., para ...“no vivirlas en balde”, para no ir llenándolas de hastío y sin sentido. “Perder la curiosidad por el presente, la memoria del pasado, y el horizonte del futuro es lo que más nos hace envejecer e ir muriendo a pasos agigantados”, nos recuerda el autor.

Lo que importa no es alargar los años, sino mejorar la calidad de nuestra vida, el *cómo* vivimos, y el *para qué* vivimos. “Distancia, serenidad, memoria amorosa, espera y esperanza, vida interior, cultivo del espíritu, diálogo con Dios... son unas buenas recetas para no perder la brújula del vivir, para seguir el camino hasta el final con entusiasmo, con inteligencia, con luz. Una vida *buen*a se construye no sólo de *recuerdos*, sino también de *proyectos*.”

La muerte acecha, nos explica el catedrático Pedro Ortega, pero debemos tener de ella una “visión humanizadora”. El olvido del pasado no es remedio de la tristeza. El pasado hay que asumirlo y potenciarlo. La comunicación entre las personas es la garantía de la salud y las “décadas prodigiosas” “no sean “decenas de años acumulados”, sin más, sino

“días medibles de eternidades inconmensurables”.

Son los capítulos centrales del libro los más duros y realistas, en algunos puntos, pensamos nosotros, excesivamente pesimistas, en los que se hace referencia a las deficiencias, fragilidades y fallos crecientes que el ser humano va acumulando en estas últimas etapas de su devenir vital. “El ser humano inicia poco a poco una cuesta abajo, acompañado por el pensamiento recurrente de la muerte que le zumba como un tábano mostrenco”.

Surge en estas “edades decadentes”, explica el doctor Ortega, la idea de resultar cansino a los demás y de que los demás son igualmente cansinos y repetitivos. Siente el que transita por estas “décadas prodigiosas” que es lento al expresarse, torpe al hablar. Se muestra muchas veces egoísta, se aísla de los demás. Está convencido de que posee la verdad en todos los frentes. Se da cuenta de que pierde la memoria con rapidez. Percibe que muchas veces es un estorbo en la casa, que nadie lo escucha. Comprueba que repite con mucha frecuencia las visitas a los médicos y hospitales. Observa que disminuyen, casi se esfuman, sus pasiones arrebatadas, sus sentimientos amorosos, su actividad sexual. Es consciente de que camina por el sendero final de su existencia y de que aumenta día a día su artritis, su reuma, su colesterol, su glucosa...

Y finaliza con una frase desoladora que, indudablemente, produce desasosiego y preocupación: “Los cónyuges conviven durante décadas, pero en estas últimas su vivir bascula entre el aburri-

miento, la aceptación, la resignación, a la par que se menosprecian de soslayo... En la vida se inicia una especie de penumbra, entre palabras que quedan sin pronunciar, gestos abortados a medio gestación por mor de temores: así, la vida se va trastocando en una pena de observación”. Estamos convencidos de que, aunque haya muchos matrimonios que caminen por esta senda de ‘muerte en vida’, existen otras muchas parejas en las que la llama del amor y el cariño, aunque transformada, ni ha muerto, ni se ha extinguido.

Sin embargo, Pedro Ortega vuelve pronto a su objetivo final, a su horizonte de Alegría Esperanza, fundamentado en su filosófica *Razón Vital* y en su bien anclada *Fe Cristiana*. Y para profundizar en estas perspectivas filosóficas y cristianas que alimentan la Espera y la Esperanza y abren la puerta a la Alegría de Vivir, el autor se apoya en sólidos pensadores y escritores, en textos bíblicos que refrescan el alma del caminante. Y así, por ejemplo, cita un consolador texto de María Zambrano: “La filosofía hace el mundo habitable, rebajando de las esperanzas humanas su delirio, para lograr, en cambio, aquello que es posible; la filosofía es sencillamente *entrar en razón*, como lo expresa el pueblo llano”. Y cita, además, bellos y hondos textos de Cervantes, de Jorge Manrique, de Unamuno, de Pemán, de Benedetti... que ahondan en esta perspectiva de hacer de nuestra vida, aunque sea dolorida y penosa en sus últimos tramos, una obra de arte y de plenitud, de compromiso y de entrega, de donación y apertura.

Y, como hemos dicho más arriba, no olvida tampoco el profesor Ortega

Campos al Dios Bueno y Misericordioso que espera y sostiene al que camina por estas tortuosas “décadas prodigiosas”. Y recuerda el Salmo 71 que canta así. “Ahora, viejo y con canas, no me rechaces, Señor, no me abandones cuando decae mi vigor, porque Tú me has instruido cuando era joven y yo he cantado tus maravillas”.

En definitiva, se trata de un libro de análisis psicológico y real de las últimas etapas de nuestra vida, de una ‘medicina ética y antropológica’ para encontrar el sendero de la Esperanza. Late en todo el libro el espíritu de Jorge Manrique en *Coplas por la muerte de su padre*: “Partimos cuando nacemos, / andamos mientras vivimos/ y llegamos al tiempo que fenecemos; /así que, cuando morimos, / descansamos. /

Bien puede elevar Pedro, con verdad y autenticidad, la plegaria que soñara Don Miguel de Unamuno y que está escrita sobre su tumba: “Méteme, Padre, en tu pecho, anchuroso hogar, que vengo cansado del duro bregar.

José Luis Rozalén Medina

La guerra continua

Scavino, D. (2018). *El sueño de los mártires. Meditaciones sobre una guerra actual*. Barcelona: Anagrama, 240 páginas.

Cada siglo tiene sus guerras. En el siglo XXI ha surgido el terrorismo islamista, que constituye una guerra global: ahora se enfrentan drones contra mártires. Son soluciones militares, que no políticas. El conflicto continúa abierto y su

complejidad no admite soluciones simples. Se trata de un proceso que unas veces retrocede, mientras que otras avanza sin interrupción.

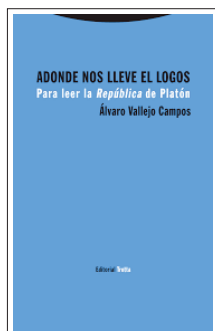


El autor considera "difícil concluir un texto que aborda una situación inconclusa" (página 233). Y no se trata de un enfrentamiento entre culturas, sino que surge porque una es la dominante y esclaviza a la otra. Los musulmanes perciben en su subjetividad que existen hechos objetivos para el conflicto. Sin embargo, no se trata de datos objetivos, sino de la interpretación que hacen de los mismos los sujetos humanos. ¿Cesará algún día la lucha sin piedad e inmisericorde? Esto es casi imposible de predecir, pero sólo se podrá avanzar cuando se cree un ambiente adecuado en el que nadie se sienta dominado por quien considera su enemigo posible.

P.

La utopía platónica

Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trota, 361 páginas.



Este trabajo incluye diez capítulos, tantos como la *República* del filósofo griego, con un prólogo y una introducción. Al final de dicho prólogo, el autor establece lo que quiere hacer: “propongo al lector... una lectura comprensiva, sin dejar de ser crítica, porque, antes de cuestionar a un pensador, hay que entender sus razones y las motivaciones profundas de su filosofía” (páginas 13-14). Luego dice que los diálogos son “como piezas de un todo” (página 16). Cree que en *República* existe un contenido utópico, como muestra el asunto de la igualdad de las mujeres, los hombres, la comunidad de los hijos y el filósofo gobernante, o el tema de la justicia, pero esto no es contradictorio ni incoherente, sino que hay que tomarlo como la propuesta de un ideal a conseguir. ¿Cuándo sucederá? Muchos ideales todavía no se han conseguido.

Vallejo conoce bien los análisis especializados que se han pronunciado, ofreciendo sus propias interpretaciones, que toma directamente, dando su posición razonable. Del libro I se ha dicho que tiene “cierta autonomía” (página 35) e independencia, pero el autor lo considera “el preludio” (página 36) de la obra

para presentar los personajes y la acción dramática. Aunque no consiga definir la esencia de la justicia, de la que trata este libro, Platón plantea el programa de los libros II-IV “en los que explica la concepción platónica de la justicia” (página 51).

¿Es, acaso, un contrato la justicia que hace el fuerte con los débiles? Se trata de la teoría contractualista. No, no es ningún pacto, ya que los débiles no pueden enfrentarse al fuerte. Además, la práctica enseña que el injusto vive mejor que el justo y esto es una clara injusticia. Es el individuo quien tiene que encontrarse con el Estado en un isomorfismo que garantice la seguridad de sus derechos individuales. Ahora bien, como en el Estado mandan los guardianes, se trata de la educación que reciban estos y que transmitan a quienes formen parte de él y vivan en su ámbito. Por eso, el libro III viene dedicado a la educación de los guardianes, que no necesitan propiedad privada, porque reciben un salario “para que no les falte ni les sobre nada” (página 92).

De este modo, y después de haber sido seleccionados los gobernantes, sólo en la polis ideal podrá encontrarse la felicidad, teniendo en cuenta que la ciudad es lo primero y el individuo está destinado a ella, como enseña el libro IV. No hay “una metafísica del estado explícita y rotunda” (página 96), ni, por tanto, totalitarismo, como denuncia Popper y sus seguidores. Es aquí donde se da la justicia y la felicidad, que es lo que está buscando Platón y cuya base se encuentra en los géneros del alma, porque hay que

ordenar el afán de riquezas (tendencia concupiscible), la necesidad de los honores (parte irascible) y dirigirse al amor al conocimiento (parte racional).

Llegamos de este modo al libro V, en que analiza al filósofo gobernante. Aquí se acentúan todavía más las notas utópicas, sin que detengan a Platón ni siquiera el riesgo de caer en el ridículo, puesto que le presiona “un impulso moral” (página 129). Así se entiende que las mujeres no necesiten taparse, sino cubrirse con la virtud, o que “deben desempeñar como guardianas las mismas funciones que los varones” (página 133), al poseer las mismas dotes naturales, o que tengan que ser, al igual que sus hijos, “comunes a todos los hombres” (página 136-siete). Por fin, el gobierno de los filósofos podría alcanzar un estado ideal, en el que reinara la justicia y que “no está condicionado por la existencia” (página 154).

Continúa el libro VI con “la demarcación del verdadero filósofo” (página 155), cuya misión es “ser un artesano de la virtud” (página 156). El proyecto platónico es ideal, por eso no se ha realizado “en ningún estado de la tierra” (página 158), pero los filósofos habrán de tener en cuenta lo que cada cosa es y también la experiencia, que les permitirá caminar seguros, adornados siempre por la virtud. En cuanto a la filosofía, no es que sea inútil en sí misma, lo que pasa es que, de hecho, lo es en el sistema político de Atenas. En este caso la culpa no es de la filosofía, sino de la acción de gobierno, que Platón critica, a la espera “de un azar divino” (página 169). Mientras

tanto, los filósofos tendrán que estar muy bien formados.

El libro VII es el de la alegoría de la caverna por antonomasia, que ha dado lugar a tantas interpretaciones y estudios. Se plantea la educación y la carencia de ella. Es el conocimiento el que libera, mediante la ascensión, que exige, igualmente, descender, porque debe intervenir en la polis después de haber sido formado: el filósofo tiene que pasar por un detallado currículo de estudios con un plan de trabajo riguroso.

En la ciudad están vigentes regímenes políticos, como timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. El único régimen justo es la aristocracia y la razón es porque aquí gobiernan los mejores, los demás tienen sus deficiencias. Trata de esto los libros VIII y IX.

Por fin, alcanzamos el libro X, que muchos creen que no tiene relación con los anteriores, pero no es así, sino que hace como de resumen de todo lo que ha sido tratado anteriormente, como podrá comprobar el lector atento. Platón se enfrenta aquí con la poesía, que atiende a las emociones y sentimientos, pero no a la razón. Concluye con el magnífico mito de Er, el relato de un soldado armenio muerto en la batalla. Cuando viaja al mundo del más allá se hace mensajero para este de aquí, especialmente detallando los castigos para quienes han cometido injusticias en el juicio definitivo. Éstos son infelices, solo los justos podrán llegar a la felicidad.

Cualquier interesado en conocer con detalle la totalidad de contenidos de la *República* encontrará aportaciones de

gran utilidad en este libro de Vallejo, que elabora un análisis pormenorizado de esta obra. Sin duda constituye una guía completa de lectura, que puede aclarar la mayor parte de las dudas que vayan surgiendo. Todo lo que dice viene avalado por fragmentos y citas de los textos originales, que se recogen con la numeración canónica usual de la edición de Stephanus, así como las ediciones de Burnet y Slings. El tratamiento que hace de los temas es siempre muy ponderado y ofrece de ellos posiciones ecuanímes y bien razonadas.

Julián Arroyo Pomedá

El comunismo señala un problema actual

Žižek, S. (2018). *La vigencia de El manifiesto comunista*. Traducción de Damiá Alou. Barcelona: Anagrama, 78 páginas.



Un fantasma sigue recorriendo, todavía, el mundo, pero el comunismo es en la actualidad la denominación de un problema, no una solución. Lo que sí cabe hacer es repetir el gesto fundacional, porque el viejo manifiesto sigue vi-

gente. “El problema del patrimonio común” (página 75) sigue ahí.

Habrà un final, aunque sea distinto al que imaginábamos. La razón es porque hoy existen otros fantasmas. El más perceptible es el de la globalización, que destruye toda utopía. Es que no podemos olvidar que la vida determina la conciencia y no al revés. O en palabras de Žižek: “El fetichismo de la mercancía... está... en nuestra propia realidad social” (página 32). ¿Estamos hoy envueltos “en formas de dominación personal”? Sin ninguna duda.

Por ello tenemos que volver a pensar de nuevo las situaciones, cuando renacen “formas de esclavitud”, lo que es “una necesidad estructural del capitalismo global de hoy en día” (página 49).

Algunos se quejan de la excesiva libertad de la que disfrutamos, pero esto es sólo una apariencia, porque tenemos demasiados trabajos precarios que se presentan como nuevas formas de libertad, dado que ya no formamos parte del engranaje empresarial, sino que somos quienes gestionamos nuestro propio trabajo, desarrollando su potencial creativo total. Ahora resulta que soy exclusivamente yo el que elijo y priorizo.

El comunismo sigue en el horizonte, mientras no se solucionen los problemas de la naturaleza, la biogenética, la cultura y “el bien común como espacio universal de la humanidad del que nadie debería ser excluido” (página 75). Para poder solucionar este patrimonio común Marx sigue siendo “el punto de referencia” (página 76). Por eso *El Manifiesto* continúa vigente.

Julián Arroyo Pomedá

Un buen diagnóstico de nuestro tiempo

Žižek, S. (2018). *El coraje de la desesperanza*. Traducción de Damiá Alou. Barcelona: Anagrama, 403 páginas.



Žižek tiene muchas ventajas profesionales para escribir ensayos. Cualquier tema entra en su campo de estudio, puesto que se considera filósofo, psicoanalista, sociólogo, teórico cultural y humanista. Nuestro tiempo es un túnel profundo en el que ha entrado el capitalismo global, el fundamentalismo terrorista, los movimientos emancipadores nuevos y la ingente cantidad de refugiados que se introducen en Europa permanentemente. Por eso nos queda *el coraje de la desesperanza* para seguir reflexionando acerca de todo esto. Hay que pensar de nuevo y provocar con las ideas. Por eso Žižek emplea su prosa torrencial, que inserta chistes, anécdotas, películas, refranes y cualquier material cultural que pueda expresar un pensamiento. Así se va diferenciando de cualquier otro autor, ofreciendo un diagnóstico del tiempo

que vivimos, mediante instantáneas directas de desacostumbrada lucidez.

Este es “un libro sombrío” (página 24), según el autor, que se desarrolla en dos partes. La primera analiza el caos económico-político que nos cerca con el capitalismo global y sus altibajos. La segunda es el escenario en que se libran estas batallas. Uno de sus niveles es el callejón sin salida de tal capitalismo y otro, la amenaza del fundamentalismo religioso. La conclusión apunta a que las tensiones geopolíticas podrían acabar en la tercera guerra mundial. ¿De verdad nos encontramos en una situación tan preocupante y angustiada?

El *capitalismo global* no tiene contento a todo el mundo, porque impone para su mantenimiento la esclavitud y el precariado, tolera la democracia, pero la subestima, y las circunstancias son cada vez más desesperadas. ¿No podríamos ir más allá de este capitalismo tan feroz? Habría que hacer esto precisamente para salvarnos del peligro.

La mayoría de los países están endeudados, el nuestro, también, pero habría que preguntarse si son culpables de semejante situación. Sí, claro, parece obvio, pero no podemos aceptar todo lo que venga sin un análisis crítico de ello. La Unión Europea ¿es cooperación y solidaridad como nos lo pinta el dogma neoliberal? Si nos creemos este sueño, entonces uno puede acabar *foutus*.

¿Cuáles son los escenarios en los que se libran todas las batallas anteriores, lo que Žižek denomina “el teatro de sombras ideológico”? (página 187). El primer escenario es la amenaza terrorista.

Decimos que los inmigrantes musulmanes no tienen cabida entre los europeos porque no respetan las reglas, pero miramos para otro lado cuando los mismos europeos “violán nuestro legado emancipador” (página 231). ¿A estos no hay que expulsarlos? Los mismos que atacan el derecho al aborto y las parejas gays, o el racismo, se aferran a las libertades occidentales, cuando son atacadas por los fundamentalistas musulmanes. Y concluye Žižek que “la obscenidad de esta situación es pasmosa” (página 232). Nunca aceptarán a los otros como iguales.

El tema de la *corrección política* y sus trampas es ilustrado en un denso capítulo, afirmando que lo sexual es también político, aunque se empeñen en que no lo sea. Con la que está cayendo sobre esto, ya pueden seguir empeñándose. “La ideología que promueve el ‘respeto sexual’ merece ser analizada con detenimiento” (página 242).

Sobre la *tentación populista* trata el último capítulo. Žižek lanza su voz de alarma, que, por otra parte, es ya conocida: se trata de que podría degradarse “la vida pública” (página 298). Actualmente los líderes políticos, comenzando por Trump defecan en público y lo hacen sin ningún pudor: “Hoy en día las reglas se desintegran” (página 302). No se trata solamente de proclamarse anticapitalista, sino de ir mucho más allá para “conjuguar una multiplicidad de luchas, de la ecología al feminismo, del derecho al trabajo la educación libre y la sanidad pública” (página 313).

Europa hace esfuerzos denodados para encajar en el nuevo capitalismo glo-

bal, por mucho que quieran engañarnos con su propaganda para superar los déficits democráticos que la rodean. Žižek considera que Trump es “un triste síntoma de dónde nos encontramos” (página 324). Pero la cuestión es por qué le apoyaron en lugar de hacerlo en favor de Clinton. No podemos olvidar que “los caminos de la ideología son misteriosos” (página 342).

¿Qué hacer, entonces, ante la situación actual? Primero, no convertirla en una excusa, puesto que “una situación urgente es el momento para pensar” (página 358). Pensar la realidad, que la Unión Europea y la ONU son el enemigo de Estados Unidos, que se acerca cada vez más a Rusia. Sólo Estados Unidos y Rusia están capacitados para mantener el orden mundial. Por eso se impone “participar en el largo proceso de formación de una izquierda política radical en los Estados Unidos” (página 365). La desesperanza tiene que darnos coraje. Cuando una nación y otra se inclinen por uno u otro contendiente en los numerosos conflictos mundiales puede suceder la catástrofe “y sin embargo no *creemos* que vaya a ocurrir de verdad” (página 373).

Concluye Žižek con una llamada angustiada a Europa: “Aislada, atrapada entre los Estados Unidos y Rusia, tendrá que reinventarse o morir” (página 381). Por mi parte, considero difícil que se reinvente, pero tampoco espero que muera. Me debato, pues, entre los dos términos del dilema.

Julián Arroyo Pomedá

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: Manuel Tizón, Luis Martínez de Velasco,
Jairo Marcos, Manuel Sanlés Olivares y Luis María Cifuentes Pérez.

TAMBIÉN HAN COLABORADO: Julián Arroyo Pomedá, Pedro Ortega, Javier
Méndez Pérez, José Luis Rozalén Medina.

