

# PAIDEIA

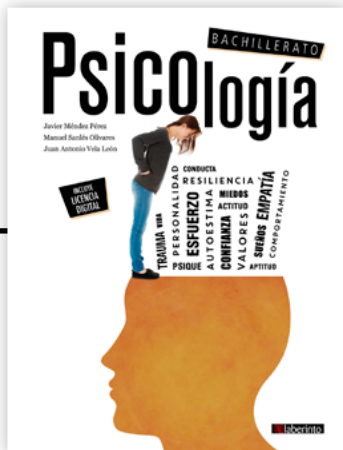
Revista de Filosofía  
y Didáctica Filosófica

118 



AÑO  
2023

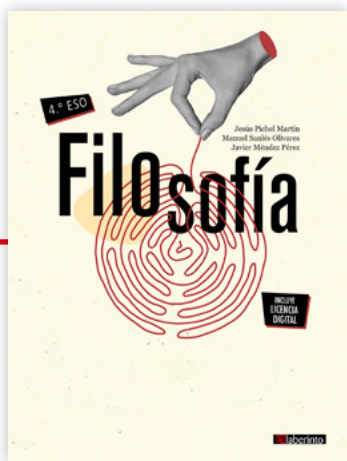
**PSICO**



**PSICOLOGÍA**

BACH.

ISBN: 9788413301563



**FILOSOFÍA**

4.º ESO

ISBN: 9788413301570



**FILOSOFÍA**

1.º BACH.

ISBN: 9788413301358

**FILO**



**H.ª DE LA FILOSOFÍA**

2.º BACH.

ISBN: 9788413301556



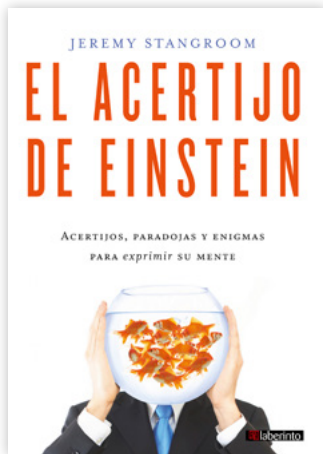
**TEXTOS FILOSOFÍA**

EvAU

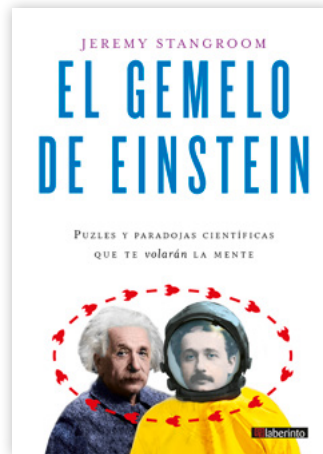
ISBN: 9788413300191



ISBN: 9788484837787



ISBN: 9788484837831



ISBN: 9788413301501



ISBN: 9788413301570



ISBN: 9788413301082



ISBN: 9788484838197



ISBN: 9788484839446

edicioneslaberinto.es



ISBN: 9788413301334



# PAIDEIA

Revista de Filosofía  
y Didáctica Filosófica



Sepfi, Revista Paideia, Revista de filosofía y didáctica de la filosofía  
Nueva época (3ª), núm. 118, año XLIII  
Publicación anual

Presidenta de la Sepfi: Esperanza Rodríguez  
Secretario de la Sepfi: Miguel Ángel Santos  
Tesorero de la Sepfi: Francisco Rosa Novalbos  
Director de la revista *Paideia*: Javier Méndez  
Responsable de Maquetación y Edición: Alicia Méndez  
Responsable página web: Francisco Rosa Novalbos  
Página web de la revista: <https://sephi.es/category/paideias/>

Sede de la Sepfi: Decanato de la Facultad de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid  
Depósito legal: M-20432-1981  
ISSN: 0214-7300  
C.I.F: G-78/284361 • Reg. Nacional nº 37.762 • Reg. Provincial nº 4.134

## CONSEJO EDITORIAL O DE REDACCIÓN:

Esperanza Rodríguez

Javier Méndez

Manuel Sanlés

Luis María Cifuentes

## COMITÉ CIENTÍFICO EVALUADOR

María José Guerra *Universidad de La Laguna*

Sissi Cano *Universidad Complutense de Madrid*

Delia Manzanero *Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*

Ignacio Pajón Leyra *Universidad Complutense de Madrid*

Luis Roca *Profesor de Educación Secundaria. IES La Sedeta ( Barcelona)*

Soledad Hernández *Departamento de Lógica y Filosofía teórica. Universidad Complutense de Madrid*

Luis María Cifuentes Pérez *Catedrático de Bachillerato jubilado*

Ángel Vallejo *Profesor de Enseñanza Secundaria*

Manuel Sanlés *Profesor de Enseñanza Secundaria*

Alba Milagro *Asesora del Centro Riojano de Innovación*

Esther García Tejedor *Profesora de Filosofía en Kesington School*

Miguel Ángel Santos *Profesor de Educación Secundaria*

Esperanza Rodríguez *Profesora de Educación Secundaria jubilada*

Javier Méndez *Catedrático de Bachillerato jubilado*

Cristina Vignote *Profesora de Educación Secundaria*

Andrés Carmona *Profesor de Enseñanza Secundaria*

Héctor Arévalo Benito *Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)*

Rocío Martín *Asesora investigadora del Instituto Superior de Innovación Educativa de la Comunidad de Madrid*

## ACERCA DE LA REVISTA

### **Enfoque y alcance**

*Paideia* es una revista de Filosofía y su didáctica que tiene como objetivo la difusión y mejora de la enseñanza de la filosofía en todos los niveles. Tiene una periodicidad anual y está vinculada a la Sociedad Española de profesorado y Plataforma de Filosofía (Sepfi). La revista quiere ofrecer un espacio de reflexión entre la filosofía y su didáctica principalmente aunque está abierta a todo tipo de colaboraciones relacionadas con la Filosofía en general.

### **Políticas de sección**

Editorial

Artículos

Comunicaciones

Filosofía y Literatura

Experiencias didácticas

Entrevistas

Reseñas

Informaciones: eventos, congresos, cursos, etc de interés de filosofía

Sección especial: a veces los monográficos van sobre un tema e incorporamos una sección especial sobre ese tema.

### **Proceso de evaluación por pares**

El Consejo de Redacción podrá rechazar un artículo, sin necesidad de proceder a su evaluación, cuando considere que no se adapta a las normas, tanto formales como de contenido, o no se adecua al perfil temático de la publicación. Tras este análisis previo, todos los artículos serán sometidos a un proceso de revisión externa según el sistema de “pares” y “doble ciego” en el que participarán,



al menos, dos revisores externos a la revista, recurriéndose a un tercero en caso de que fuera necesario. Los evaluadores serán investigadores de reconocido prestigio especialistas en la materia. Se mantendrá el anonimato tanto del autor como de los revisores; no obstante, se publicarán periódicamente las listas de los evaluadores externos que han colaborado con la revista en los años precedentes, previa autorización personal.

Se comunicará a los autores la aceptación o rechazo definitivo del artículo.

En cada artículo publicado se indicarán las fechas de recepción y aprobación del mismo.

El Consejo de Redacción será el que tome la decisión, teniendo en cuenta los informes externos, sobre la publicación o rechazo de cada artículo.

### **Frecuencia de publicación**

Anual digital

Impresa bajo pedido

### **Política de acceso abierto**

*Paidea* es una revista de acceso abierto a partir de los 3 meses de su publicación durante los cuales solo será accesible a sus socios y suscriptores. A partir de transcurrido el período para los suscriptores, todo el contenido estará disponible de forma gratuita sin cargo para el usuario o su institución. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular los textos completos de los artículos, o utilizarlos para cualquier otro propósito legal, sin pedir permiso previo del editor o del autor siempre y cuando hagan constancia de la fuente del artículo referenciada según las normas internacionales.

La revista *Paideia* no cobra tasas por envío de trabajos, ni tampoco cuotas por la publicación de sus artículos.

## **Política antiplagio**

a Revista Paideia en la medida de sus posibilidades garantizará la originalidad de los artículos publicados. Los artículos llegados a la redacción podrán someterse a un programa antiplagio para garantizar su originalidad.

Los artículos detectados con plagio serán rechazados para su publicación.

## **Código ético**

El consejo editorial y de redacción de la revista *Paideia* apoya las buenas prácticas para una revista de investigación responsable.

## **Colaboraciones**

Los artículos, entrevistas, experiencias y reseñas para su publicación deberán ser enviados en formato de procesador de textos, *Word* u *openoffice* a las siguientes direcciones de correo electrónico:

Artículos, entrevistas y comunicaciones:

javier.mndez@yahoo.es

Experiencias didácticas y reseñas:

filoesperanza@gmail.com

Sección de Filosofía y Literatura:

filoesperanza@gmail.com

Mediante el formulario en la página web: <https://sepfi.es/colaboraciones/>

Para las instrucciones sobre las normas de envío de las aportaciones consúltese al final de la revista o en la página web: <https://sepfi.es/colaboraciones/>

La revista Paideia no se identifica necesariamente con las opiniones vertidas por los autores en los artículos y/o colaboraciones publicadas.

## **Venta y Suscripciones**

Suscripción: 35€ al años como socio de la Sepfi y Revista Paideia

EDICIÓN IMPRESA

Para consultas sobre formato impreso escriba un correo a [suscripciones@sephi.com](mailto:suscripciones@sephi.com)

EDICIÓN ELECTRÓNICA

Puede adquirir fascículos individuales o suscribirse a la colección digital en formato PDF en las siguientes plataformas de venta: [suscripciones@sephi.com](mailto:suscripciones@sephi.com)

## **Indexación**

BASES DE DATOS:

Dialnet

Philosopher's index

ERIH PLUS

DICE

SISTEMAS DE EVALUACIÓN:

Latindex

CIRC

- Ciencias Sociales: No aplica

- Ciencias Humanas: B

Google Scholar Metrics 2019

- Índice h: 4

- Mediana h: 4

Edición N° 118

Artículos recibidos: 16

Artículos aceptados: 12

Artículos rechazados: 4

Tirada números impresos: 50

## MONOGRÁFICO

# La Mujer en la Ética y la Filosofía

## *Contribuciones Filosóficas al Movimiento Feminista*

### CONTENIDO

#### **Artículos**

Diotima de Mantinea, un caso de injusticia epistémica / <i>Diotima of Mantinea, a Case of Epistemic Injustice</i> . JORGE BENITO TORRES .....	19
La historia de la filosofía / <i>The History of Philosophy</i> . NOELIA BUENO Y OTRAS .....	33
Filósofas de la Antigua Grecia / <i>Ancient Greek Female Philosophers</i> . LAURA CASTELLANOS CARBONEL .....	57
Matar a la diosa / <i>Killing the Goddess</i> . ALEIDA GONZÁLEZ CARRI.....	83
El fondo sagrado de la envidia / <i>Envy's Sacred Fund</i> . RAÚL GIMENO CHICHARRO .....	107
Judith Butler. ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ.....	127
Hannah Arendt. JAVIER LEIVA BUSTOS .....	147
Almas ahogadas y cuerpos pesados / <i>Drowned Souls and Heavy Bodies</i> . JOAQUÍN LEYVA PUEYO .....	171
El estudio del ser humano / <i>The Study of the Human Being</i> . LAURA LINARES ABADÍA.....	189
Celia Amorós y el Seminario Feminismo e Ilustración / <i>Celia Amorós and the Feminism and Illustration Seminary</i> . MARTA MADRUGA BAJO .....	211
Angela Davis. DATXU PERIS GARGÍA .....	233
Oliva Sabuco. ROSALÍA ROMERO PÉREZ.....	261

#### **Experiencias didácticas**

<i>Jeroglíficos animados, un canal de YouTube</i> . FRANCISCO JAVIER DÍAZ GOY.....	285
--	-----

## **Filosofía y Literatura**

<i>¿Quién soy yo?</i> ANTONIO REDONDO GARCÍA.....	295
<i>La Sororidad: solidaridad entre mujeres.</i> MARÍA RODRÍGUEZ LORCA.....	301
<i>Despertar.</i> RICARDO NAVAS.....	309

## **Entrevistas**

<i>Entrevista a Luis Roca Jusmet.</i> JAVIER GALLEGO.....	315
---	-----

## **Comunicaciones**

<i>ParacetaColl contra el sinsentido: homenaje a un ilustre collquense.</i> ANTONIO REDONDO GARCÍA.....	325
<i>Una criatura en busca de su legitimidad.</i> JOSE LUIS TRULLO.....	335
XIII Olimpiada Filosófica de Madrid. ROSA MARÍA MUÑOZ.....	345

## **Reseñas**

<i>Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada.</i> LUIS MARÍA CIFUENTES PÉREZ.....	353
<i>Manifiesto por una vida verdadera.</i> JORDI RIBA.....	359
<i>Meditaciones éticas: Reflexiones en torno a la conciencia moral.</i> ESPERANZA RODRÍGUEZ GUILLÉN.....	363
<i>Narciso descubre instagram: Filosofía y mitología para pensar.</i> LUIS MARÍA CIFUENTES PÉREZ.....	367

## EDITORIAL

Cuando nos planteamos el tema del nuevo monográfico de Paideia se tardó muy poco en conseguir un acuerdo, uno de mis compañeros propuso dedicar el número a la mujer en la filosofía o a las filósofas y el resto asentimos sin mayor problema, nos parecía muy oportuno. En ese momento recordamos a Victoria Camps y *El siglo de las mujeres*, ese libro que publicó a finales del XX en el que afirmaba que el siglo XXI sería el siglo de las mujeres. Creemos que acertó. Se consideró muy adecuado publicar un número centrado exclusivamente en este tema ya que en este curso 2023-2024, se termina de implementar la LOMLOE y se incorporan las filósofas a la Historia de la Filosofía en segundo de bachillerato. Durante mucho tiempo (siglos) la historia de la filosofía ha sido la historia de los filósofos y por ello hay mucho desconocimiento, en algunos cursos y encuentros didácticos hemos visto que parte del profesorado asistente desconocía la existencia de textos de filósofas anteriores al siglo XX y demandaban información. Paideia es una revista de filosofía y de didáctica de la filosofía y uno de sus objetivos es ayudar al profesorado, con este número se quiere contribuir a subsanar este desconocimiento.

Reconocemos que resultó un poco más complicado preparar la llamada a la participación porque no queríamos limitarnos a la filosofía feminista, sabemos que la contribución del movimiento feminista a la filosofía es importante pero también sabemos que las aportaciones que han hecho las mujeres a la filosofía no se reducen a un solo campo y por ello se propuso un título amplio para este monográfico: La mujer en la ética y la filosofía. Contribuciones filosóficas al movimiento feminista.

Queremos visibilizar el trabajo de muchas pensadoras que fueron silenciadas por ser mujeres, dar a conocer el contexto en el que tuvieron que desarrollar su filosofía y las dificultades a las que se enfrentaron; conocer los temas que les interesaban y conocer sus contribuciones a la filosofía. Con frecuencia se piensa que hablar de filosofía escrita por mujeres es hablar de feminismo y no es así.

Hay que romper con esta idea, las mujeres filosofan sobre temas muy diversos y hay filósofas feministas, otras que no lo son y otras que son feministas pero sus investigaciones se centran en otros asuntos.

En este número se ofrecen doce artículos unidos por el interés de visibilizar el trabajo de la mujer en la filosofía. Hay varios de carácter más histórico mientras que otros analizan el pensamiento de algunas filósofas de los siglos XX y el XXI, en cierta medida todos suponen un homenaje y por ello queremos empezar comentado el artículo firmado por Marta Madruga, *Celia Amorós y el Seminario Feminismos e Ilustración*. Este artículo reivindica el importante papel que tuvo en el desarrollo de la Teoría feminista en España el trabajo de Celia Amorós y la creación del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración en la Universidad Complutense de Madrid, un seminario abierto a mujeres de distintos ámbitos del saber, no solo de filosofía y que abrió la puerta a la crítica feminista en España y permitió recuperar y traducir, una gran cantidad de textos. Hoy en día no se puede entender el desarrollo de la teoría feminista filosófica sin las aportaciones de Celia Amorós.

Entre los artículos de carácter marcadamente históricos encontramos dos centrados en la antigua Grecia, el titulado *Diotima de Mantinea, un caso de injusticia epistémica* en el que Jorge Benito indaga sobre las razones que llevaron a dudar de la existencia de la filósofa Diotima y los motivos de su olvido ¿voluntario?. Laura Castellanos en su artículo titulado *Filósofas de la antigua Grecia* investiga sobre los arquetipos femeninos transgresores de este periodo. Revisa los arquetipos creados desde la perspectiva masculina para terminar señalando la ruptura que marcaron las filósofas que fueron silenciadas.

Otro estudio de carácter histórico es el que nos presenta Rosalia Romero en su artículo *Oliva Sabuco. Filósofa española del Siglo de Oro*, en el que nos habla de esta filósofa que se enfrentó a las tesis de los médicos-filósofos Juan Huarte y Gómez Pereira, Sabuco es además un ejemplo claro de invisibilización patriarcal intencionada ya que en 1966 la autoría de sus obras fue cambiada por el nombre de su padre.

Mer Mediavilla, Noelia Bueno y Paz Pérez en su artículo *La historia de la filosofía. Una historia de violencias de género y resistencia*, hacen un repaso histórico con ejemplos concretos de ciertos tipos de violencias (negar la educación, negar derechos políticos y sociales, etc.) que permite comprender mejor la lucha feminista de muchas mujeres a lo largo de la historia.



El resto de los artículos se centran en filósofas más próximas en el tiempo. Hay dos dedicados a Hannah Arendt, por un lado, Laura Linares con el título *El estudio del ser humano como vínculo entre ética y política en la obra de Hannah Arendt* hace un análisis de algunos aspectos de la antropología arendtiana que le permiten mostrar un lado esperanzador del ser humano gracias a su capacidad para mejorar y transformar el mundo. Javier Leiva muestra en su trabajo *Hannah Arendt. El enfrentamiento a una Tradición*, la ruptura respecto a la tradición filosófica que supone el pensamiento de esta autora que, indagando sobre el mal y tras su propia experiencia en la Alemania de Hitler, no solo reformula la idea de “mal radical” sino que introduce una nueva idea la “banalidad del mal” y termina presentando un nuevo modelo de filosofía política.

Raúl Gimeno indaga en el concepto de lo sagrado en María Zambrano y lo hace partiendo de las referencia a Unamuno que utiliza la autora para proponer su idea de la envidia como mal sagrado. El artículo titulado *El fondo sagrado de la envidia en el pensamiento de María Zambrano* ahonda en la mística y en algunos conceptos claves de la filósofa española como la soledad o el amor.

Datxu Peris escribe sobre el pensamiento de la filósofa y activista Angela Davis, en su artículo *Angela Davis y la asignatura pendiente de la interseccionalidad* repasa toda su obra con el fin de mostrar el carácter crítico y anticapitalista de su pensamiento, la necesidad de superar ciertos conceptos y categorías que sustentan el vínculo entre opresión y dominación y la necesidad de una lucha liberadora que incluya también la liberación animal.

Aleida González parte de Donna Haraway para escribir sobre la concepción del sujeto moderno y su complejidad. Como se indica en el título de su trabajo *Matar a la diosa. Aproximación al pensamiento de Donna Haraway*, Aleida González nos acerca a las propuestas de esta autora y eso supone aproximarse a un entramado, a una red interdisciplinar que busca afinidades más que diferencias. Imposible entender la complejidad de la subjetividad moderna sin contar con la periferia: personas racializadas, las mujeres, colectivos LGTB+, los animales no humanos y máquinas. El artículo recoge las últimas tesis de Haraway que busca nuevas formas de relaciones y propone un sujeto relacional que cree políticas nuevas que permitan hacer frente a la destructiva era del Antropoceno y Capitaloceno.

En el artículo *Almas ahogadas y cuerpos pesados. Una indagación en el pensamiento de Ahmen*, Joaquín Leyva nos introduce en el pensamiento

de Sara Ahmen que desde su perspectiva de “feminista aguafiestas” revisa críticamente la idea de felicidad y la obligación de ser felices que se nos impone continuamente. Frente a esta exigencia Ahmen reivindica la levedad del ser y para entender mejor esta idea en el artículo se recogen referencias a Kundera y Nietzsche.

Por último y para cerrar la presentación de este monográfico, el artículo *Judith Butler Posmodernidad Filosófica y Feminismo* de Ana Isabel Hernández. Es un trabajo centrado en las huellas que han dejado en el pensamiento de Butler Friedrich Nietzsche, Gayle Rubin, Michel Foucault y Monique Wittig. Estas cuatro influencias constituyen para la autora de este artículo, cuatro anclajes ideológicos que fundamentan el pensamiento de Butler. Dado que Judith Butler y sus tesis han generado, además de adhesiones, muchas críticas, Ana Isabel Hernández dedica la parte final de este artículo a esta cuestión y propone entender la teoría de la performatividad como un intento de arrojar luz a lo que ha permanecido callado durante demasiado tiempo.

Como es costumbre en Paideia el número recoge una experiencia didáctica: *Jeroglíficos animados, un canal de YouTube* de Francisco Javier Díaz Goy, varias reseñas y, en el apartado Filosofía y Literatura, dos breves relatos: *¿Quién soy yo?* de Antonio Redondo y la *Sororidad: solidaridad entre mujeres* de María Rodríguez, además de un poema de Ricardo Navas, *Despertar*. Encontramos también una entrevista al profesor de filosofía Luis Roca Jusmet y tres comunicaciones: *ParacetaColl contra el sinsentido: homenaje a un ilustre collquense* de Antonio Redondo García, *Una criatura en busca de su legitimidad* de Jose Luis Trullo y un resumen de la *XIII Olimpiada Filosófica de Madrid* por Rosa María Muñoz.

# ARTÍCULOS





*Diotima of Mantinea, a Case of Epistemic Injustice*

*Hermeneutics and its Application in Ancient Philosophy*

*Diotima de Mantinea, un caso  
de injusticia epistémica*

*La hermenéutica y su aplicación en la filosofía antigua*



JORGE BENITO TORRES

*pp. 19-32*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

Tal y como señala Mary Ellen Waithe, la naturaleza de la identidad de Diotima ha sido un tema de debate en la tradición filosófica al menos desde que en el siglo XV un pensador acusara la inverosimilitud de considerar la existencia histórica de la filósofa a causa de ser precisamente una mujer. Desde que se inauguró esta lectura androcéntrica, se han vertido muchas opiniones, algunas más razonables que otras, sobre si su existencia es histórica o si, por el contrario, más bien se trata de un personaje creado por Platón. En *A History of Women Philosophers* podemos encontrar un registro de estas líneas de lectura y una argumentación que las sopesa y pone en contraste. Como señala Waithe, bajo todas estas miradas sigue latiendo un androcentrismo epistémico que condiciona no sólo la lectura que hacemos de la historia de la filosofía sino, además, el estatus que le otorgamos al pensamiento propio de estas filósofas olvidadas. En el presente estudio analizaremos estas líneas de lectura para demostrar la misoginia implícita en su forma de comprender la presencia de Diotima en el pensamiento y tradición platónicas. Para ello, vincularemos dicha interpretación con la tesis de Miranda Fricker a fin de mostrar cómo un acto de privación de autonomía epistémica o testimonial puede ser comprendido como una forma de violencia simbólica y, por ende, como una injusticia epistémica. Esta idea alumbrará algunas aristas de la crítica a ciertas posturas que consideran a Diotima un mero personaje creado por Platón para señalarlas precisamente como casos de injusticias epistémicas.

**Palabras clave:** Diotima; injusticia epistémica; hermenéutica; filosofía antigua; androcentrismo.

## ABSTRACT

Such as Mary Ellen Waithe points out, the nature of Diotima's identity has been a very controversial issue within the philosophic tradition at least since the 15th century. That was when a thinker accounted for the unlikeliness of the historic existence of Diotima as a female philosopher due to the fact that she was a woman. Many opinions, some more reasonable than others, have been given since such androcentric interpretation began about whether she existed historically or whether she was simply a character created by Plato. In *A History of Women Philosophers*, we can find a register of those reading lines as well as a reasoning that contemplates them and contrasts them. As Waithe remarks, an epistemic androcentrism underlies all those different views, which determines not only our reading of the history of philosophy but also the status that we bestow to the thinking of these forgotten philosophers. In this study, those reading lines will be analysed in order to demonstrate its implicit misogyny in the way that they understand the presence of Diotima in the platonic thinking and tradition. Because of that, that interpretation will be linked to Miranda Fricker's thesis so as to show that an act of deprivation of epistemic or testimonial autonomy can be understood as symbolic violence and, therefore, as a way of epistemic injustice. This idea will enlighten certain difficult of the criticism to some postures which consider Diotima is just a mere character invented by Plato to point them out as instances of epistemic injustices.

**Keywords:** Diotima; epistemic injustice; hermeneutics; ancient philosophy; androcentrism.

## Introducción

*No es que no hayan existido mujeres que filosofaran. Es que los filósofos han preferido olvidarlas, tal vez después de haberse apropiado de sus ideas.* (Eco, 2008)

Desde hace décadas, el papel de la mujer en la Grecia clásica ha sido ampliamente estudiado por los y las especialistas de filosofía antigua, de historia y diversos estudios de género. A raíz de dichas investigaciones, se ha ensalzado la figura de las pensadoras en el mundo antiguo y la importancia que tuvieron para el propio desarrollo de la historia, historia de la que ellas mismas se han visto expulsadas. El canon masculino ha privado a estas mujeres de autonomía a la hora de estudiar cómo sus reflexiones cambiaron la senda del pensar occidental.

En el presente análisis, indagaremos en las raíces de ese olvido voluntario por parte del canon histórico-normativo de la filosofía. Estudiaremos así el caso de una de las figuras más relevantes del pensamiento antiguo: Diotima de Mantinea. Como es sabido, existe todo un debate sobre la realidad o ficcionalidad de su identidad, debate en el que los estudios de género sobre filosofía antigua se han introducido haciendo aún más verosímil la existencia histórica de nuestra protagonista<sup>1</sup> o, en su defecto, señalando el androcentrismo que movía a las perspectivas anteriores.

Mary Ellen Waithe en *A History of Women Philosophers* (1987) analiza los registros actuales para sopesar si la existencia de Diotima fue real o si, más bien, se debe a un personaje ficticio elaborado por Platón a fin de justificar su propia doctrina (1987, p. 92). Lejos de toda duda, Waithe fue una pionera en este tipo de estudios de género dedicados a la filosofía antigua. Finalmente, la estudiosa se decanta por comprender la existencia histórica de esta filósofa, si bien señalando las diferencias esenciales con respecto al pensamiento platónico –sacando estas mismas conclusiones del propio *Banquete*. Este ejercicio hermenéutico de Waithe responde, en primera instancia, a un acto de justicia epistémica, pues ella se enfrenta a tradiciones que sostuvieron la identidad ficcional de Diotima ya que «en el siglo XV un investigador sugirió que era

---

1 Autoras posteriores a Waithe que se han preocupado por esta problemática podrían ser Emily Clark, Crystal Addey o Debra Nails, quien dedica parte de sus esfuerzos a sacar a flote este asunto y, finalmente, sostener la identidad ficcional de Diotima (2002, p. 137).

estúpido pensar que una mujer pudiera haber sido una filósofa.»<sup>2</sup> (1987, p. 14). Siguiendo la estela que Miranda Fricker inicia en *Injusticia epistémica* (2017), podemos analizar esta situación como un caso de injusticia epistémica o hermenéutica por varias razones:

En primer lugar, de manera más obvia, la injusticia acontece en la medida en que se pone en duda la posible existencia real de una figura únicamente por discriminación de género. Esta es la razón por la que Waithe rechaza frontalmente el argumento de que una mujer no pueda ser filósofa y, por ende, Diotima deba ser un personaje ficcional creado por Platón. No obstante, este argumento, como veremos, no justifica *per se* la existencia histórica de Diotima, pero sí lo dota de determinadas garantías.

En segundo lugar, en este caso concreto podemos analizar cómo se produce una marginación social y cultural del canon de la filosofía, puesto que se prescinde de la verosimilitud de su existencia histórica por el hecho, en última instancia, de tener presencia pedagógica y política en un contexto androcéntrico. Se gesta de esta forma una norma hermenéutica que priva a las filósofas de su lugar en la historia del pensamiento, ya sea por no considerar su existencia histórica o por pretender ocultarla al imponer una figura masculina como único sujeto posible de conocimiento (Waithe, 1987, p. 93).

Estas razones refuerzan activamente el olvido de Diotima, pues apoyándose en su posible existencia ficcional descargan la seriedad de su propuesta, influjo e influencia en Platón y por ende en toda la tradición platónica y neoplatónica. La injusticia epistémica acontece, entonces, en la medida en que no se estudia su figura con rigor por una cuestión de discriminación de género.

Tal y como podemos apreciar tanto en las fuentes primarias como en estudios sobre dichas tradiciones, la presencia femenina en la tradición platónica y neoplatónica es más que clara (*i. e.* Nails, 2002; Clark, 2012; Addey, 2022). No son pocos los registros textuales, testimoniales e históricos a los que podemos acceder y que hacen ver la importancia de las mujeres como filósofas, maestras y sacerdotisas en dicha tradición. Negar su autoridad y la dignidad de su pensamiento o función pedagógica no sólo haría participar a nuestra hermenéutica de tal injusticia epistémica sino que, a su vez, engrosaríamos la sombra misó-

---

2 «In the 15th century a scholar suggested that it was “silly” to think that a woman would have been a philosopher» (1987, p. 14). Trad. mía.



gina que nace de una historia androcéntrica del pensamiento.

### **Diotima de Mantinea: ¿personaje histórico o ficticio?**

La presencia de Diotima en el desarrollo de la tradición platónica es, lejos de toda duda, digna de apreciar. Platón, en boca de Sócrates, reconoce la autoridad de dicha filósofa por ser maestra de Sócrates (*Banq.* 201d). Este testimonio nos pone sobre la pista del fundamental rol que Diotima tuvo en la pedagogía helénica tanto de manera directa como indirecta. En este sentido, Martín Hernández<sup>3</sup> señala cómo las enseñanzas de Diotima pasaron generacionalmente de Sócrates a Platón, a través de figuras como Aristodemo o Glaucón. Una de las ideas cardinales que Platón hereda de nuestra filósofa es precisamente la noción de *Eros*, *daimon* intermediario guía toda la vida filosófica y la impregna de un cariz sensitivo, experiencial y simbólico. Esta noción es una de las más importantes para la tradición platónica y neoplatónica, donde el *Eros* puede ser rastreado incluso como mediador ontológico del proceso generativo de la realidad (Bertozzi, 2012). Atravesando toda su influencia en el medievo, además, podemos encontrar ecos de las enseñanzas de Diotima en autores tan célebres como Ficino, quien elabora en el *De Amore* toda una interpretación del *Banquete* bajo la óptica del neoplatonismo renacentista. La autoridad de Diotima es clara a este respecto, pues su voz alcanza incluso a los platonismos más cercanos a nuestros tiempos.

Quizá un aspecto no tan claro como su influencia sea la naturaleza de su identidad. Mary Ellen Waithe en *A History of Women Philosophers* (1987) analiza la ficcionalidad o historicidad de su existencia, elaborando una sólida investigación sobre cómo muchos de los argumentos que invitan a considerar su identidad ficcional se deben, en su mayoría, a un androcentrismo epistémico. Como ella misma señala, esta discusión comenzó a finales del siglo XV, dando lugar a considerar la existencia ficcional de Diotima como un «producto de la imaginación de Platón» (1987, p. 105).

Esta controversia ha continuado impregnando la visión con la que se ha estudiado el pensamiento de Diotima y sus aportaciones e influjos en la tradición platónica, llegando a negar su existencia y autoridad epistémica. Como veremos más adelante, algunas de las argumentaciones que apoyan una existencia

---

3 Introd. al *Banquete* pág. 150.

ficcional de Diotima terminan apoyándose en una privación de esta autoridad, incurriendo en lo que Fricker (2017) podría denominar como un caso de *injusticia epistémica*.

Además, gracias a esto, Mary Ellen Waithe abre las puertas a un estudio original sobre el pensamiento de Diotima. Esta historiadora de la filosofía sostiene que el pensamiento de su maestra no es tan semejante a la propuesta socrática como comúnmente consideramos. La autora traza una serie de diferencias que muestran la distancia del pensamiento de Diotima frente al pensamiento socrático-platónico. Estas diferencias oscilan en torno a las consideraciones sobre la comprensión de la identidad personal, la racionalidad y el lugar que ocupa en ella el *Eros* y, finalmente, la propia idea de Belleza. Más allá de analizar esta original aportación, nos gustaría centrarnos en el problema cardinal que late bajo toda esta hermenéutica: ¿fue Diotima un personaje ficticio o, más bien al contrario, existió realmente? ¿Por qué Platón crearía un personaje ficcional que, en último término, pudiera contradecir su propia propuesta? ¿Qué tipo de inconsistencias generaría esto en la propia idea de Belleza en la tradición platónica? ¿No chocaría esta lectura ficcional con la clara presencia política y pedagógica del resto de platónicas y neoplatónicas?

Waithe señala de este modo la urgencia de retomar esta problemática para hacer viable una perspectiva que dé cuenta de la historicidad de Diotima. De este modo, a nuestro juicio, podemos hacer manifiesto un caso histórico y paradigmático que aún salpica nuestra lectura de la filosofía antigua. La visión ficcional de la existencia de Diotima y su anulación epistémica permiten generar una privación de su propia historicidad. Lejos de cuestionar críticamente esta problemática -que gozaría de un peso importante en los estudios de historia y filosofía antigua-, las argumentaciones que promueven una identidad ficcional de Diotima terminan gestando un silenciamiento epistémico de la pensadora.

Tal y como señala Fricker (2017), llegaremos a un caso de injusticia epistémica cuando se concurra en una privación de autonomía epistémica por causas ajenas a la opinión o argumentación ofrecida. Esta violencia se caracteriza por silenciar a una persona, por ejemplo, al restarle importancia a su producción intelectual u opinión o por su distanciamiento frente a un canon epistémico. En este sentido, Diotima ocupa un lugar privilegiado en la filosofía antigua ya que su caso es sintomático de la invisibilización que muchas mujeres han sufri-

do. Estas mujeres, que ocuparon un puesto intelectual importante, han constituido la sombra de la historia de la filosofía. En una sociedad androcéntrica, su producción intelectual y autonomía epistémica ocupan un rango muy inferior al que pueden llegar a ocupar – y de hecho ocupan– la de los varones. Como veremos, los argumentos que se centran en insistir en la naturaleza ficcional de Diotima culminan su retórica en casos de injusticia epistémica, donde Diotima es silenciada, privada de su autoridad y autonomía epistémica y expulsada del canon historiográfico. La causa de ello, en última instancia, parece reforzar la crítica que llevamos a cabo desde este análisis: Diotima era una mujer dentro de una sociedad androcéntrica y ello hace viable silenciarla por una cuestión de discriminación de género.

### **Una revisión de la propuesta ficcional desde la injusticia epistémica: una aplicación de la hermenéutica**

En lo que resta de examen nos centraremos en revisar, de forma sintetizada, los argumentos que Waithe analiza en su obra. En primer lugar, examinaremos tres argumentos que sustentan la perspectiva que defiende la identidad ficcional de Diotima. Posteriormente, acompañaremos a Waithe en sus contrargumentaciones, sopesando la viabilidad de considerar la existencia histórica de la filósofa:

El primer de los argumentos a favor de la existencia ficcional de Diotima se puede encontrar en la obra de Rosen<sup>4</sup>. Waithe contrargumenta su postura, puesto que él sostiene que la identidad ficcional de Diotima es creada por Platón para consolidar su postura en los *Diálogos*. El trato de este pensador hacia Diotima se centra en mostrar cómo los aspectos relativos a la erótica filosófica son feminizados por Platón. A su vez, masculiniza a Diotima al privarla de autoridad epistémica por ser una mujer<sup>5</sup>. Estos aspectos «femeninos» del pensamiento platónico serían: «pasividad, belleza, un lesbianismo no filosófico y/o ambigüedad sexual»<sup>6</sup> (1987, p. 98). La postura de Rosen, asimismo, conduce a contemplar un desvío de la normativa sexual y de género al denigrar aspectos «femeninos» y «ambiguos» con respecto a la orientación sexual en la propuesta

4 Rosen, S. (1968). *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press.

5 «Rosen treats Diotima and Aspasia as masculine women.» (Waithe 1987, p. 93).

6 «Passivity, beauty, non-philosophic lesbianism and/or sexual ambiguity.» (Waithe 1987, p. 98)

platónica. En definitiva, Rosen considera que Diotima es un personaje creado por Platón para reafirmar su filosofía y justificar, de algún modo, los aspectos que la debilitan por salirse, precisamente, de una determinada normativa.

En este caso, desde esta misma óptica se podría valorar la semejanza con la situación de Aspasia de Mileto. Como es bien sabido (*i. e.* Nails, 2002), los estudios de historia y filosofía antigua han dedicado grandes esfuerzos a dilucidar si Aspasia realmente existió o si, por contraparte, su mención en los *Diálogos* no es más que otro juego literario elaborado por Platón. Se conoce de ella que fue una célebre profesora de retórica y una filósofa cuya presencia social era evidente. Sin embargo, ya en las propias fuentes antiguas encontramos una pugna entre una valoración positiva de su erudición y presencia política (Plutarco, 2008, pp. 470-71) y una valoración negativa que arranca desde una acusación de tono sexual (Plutarco, 2008, p. 475). La importancia de rescatar esta problemática que afecta tanto a Diotima como a Aspasia radica en comprender cómo las lecturas androcéntricas han invalidado el pensamiento de estas filósofas acusándolas de salirse de una determinada normativa sexual y/o de género. Si, por un lado, Rosen señala un desvío de dicha norma por parte de Diotima, la lectura de algunos autores sobre Aspasia ha oscilado entre ser o bien una buena pensadora o bien un tipo de cortesana. Esta segunda hermenéutica, que ubica la identidad femenina y a sus posibles desarrollos en el ámbito doméstico o sexual, es detectada y recogida por Nails (en 2002, p. 56 y *ss.*). Más que señalar la difícil tarea de rescatar de forma rigurosa la importancia de su identidad histórica (*i. e.* Lendering, 2005), este tipo de lecturas no han provocado sino el cimentar bajo prejuicios la relevancia que esta pensadora pudiera haber tenido en su contexto socio-cultural.

Por otro lado, Waithe indica que muchos autores asumen que las tesis sobre el *eros* de Diotima y de Sócrates-Platón son idénticas. Estos autores, por ello, tienden a valorar meramente a Diotima ya sea como un personaje literario creado por Platón, a causa de su talante literario (1987, p. 94), o creado por Sócrates –como maestro de la ironía, *i. e.* para mostrar superados sus erróneos conocimientos juveniles (1987, p. 94). Como señala nuestra historiadora de la filosofía, autores como Anton sostienen que Diotima es un personaje ficticio figurado por Platón para mostrar la evolución y maduración del pensamiento socrático en torno al *eros*. Por el contrario, Waithe considera que Platón in-

vita a una perspectiva filosófica dialogal, donde cada intérprete presenta una visión de este *daimon*. Esto permite construir una estructura cooperativa de la filosofía, donde todos y cada uno de los pensadores son partícipes de esa sabiduría. Esta perspectiva permite valorar la posibilidad histórica de la existencia de Diotima teniendo en cuenta su autoridad epistémica. En cambio, si nos anclamos a la propuesta de Anton, Platón se muestra como prácticamente como un *creator spiritus* donde no cabe posibilidad de cuestionarse la historicidad de Diotima ya que, bajo su mando, ella meramente puede ser contemplada como un personaje ficcional.

Un poco más distinto es el tercer argumento, de corte más historiográfico, que invita a no considerar la existencia de Diotima por falta de pruebas, más allá de la obra platónica. Estos autores señalan que ni Jenófanes ni Aristófanes, entre otros, la mencionan en sus obras. Esto pone sobre la mesa un problema doxográfico sobre la falta de recursos y producción intelectual que nos ha llegado sobre la autora. No obstante, esta perspectiva también peca de falta de rigor, pues como veremos más adelante Waithe es capaz de detectar algunos registros que nos permiten sustentar historiográficamente la existencia de Diotima.

Podemos, por ello, pasar a los contrargumentos que Waithe elabora contra estas perspectivas:

Indirectamente, Waithe señala una causa común a la perspectiva ficcional: todas estas argumentaciones ejercen una violencia simbólica sobre Diotima por salirse de una determinada normativa. Podríamos considerar que el primer argumento peca de contemplar la filosofía de Diotima desde la normativa sexual y de género del androcentrismo y de la heteronorma masculina. Esta perspectiva guía la hermenéutica de autores como Rosen y conducen a desestimar la existencia histórica de Diotima solamente por representar aspectos «débiles» y «ambiguos» de la filosofía de Platón. Waithe no es tajante a este respecto, pero es posible apreciar una perspectiva de género en sus estudios que, precisamente, la conducen a invalidar la postura de Rosen.

Asimismo, Waithe considera que la segunda argumentación choca de bruces con un problema relativo a la autoridad epistémica del propio Sócrates. Como señala A. E. Taylor, Platón procura en sus obras demostrar la importancia que Sócrates tuvo en su propia educación. Si esto fuera así, entonces no hay explicación de por qué se aplica a Sócrates un pensamiento inconsistente, es

decir, no sabemos por qué Anton consideraría que Platón sostiene que Sócrates atribuye a su maestra un pensamiento incoherente y, simultáneamente, lo destaca como relevante para su propia filosofía. En caso de que el pensamiento de Diotima fuera el superado pensamiento del joven Sócrates: ¿por qué Platón atribuiría tal inconsistencia filosófica a su maestro? La misma argumentación termina conduciendo a cuestionar muchas ideas platónicas y su propia consistencia en diversas obras, ya que si negamos que él ha evolucionado filosóficamente o se ha visto influido por otros pensadores y pensadoras, entonces su pensamiento no sólo parece monolítico sino también inconsistente e incoherente. Del mismo modo también quedaría invalidada la concepción dialógica de la filosofía platónica, concepción señalada por diversos investigadores e investigadoras del platonismo<sup>7</sup>. Esta aproximación dialógica no niega que haya un cambio o evolución en la perspectiva socrática o platónica, sino que, más bien, invita a valorar las causas, motivos y personas que influyeron para que estos cambios ocurrieran. Si esto es así, entonces es viable considerar la historicidad de la existencia de Diotima.

Finalmente, la autora elabora un análisis historiográfico que la permite valorar la existencia histórica de la filósofa. Para ello reconoce varias fuentes y recursos pasados por alto por los estudios de filosofía antigua. Más allá de Jenófanes y Aristófanes, Waithe recupera documentos donde Diotima aparece como una sacerdotisa y como filósofa (i.e. *El Eunuco* de Luciano de Samósata o *Las Oraciones* de Aristides). Finalmente, Waithe se apoya en estudios como los de Taylor o Walther Kranz<sup>8</sup> para concluir la viabilidad de sostener la existencia histórica de nuestra pensadora.

Pese a ello, si bien Waithe rescata unas fuentes relevantes para lograr una mejor comprensión de la naturaleza de la identidad de Diotima, la falta de diversidad y multiplicidad de fuentes hace difícil sostener su pretensión de mostrar las diferencias internas entre el pensamiento socrático y el de su maestra. De hecho, esta cuestión es muy compleja y la falta de registros históricos y de textos cuya autora fuera Diotima dificultan su dilucidación. Waithe, si bien

---

7 Uno de los más reseñables es, quizá, el propio H. G. Gadamer, quien rescata, precisamente, la estructura dialógica y dialéctica de los Diálogos para avivar su propia hermenéutica filosófica (cfr. 1993, pp. 224 y ss.)

8 Kranz, W. *Diotima*. Die Anktike II, 313ff y Kranz, W. (1926). *Diotima von Mantinea*. *Hermes*, 61(H. 4), 437-447.

señala más registros que otros investigadores, también indica esta falta de variedad doxográfica. La tarea de encontrar un «pensamiento propio» de Diotima que se aleja del platonismo, como procura Waithe, se torna ardua en la medida en que el único modo de acceso a ello sería el propio legado platónico. No obstante, creemos que esta cuestión se diferencia de valorar la propia identidad de Diotima y de apreciar su legado para toda la tradición platónica y neoplatónica.

Sin duda urge revisar estas aportaciones de Waithe y sopesar sus últimas argumentaciones, a fin de comprobar la viabilidad de defender, a través de este itinerario, la existencia histórica de Diotima. Consideramos, no obstante, que poder llegar a valorar críticamente este espacio hermenéutico nos da una señal importante para los estudios y metodologías de investigación de la filosofía antigua: todavía hoy día sigue habiendo androcentrismo en nuestras propias lecturas de la historia del pensamiento. Estemos o no de acuerdo con las tesis positivas de Waithe –que guardan relación con el pensamiento propio de Diotima–, este análisis nos capacita para detectar las proyecciones androcéntricas que han invisibilizado el pensamiento de muchas filósofas y mujeres a lo largo de la historia. La injusticia epistémica acontece, entonces, desde diversos ángulos:

En primer lugar, como señala Waithe indirectamente, hay una marginación hermenéutica hacia Diotima por una cuestión de discriminación de género. De ahí que la autora rechace frontalmente tesis como la de Rosen, que terminan vinculando determinados aspectos considerados débiles de la filosofía de Platón (1987, p. 98) con aquello que se comprende de la feminidad o de la contranorma sexual. Hay otras lecturas que simpatizan con esta lectura de Waithe, como por ejemplo la de Ramon Jurado (1999), donde el autor sostiene que Platón sitúa más bien a Sócrates como un intermediario entre las enseñanzas de Diotima y el simposio que ocurre en *El Banquete*. En este contexto, Diotima se nos muestra como la sacerdotisa por excelencia, capaz de ligar el mundo divino con el mundo a través, precisamente, de las enseñanzas sobre el *eros* (Ramos Jurado 1999, 86). Este autor defiende la viabilidad de sostener la existencia histórica de Diotima si bien señalando que también hay un interés claro sobre la función de dicho personaje en el contexto de *El Banquete* (1999, p. 81).

En segundo lugar, se prescinde siquiera de valorar la existencia histórica de Diotima precisamente por una cuestión de discriminación de género. Esta razón genera una perspectiva donde diversas argumentaciones se construyen desde el androcentrismo y lo refuerzan, dando lugar a una norma hermenéutica que aleja a las mujeres del lugar que les pertenece en el canon de la historia de la filosofía. Este distanciamiento silencia, invisibiliza y deslegitima pensamientos como los de Diotima.

Como veíamos anteriormente, toda esta retórica culmina con una descarga de la importancia de valorar la existencia histórica de Diotima y de su pensamiento. No se pondera la posibilidad de su identidad ficcional, por ejemplo, por la relación que guarda con el pensamiento platónico – como señala Waithe a propósito de su defensa de la identidad histórica. Más bien, tan solo se contempla su existencia ficcional para desacreditar su postura e influencia en dicha tradición y, aún admitiéndola, señalar que aquella es, precisamente, la que lo debilita. Tal y como veíamos en el caso de Rosen, las identidades que se salen de esa norma hermenéutica – como identidades no normativas en cuanto a identidad de género y orientación sexual– también son contempladas como débiles y pusilánimes.

## **Conclusión**

Al compás de los estudios de Mary Ellen Waithe, hemos podido analizar cómo la historia de la filosofía ha privado a Diotima del lugar que ocupa en el canon, en concreto en la tradición platónica. Sus enseñanzas del *Eros* llegan incluso hasta nuestros días. No obstante, algunos autores han procurado silenciar esta pedagogía apelando a que esta, precisamente por estar “feminizada” y orientada a una ambigüedad sexual, debilita a la perspectiva platónica. Waithe contrarrestó estas posturas que, en última instancia, invitaban a valorar la existencia de Diotima como un producto literario de Platón. En su obra, la historiadora de la filosofía argumenta a favor de la existencia histórica de la sacerdotisa e invita a repensar la cuestión desde estudios y metodologías de la filosofía antigua que abrazan una perspectiva de género.

Hemos mostrado, además, que los estudios de Miranda Fricker acerca de la injusticia epistémica pueden iluminar todavía más la perspectiva de Waithe, ya que este tipo de violencia simbólica opera bajo algunas de las argumentaciones



que niegan la existencia histórica de Diotima. De este modo, hemos puesto de manifiesto cómo estas líneas de lectura promueven una perspectiva androcéntrica de la historia de la filosofía.

El presente análisis acompaña a Waithe para restituir el lugar que Diotima ocupa en la historia, mostrando cómo distintas invalidaciones de su pensamiento concurren desde severas discriminaciones de género.

## **Bibliografía**

Addey, Crystal (2022). “Diotima, Sosipatra and Hypatia: Methodological Reflections on the Study of Female Philosophers in the Platonic Tradition” en *Women and the Female in Neoplatonism* (Ed. De Jans Schultz y James Wilberding).

Bertozzi, Alberto (2012). *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*. Dissertations.

Clark, Emily (2012). “Invited Symposium: Feminists encountering animals” en *Hypatia* 27, pp. 492-526.

Eco, Umberto (2004) “El pensamiento silenciado: filosofar en femenino” en *El Mundo* - Traducción de Helena L. Miralles (en línea). Disponible en *Filosofar en femenino: El pensamiento silenciado* | Cubadebate

Fricke, Miranda (2017). *Injusticia epistémica* (Trad. De Ricardo García Pérez). Herder.

Gadamer, Hans-Georg. (1993). *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Sígueme.

Kranz, Walter (1926a) *Diotima*. Die Antike II, 313ff.

- (1926). *Diotima von Mantinea*. *Hermes*, 61(H. 4), 437-447.

Lendering, Jona (2005). “Aspasia of Miletus” en *Aspasia of Miletus* (archive.org)

Nails, Debra (2002). *The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics*. Hackett Publishing.

Platón (1988). *Banquete* (Trad. e Introd. De M. Martínez Hernández). Gredos.

Plutarco (2008). *Vidas paralelas II* (Trad. de Aurelio Pérez Jiménez). Gredos.

Ramos Jurado, Enrique Ángel (1999) “Eros demónico y mujer demoníaca, Diótima de Mantinea” en *Habis*, pp. 79-86.

Rosen, Stanley (1968). *Plato's Symposium*. Yale University Press

Waithe, Mary Ellen (1987). *A History of Women Philosophers: Volume I: Ancient Women Philosophers, 600 BC-500 AD* (Vol. 1). Springer Science & Business Media.

*The History of Philosophy*  
*A Story of Gender Violence and Resistance.*

*La historia de la filosofía*

*Una historia de violencias de género y resistencia*



NOELIA BUENO GÓMEZ

MERCED MEDIAVILLA

PAZ PÉREZ ENCINAS

*pp. 33-55*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

Este artículo examina el modo en que diferentes pensadoras de distintos momentos de la historia han construido su obra intelectual como un ejercicio de resistencia filosófica ante la violencia ejercida contra ellas en cuatro ámbitos en los que fueron excluidas o sometidas: la educación, la institución del matrimonio, los derechos políticos y sociales y, finalmente, la historia de la filosofía. Consideramos que estos cuatro ámbitos de exclusión/sometimiento son expresión de tres tipos de violencia. El primero es la violencia ontológica que hemos definido como el rebajamiento naturalizado de las mujeres (al negarles el *logos* o razón). En relación con ella, encontramos violencia física contra los cuerpos vivos de las mujeres y violencia simbólica contra sus obras o producciones intelectuales.

De este modo, pretendemos (1) sacar a la luz los argumentos esgrimidos por las filósofas, poniendo de manifiesto las violencias que tuvieron que contestar y el modo en que lo hicieron, (2) contribuir a la revolución de la historia del pensamiento, yendo hacia una filosofía que admita las violencias de género sufridas y expresadas, pero siempre resistidas y, por tanto, (3) reconociendo su labor intelectual como una obra genuinamente filosófica.

**Palabras clave:** filósofas, resistencia feminista, feminismo, violencia de género

## ABSTRACT

This article examines the way in which different female thinkers from different moments in history have built their intellectual work from the philosophical resistance to the violence exerted against them in four realms in which they were excluded or subjected: education, the institution of marriage, the political and social rights and, finally, the History of Philosophy. We consider that these four areas of exclusion/submission are expressions of three types of violence. The first one is the ontological violence that we have defined as the naturalized debasement of women (by denying them the *logos* or reason). In relation to it, we find physical violence against the living bodies of women and symbolic violence against their works or intellectual productions.

In this way, we intend to (1) bring to light the arguments presented by the female philosophers, highlighting the violence that they had to contest and the way in which they did it, (2) to contribute to the revolution of the history of thought, going towards a Philosophy that admits the gender violence suffered and expressed, but always resisted and, therefore, (3) recognizing their intellectual work as a genuinely philosophical work.

**Key words:** female philosophers, feminist resistance, feminism, gender violence

## Introducción

La llegada de las filósofas a la historia de la filosofía, con su correspondiente perspectiva de género, constituye un acontecimiento de la máxima relevancia, en la medida en que inserta una quiebra en la historia canónica, basada en la exclusión sistemática de las pensadoras desde los inicios de la tradición filosófica occidental. Esta quiebra es irreversible y la grieta hará saltar en pedazos todo el canon hasta ahora conocido porque este se basaba en un presupuesto ontoepistemológico que daba forma masculina a la figura del pensador. La mujer era concebida y figurada por el discurso académico como un ser carente de *logos*, de razón y de voz pública. Sin embargo, las mujeres ejercitaron y practicaron el *logos* en todas sus formas a pesar de las restricciones políticas, académicas, sociales y económicas y en todas las épocas de la historia. Lejos de ahormarse en los roles pasivos o secundarios, iniciaron con valentía una historia de resistencia y de lucha, también en el terreno del pensamiento.

Por esta razón, si nos acercamos a las obras de las pensadoras, no nos encontramos con la historia de la filosofía triunfante, propia de la mirada académica, expresada en el pensamiento de sucesivos vencedores. Si fijamos la mirada en las excluidas de esta trayectoria, que por fin están saliendo a la luz, la historia muestra otra cara, concretamente la de una violencia de género manifiesta y manifestada a través de los siglos, una violencia contestada y resistida por ellas en todos los niveles, y también en el terreno argumentativo y filosófico.

El objetivo de este artículo es examinar el modo en que diferentes pensadoras de distintos momentos de la historia han construido su obra intelectual desde la resistencia filosófica a la violencia ejercida contra ellas en cuatro ámbitos en los que fueron excluidas o sometidas: la exclusión de la educación, el sometimiento en el matrimonio y la relegación al ámbito privado, la exclusión de los derechos políticos y sociales y, finalmente, su exclusión de la historia de la filosofía. De este modo, pretendemos (1) sacar a la luz estos argumentos esgrimidos por ellas, poniendo de manifiesto las violencias que tuvieron que contestar y el modo en que lo hicieron, (2) contribuir a la revolución de la historia del pensamiento, yendo hacia una verdadera filosofía perenne que admita las violencias de género sufridas y expresadas, pero siempre resistidas y, por tanto, (3) reconociendo su labor intelectual como una obra genuinamente filosófica.

Este artículo se basa en una labor didáctica e investigadora de más de 5 años, en torno al proyecto *Filósofas en la Historia*, inicialmente impulsado desde el Departamento de Filosofía del Instituto Aramo de Oviedo (Asturias) en el año 2018, y con colaboradoras de enseñanzas medias y universidad. De igual modo, el proyecto *Women's Legacy*, está realizando una importante labor de recuperación de contribuciones de mujeres en diferentes disciplinas del conocimiento, del que también formamos parte. Este artículo nace, en particular, de la reflexión sobre estos procesos de recuperación y análisis de las obras de las filósofas y de la adaptación para su enseñanza y transmisión. La experiencia adquirida abarca también el ámbito de la militancia feminista y la contestación, tanto en redes sociales como en diferentes foros; la necesidad de responder a los discursos todavía misóginos y patriarcales nos ha estimulado para afinar y mejorar nuestros argumentos.

### **Apartadas de la educación**

Las mujeres han sido conscientes, desde la Antigüedad, de la importancia del acceso a la educación, que les ha sido sistemáticamente negado y que, incluso en la actualidad, sigue sin estar garantizado en todos los países del mundo (piénsese, por ejemplo, en la reciente prohibición del gobierno talibán a las niñas y jóvenes de recibir formación en todos los niveles educativos)<sup>1</sup>. No es de extrañar que el tema de la educación sea central para las pensadoras, puesto que han visto aquí una de las condiciones de posibilidad del ejercicio del *logos* del que no se las consideraba capaces. En este sentido, y a pesar de que no tenemos obra escrita de autoras como Aspasia de Mileto (S. V a. n. e.) o Hiparquia de Alejandría (s. IV a. n. e.), consideramos sus reivindicaciones de la *paideia* femenina como actos o gestos constitutivamente filosóficos, sin los cuales no cabe ya, hoy, plantear una historia de la filosofía que no reproduzca estrategias de violencia de género, tanto física como ideológica o epistemológica. Aspasia de Mileto se formó Mileto, alejada de las murallas intelectuales de Atenas, y alcanzó una educación tan exquisita que le permitió llegar a ser considerada “maestra de maestros”. El dominio del arte de la oratoria le otorgó el prestigio necesario para poder acercarse a Sócrates y a Pericles (Platón, *Menexeno*

---

1 <https://elpais.com/internacional/2022-12-20/los-talibanes-prohiben-a-las-mujeres-estudiar-en-la-universidad-en-afganistan.html>, consultado el 10/04/2023

235e-245c), pero no por ello abandonó a las mujeres. Ante la escandalosa situación en las que se encontraban en Atenas, apartadas de la educación, intentó, aunque sin éxito, crear una escuela para ellas.

Hiparquia de Alejandría (S. IV a. n. e.) también había tenido que defender su apuesta por la *paideia* y el ejercicio filosófico público. Diógenes Laercio nos cuenta que fue despojada violentamente de sus vestiduras por parte de Teodoro porque estaba haciendo uso de la palabra filosófica, a la vez que éste le exigía que volviera a sus labores de costura. Hiparquia no se dejó humillar y mantuvo la compostura y el uso de la palabra; vergüenza por su desnudez era lo último que iba a sentir una cínica. Con esta muestra de violencia física y con el desafío de Hiparquia quedaba en evidencia su convencimiento por la decisión tomada, así como la impostura de Teodoro al querer mostrar la debilidad intelectual de su invitada (DL, L VI). Estos gestos de Hiparquia y Aspasia pueden iluminar toda la historia de la Filosofía, y ser el principio de su reescritura, y pueden, además, dar a las mujeres fuerza para mantener su palabra en condiciones todavía adversas.

A partir de la instauración del monacato femenino en el cristianismo, incluso antes de los inicios de la Edad Media y hasta la época moderna, los conventos ofrecieron a las mujeres una de las pocas posibilidades existentes a la hora de recibir educación y formación intelectual. En este contexto desarrollaron su obra pensadora como Hildegarda de Bingen (s. XI-XII), Eloísa de Paráclito (S. XI-XII) y Teresa de Jesús (s. XVI). Aprendieron y enseñaron a sus coetáneos y coetáneas, a pesar de que existía un precepto apostólico que prohibía a las mujeres enseñar la doctrina, basado en las epístolas paulinas (en particular Cor 34. 14) (Slade 1986). Por esta razón, incluso en el momento de la proclamación de Teresa de Ávila y Catalina de Siena como doctoras de la iglesia, en el año 1970, por el Papa Pablo VI, este distinguió entre el magisterio carismático (que sí les podía atribuir a ellas) y el magisterio jerárquico (que no se les podría reconocer por ser mujeres en virtud del mencionado precepto) (Chiaia 2006). A pesar de estas dificultades, existe una tradición de filósofas y pensadoras cristianas que realizaron su obra dentro y también fuera de los conventos, que está todavía, en parte, por recuperar. Teresa de Ávila, por ejemplo, fue además una feminista militante y convencida, que desmontó uno a uno, con gran ingenio y coraje, todos los argumentos contrarios al desarrollo intelectual, moral y religioso de

las mujeres en el siglo XVI.

Fuera de las murallas de los conventos, Cristina de Pizan elaboró, en pleno siglo XV, una obra completamente revolucionaria en lo que a la posición y capacidades de las mujeres se refiere. Afirma, con sorna, al principio de su obra *La Ciudad de las damas*:

“...filósofos, poetas, moralistas, todos -y la lista sería demasiado larga- parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre inclina hacia el vicio”. (...) ¿cómo hombres tan ilustres, sabios, clarividentes tienen una postura tan unánime respecto a las mujeres? ¿Habría creado dios un ser tan abyecto?” (Pizan 1405, 2020, p. 27)

Encontramos aquí la identificación del tipo de violencia de género relativo a la exclusión por rebajamiento de las mujeres, expresada además con gran maestría literaria, lo que en la obra de Cristine de Pizan se une a la resistencia más radical. Esta fue la razón que le llevó a escribir otra obra (*El tesoro de la ciudad de las damas*), dedicada exclusivamente a la educación de las mujeres, considerada la condición necesaria para su empoderamiento.

Durante la Edad Moderna, e incluso bajo el amparo de la Ilustración, es necesario continuar con la defensa de la educación, algo que ocurrirá tanto en los salones aristocráticos (con autoras como M. de Lambert) como en el espacio público (como en el caso de Mary Wollstonecraft). Aunque M. de Lambert (1647-1733) planteaba una educación distinta para chicos y chicas, exigía para ambos que no se abandonara el cultivo de la racionalidad y el intelecto, defendiendo la instrucción filosófica de las mujeres. Denunció la carencia de educación en las mujeres y la enorme repercusión que eso les acarrearía en la vejez. En un escrito muy avanzado para la época, *Sobre la vejez en las mujeres*, explicó cómo esta violencia que sufren las mujeres por rebajamiento, debida a su falta de educación, se acentuaba cuando llegaban a la vejez. Las primeras líneas de esta obra despejan todas las dudas que podríamos albergar al respecto:

“Los hombres se han dado todos los socorros necesarios para perfeccionar su razón y que se les enseñe la gran ciencia de la felicidad en todo el tiempo de la vida. Cicerón ha escrito un *Tratado de la vejez*, para que estén en condiciones de sacar partido de una edad en que todo parece abandonarnos. Solo se trabaja para los hombres; a las mujeres, en cambio, en todas las edades se las abandona a sí mismas: se descuida su educación



en la niñez, en su madurez se las priva de recursos, y en la vejez carecen de apoyos...”  
(Lambert 1732, p. 9)

M. de Lambert fue muy consciente de la doble discriminación que pueden sufrir las mujeres, el edadismo superpuesto al sexismo. En la vejez, la carencia de educación conlleva abandono y exclusión.

Analizando el debate que se estableció entre Rousseau (1712-1778) y Mary Wollstonecraft (1759-1797) observaremos que la exclusión de las mujeres de la educación fue la estrategia necesaria para, como diría Rousseau, “mantener el orden civil”, es decir, el orden civil patriarcal. Para Rousseau, que mujeres y hombres desempeñen papeles desiguales y jerarquizados en la sociedad se debe a que la naturaleza los crea diferentes. Lo que va a diferenciar a Emilio y a Sofía en su obra es que el primero posee libertad, mientras que la segunda está condenada a ser dependiente. Mary Wollstonecraft entiende la educación como uno de los instrumentos más significativos de perfeccionamiento y progreso *de la mujer*, y toda su argumentación vendrá a confluir en lo que constituye el verdadero objeto de reflexión de la obra: el carácter artificial, social y culturalmente construido de las diferencias de valor y función de los sexos. Analiza la educación del Antiguo Régimen como un instrumento peligroso e inmoral de los hombres para oprimir a las mujeres. Por ello, va a defender una educación libre e igualitaria para las mujeres como base para su emancipación. Sus argumentos quedan recogidos en *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), y surgen como reacción contra los preceptos que establece Rousseau en *Emilio o la educación*, que están en la base del nuevo ideal de feminidad y de la nueva familia patriarcal.<sup>2</sup>

La autora denuncia que la naturaleza de la que hablaría Rousseau no es natural, sino fabricada por el propio filósofo para legitimar la subordinación social de las mujeres en la sociedad que sueña no sólo Rousseau, sino la emergente burguesía liberal. Wollstonecraft atribuye al Estado tanto la responsabilidad de la educación de las mujeres como la de la reforma del matrimonio

2 En este autor se complementan el sesgo patriarcal y el sesgo misógino como los dos pilares sobre los que se asienta el discurso de la inferioridad de las mujeres en el siglo XVIII. Algo que Mary Wollstonecraft cuestionará planteando las incoherencias en las que incurre Rousseau: “Probablemente yo he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que Jean Jacques Rousseau. Puedo recordar mis propios sentimientos y he observado a mi alrededor con detenimiento.” (Wollstonecraft 1792, 2000, p.162)

para rescatar a las mujeres de la violencia que sufrían por parte de sus maridos. Exige, para ello, cambios legislativos que garanticen, además, su inclusión en la vida política.

Llegada la Edad Contemporánea y hasta la actualidad, los caminos del pensamiento femenino se diversifican. Tendremos filósofas marxistas, existencialistas, estructuralistas, modernas, postmodernas, y la mayor parte de ellas, feministas. Pero el relato de la violencia de género, tanto ontológica como física y simbólica, sigue siendo una constante a pesar de otras diferencias de posición.

Harriet Taylor y Stuart Mill abordarán el problema de la educación femenina directamente en la obra *El sometimiento de la mujer*, vinculándolo con su condición de esclavitud. El tipo de instrucción recibida por las mujeres no fomentaría la formación de una voluntad independiente, sino el sometimiento y sumisión al varón, así como el desarrollo de habilidades siempre subordinadas.

Fanny Wright (1795-1852), socialista utópica, analizó el modelo de educación que era exportado desde Europa a EE.UU. y observó cómo hundía sus raíces en las sociedades aristócratas y de la alta burguesía; modelo, por tanto, que en nada favorecería a la clase obrera, a los trabajadores y trabajadoras, pues, no tendrían ninguna figura con la que identificarse. Junto con las sufragistas, luchó por la universalización e igualdad en la educación y los derechos de la mujer. Y luchó por la eliminación de un modelo educativo sin prejuicios de clase y de sexo. El conocimiento es poder, y con este modelo se sigue garantizando el poder de los que ya lo tienen. (Cfr. Ehrenreich y English 1990, p. 65).

Sin llegar a perfilar aún el concepto de “perspectiva de género” ya se van dando cuenta de que un modelo educativo sin figuras femeninas, sin el conocimiento de la propia historia de la mujer, sigue ahogándola una jerarquía varonil, propia de un sistema patriarcal. Virginia Woolf (1882-1941), con una mirada literaria, abarca con toda exactitud la discriminación de la mujer en la educación recibida y en la no recibida: “¿Se dan cuenta que ustedes son, tal vez, el más discutido animal del universo?” (Woolf 1983, p. 37). Mientras tanto, las leyes educativas se sucedían sin nombrar a las científicas, literatas, filósofas y artistas, de modo que las niñas se formaban, cuando podían hacerlo, sin referentes femeninos, lo que a su vez suponía, y aún supone, un hándicap añadido a la hora de alcanzar la autoconfianza y los recursos personales necesarios para iniciar una carrera de este tipo, en un contexto de menor apoyo social que en el

caso de los hombres. A las mujeres se les ha negado, además, su propia historia, y la historia existente debe ser, por ello, enjuiciada, como señala también Virginia Woolf. Ella también nos pone ante nuestro propio espejo: ¿Qué hemos hecho las mujeres durante tantos siglos? Formarnos, con suerte, en la escuela patriarcal, y seguir educando en la misma línea. Hemos servido y seguimos sirviendo de espejo de aumento a la figura de los varones, sus conquistas, luchas, intereses, hazañas, pensamientos: “Hace siglos que las mujeres han servido de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre, dos veces agrandada. (Woolf, 1983, p. 53). Observamos los libros de enseñanza, los cuadros de los museos, los temarios de oposiciones, las olimpiadas del conocimiento y siempre nos encontramos en la habitación de los varones. Y las mujeres hemos formado parte de la transmisión de esta historia porque hemos sido educadas en esta “única” filosofía patriarcal, algo que pronto denunciarán las defensoras de la coeducación.

Nuestra tesis es que, en la exclusión sistemática de las mujeres del sistema educativo, primero, y en su inclusión (al menos parcial, hasta edades recientes), después, pero en un sistema no reformado (y, por tanto, todavía patriarcal), existe una modalidad de violencia de género que se basa en la violencia ontológica consistente en el rebajamiento antropológico de las mujeres. Solo reconfigurando el sistema educativo desde una perspectiva de género, coherente con el cambio metaontológico necesario para suprimir la violencia ontológica contra las mujeres sería posible abordar estructuralmente este problema. Esto requiere abordar también el problema de la violencia simbólica, esto es, la eliminación, minusvaloración o exclusión de las obras intelectuales femeninas, tanto de la historia como de los espacios de discusión y reflexión. En este sentido ha trabajado la línea de la coeducación, cuya historia es prácticamente la historia del feminismo.<sup>3</sup> El derecho a la educación, primero, y el derecho a una educación no sesgada según el sexo, después, han sido seguramente las vindicações más antiguas del feminismo. La denuncia de la coeducación es que las mujeres se hayan incorporado a la escuela masculina como “segundo sexo”. Por

---

3 “Una escuela verdaderamente coeducadora debe educar a las chicas y a los chicos, al margen del género femenino y masculino, es decir, educarles partiendo del hecho de la diferencia de su sexo, potenciando el desarrollo de su individualidad, pero sin tener en cuenta los roles que se les exige cumplir desde una sociedad sexista, por ser de uno u otro sexo” (Zabalza 1995, p. 267).

eso se denuncia un modelo educativo absolutamente androcéntrico donde faltan modelos y referentes dentro de los currículos, se ignora toda la genealogía femenina (no se da a conocer lo que han hecho las mujeres y sus experiencias a lo largo de la historia), las mujeres apenas aparecemos en los manuales escolares y libros de lectura y cuando lo hacemos es de forma estereotipada y seguimos ausentes del propio lenguaje (sabemos que lo que no se nombra no existe).

En España existe una larga tradición coeducadora. Emilia Pardo Bazán planteó en el Congreso Pedagógico de 1892 la coeducación como medida para acabar con las desigualdades existentes entre ambos sexos, de cuya educación ostentaba la hegemonía la Iglesia Católica. Será en la II República, desde la Institución libre de Enseñanza, donde se planteó una renovación cultural y pedagógica, siendo las maestras republicanas un modelo de mujeres independientes y modernas que querían educar a su alumnado en los valores de igualdad, libertad y solidaridad. Con la dictadura franquista se prohibirá la coeducación y se implantará un modelo educativo nacionalcatólico; se volverá a un modelo de educación segregada, siendo la Sección Femenina la encargada de educar a las niñas para cumplir sus deberes de futuras esposas y madres. El propio movimiento feminista durante la dictadura y en nuestros días es quien sigue planteando la “antigua” y necesaria demanda de coeducar para lograr una sociedad más igualitaria y libre de violencia machista.

### **Sometidas en el matrimonio**

La discriminación sufrida y denunciada por las pensadoras no se limita al campo de la educación. Otras muchas la acompañan. La discriminación legal constituye el presupuesto de todas las demás, pero una de las más significativas se da en la esfera privada, garantizada, observada y supervisada por las leyes del matrimonio. Son muchas las pensadoras que dan cuenta de ello. Incluso desde la Edad Media se han visto los conventos como una liberación ante semejante yugo, algo de lo que es muy consciente Teresa de Ávila. Esto podría parecer contradictorio, pues la misma tradición cristiana afirmada por San Pablo ordenaba el recogimiento y discreción de la mujer, y obligaba a la sumisión de la mujer al marido, a la vez que le negaba la voz humana, el *logos*: “Pero así como la iglesia está sujeta a Cristo, también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo” (Ef. 5: 24)

Estos mandatos neotestamentarios, profundamente patriarcales, actúan en el nivel de las creencias y consiguen penetrar en los cuerpos y mentes de las mujeres con la intención de mantener un orden social jerárquico, desigual e injusto. Quizás por estas mismas razones, algunas pensadoras que vivían en los conventos los defendían como una forma de clausura más liberadora que el matrimonio. Al menos dentro de los muros podían recibir una educación y formación intelectual. O quizás porque la conciencia de mujer se imponía sobre cualquier otra condición y querían situarse en el lugar de todas las mujeres que sufrían peor destino que ellas, posición que da forma al feminismo de Teresa de Jesús, quien desafió, desde dentro de la Iglesia, los postulados patriarcales mencionados. Con todo, y aunque en los conventos hubiera una salida frente al yugo del matrimonio, tampoco se puede olvidar que estos también constituían una forma de ordenamiento o custodia alternativa para ellas, pues estaban sometidas a una fuerte jerarquía y bajo la supervisión moral y disciplinaria de un confesor varón.

Carol Pateman, en su obra *El contrato sexual* (1988), realiza un estudio pormenorizado, crítico e imprescindible, sobre la función del estado de sujeción que impone el matrimonio a las mujeres. Concretamente, al fundamentar la constitución de los Estados Modernos en un contrato o pacto realizado por individuos libres e iguales, se excluye de hecho a las mujeres, que sabemos que no están en esa situación, dado que tienen firmado un pacto de sujeción con el varón. Así se asegura la constitución moderna y la continuidad de un estado patriarcal.

Hobbes, Rousseau y Locke aúnan sus esfuerzos y emplean todo tipo de estrategias intelectuales para defender la legalidad y legitimidad de los Estados Modernos basadas en un pacto o contrato social. Y todos ellos tienen que reflexionar acerca del lugar que ocupan las mujeres, sujetas ya bajo las leyes del matrimonio. La proclama revolucionaria de fundamentar la constitución de los Estados Modernos en una decisión tomada entre individuos libre iguales justificaba la ausencia de las mujeres por la sumisión, firmada previamente en el contrato de matrimonio, que a su vez encontraba, al menos en Rousseau y Locke, su fundamentación originaria en la propia naturaleza.<sup>4</sup>

---

4 Locke afirma que sabemos que las esposas deben estar subordinadas porque “Generalmente las leyes de la humanidad y las costumbres de las naciones así lo ordenan y existe un fundamento en la naturaleza, creo, para que ello sea de este modo”. (Pateman 1988, 2020, p.117)

Rousseau reconoce que el derecho civil depende del derecho de los maridos sobre las esposas, y ello es la garantía del orden civil. Bien sabía Rousseau que la sociedad estaba organizada de tal manera que unos miembros estuvieran al servicio de otros. Éste era el orden establecido y el contrato de matrimonio, su garantía: "...el orden civil depende del derecho de los maridos sobre sus esposas...Un esposo debe ser un amo para toda la vida." (Pateman 1988, 2020, p.119). Hobbes no consideraba natural la subordinación de las mujeres, sino basada en la fuerza o la ficción.

Independientemente de la explicación elegida, lo que queda claro es que la constitución de los Estados Modernos está realizada sin la participación o consentimiento de las mujeres. Y las consecuencias de esta violencia institucional la seguimos sufriendo durante siglos, pues a través de la renovación del matrimonio se firma la sumisión. Si bien hoy, en los países más avanzados en el reconocimiento de los derechos de las mujeres, la fórmula no tiene esas implicaciones, el nivel de las creencias y costumbres sigue haciendo efecto.

Las pensadoras modernas plantearon su resistencia desde distintos ámbitos. Las filósofas de salón rechazaron el matrimonio desde fórmulas distintas (Martino y Bruzesse 1996, p. 151). Unas plantearon la posibilidad de un contrato anual, que sólo se renovara si explícitamente se expresaba su deseo de continuidad. Otras quisieron apartarlo de la idea de fidelidad y/o proponían el amor libre.

En la Edad Contemporánea, destacaremos las reflexiones que Harriet Taylor (1807-1858) y Stuart Mill (1806-1873) hicieron en sus obras preparadas de forma conjunta. Sus títulos hablan por sí mismos: *Sobre el matrimonio y el divorcio*, *Sobre la emancipación de la mujer*, *Sobre la libertad*, *Sobre la servidumbre de las mujeres*. En todas ellas tenemos testimonio sobre las dos expresiones de violencia de género tratadas, la ausencia de educación en las mujeres y la sujeción del matrimonio. Ambos equiparan la situación de la mujer con la servidumbre y la esclavitud. La esclavitud, reconoce él, ya repugna a sus contemporáneos, pero son ciegos al observarla en la mujer. "El matrimonio es el único tipo de esclavitud reconocido por nuestras leyes. Ya no hay esclavos legales, excepto toda ama de casa." (Mill, 2020, *El sometimiento de la mujer*, p. 169)

El ama de casa es más que una sierva, si tenemos en cuenta de que no tiene límite, horario ni excepción. Ha de estar al servicio de todo el mundo y a

todas horas. Harriet Taylor critica las leyes del matrimonio e incluso prevé que en el momento en que la mujer fuera educada en condiciones de igualdad con el varón, y, por lo tanto, tuviera el mismo acceso que él al mundo laboral, el matrimonio caducaría por sí mismo: “Estoy segura de que, si toda la comunidad estuviera realmente educada, aunque las leyes actuales del matrimonio continuaran, se prescindiría totalmente de ellas, porque nadie se casaría.” (Mill y Taylor, 1973, *Ensayo sobre la igualdad sexual*, p. 110). Establece de este modo el vínculo entre la discriminación educativa y la sujeción matrimonial, a las que hay que añadir la ausencia de derechos sociales, políticos y laborales.

A. Kollontai (1872-1952), ya en la Edad Contemporánea será muy crítica con la institución del matrimonio y de la familia en general. Remite especialmente a la familia burguesa, que en el fondo está basada en una estructura de propiedad del varón sobre la mujer. La mujer se encuentra oprimida en esta estructura, en la que legalmente se establece el poder del varón sobre la mujer y donde “las costumbres” también consiguen su efecto controlador.<sup>5</sup> Para ella, no sólo la ley, sino también las costumbres, “la opinión pública”, oprimen a la mujer en “cuerpo y alma”. Esta “opinión pública” es un mecanismo intencionadamente construido por la clase burguesa, avalado por la educación, medios de comunicación, religión, literatura, leyes políticas, que contribuyen a que no cambie este “status quo” que tanto beneficia a la clase dueña de la propiedad privada. La lucha contra la “opinión pública” y “la costumbre” exige toda una reforma psicológica en las mentes de los individuos. Y esta no se conseguirá con alternativas que van dirigidas por la psicología individual, y que llevan a culpabilizar a la mujer individual de los fracasos de la institución del matrimonio. Para A. Kollontai, la violencia contra las mujeres y su función económica y política identifica a las mujeres de todas las clases sociales en todo el mundo: “En la mayor parte de los países civilizados, el código civil coloca a la mujer en una situación de mayor o menor dependencia del hombre, y concede al marido, además del derecho de disponer de los bienes de su mujer, el de reinar sobre

---

5 “Para llegar a ser verdaderamente libre, la mujer debe desprenderse de las cadenas que le arroja encima la forma actual, trasnochada y opresiva, de la familia. (...) Las formas actuales, establecidas por la ley y la costumbre, de la estructura familiar hacen que la mujer esté oprimida no sólo como persona sino también como esposa y como madre. (...) Y allí donde acaba la esclavitud familiar oficial, legalizada, empieza la llamada “opinión pública” a ejercer sus derechos sobre la mujer. Esta opinión pública es creada y mantenida por la burguesía con el fin de proteger la “institución sagrada de la propiedad”. (Kollontai 2016, p. 82)

ella moral y físicamente...” (Kollontai 2016, p. 82)

Por eso rechaza esta “esfera privada” en la que se ha recluso a la mujer y considera a la familia, cercada y asegurada con las leyes del matrimonio, como una estructura opresiva de la que las mujeres tienen que liberarse. Kollontai nos ofrece también sus propuestas ante esta situación. Evidentemente, no acepta las alternativas de carácter privado o voluntarioso. La solución tiene que ir a la raíz del problema: el análisis de esas funciones sociales, económicas y políticas que dan guarida, custodia y protección a la institución del matrimonio. Más concretamente a esa función que realiza para el Estado la carga laboral doméstica, que soportan las mujeres en la esfera privada y que no es reconocida ni remunerada. Y que, evidentemente, no es fruto del azar ni de la casualidad. Por ello, sólo una revolución social y económica ofrecerá una alternativa suficiente a los problemas que acarrea la institución del matrimonio. Hay que remover los cimientos y no ofrecer soluciones parciales como “el amor libre” o la anulación del matrimonio religioso. Una solución alternativa lo primero que tiene que hacer es conseguir anular la posibilidad de estas dos esferas, pública y privada, que la filosofía no ha cuestionado (lo que nos hace sospechar que se ha servido de ello), y que aprisiona y arrincona a la mujer. Su planteamiento del problema es de plena actualidad. Encontraremos autoras que optarán por la remuneración del trabajo de “ama de casa” y otras por su desaparición y sustitución por “empresas” estatales. Kollontai, nos hablará de “trabajos colectivos de carácter estatal”, proponiendo un modelo de “familia colectiva”. En este sentido, el exitoso lema de Kate Millet, “lo personal es político”, expresa cómo es en el nivel político donde hay que plantear las soluciones a este problema, que, por ende, ha de entrar en el debate filosófico.

### **Sometidas y sin derechos**

“Si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también tiene derecho a subir a la tribuna”, sostuvo Olympe de Gouges, destacada precursora del feminismo por su pionera Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana de 1791 (De Gouges 1971, 2005, Art. X). Como otras autoras, identifica el vínculo matrimonial en el siglo XVIII como elemento de anulación de la libertad femenina, tanto a nivel económico como político y social. La propia Olympe no podía publicar sus textos sin la autorización de su marido. Denunció la miseria



en que vivían buena parte de las mujeres de su época y el sometimiento en que se encontraban, considerándolas como el “tercer estado del tercer estado”. Será pionera en la lucha contra el racismo, denunciando a la vez la opresión y sometimiento de las mujeres y la esclavitud de la población negra (podemos leer su sólida crítica en la obra *Zamore et Mirza* de 1784).

Olympe va a radicalizar los ideales ilustrados de igualdad, libertad y fraternidad que nada tenían que ver con las mujeres, puesto que se las había excluido de la Asamblea General y de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), publicando como réplica la mencionada *Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791). Es una obra de denuncia de los principios universales que defendía la Revolución, ya que se excluía a las mujeres de los derechos políticos. Cuestiona y ataca la sumisión de la mujer planteando la necesidad de un nuevo contrato entre el hombre y la mujer para que las mujeres puedan gozar de las mismas libertades que los hombres (el acceso al sufragio, a la propiedad, la posibilidad de ostentar cargos públicos, etc.). Acusa al “imperio tiránico” de los hombres por haber considerado a las mujeres como seres inferiores a lo largo de los siglos. El punto fundamental de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* es el reconocimiento de la personalidad política de las mujeres como parte integrante del pueblo soberano:

“El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación, que no es otra cosa que la reunión de la Mujer y del Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad alguna que no emane de sí mismo expresamente” (De Gouges 1971, 2005, Art. III)

Pero el único derecho que el gobierno revolucionario finalmente otorgará a Olympe de Gouges será el reconocido en el artículo X de su Declaración, el de subir al cadalso como los hombres.

El feminismo sufragista fue un movimiento internacional de reivindicación del derecho de las mujeres a ejercer el voto. Originado en los Estados Unidos a finales de la década de 1840, y con una gran fuerza en el Reino Unido, desde 1865 el movimiento se extendió a gran parte de los países europeos. Organizó, tanto en el plano teórico como en el de la militancia y contestación política, las demandas de las mujeres de adquirir el derecho al voto y otros derechos políticos. Desde el primer momento, atacaron la que hemos denominado “violencia ontológica” contra las mujeres, su rebajamiento naturalizado:

“Decidimos que aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro” (*Declaración de Sentimientos de Seneca Falls*, Nueva York 19 y 20 de julio de 1848).

Las sufragistas se vieron obligadas tanto a combatir una inercia política que las mantenía fuera del espacio público, como a luchar contra la imagen de naturalización de las mujeres que las relegaba a la esfera del hogar y del cuidado de la familia. Sus vindicaciones tenían que ver tanto con poder liberarse del sometimiento a una moral hipócrita con poder participar en el espacio público. Se dará prioridad a la lucha por el voto al considerar que una vez conseguido sería posible acceder a los parlamentos y podrían cambiarse las leyes y las instituciones:

“Decidimos que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad” (*Declaración de Seneca Falls*, 1848).

En 1848 siempre se destaca que tuvo lugar una de las revoluciones burguesas y la publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx, pero poco se habla de que en ese mismo año también se firmó la Declaración de Seneca Falls o *Declaración de sentimientos* que da origen al movimiento sufragista, tras celebrarse en Seneca Falls la primera convención sobre los derechos de la mujer en Estados Unidos organizada por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton. Los dos primeros acontecimientos no cuestionaron ni cambiaron los parámetros de desigualdad de las mujeres. En cuanto a la Declaración, firmada por 68 mujeres y 32 hombres, hay que destacar el atrevimiento de poner la palabra “sentimientos” en un texto referido a la razonable igualdad legal, y es que uno de los argumentos planteados abogaba por la felicidad de las mujeres, inaugurando una nueva forma de hacer política, redefiniendo qué son y qué deben ser los derechos civiles y sociales. Se plantean dos apartados teóricos: por un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil y, por otro, los principios que deberían modificar las costumbres y la moral.

En 1920 se adopta oficialmente la Decimonovena Enmienda de la Constitución en todo el país, en la que se estipula que “ni los estados de los Estados

Unidos ni el gobierno federal puede denegarle a un ciudadano el derecho de voto a causa de su sexo”. Pero hasta 1965 a las personas negras, hombres y mujeres, se les negó este derecho básico por una cuestión racial. Sojourner Truth, una esclava liberada del estado de Nueva York, es un ejemplo de las diversas voces de mujeres que se van uniendo al feminismo. Sin saber leer ni escribir, pues estaba prohibido para la población esclava, fue la única mujer negra que consiguió asistir a la Primera Convención de Derechos de la Mujer, en Worcester, en 1850. Al año siguiente pronunció un discurso en la Convención de Akron donde planteó los problemas que tenían las mujeres negras, doblemente excluidas: por su “raza” y por su género:

¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos!). ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento ¡y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesucristo, me escuchó y ¿acaso no soy una mujer? (Truth 1851).

El movimiento sufragista británico contó en 1869 con una iniciativa a favor del voto femenino presentada en el Parlamento por John Stuart Mill, que no solo fue rechazada, sino que recibió todo tipo de burlas y una serie de campañas mediáticas con contenidos despectivos y burlescos hacia las sufragistas. Dirigieron entonces su estrategia ensayando y probando nuevas formas de protesta como las manifestaciones, la interrupción de oradores mediante preguntas sistemáticas, la huelga de hambre, el autoencadenamiento, los panfletos reivindicativos... Un grupo especialmente activo fue la *Unión Social y Política de las Mujeres* fundada por Emmeline Pankhurst:

Nos tienen sin cuidado vuestras leyes, caballeros, nosotras situamos la libertad y la dignidad de la mujer por encima de todas estas consideraciones, y vamos a continuar esa guerra como lo hicimos en el pasado; pero no seremos responsables de la propiedad que sacrificuemos, o del perjuicio que la propiedad sufra como resultado. De todo ello será culpable el Gobierno, que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niega a satisfacerlas... (Pankhurst, 2002, p. 177).

Será en 1917, tras 2.588 peticiones presentadas al Parlamento británico, cuando se aprueba la ley de sufragio femenino para las mujeres mayores de 30

años. Diez años más tarde, todas las mayores de 21 años, la misma edad que los varones, podían votar y ser votadas.

En el caso de España, nos encontraremos con que en la primavera de 1921 tendrá lugar la primera campaña sufragista de feministas españolas agrupadas en la Cruzada de Mujeres Españolas (fundada por Carmen de Burgos en 1920), en forma de manifestación por el centro de Madrid hasta el Congreso de los Diputados. En la misma, se repartió un manifiesto a favor del voto para las mujeres y de reivindicación de derechos políticos y civiles, siendo recibidas algunas de ellas por el presidente del Congreso a quien entregaron un documento con las demandas, así como la adhesión de diversas agrupaciones feministas y la firma de unas 800 mujeres.<sup>6</sup> Clara Campoamor y Victoria Kent protagonizarán un debate apasionante en las Cortes españolas el 1 de octubre de 1931, fecha en la que es aprobado el sufragio femenino en España:

“Si su idea pasara [la de Álvarez Buylla, contrario al sufragio femenino], el primer artículo de nuestra Constitución podría decir que España es una república democrática y que todos sus poderes emanan del pueblo; pero para mí, para la mujer, para los hombres que estiman el principio democrático como obligatorio, ese artículo no diría más que una cosa: España es una República aristocrática, de privilegio masculino. Todos sus derechos emanan exclusivamente del hombre”. (Intervención de Clara Campoamor en el Congreso de los Diputados el 1 de setiembre de 1931)

## **Excluidas de la historia de la filosofía**

Hemos presentado aquí una breve muestra de una historia de la filosofía relatada por las propias pensadoras, donde las mujeres son el sujeto de referencia y son ellas mismas las que denuncian la violencia de género padecida y contestada, haciendo de ella un tema filosófico. Dediquemos ahora unas líneas a reflexionar sobre la historia de la filosofía heredada, en la que estos mensajes no han tenido cabida.

En la selección documental de la historia, los criterios axiológicos utiliza-

---

6 “Durante largos años el movimiento feminista se limitó a ser un apostolado que alimentaba una esperanza abstracta y puramente utópica: hoy es una fuerza cuya transcendencia no puede quedar por más tiempo ignorada. Jamás pudimos soñar nosotras mismas, feministas españolas, el alcance enorme que en el mundo ha adquirido el movimiento. En todos los países de Europa, menos ocho, entre estos España, se ha logrado el derecho al sufragio femenino”. (Oyarzábal 1920, p.5).

dos no han considerado la labor de las mujeres como dignas de ser heredadas. Y, por otro lado, la filosofía ha tardado mucho tiempo en preguntar por ellas. Podemos afirmar que la historia de la filosofía no se ha pensado a sí misma. Han tenido que llegar las autoras feministas y el movimiento feminista en general para dar la vuelta a juicios de valor adheridos a las costumbres y a esferas y espacios no transitados por la filosofía heredada. Podríamos darnos por satisfechas por esta labor de recuperación y de descubrimiento de las pensadoras. Ese ha sido el nivel de investigación que observamos en otros campos del saber, donde se han dado las mismas circunstancias. Sin embargo, en el caso de la filosofía, nuestra duda o nuestra pregunta va más allá. ¿Qué espacio ocupa, en la propia constitución de la filosofía, ese esfuerzo intelectual por tener apartadas a las mujeres de la forja del pensamiento? ¿Es algo coyuntural o sustancial? ¿Afecta a la propia definición y desarrollo de la filosofía? Son preguntas que nos vemos obligadas a hacer al observar tantos siglos de pensamiento sin la consideración de las mujeres y más cuando nos percatamos de que, incluso, en la dominante definición filosófica del “paso del mito al *logos*” vemos cómo la mujer no es considerada como un ser con *logos* o razón, con palabra pública o política, esto es, con palabra filosófica. Es decir, la propia definición de la filosofía se sustenta sobre la violencia ontológica que constituye el rebajamiento naturalizado de la mujer. El relato histórico nos muestra mujeres en la constitución de los mitos. La mitología griega nos ofrece la figura de no pocas divinidades femeninas que el imaginario colectivo proyecta como dignas de realizar funciones valoradas por la población, diosas de la sabiduría, de la caza, de la fecundidad... Les ofrece estatuas, templos y sacrificios. Bien es verdad que esta proyección humana también las sitúa en condición de inferioridad respecto a la figura de una divinidad varonil, pero les da presencia y palabra. La filosofía, por el contrario, aleja a las mujeres de tal posibilidad. Se instala en el terreno de la esfera pública, de la ciudadanía, sin cuestionar su propia ubicación, y menos aún aquella a la que relega a la mujer. Se necesitarán siglos de resistencia para adquirir los derechos de ciudadana y con ellos los derechos a aparecer en la esfera pública. (Beauvoir 1949, 2020, p. 95-118))

Uno de los primeros relatos reivindicativos en la recuperación de la herencia histórica de las mujeres lo tenemos en la obra de Cristina de Pizan. Toma conciencia de la violencia de género histórica que se ha realizado contra las mujeres. No se limita en su obra al momento presente, sino que realiza todo

un rastreo recuperando a las mujeres que han “creado obra” y que no les ha sido reconocida, apelando a un argumento de autoridad femenina. Con sus aportaciones diseña la *ciudad de las mujeres*, en la que, utilizando figuras femeninas, unas reales y otras imaginarias, defiende los méritos de las mujeres en todas las esferas del saber, las artes y las acciones. Quizás esto es lo que Virginia Woolf tenía en mente cuando afirmaba que toda obra necesitaba un “inicio y una herencia”. Cristine de Pizan quiso insertarse en la herencia de las mujeres intelectuales, tarea en la que fue pionera.

En la Edad Moderna, Gilles Ménage (1613-1692) contribuyó a rescatar la herencia de las pensadoras. Era un asiduo asistente a los salones aristocráticos, donde ya las filósofas de clase social alta congregaban a los intelectuales de la época y dialogaban en condiciones de igualdad con ellos. Fruto de esas tertulias, aportó la obra *Historia de las mujeres filósofas*, donde recoge autoras platónicas, cirenaicas, peripatéticas, pitagóricas (en total más de sesenta filósofas) que hoy nos resultan desconocidas en su mayoría. Ménage no ha sido el único filósofo que explícitamente defendió la obra de las filósofas, o que reconoció las aportaciones de las mismas a sus propias obras. Podemos remitir a Voltaire (1694-1778), pareja de Emile de Châtelet (1706-1749), que reconoció explícitamente la merecida aportación científica y filosófica de la autora. O a Poulain de la Barre (1647-1723) con su obra *Sobre la igualdad de los sexos*, donde denuncia los prejuicios culturales, que discriminan a la mujer y que no tienen ningún fundamento en la naturaleza. Tampoco negó Leibniz (1646-1716) el reconocimiento merecido a A. Conway (1631-1679), a la hora de crear su *Monadología*. Y qué decir de Stuart Mill (1806-1873) que no se cansó de repetir la autoría compartida de todas sus obras con su pareja Harriet Taylor, ni tampoco cejó en su intento de abordar la condena y esclavitud a la que dirigía nuestra sociedad a las mujeres.

En la actualidad, muchos colectivos feministas están intentando sacar a la luz la historia de las pensadoras junto con la perspectiva de género,<sup>7</sup> con la pretensión de contribuir a una de las paridades todavía no conseguidas y que Amelia Valcárcel denomina “paridad en el derecho a ser heredadas” (Valcárcel, 2018).

---

7 Reflejamos nuestra contribución a través de dos asociaciones, “Filósofas en la Historia” y *Women’s Legacy*.

El relato histórico oculta la producción intelectual de las pensadoras, cuando esta no fue deliberadamente destruida (lo que hemos denominado “violencia simbólica”), retrasando también, y dificultando, la aparición de la perspectiva de género. Detrás de las recopilaciones históricas siempre hay una selección de textos, documentos y figuras que se hacen en torno a unos juicios de valor. Bajo estos criterios axiológicos no han sido seleccionadas ni valoradas las pensadoras ni las mujeres en general. Además, la intención del relato histórico es forjar una identidad que también les es usurpada a las mujeres, al excluirlas. Muchos intereses en juego se cuestionarían si las mujeres comenzaran a ser consideradas sujetos de la historia.

Pero las pensadoras están aquí y repiten la pregunta que ya hizo Mary Astell, “Si todos los hombres nacen libres ¿por qué todas las mujeres nacen esclavas?” (Astell, *Reflexiones sobre el matrimonio*, p.107). La respuesta exige un análisis en perspectiva de género. Pero la filosofía ha alejado de sí misma la responsabilidad de asumir esta pregunta que afecta a la cuestión de la condición humana, y se ha acomodado a estructuras y estrategias heredadas, renunciando así a su tarea y su ser propio: el ejercicio libre del pensamiento y la creatividad. Renuncia también a ese preguntar “último”, “global” y “universal” que, en teoría, la había abanderado y queda, por tanto, ella misma puesta en cuestión.

## **Conclusión**

En este artículo, hemos querido presentar una muestra de cómo hacer otra historia de la filosofía desde la presencia de las voces femeninas excluidas del canon. La perspectiva de género es indispensable en este proceso, puesto que la razón filosófica occidental se ha basado en la violencia ontológica que hemos definido como el rebajamiento naturalizado de las mujeres (su antropologización mermada por la no atribución de *logos* o razón). En relación con ella, encontramos violencia física contra los cuerpos vivos de las mujeres (hemos destacado, en particular, la violencia contra quienes hablaron cuando no tenían la palabra) y violencia simbólica contra sus obras o producciones intelectuales, tanto en la medida en que éstas fueron destruidas deliberadamente como en la medida en que han sido despreciadas o excluidas de la historia y del debate filosófico. Estas tres formas de violencia, anudadas entre sí, fueron detectadas y contestadas por filósofas de todas las épocas. Aquí hemos querido destacar

cuatro expresiones de esas formas de violencia que las filósofas han tematizado: la exclusión de la educación o el sometimiento en una educación patriarcal, la sujeción por el matrimonio y en la constitución misma de los estados modernos, la exclusión de los derechos políticos y, finalmente, la exclusión de la historia de la filosofía.

## **Bibliografía**

Amorós, C., y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista*. Vol. 1, 2 y 3. Madrid: Biblioteca Nueva.

Astell, M. (1700, 2013). *Escritos feministas*. Madrid. Maia. Beauvoir, S. (1949, 2020). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Chiaia, M. (ed) (2006). *El dulce canto del corazón. Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil*. Madrid: Narcea.

Ehrenreich, B., y English, D. (1990). *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Madrid: Taurus.

De Gouges, O. (1791, 2005). *Escritos políticos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim- Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.

De Miguel, A. (2000), "Los feminismos". En Amorós, C. *Diez palabras clave sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino.

Laercio, D. (2008). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. Lambert, M. (1732, 2020). *Sobre la vejez en las mujeres*. Madrid: Los Secretos de Diótima. Martino, G. y Bruzzese, M. (1996). *Las Filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: Cátedra.

Mill, J. S. (1843, 2010). *La lógica de las ciencias morales*. Madrid: CSIC.

Mill, J. S. (1869, 2020). *El sometimiento de la mujer*. Madrid: Alianza editorial.

Mill, J. S. y Taylor, H. (1869, 1973). *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Barcelona: Península. Pankhurst, E. (2002). "Mi propia historia", en *Antología del feminismo*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

Oyarzábal, I. (mayo de 1920). "La lectura", *El Heraldo de Madrid*. Pateman, C.



- (1988, 2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.
- Pizan, C. (1405, 2020). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.
- Platón. (1983) *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátil*. Madrid: Gredos.
- Kollontai, A. (2016). *Mujer y lucha de clases*. Barcelona: El viejo topo.
- Slade, C. (1986). “Saint Teresa’s “Meditaciones sobre Los Cantares”: The Hermeneutics of Humility and Enjoyment”, *Religion & Literature* 18 (1), 27-44.
- Urruzola Zabalza, M. J. (1995). *Introducción a la filosofía coeducadora*. Bilbao: Maite Canal.
- Valcárcel, A. (2018) *Agenda para el feminismo de hoy. Conferencia en* <https://www.youtube.com/watch?v=xggt7UjOnTU>. Consultado el 10 de abril de 2023.
- Wollstonecraft, M. (1792, 2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- Woolf, V. (1929, 1983) *Una habitación propia*. Madrid: Gredos.



*Ancient Greek Female Philosophers*

*Transgressive Feminine Archetypes*

*Filósofas de la Antigua Grecia*

*Arquetipos femeninos transgresores*



LAURA CASTELLANOS CARBONEL

*pp. 57-82*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

El presente artículo se ocupa de visibilizar a las filósofas de la antigua Grecia como arquetipos transgresores de la filosofía desarrollada y pensada por mujeres. Esto se desarrolla en tres momentos, primero, analizamos los arquetipos femeninos de la antigua Grecia contruidos por la mirada masculina con el propósito de entrever la situación de las mujeres en este contexto. Seguidamente, nos centramos en abordar la conceptualización negativa de la mujer en el discurso filosófico y de cómo esto influyó en la invisibilización y el silenciamiento de las filósofas. En un último momento, examinamos cómo las filósofas de la antigua Grecia marcaron una ruptura con los arquetipos femeninos determinados por los discursos misóginos y androcéntricos, y de cómo mediante su inmersión en la filosofía transgreden los cánones y crean nuevos lugares de enunciación.

**Palabras clave:** Filósofas, Mujeres, Arquetipos, Filosofía, Grecia.

## ABSTRACT

This article deals with making visible the female philosophers of ancient Greece as transgressive archetypes of philosophy developed and thought by women. This is developed in three moments, first, we analyze the female archetypes of ancient Greece built by the male gaze in order to glimpse the situation of women in this context. Next, we focus on addressing the negative conceptualization of women in philosophical discourse and how this influenced the invisibility and silencing of female philosophers. In a final moment, we examine how the philosophers of ancient Greece marked a break with the feminine archetypes determined by misogynistic and androcentric discourses, and how through their immersion in philosophy they transgressed the canons and created new places of enunciation.

**Keywords:** Philosophers, Women, Archetypes, Philosophy, Greece.

## **Arquetipos femeninos contruidos a través de la mirada masculina griega**

Al preguntarnos por cuál es el lugar y la función de las mujeres en los diferentes acontecimientos sociales que han dado lugar a la organización y estructuras de nuestra sociedad, nos encontramos con un panorama desalentador, puesto que las primeras figuras que aparecen en cualquier época que se examine es la de los hombres (en masculino) como protagonistas de los acontecimientos que han permitido el desarrollo de la humanidad. En la política, en los gobiernos, en la ciencia, en el arte, la música, la arquitectura, la economía, y demás hilos que constituyen el gran entramado social, son los hombres quienes figuran como los tejedores de esos hilos, mientras que si nos detenemos en la figura femenina hallamos que su lugar y función en la construcción de los derroteros del desarrollo humano se limitan al ámbito privado con la crianza de los hijos e hijas y la subordinación a las figuras masculinas que le rodeaban.

De este modo, la historia de las relaciones humanas se desarrolló en un dimorfismo que marcó unas fronteras entre hombres y mujeres, igualmente, determinando a partir de unas ideas preconcebidas sobre las mujeres el lugar de exclusión, sumisión y marginalización que debían ocupar en el mundo. Así es como se empiezan a construir unos imaginarios, estereotipos y roles en torno a la feminidad que delinearon una imagen generalizada, distorsionada y opaca de las mujeres, por lo que, cuando se indaga sobre la historia de las mujeres y su papel en esta, las primeras respuestas que emergen son que su papel en la historia revela una situación de sumisión que se perpetuó durante siglos, y desde esta perspectiva solamente se puede ver una historia de subordinación.

No obstante, si le damos un vuelco a esta mirada androcéntrica de la historia empiezan a eclosionar acontecimientos invisibilizados, es decir, si al preguntarnos por el papel de las mujeres en la historia ya no se indaga a través de las construcciones dominantes de los acontecimientos históricos de la humanidad, sino mediante otros senderos que problematicen, rebatan y cambien de dirección aquellas construcciones dominantes, logramos vislumbrar que el papel de las mujeres en la historia no se reduce a la subordinación, dado que las mujeres también han participado de manera activa en varios procesos sociales, por ejemplo, las tradiciones sociales hegemónicas han implantado la idea de que

las mujeres no han creado ni aportado una sola obra de valor a la humanidad, empero, cuando emprendemos la tarea de examinar minuciosamente la historia van sobresaliendo nombres que hasta el momento nos eran desconocidos, ya que no se nos enseñó que entre el siglo I y el siglo III d.C. vivió María la Hebrea que fue la primera mujer alquimista, es más, es considerada como la fundadora de la alquimia quien tenía una gran relevancia en la Antigüedad, y no solamente de esta alquimista sino una gran cadena de nombres de mujeres escritoras e intelectuales de distintas épocas. A través de este ejercicio se van desenrollando los hilos de esa otra parte de la historia que durante muchos siglos fue condenada al ostracismo, pero las mismas mujeres han principiado la recuperación de aquellas memorias femeninas invisibilizadas y olvidadas.

Ahora bien, la historia de la participación de las mujeres como sujetos sociales activos, se reconstruye como una historia fragmentada pues a diferencia de los hombres cuya historia se desarrolló de manera lineal, la de las mujeres no se desarrolló de esta misma manera, pero ¿a qué se debe esto? Esto responde al hecho de que la participación de los hombres en los diferentes ámbitos y momentos históricos se desarrolló con una sucesión continua, asimismo, da cuenta de una evolución constante, en cualquier época aparece una figura masculina como hacedor de la sociedad, pero ¿por qué la historia de las mujeres se nos muestra como una historia fragmentada? Porque se caracteriza por una serie de rupturas generadas por los distintos mecanismos, ideas o prácticas de subordinación femenina, ya que los discursos y dinámicas de sumisión femenina se fueron transformando en las diferentes épocas, lo que conllevó a que también se transformará la situación de las mujeres. Para ilustrar esto es propicio mencionar que, por ejemplo, las mujeres de la Edad Media no tenían las mismas condiciones que las de las mujeres de la antigua Grecia, aunque la subordinación sea un punto de convergencia de su lugar en el mundo.

Además, de manera general la historia de las mujeres se presenta por retazos, esto es, si encontramos el nombre de Hiparquía y algunos títulos de las posibles obras que llegó a escribir ¿por qué no aparecen sus escritos? En cambio, si indagamos sobre Platón nos encontramos con sus obras y un gran cúmulo de información sobre su pensamiento y aportes, de modo que, lo que concierne a las mujeres se nos presenta incompleto, mientras lo relacionado al hombre aparece en muchos casos de manera completa. La historia de las mujeres es

una historia fragmentada porque su desarrollo estuvo ligado a unas prácticas patriarcales que le generaron fisuras en su despliegue.

Sin embargo, las mujeres han reconstruido esa historia fragmentada a partir de un ejercicio de recolección y rescate de esos fragmentos, desde las distintas áreas del saber poco a poco han entrelazado los hilos que están dándole forma al entramado que constituye la historia de las mujeres, al punto de que hay una cantidad considerable de investigaciones sobre las mujeres en la Prehistoria, en la Antigua Grecia, en la Edad Media, en la Modernidad, entre otras, especialmente vislumbrando cómo las mujeres han desempeñado un papel esencial en cada época, pero además existen investigaciones sobre las distintas intelectuales y escritoras que han existido a lo largo de la historia, lo cual ha contribuido a desmentir y desmontar aquellas falsedades que inventaron varios intelectuales masculinos alrededor de la nula inteligencia femenina, debido a que el intelecto de las mujeres siempre se ha puesto en duda. Filósofos como Arthur Schopenhauer (2009) estaban convencidos de la carencia del intelecto femenino, por eso en su escrito *Sobre las mujeres* aduce que “la mujer, debido a la mayor debilidad de su razón, participa menos de las ventajas e inconvenientes que ello supone: es más bien una miope intelectual” (p.627), esta no es más que una afirmación vaga que aflora de la aversión que este filósofo sentía hacia las mujeres, pues sus afirmaciones misóginas no están basadas en investigaciones que fundamentaran dicha afirmación, sino en unos imaginarios sociales misóginos.

La mayoría de las concepciones que han planteado los distintos intelectuales sobre la inferioridad femenina no van más allá de ser discursos decorados y envueltos en frases aparentemente racionales. Ya en la Edad Media la filósofa y poeta Christine de Pizán denunciaba la misoginia que cubría a muchos textos, de modo que,

Me preguntaba cuáles podrían ser las razones que llevan a tantos hombres, clérigos y laicos, a vituperar a las mujeres, criticándolas bien de palabra bien en escritos y tratados. No es que sea cosa de un hombre o dos, ni siquiera se trata de ese Mateolo, que nunca gozará de consideración porque su opúsculo no va más allá de la mofa, sino que no hay texto que esté exento de misoginia. Al contrario, filósofos, poetas, moralistas, todos- y la lista sería demasiado larga- parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia

el vicio. (Pizán, 2001, p. 64).

Dicha misoginia fue lo que condenó a muchas mujeres escritoras al ostracismo de los ámbitos intelectuales y académicos, por lo que, filósofas como Christine de Pizán fueron condenadas al olvido y todos sus aportes filosóficos quedaron invisibilizados. Por ello, cuando Simone de Beauvoir se pregunta ¿qué es una mujer? Se encuentra con que son los hombres quienes han definido lo que es una mujer y quienes la han constituido como la Otra, esto se puede denotar en las dinámicas sociales de los distintos períodos de la humanidad en las que se puede hallar un arquetipo femenino determinado por la mirada masculina, en este artículo nos enfocamos en trazar algunas líneas del arquetipo femenino de la antigua Grecia.

¿Cuál es el arquetipo femenino de la antigua Grecia? No podemos presentar una definición determinada del arquetipo femenino de la antigua Grecia, debido a que no existió un único arquetipo femenino en ese contexto, esto se debe a que las mujeres están ligadas a unos acontecimientos socio-culturales que conllevan unos procesos de transformación de sus condiciones como mujer, además, la ubicación geográfica es un factor clave teniendo en cuenta que, por ejemplo, existen diferencias entre las mujeres atenienses y las espartanas en lo que concierne a la educación porque las atenienses no tenían derecho a acceder a la educación formal y la educación que recibían estaba entrelazada a sus funciones como mujer subordinada, mientras que la formación de las espartanas no se limitaba a ello porque tenían acceso a más derechos y autonomía que las atenienses. Y es que, “en general, los griegos eran un pueblo patriarcal y sólo en la pequeña ciudad-Estado militarista de Esparta tuvieron las mujeres algún grado de poder” (Alic, 1991, p.38).

Por su parte, un arquetipo es un patrón establecido que debe ser imitado, es un modelo a seguir en cuanto responda a unas cualidades requeridas y determinadas que se deben ajustar a las imposiciones de un grupo predominante. En este sentido, muchas mujeres griegas se tuvieron que ajustar a los diferentes modelos que les impusieron en los distintos contextos, ya que la situación de las mujeres griegas fue fluctuante, por ejemplo, con la transformación de la organización político-social que diluye al modelo aristocrático y da paso al nacimiento de la polis, también se transforma la situación de las mujeres, es más, tal transformación “provocó una pérdida de influencia de la



mujer, en tanto en cuanto los vínculos familiares y de parentesco -donde la mujer tenía protagonismo gracias a la ética aristocrática- se socavarán a favor de los vínculos cívicos de la polis” (Molas, 2006, 77). En estos procesos de creación de nuevos modelos de feminidad tienen un importante papel los escritores e intelectuales, dado que son quienes construyen los discursos que legitiman los arquetipos y las dinámicas patriarcales, así que desde poetas hasta filósofos tejen unas narrativas en torno a la feminidad que definen su lugar y desenvolvimiento en el mundo, Hesíodo está entre los escritores más destacados que erigieron arquetipos de feminidad, de acuerdo con Pozo (2021), “el arquetipo creado por Hesíodo consolidará la oposición binaria entre hombre/mujer, arrojando al varón todas las virtudes, hasta el punto que son estas las que definirán la masculinidad” (p.53), en cambio, a las mujeres las sitúa en el polo opuesto del masculino.

Pensar en el arquetipo femenino dibujado por Hesíodo es pensar en mujer y mal como dos fenómenos consustanciales. Dicho arquetipo esencialmente se ve reflejado en Pandora como una figura que marca una escisión en el orden del mundo y termina por trastornar lo establecido, el desarrollo de este relato conforma “una concepción claramente peyorativa que establece a Pandora como un instrumento de castigo que degenera a toda la especie humana, precipitándola a una nueva edad: la Edad de Hierro” (Pozo, p.51), y más que degenerar a toda la especie humana, su acción también representó una condena para las mujeres: la de ser originadoras del mal en el mundo, y sobre todo para que determinarán su condición de subordinación. Esta fue la carga que las mujeres debieron arrastrar sobre sus hombros durante varios siglos, y es que “se desprende de la imagen de Pandora y de la poesía de Hesíodo el arquetipo de mujer como un ser inferior” (Pozo, p.51), puesto que los textos de Hesíodo no estuvieron exentos de misoginia, a su vez, su mirada del mundo es una mirada androcéntrica que tuvo repercusión en la organización social de la antigüedad.

Por otro lado, para continuar examinando estos arquetipos es necesario preguntarnos: ¿cuál era la situación de las mujeres en la antigua Grecia? Primero, es indispensable aludir que en la antigua Grecia hay diferentes figuras femeninas como la esposa, la sirvienta, la esclava, la concubina, la cortesana, la sacerdotisa, la curandera, la hetaira, la extranjera, quienes tenían diferentes condiciones que determinaban su rol, y de acuerdo con la condición que

tenían, así eran consideradas en la sociedad. La función de la esposa, o mujeres pudientes, era la de ser protectora y encargada del buen funcionamiento del hogar, también de ser señoras del hogar, y de responder y comportarse de acuerdo a lo que le había sido conferido por naturaleza, como propagar la especie. Las esposas antes de casarse eran enviadas a escuelas:

Pero en el tiaso (que así se llamaban estas escuelas) no sólo se aprendía a bailar, cantar o tocar instrumentos sino que, dado que la escuela tenía por misión formar a las jóvenes para el matrimonio, también se aprendían allí las armas de la seducción y de la gracia que las convirtieran en mujeres deseables. (López, 2012, p.192)

Por su parte, la situación de las sirvientas o esclavas era más compleja que la de las esposas acaudaladas. El rol que desempeñaban en la ciudad estaba reducido, principalmente, a servirle a las familias como seres inferiores cuyas funciones se centraban en las domésticas, ¿pero qué diferencia había entre una esposa y una esclava? Que las esposas ocupaban una posición superior frente a las esclavas, quienes debían obedecer las órdenes de las mujeres encargadas del hogar, entonces, aunque las esposas tenían una situación de inferioridad frente a los hombres, tenían una mejor situación que las esclavas en tanto gozaban de comodidades. Además, la situación de las esclavas estaba determinada y asociada a ser mercancía y objetos de venta y cambio. Aparte de ocuparse de los oficios del hogar, las esclavas también debían estar a disposición de su propietario para tener relaciones sexuales con él. La prostitución era otro de los oficios que les eran impuestos, porque a muchas las compraban con este propósito:

En efecto, las prostitutas eran la mayoría de las veces esclavas, así como también lo eran las flautistas y las bailarinas, habituales en todos los banquetes. Era completamente lícito comprar esclavas para dedicarlas a la prostitución y hacer de ello un medio de vida. (Mosse, 1991, p.86)

Junto a las mujeres pudientes, estaban las concubinas que “atendían el confort doméstico de los ciudadanos adinerados. En muchos casos eran sus verdaderas compañeras; en otros casos, en cambio, eran simples sirvientas que también atendían el apetito carnal de su patrón” (López, 2012, p.70). Las consideraban como segundas esposas, dado que las mujeres que se casaban estaban destinadas para propagar la especie.

Las prostitutas tenían pocas posibilidades de liberarse de esa condición, al

menos que tuvieran un amante que estuviera dispuesto a pagar por su libertad.

Entre otras figuras de la antigua Grecia están las cortesanas, mujeres marginadas pero que a diferencia de las demás, eran independientes, pues su profesión les permitía gozar de varios beneficios. Muchas de ellas eran metecas<sup>1</sup>, otras eran las conocidas como hetairas, que más que prostitutas (como esencialmente eran conocidas) fueron mujeres libres, debido a que:

Estas hetairas eran de hecho las únicas mujeres verdaderamente libres de la Atenas clásica. Salían libremente, participaban en los banquetes al lado de los hombres, incluso «recibían en su casa», si tenían la suerte de ser mantenidas por un hombre poderoso. (Mosse, 1991, p. 68)

Lo que distinguía a las metecas de las hetairas, era que las primeras, en su gran mayoría, ofrecían servicios sexuales por la necesidad de subsistir, esto es, que las circunstancias las forzaban a inclinarse por esta profesión. Por su parte, las hetairas fueron las mujeres más cultas de las cortesanas, se preocupaban por tener una formación intelectual en retórica, filosofía, oratoria, como también una formación artística.

Hetaira en griego *ἑταῖρα* significaba compañera, es decir, que la función de estas mujeres no sólo se reducía a ofrecer servicios sexuales, sino que por su formación acompañaban a los hombres a lugares públicos, participaban en los banquetes, organizaban fiestas, recibían a hombres en sus casas, tenían escuelas donde se formaban y participaban de la vida pública. Tenían independencia social y económica, lo que les permitía disfrutar de algunos bienes, de los que ni siquiera las mujeres de la alta sociedad podían. Estas mujeres transgredieron las costumbres patriarcales, los arquetipos, funciones y subordinación impuestas socialmente a las mujeres de su época. Eran unas transgresoras. No fueron sometidas ni se dejaron someter como las demás mujeres, que pasaban gran parte de su vida recluidas en su hogar, mientras las hetairas sí participaban de la vida pública de Grecia.

Las acciones de las cortesanas representan la oposición a las costumbres de una sociedad patriarcal, aunque algunas de ellas ejercían este oficio debido a

---

1 Lo cual era concebido en la Grecia antigua como extranjero o extranjeras que vivían en una de las ciudades griegas. Algunas extranjeras llegaban hasta Grecia por su propia voluntad, otras viajaban con sus maridos y el resto porque habían sido vendidas, lo que les confería la condición de esclavas.

que eran compradas con este objetivo. Y constituye una oposición a las costumbres de ese tiempo, puesto que a las mujeres de la época no les era permitido decidir sobre su destino, les imponían un marido, estilo de vida, comportamientos. Pero:

La cortesana se convierte de esta forma en el símbolo mismo de las transformaciones de la ciudad. Mujer de la calle, que toma parte en los banquetes, que maneja dinero, que habla a los hombres de igual a igual, no es sólo un personaje al margen de la sociedad. En ese club de hombres que resulta ser la ciudad, donde la mujer es una eterna menor, ella encarna evidentemente la inversión de los valores cívicos, la mujer libre e independiente tanto en palabras como en comportamiento; libertad e independencia adquiridas por la venta pública de su cuerpo, sin duda, pero una venta en la que, hasta cierto punto, ella sigue siendo la dueña, sobre todo cuando dispone de riqueza, que es, claramente, la base en última instancia de su libertad. (Mosse, 1991, p.83)

Lo que les permitió conquistar su independencia fue el dinero, que simboliza una fuente de poder en la sociedad, pero también su formación intelectual y artística fueron el puente que les concedió una posición diferente en la sociedad griega.

Empero, es importante mencionar que la principal condición de las mujeres en la antigua Grecia es la de ser subordinadas. Generalmente las mujeres no tenían voz ni voto, no participaban de los asuntos públicos de la sociedad, no eran consideradas como ciudadanas, en tanto que, en la antigua Grecia, especialmente en Atenas, se consideraba ciudadano a quien participaba de los asuntos políticos de la ciudad, del cual las mujeres estaban excluidas. Pero como se planteó en líneas anteriores, no todas las mujeres tenían las mismas funciones, ya que cuando se acordaba el matrimonio entre dos familias, se hacía con el propósito de asegurar la descendencia, por lo que, la mujer legítima era la encargada de concebir y cuidar la nueva generación. De igual modo, la función de las concubinas era la de acompañar y servir a su patrón, si quedaban embarazadas de éstos su hijo no era considerado como ciudadano, sino como un hijo ilegítimo. Sobre la función de las hetairas ya se ha planteado que fueron mujeres independientes, de las pocas figuras del segundo sexo que lograron ocupar un lugar en el espacio público, algunas de ellas como Aspasia se inmiscuyeron en el ámbito político y filosófico.

Aunque las funciones mencionadas imprimían ciertas diferencias entre

las mujeres, la perspectiva que en general se tenía de la mujer respondía a los imaginarios construidos en torno a las féminas que estaban determinados por la tradición de la sociedad patriarcal. Sobre la condición de la mujer ateniense la historiadora francesa Claude Mosse (1991) afirma:

Si intentamos definir jurídicamente la situación de la mujer ateniense, la primera palabra que se nos viene a la mente es la de «menor». La mujer ateniense ciertamente es una eterna menor, y esta minoría se refuerza con la necesidad que tiene de un tutor, un *kyrios*, durante toda su vida: primero su padre, después su esposo, y si éste muere antes que ella, su hijo, o su pariente más cercano en caso de ausencia de su hijo. La idea de una mujer soltera independiente y administradora de sus propios bienes es inconcebible. (Mosse, p.55)

Esto es, la categoría mujer en la antigua Grecia fue cargada con un cúmulo de ideas reductoras que dibujaron figuras femeninas delineadas con la mirada patriarcal, entre las falsedades impuestas están: mujeres irreflexivas, insustanciales, emotivas, en suma, la categoría mujer fue descrita y definida con ideas patriarcales que sustentaban su lugar en el mundo y sus funciones en la sociedad.

En general las mujeres no podían moverse libremente en la ciudad, algunas podían ir a comprar al mercado, otras se quedaban recluidas en sus casas haciéndose cargo de organizar el trabajo de las sirvientas y del orden del hogar. Las más jóvenes estaban siendo formadas para el matrimonio y debían esperar al marido que eligiera su padre para ella. Las esclavas vivían a la sombra de sus amos. Subordinadas, recluidas, relegadas, invisibilizadas, sumisas: así se puede definir el papel y los arquetipos de muchas de las mujeres en la antigua Grecia, claro está que este periodo abarca un conglomerado de costumbres, condiciones sociales, económicas y políticas que generan algunas diferencias al respecto, por ello, no podemos limitarnos a abordar la figura de la mujer en la antigua Grecia desde la subordinación porque sus funciones no se limitaron a la subordinación.

A lo largo del desarrollo de este apartado hemos podido observar que en la antigua Grecia no existió solamente un arquetipo de la mujer, sino que hubo varios arquetipos, está: la esposa, las *hetairas*, las cortesanas, entre otras. La situación de las mujeres en la antigua Grecia fue fluctuante y dinámica pues estaban inmersas en procesos sociales, políticos, económicos y culturales que

se iban transformando dependiendo de las condiciones espacio-temporales, lo que también transformaba las condiciones de las mujeres. Entonces, son diversos los arquetipos femeninos de la antigua Grecia que representaban ya sea a la mujer sumisa, la originadora del mal, la esclava, la esposa y madre, pero no solamente encontramos arquetipos definidos por el patriarcado, sino que también hallamos mujeres que irrumpieron con aquellos arquetipos y moldearon nuevos arquetipos como el de las transgresoras que erigieron las hetairas, de igual modo, nos encontramos con la figura de las filósofas, de la cual nos ocuparemos en las siguientes páginas.

### **Los filósofos y la conceptualización negativa de las mujeres en la antigua Grecia**

En el anterior apartado nos enfocamos en abordar algunos arquetipos femeninos de la antigua Grecia con el propósito de analizar la situación de las mujeres durante esta época, lo cual es la antesala para explorar el lugar de las filósofas de la Grecia antigua pues ello nos ilustra sobre su rol en el ámbito filosófico de este periodo y de cómo las filósofas marcaron unas rupturas con los cánones y las funciones impuestas a las mujeres, esto lo empezaremos a ampliar y explorar en este apartado, pero primero examinamos la misoginia, el androcentrismo y el sexismo presentes en el discurso filosófico, esto para ver los modos en que la filosofía ha conceptualizado a la mujer y de cómo esto influyó en la invisibilización y el silenciamiento de las filósofas, especialmente las de la Grecia antigua.

La razón patriarcal<sup>2</sup> ha tenido un lugar privilegiado en la historia de la filosofía, no sólo porque hayan sido los hombres quienes han figurado como los principales contribuidores y protagonistas del pensamiento filosófico, sino que esto también se debe a que la voz de las mujeres filósofas fue silenciada y sus aportes invisibilizados durante muchos siglos. Ahora bien, ¿a qué responde ese silenciamiento e invisibilización de las mujeres en la filosofía? Responde esencialmente a una estructura patriarcal a partir de la cual se establecieron unas funciones para cada sexo, pero a las mujeres sólo por el hecho de concebir en su vientre las relegaron al ámbito privado de la sociedad, asignándoles las labores del hogar y la crianza de los hijos e hijas. Pero también responde al en-

---

2 Concepto utilizado por Celia Amorós en su texto: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*.

trelazamiento del discurso filosófico con las ideas y dinámicas patriarcales, es decir, a la construcción de reflexiones filosóficas cimentadas en la misoginia, el androcentrismo o el sexismo que marca una división de los sexos, establecen roles de género, estereotipos e impone un dimorfismo en el ámbito filosófico, y esto fue argumentado por varios filósofos en cuyas obras encontramos ideas negativas sobre las mujeres, a saber, las consideraron y conceptualizaron como el sexo inferior por naturaleza, como eternas menores, carentes de capacidades intelectuales, en suma, desproveen a las mujeres de lo que se consideró como “virtudes masculinas”, en cambio, les atribuyeron significados negativos.

Son muchos los filósofos (como Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Schopenhauer, entre otros) que a lo largo de la historia de las ideas realizaron sus aportes a la justificación de la subordinación femenina, desde los primeros pensadores griegos hasta nuestros días se ha extendido la misoginia y la concepción androcéntrica del mundo en el pensamiento filosófico, esto a través de la construcción de discursos legitimadores sobre la inferioridad femenina y la superioridad masculina. Asimismo, algunos filósofos tejieron argumentos que justificaron la división de los sexos, los lugares y funciones impuestas a las mujeres, entre otros. De los primeros registros que hay sobre la conceptualización filosófica de las mujeres, los encontramos en algunos filósofos de la antigua Grecia como Pitágoras cuyo planteamiento misógino más conocido versa así: “existe un principio bueno que ha creado el orden, la luz y el hombre, y un principio malo que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer” (como fue citado en Beauvoir, 2014, p.11), y este planteamiento se relaciona con el arquetipo femenino de Hesíodo quien, como mencionamos en el apartado anterior, vincula a las mujeres con el mal así como también lo hace Pitágoras.

En estos dos pensadores encontramos que dividen a la especie humana en contrarios, presentan a la mujer y al hombre como dos fuerzas que discrepan a pesar de formar parte de la misma especie, de hecho, en sus argumentos queda en entredicho la idea de la especie humana en tanto que la división que hacen nos presentan al hombre y a la mujer como dos seres distintos que sólo convergen para propagar la especie, fuera de este escenario hombre y mujer son situados en polos opuestos, con naturalezas distintas, ello se refleja en el dimorfismo orden/caos, bien/mal, luz/tinieblas, que resultan en: hombre/mujer.

Esta conceptualización negativa de las mujeres a través del discurso filosó-

fico fue continuada y ampliada por otros filósofos de la antigua Grecia, entre los más destacados está Aristóteles, quien planteó varios argumentos sobre la inferioridad femenina, sobre la naturaleza de las mujeres, sobre las diferencias entre hombres y mujeres, de igual manera, asigna las funciones que deben desempeñar las mujeres en la polis, es más, en el primer capítulo de *La Política* plantea que:

De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. (Aristóteles, 1988, p.81-82)

Pero en páginas anteriores afirma que:

en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. (p.57-58)

De tal manera, estos argumentos de Aristóteles nos muestran que la relación y lo que constituye a hombres y mujeres se fundamenta en la praxis superior-inferior que se despliega en los diferentes ámbitos sociales, pero son los hombres quienes definen las funciones y el ámbito en el que se pueden desenvolver las mujeres. De este modo, empieza a construir la jerarquía de los sexos, la cual sustenta mediante un entrelazamiento de naturaleza/sociedad, esto es, para poder sustentar la organización jerárquica de la sociedad acude a la naturaleza para poder fundamentar el establecimiento de un orden desigual entre los seres humanos, especialmente entre hombres y mujeres.

Lo anterior, se puede identificar en la consideración de Aristóteles de que hay seres que por la naturaleza de su alma nacieron para mandar y otros para obedecer, este último es el caso de las mujeres, a las que la naturaleza determinó su función, por ello, deben obedecer a la autoridad masculina, permanecer desde su nacimiento hasta la muerte custodiadas por un hombre. Esa diferencia de la naturaleza del alma crea una grieta en la relación entre hombres y mujeres,



porque, aunque en Aristóteles la mujer es una figura importante para la constitución de la familia en el Estado, ésta no deja de ser un ser que por la condición de su alma es inferior:

Por tanto, podemos ver que Aristóteles, en la relación varón/mujer, lleva sistemáticamente la alteridad femenina a la única forma o identidad masculina, a través de la desigualdad cuantitativa, la relación del más y del menos, de lo caliente y de lo frío, lo seco y lo húmedo, etc. En todos los registros de su discurso, él siempre cita la diferencia femenina como ser inferior, deficiente, fallido, que sólo encuentra en la identidad viril el modelo de perfección. Por lo tanto, la demostración de la inferioridad en la mujer es, en Aristóteles, sistemática, atraviesa de un extremo a otro el corpus de su saber. (Tommasi, 2002, p.57)

Por su parte, en Platón no identificamos la misma línea discursiva de Aristóteles, sin embargo,

Las mujeres no desaparecen del todo del discurso platónico, aunque su presencia- indirecta, oblicua, como la de Diotima en el Simposio- es signo de una apropiación que es, al mismo tiempo, exclusión de lo femenino, antes que homenaje positivo al saber, del que son detentadoras. A pesar del reconocimiento que se le tributa a la sabiduría de Diotima, en este filósofo está presente, como en toda la cultura griega, la convicción de que la mujer es fundamentalmente extraña al logos, y que sólo participa de la racionalidad parcial e inadecuadamente. (Tommasi, 2002, p.47)

En este sentido, no se puede afirmar que todos los filósofos que plantearon ideas sobre las mujeres fueron misóginos, pero en gran medida la teorización femenina no está exenta de androcentrismo, este es el caso de Platón en quien no se denota misoginia, pero sí la presencia de una mirada androcéntrica.

En consonancia, ¿cómo influyeron tales conceptualizaciones negativas de lo femenino en el silenciamiento e invisibilización de las filósofas? Desde que algunos filósofos de la antigua Grecia empezaron a elaborar sus teorizaciones desdeñosas en torno a las mujeres, se empieza a labrar el terreno de exclusión de las mujeres del ámbito filosófico, ya que a partir de sus discursos se establecen unas ideas, sesgos y estereotipos que desprendieron a las mujeres de la esfera del conocimiento en tanto que se normaliza la idea de que las mujeres son inferiores biológica, moral e intelectualmente y que esto les imposibilita participar en asuntos masculinos, pues los hombres por natura son superiores

biológica, moral e intelectualmente. Igualmente, en la historia de la filosofía nos podemos percatar de la constitución de un discurso androcéntrico y misógino tejido por diferentes filósofos en distintas épocas, cuyas primeras puntadas las encontramos en la antigua Grecia donde filósofos como Aristóteles inauguraron el desarrollo de la conceptualización negativa de las mujeres en las reflexiones filosóficas, las cuales influenciaron en otros filósofos que también continuaron la labor de sus predecesores, debido a que no fue un asunto en el que participaron dos o tres filósofos, sino varios filósofos de distintos momentos, por ejemplo, en la Edad Media nos encontramos con dos figuras claves: San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

En la filosofía se construyeron discursos legitimadores de la subordinación femenina, estos fueron clave para la asignación de los roles y lugares que debían ocupar las mujeres, pero también crean una idea de la mujer que es generalizada, por lo que, dichos discursos definían a las féminas. Uno de los discursos más conocidos fue el de la debilidad del intelecto femenino, puesto que si despojaba a las mujeres de esta capacidad, también las excluían de ámbitos como el filosófico, de tal manera, se generalizó y normalizó la idea que las mujeres son incapaces de pensar y que por lo tanto también eran incapaces de hacer algún aporte a un ámbito tan complejo como lo es el filosófico.

En el discurso filosófico desarrollado por hombres se vislumbra el propósito de imponer la razón masculina y al hombre como el ideal de lo humano, y a la mujer como ser carente de esa razón, incapaz de pensar, de igual forma:

Ciertamente no puede decirse sin más puntualizaciones que sea el varón el sujeto del discurso filosófico, pero sí que el discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia. (Amorós, 1985, p. 26-27)

Igualmente, encontramos que en estos discursos filosóficos también se forman arquetipos femeninos, en este caso, el arquetipo que moldea dicho discurso se fundamenta en la dicotomía hombre/mujer que define el lugar que debe ocupar cada una de estas expresiones, lugar que depende de su naturaleza superior/inferior a partir de la cual se determina su ubicación en la escala de la jerarquía social. El arquetipo femenino que podemos entrever en estos discursos filosóficos androcéntricos o misóginos, es el de la mujer irreflexiva, incapaz

de desarrollar un pensamiento lógico y racional, carente de moralidad, de igual modo, el arquetipo de mujer vinculada al mal y al caos, la mujer insustancial, la mujer sumisa, en suma, el arquetipo femenino que conforman es un arquetipo fundado con las bases del patriarcado, de una mirada masculina que define a las mujeres a su voluntad, las definen como lo Otro. En consecuencia, el discurso patriarcal generó un encubrimiento de aquellas figuras femeninas que desde los albores de la filosofía estuvieron presentes en el quehacer filosófico.

### **La presencia de las filósofas en la filosofía desarrollada en la antigua Grecia**

En el apartado precedente exploramos algunos puntos de la conceptualización negativa sobre las mujeres en el discurso filosófico, esto nos permitió vislumbrar cómo influenció dicha conceptualización en la invisibilización y el silenciamiento de las mujeres filósofas, pero ahora nos interesa centrarnos en examinar cómo las filósofas de la antigua Grecia marcaron una ruptura con los arquetipos femeninos determinados por los discursos referenciados, esto es, cómo en medio de la expulsión justificada del ámbito filosófico como mujeres racionales y con diferentes capacidades negadas, ellas crean un lugar de enunciación en medio de la obliteración de sus voces.

Si se hace una revisión a la historia de la filosofía, la primera impresión que puede generar es que parece que los únicos que pensaron y escribieron sobre filosofía fueron los hombres<sup>3</sup>, y que no hubo mujeres que participaran en el quehacer filosófico. Sin embargo, si nuestra mirada e investigaciones cruzan el puente que ha separado a las mujeres de la filosofía, podremos ver otro panorama, en el que observaremos que la filosofía no ha sido asunto y preocupación sólo de hombres, sino que también las féminas han participado en las discusiones filosóficas.

Ya nos hemos referido a que la disgregación entre mujeres y filosofía que establecieron algunos filósofos generó que se generalizara la idea de que las mujeres no participaron del quehacer filosófico. A su vez, esa separación responde a la imposición del hombre como ideal de lo humano, también a las estructuras de una sociedad patriarcal, a la falta de reconocimiento de los apor-

---

3 Hombres en masculino, no como genérico de lo humano, es decir, de lo masculino y lo femenino.

tes que han hecho las filósofas a la filosofía, pero que, a pesar de estos y otros inconvenientes, que, si bien fracturaron la relación entre filosofía y mujeres, no fueron determinantes para que las filósofas no participaran del quehacer filosófico, pues “aun en Atenas y en las demás ciudades-Estado dominadas por los hombres, algunas mujeres pudieron superar las trabas culturales de su sexo y contribuyeron al desarrollo de la filosofía natural”(Alic, 1991, p.38). Es más, las filósofas se desligan de los arquetipos femeninos impuestos por el discurso filosófico, no asumieron su existencia y su lugar en el mundo en esos arquetipos, todo lo contrario, irrumpen con dichos moldes, por eso, desde la antigua Grecia encontramos diferentes figuras femeninas ocupándose de diferentes asuntos filosóficos.

Por su parte, se pregunta la filósofa Alicia Puleo:

¿Ha habido filósofas? La filosofía ha sido una de las disciplinas más masculinas. Todavía en mi época de estudiante la mayoría de los alumnos eran varones. Ello se debe a diversas razones, entre otras al hecho de que la filosofía ha tenido una estrecha relación con la teología y, por lo tanto, con el mundo de los seminarios para formación de sacerdotes. Pero también porque era uno de los pensamientos de mayor nivel de abstracción y la abstracción -se suponía- era una capacidad eminentemente masculina. Ha habido pensadoras, pero han sufrido un silenciamiento todavía mayor, quizás, que el de los filósofos críticos con el sistema patriarcal. Estas mujeres alteraban el orden de la división sexual del trabajo como nos los muestra un pasaje de Diógenes Laercio en que se menciona a Hiparquia, una de las primeras mujeres filósofas, perteneciente a la escuela de los cínicos. Tras haber sido vencido por Hiparquia en una discusión filosófica, Teodoro busca vengarse con las siguientes palabras: «¿Esta es la que dejó la lanzadera en el telar?» Ella respondió: “Soy yo, Teodoro, pero ¿crees tú que he tomado una mala decisión sobre mí misma cuando dediqué a mi educación el tiempo que iba a perder en el telar?». (1996, p. 9)

El meollo de este asunto no radica en el cuestionamiento de si hubo o no mujeres que filosofaran, el meollo está en que fueron los mismos filósofos que se encargaron de crear la idea de que las mujeres no han participado de los asuntos filosóficos, fueron los filósofos quienes generalizaron la idea de que la filosofía es un campo al que las mujeres no tienen acceso debido a su natural incapacidad para pensar porque hasta la razón le fue asignada a un sexo: el masculino, pues por naturaleza los hombres fueron dotados con capacidades

intelectuales. Al contrario, los filósofos establecen la creencia que la capacidad reproductora de la mujer conforma su destino en la sociedad, por tales motivos, Simone de Beauvoir (2014) en el siglo XX aduce que “lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. No basta para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro” (p.43), y es que cuando la filósofa francesa hace referencia a la categoría de lo Otro vislumbra que es el hombre quien ha constituido a la mujer como lo Otro, y esa constitución como lo Otro fue un estratégico mecanismo de subordinación, pero también un mecanismo que contribuyó al silenciamiento e invisibilización de las filósofas.

Además, debemos mencionar que existe un entramado de condiciones materiales y espirituales que también aportaron al silenciamiento e invisibilización de las filósofas, entre ellas, la falta de acceso a la educación y a centros de conocimiento, las ideas patriarcales que situaron a las mujeres en un estado de ignorancia, inferioridad y debilidad. De igual manera, otro factor clave fue el trabajo doméstico como obstáculo para el desarrollo intelectual o creador de las mujeres. Todo esto conforman obstáculos que limitaron y dificultaron el rol de las mujeres en el ámbito filosófico (entre otros ámbitos), en cambio, los hombres fueron unos privilegiados, de hecho, fueron ellos quienes determinaron tal situación, organizaron la sociedad en que vivimos, desde su mirada y consideraciones, amoldando el mundo a su conveniencia, por esto, las mujeres quedan excluidas y relegadas al ámbito privado. En ese mundo de privilegios masculinos, algunos filósofos tuvieron la osadía de afirmar que las mujeres son miopos intelectuales, como afirmó Schopenhauer en el siglo XIX.

No obstante, el propósito no es solamente analizar sobre los porqués de la invisibilización y el silenciamiento, sino empezar a reconstruir la historia de las filósofas. Si hay un desconocimiento de la existencia de, por ejemplo, las filósofas griegas, entonces es necesario empezar a contar y divulgar esa otra parte de la historia que se ha ocultado.

Ahora bien, no toda la historia de las mujeres es de sombras y silencios, también hay que hacer referencia a quienes se encargaron de darle luz a la otra parte de la historia. Existen varias fuentes que registraron los nombres de las féminas que participaron en el quehacer filosófico, entre ellos está el escritor francés Gilles Ménage, que, en su texto titulado: *Historia de las mujeres filósofas*,

nos cuenta la existencia de sesenta y cinco filósofas de la antigua Grecia, de las que muy poco se conoce, pues de estos nombres escasamente se mencionan algunos en los ámbitos filosóficos académicos, como el de Hipatia de Alejandría, Hiparquía de la escuela cínica, Diotima, Aspasia de Mileto y en ocasiones el de la pitagórica Teano, que generalmente se refieren a ella como esposa de Pitágoras. Otras de las fuentes de las que se tiene conocimiento es

Gracias a los fragmentos de Sópatro<sup>4</sup> citados por Focio<sup>5</sup> sabemos que el estoico Apolonio<sup>6</sup> escribió un curioso libro sobre estas mujeres<sup>7</sup>. Además, Suidas<sup>8</sup> nos informa que el gramático Filócoro<sup>9</sup> escribió concretamente sobre las pitagóricas. Y Juvenal explica que en su época las mujeres cultivaban la filosofía. (Ménage, 2009, p. 45).

De igual manera, Ménage presenta en este libro las escuelas a las que pertenecieron las sesenta y cinco filósofas, entre ellas: filósofas de la escuela incierta, Platónicas, Académicas, Dialécticas, Cirenaicas, Megáricas, Cínicas, Peripatéticas, Epicúreas, Estoicas y Pitagóricas. Es decir, las mujeres se desarrollaron en varios campos de la filosofía desarrollada en la antigua Grecia.

Hipo (siglo XII a. C), es la primera filósofa de la escuela incierta a la que se refiere Ménage:

Hija del centauro Quirón, que enseñó a Eolo la observación de la naturaleza, según testimonio de Clemente de Alejandría en el libro I de los *Stomata* y de Cirilo en el libro IV de *Contra Juliano*. Pues la observación de la naturaleza es una parte esencial de la filosofía. También en el libro I de los *Stomata*, de Clemente, Eurípides recuerda a Hipo como adivina y mujer versada en cuestiones astrológicas. (Ménage, 2009, p. 47)

Otra de las filósofas pertenecientes a esta escuela es Cleobulina (fl.570 a. C):

Hija de Cleóbulo, uno de los siete sabios de Grecia, por eso conocida vulgarmente así, aunque a ella su padre (son palabras de Plutarco) la llamaba Eumetida. Escribió enig

---

4 De Apamea, fue un filósofo griego del siglo IV.

5 (siglo IX), patriarca Bizantino. Recopiló en su Biblioteca o Myriobiblon en extractos numerosas obras sagradas y profanas. De gran valor por su transmisión de textos antiguos, Ménage se sirvió abundantemente de esta obra. (citado en Ménage, 2009, p. 137).

6 Filósofo estoico (siglo II). Se encargó de la educación de Marco Aurelio.

7 Se refiere a las filósofas.

8 Gran enciclopedia bizantina.

9 Fue un escritor ateniense del siglo IV a. C.

mas en versis hexámetros que elogió Ateneo en el libro X, capítulo XV, Aristóteles, en el libro III, capítulo II de la *Retórica*, cita este célebre enigma sobre la aplicación de la ventosa: <<Vi a un hombre que con fuego soldaba bronce sobre otro hombre>>. Plutarco testifica en el *Banquete de los siete sabios* que este enigma es de Cleobulina. (Ménage, 2009, p.47-48).

Aspasia también figura en la escuela incierta, quien era «Milesa, hija de Axíoco. Enseñó retórica a Pericles y retórica y filosofía a Sócrates.» (Ménage, 2009, p.49)

También Aspacia recibió una formación brillante. En Atenas, dirigía una escuela de heteras y regentaba un burdel que visitaban los hombres más ilustres de la ciudad. Entre ellos estaba el filósofo Sócrates, que se sintió fascinado por la inteligencia de esta mujer, según informan fuentes tales como los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte. (Gleichauf: 2010, p.12)

De las Platónicas está Lastenia y Axíotea (siglo IV a. C). Lastenia de Mantinea, en Arcadia, y Axíotea de Flasia, discípulas de Platón. De una y otra hablan Laercio en la <<Vida de Platón>>. Clemente de Alejandría en el libro IV de los *Stromata* y Temistio en el discurso XII que tituló *Sofista*. (Ménage, 2009, p.77)

Asimismo, una de las más conocidas que es Hipatia de Alejandría, Geminas<sup>10</sup> y Anfília.

En la escuela Cínica nos encontramos con Hiparquía:

Laercio escribió sobre la vida de Hiparquía, por ello se sabe que ésta fue una cínica muy auténtica, es decir, enemiga de la vergüenza, pues con Crates incluso usaba públicamente del matrimonio, lo que es sorprendente en una mujer, pues las mujeres son amantes del pudor y, como decía Démades en Estobeo, el pudor en una mujer es la cima de la belleza.

Hiparquía escribió, según testimonio de Suidas, *Hipótesis filosóficas* y unos *Epiqueremas*, así como *Cuestiones a Teodoro llamado el Ateo*. (Ménage, 2009, p.95)

Por su parte, Diógenes Laercio escribe acerca de Hiparquía:

Se halló, pues, en un convite que dio Lisímaco, en que también estaba Teodoro, el apellidado Ateo, al cual propuso el argumento siguiente:

---

10 Discípulas de Plotino, que era un filósofo platónico.

Lo que pudo hacer Teodoro sin reprensión de injusto, lo puede hacer Hiparquia sin reprensión de injusta; hiriéndose Teodoro a sí mismo no obró injustamente; luego tampoco Hiparquia obra injustamente hiriendo a Teodoro. A esto nada opuso Teodoro, contentándose con tirarla de la ropa; pero ella no se asustó ni turbó como mujer, sino que como Teodoro le dijese:

¿Eres la que dejaste la tela y lanzadera?,

respondió: Yo soy, Teodoro. ¿Te parece, por ventura, que he mirado poco por mí en dar a las ciencias el tiempo que había de gastar en la tela? Éstas y otras muchas cosas se refieren de esta filósofa. (Laercio, p.481-482).

Respecto de las pitagóricas Ménage (2009) afirma:

Hubo tantas mujeres pitagóricas que sobre ellas escribió un volumen Filocoro, gramático ateniense, según el testimonio de Suidas, que al tratar sobre Filocoro llama a este libro Selección de mujeres heroicas. (p.109)

Ahora bien, en cuanto a las pitagóricas Ménage hace referencia a dos de ellas en su texto:

Temistoclea (siglo vi a. C.). Hermana de Pitágoras, si damos crédito a Laercio y a Suidas. Las palabras de Laercio en su «Vida de Pitágoras» son las siguientes: «Aristoxeno dice que Pitágoras aprendió de su hermana Temistoclea la mayoría de las doctrinas morales». Esta lectura, según la versión de Aldobrandini, se confirma por la autoridad del más antiguo código farnesio. Suidas se muestra de acuerdo con eso en Pitágoras, pero llama Teoclea a quien Laercio menciona como Temistoclea («Aprendió los preceptos morales de su hermana Teoclea»). (Ménage, 2009, p.110)

Teano escribió mucho. Estobeo aporta un fragmento de su libro Sobre la piedad, del que aprendemos que Pitágoras consideraba que todas las cosas se originan no de los números, como quiere la mayoría de los griegos, sino según los números. Clemente de Alejandría dice que Teano escribió poemas. Se ha conservado uno de ellos escrito en versos épicos, según el testimonio de Suidas. Pólux, en el libro X, capítulo III, cita una epístola de Teano a Timarete. Algunas epístolas se conservan bajo su nombre, según Henri Estienne, en la edición de Laercio, con el título de *Epístolas de Teano, que fue declarada hija de la sabiduría pitagórica*. (Ménage, 2009, p.115)



Por su parte, la escritora Gleichauf (2010) hace referencia a que, «Teano tuvo muchas alumnas, a las cuales, además de orientación espiritual, les daba sobre todo normas para caminar hacia una vida <<de virtud y honradez>> como mujeres.» (p.11)

En cuanto empiezan a aflorar estos nombres, las ideas negativas planteadas por varios filósofos quedan en entredicho, porque si lo que afirmaron algunos filósofos sobre la carencia del intelecto en la mujer fue cierto, no hubieran existido tantas filósofas en la antigua Grecia, aunque en este escrito solamente hemos mencionado a pocas y Ménage documentó una lista sesenta y cinco nombres, no podemos descartar que hay la posibilidad de que existieran más. Asimismo, de que aportaron a las discusiones filosóficas de su época, pero son muchos los factores que pudieron influenciar para que desaparecieran sus obras. Empero, no se puede desconocer que desde las primeras pinceladas de la praxis filosófica hubo mujeres que pensaban por sí mismas, reflexionaron y escribieron, pero, aunque existen diversas investigaciones que se han encargado de demostrar la presencia de las mujeres en los diferentes ámbitos del conocimiento, aún persiste la exclusión de aquellas voces que estuvieron presentes hace varios siglos. Esto se refleja en los programas de filosofía cuya maya curricular está formada por las figuras masculinas de la filosofía, en muy pocos programas hay seminarios o asignaturas de filósofas, de hecho, ni siquiera de filósofas como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Simone Weil o María Zambrano, de quienes se conservan sus obras, así que no se trata de un asunto de que existe una escasa cantidad de asignaturas de Filósofas por falta de sus obras.

Aunque se conserve y se conozca muy poco de lo que escribieron las filósofas de la antigua Grecia, no podemos desconocer que éstas mujeres pueden ser consideradas como las pioneras de la filosofía desarrollada, pensada y escrita por mujeres en la antigua Grecia. Tampoco se puede negar que fueron mujeres que desafiaron los estándares sociales de su época, ya que si las mujeres estaban expulsadas o limitadas para acceder a el ámbito filosófico, pero hubo varias que se atrevieron a explorar un campo prohibido, es porque no asumieron estrictamente el papel de sumisas, irreflexivas e inferiores, en efecto, frente a estos arquetipos femeninos las filósofas de la antigua Grecia constituyeron un contramodelo de mujer, un contramodelo en el que develan que son mujeres

que se consideran capaces de filosofar.

Las filósofas griegas a pesar de las costumbres de la sociedad patriarcal, se atrevieron a no seguir estrictamente los roles que les eran impuestos a las mujeres de su época, demostraron que también podían pensar, tener autonomía, participar en el ámbito público. Sus acciones, como la participación en el ámbito filosófico, nos demuestran que no permitieron que se las encasillaran en el ideal de lo femenino, lo cual representa una revolución, pues con su talante se destacaron de las demás mujeres de su tiempo. Las filósofas griegas fueron transgresoras.

### **Consideraciones finales**

Las filósofas se constituyen como arquetipos transgresores de las costumbres patriarcales y de los discursos negativos de la mujer en la antigua Grecia en tanto que se destacaron por no estar inmersas en los encasillamientos de su época, demostraron que tenían capacidades intelectuales y que podían hacer aportes a la historia del pensamiento filosófico, que las mujeres podían estar presentes y participar de las discusiones filosóficas. En suma, sus acciones de ir a contracorriente de los estándares y determinaciones de su tiempo representan un carácter combativo hacia lo impuesto, pues el hecho de atreverse a pensar y a hacer filosofía en una sociedad patriarcal que las señalaba como incapaces de pensar y carentes de capacidades intelectuales, demuestra que no asumieron esos arquetipos de mujer irracional, sumisa, incapaz, dependiente, inferiores, sino que irrumpieron con estos arquetipos determinados por algunos filósofos y diferentes intelectuales de la época.

Consideramos que las filósofas de la antigua Grecia son arquetipos transgresores porque no se limitaron a seguir los modelos femeninos determinados para las mujeres ni a los roles de inferioridad que debían cumplir en la sociedad, por el contrario, construyeron su propio arquetipo que manifestó el rechazo de las estructuras y normas sociales patriarcales que las excluían de los ámbitos públicos. Son transgresoras porque se atrevieron a pensar por sí mismas y apropiarse de su autonomía a pesar de las complejas y espinosas condiciones que tenían las mujeres en este tiempo.

Es necesario estudiar y visibilizar a las mujeres filósofas que han existido a lo largo de la historia, no sólo porque nos permite conocer esa otra parte de la

historia que nos ha sido ocultada, sino también para superar esa idea errada de que la filosofía fue principalmente un asunto de hombres. Superar la endogamia que se constituyó en el ámbito filosófico y a la que contribuyeron muchos filósofos desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Hay que rescatar los aportes de las filósofas antiguas, rescatarlas como arquetipos de mujer transgresora e intelectual, de pensamiento autónomo, con el objetivo de superar el ideal monolítico que se tenía de la mujer en la antigua Grecia. Uno de los retos de la filosofía hoy es reivindicar el trabajo de las filósofas, una de las vías más propicias para esto es que se incluyan a las filósofas en los planes de estudios de los centros de educación, tanto en los colegios como en las universidades. Aunque es importante destacar la labor que están llevando a cabo algunas filósofas como Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Fina Birulés, Lorena Fuster, entre otras filósofas que, desde las distintas redes de mujeres filósofas, centros de investigación y las universidades, están efectuando la labor de visibilizar y rescatar las obras y el pensamiento de las filósofas, pero aún queda mucho camino por transitar para transformar las dinámicas patriarcales que también han abrazado al quehacer filosófico.

Además, otro de los retos es analizar y combatir las relaciones de poder que persisten en los ámbitos académicos de la filosofía, las cuales, por ejemplo, generan que aún en la actualidad parezca que cuando se mencionan a filósofas como Hipatia de Alejandría, Hiparquía o Teano, dé la sensación de que se está hablando de autoridades menores de la filosofía, ya que la filosofía no puede continuar desarrollándose en las mismas dinámicas que determinaron que las autoridades intelectuales de la filosofía son Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Hume, Kant, Hegel, en suma, las figuras masculinas.

### **Referencias bibliográficas**

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Alic, M. (1991). *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta finales del siglo XIX*. México: Siglo XXI Editores.

Gleichauf, I. (2010). *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Barcelona: Editorial La Desclosa.

Laercio, D. *Vida de los filósofos más ilustres*. Disponible en: <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/C1%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Di%C3%B3genes%20Laercio/Vida%20de%20los%20fil%C3%B3sofos%20m%C3%A1s%20ilustres.pdf> (fecha de consulta: 27/11/2022).

Mosse, C. (1991). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Editorial Nerea.

Ménage, G. (2009). *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder Editorial.

Molas, M. (2006). Matrimonio y violencia en la Ciudad-Estado griega patriarcal. en Molas Font, M. (2006). *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid: Instituto de la mujer, pp. 77-95.

Puleo, A. (1996). Filosofía y Género. *Asparkía*. N.º 6, pp. 8-18.

Pizan, C. (2001). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.

Pozo, V. (2021). Las domesticadas y el primer arquetipo femenino: Pandora. *Asparkía*. N.º 39, pp. 45-64.

Pomeroy, S. (1999). *Diosas, ameras, esposas y esclavas mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal.

López, F. (2012). *El amor carnal en la Grecia clásica*. Madrid: Edimat libros.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena II*. Madrid: Trotta.

Tommasi, W. (2002). *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la historia de la filosofía*. Madrid: Narcea.

*Killing the Goddess*

*An Approximation to Donna Haraway's Thinking*

*Matar a la diosa*

*Aproximación al pensamiento de Donna Haraway*



ALEIDA GONZÁLEZ CARRIL

*pp. 83-106*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

La actualidad queda marcada por una gran cantidad de pensamientos que brotan tras la crisis del sujeto entendido como universal, de la concepción moderna de la subjetividad. Uno de los pensamientos más relevantes hoy en día es el de Donna Haraway, quien nos presenta lo cibernético y la afinidad como formas de poder entender las condiciones en las que nos encontramos. Una manera de acercarnos a lo que somos y a lo que somos capaces de devenir al pasar a entendernos como sujetos formados relacionamente y admitiendo la vulnerabilidad común que tenemos con otros seres vivos o incluso el planeta, incluso con la forma en que nos relacionamos con artefactos tecnológicos. Con la crisis del sujeto moderno se abre un panorama creativo y productivo en el que Haraway trata de crear conceptos para poder hacernos cargo de los desafíos que tales nuevas concepciones traen consigo además de las urgencias como la medioambiental.

**Palabras clave:** cibernético, feminismo, afinidad, parentesco, subjetividad, ciencia

## ABSTRACT

The present is marked by a great number of thoughts that emerge after the crisis of the subject understood as universal, of the modern conception of subjectivity. One of the most relevant thoughts today is that of Donna Haraway, who presents the cyborg and affinity as ways of understanding the conditions in which we find ourselves. A way of approaching what we are and what we are capable of becoming by understanding ourselves as subjects formed relationally and admitting the common vulnerability we have with other living beings or even the planet, even with the way we relate to technological artifacts. With the crisis of the modern subject, a creative and productive panorama opens up in which Haraway tries to create concepts to be able to take charge of the challenges that such new conceptions bring with them in addition to the urgencies such as the environmental one.

**Key words:** cyborg, feminism, affinity, kin, subjectivity, science

## **Introducción**

Este artículo tiene como objetivo exponer los principales aspectos del pensamiento de Donna Haraway, la cual es junto con otras autoras como Rosi Braidotti en mi opinión de suma importancia al intentar entender la complejidad de los tiempos en los que nos toca vivir. Es clave la mención aquí a otra autora como es Braidotti en tanto que sus obras hablan entre sí, se referencian mutuamente repetidas veces, pero también en tanto que el pensamiento de alguien como Haraway debe ir siempre unido al de otras muchas.

Esta conexión con otras autoras se debe a que ella misma lo concibe como un ir tejiendo redes entre historias o relatos diferentes, redes que nos permiten un mayor entendimiento del presente y dado que su pensamiento está orientado hacia la afinidad en lugar de la identidad, no mencionar que sus obras están relacionadas con las de otras como Anna Tsing, Ursula K. Le Guin o Braidotti sería un error. Siendo su pensamiento justamente esto, un método y una manera de poder entendernos en el presente, un buscar afinidades y tejer juntas para intentar ver hacia dónde podemos dirigirnos, hacia que narrativas e imaginarios debemos prestar atención para poder seguir habitando el mundo.

Ya que como he mencionado el pensamiento de Haraway nos habla directamente sobre el mundo actual y la caída de los grandes conceptos que la modernidad ha llevado como baluarte, durante este artículo veremos la relevancia que su obra supone a la hora de tratar temas tan importantes como la caída del sujeto hegemónico que se correspondía con la imagen del Hombre en mayúsculas pero también para temas como la difuminada dicotomía entre cultura y naturaleza, la influencia de la ciencia a la hora de construir nuestras subjetividades y la posibilidad de encontrar formas menos violentas de vida en un mundo en ruinas debido al capitalismo.

### **Situando el pensamiento de Donna Haraway**

La obra de Donna Haraway es un auténtico cruce de diversas disciplinas, como ella misma representa en su persona dado que ha dedicado su vida al estudio no solo de la filosofía sino también a la biología y zoología. Cuando leemos a Haraway debemos tener en mente que su obra se comprende como

una especie de rizoma, en el sentido de Deleuze y Guattari, por lo que su pensamiento puede verse desenvolverse en tres líneas características: la posmoderna como resolución de la tensión entre marxismo y posestructuralismo, la epistemología feminista que va a ser principal en sus planteamientos y los estudios sociales de la ciencia (CTS) con su amplia crítica a la ciencia moderna y sus implicaciones.

Teniendo en cuenta sus palabras al comienzo de su *Manifiesto ciborg* en las cuales ella dice que su texto y pensamiento es “un esfuerzo por construir un irónico mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo” (Haraway, 2020: 13) debemos ver cómo esta interdisciplinariedad característica suya la lleva a ir más allá del marxismo, aunando más de un pensamiento desarrollado desde los márgenes.

¿Qué queremos expresar cuando decimos que va más allá del marxismo? Haraway va más allá en tanto que ya en la identificación de los oprimidos y potenciales sujetos clave para la comprensión de la opresión no habla exclusivamente de la importancia de la figura del obrero. Por oprimidos ya no solo se presentan aquellos que no tienen en su posesión los medios de producción, sino que ahora serán todas aquellas subjetividades que el capitalismo patriarcal y racista ha situado en los márgenes los que deban tener un papel central, aquellos que han sido retirados hacia las periferias, aquellos que se han constituido como la Otridad. Desde las personas racializadas, las mujeres, las pertenecientes al colectivo LGTB+, los animales no humanos e incluso las máquinas deben estar representadas como agentes y cuyas aportaciones son claves para entender el funcionamiento de la sociedad y sistema en el que vivimos. Esto se debe a que, aunque el pensamiento de Haraway es siempre un posicionamiento político anticapitalista, debido a su interseccionalidad es también un pensamiento postantropocéntrico y postmoderno.

Como apuntábamos en las líneas generales de su pensamiento, una de las más importantes era la constituida por la epistemología feminista, la cual también va a ser clave en su crítica a la ciencia moderna con pretensiones de concurriendo universal objetivo. Nos es importante aquí resaltar por lo tanto que la obra de Haraway es una reacción al feminismo radical y ecofeminismo que poseen una visión esencialista del género que se popularizó en la década de los sesenta. Estos movimientos habrían puesto el foco de su discurso en la



diferencia radical, esencialista y pura de la feminidad. Esto lleva a Haraway a plantear que la lucha feminista no puede sustanciarse mediante la categoría mujer, como veíamos al ser su pensamiento uno interseccional y que piensa a las subjetividades como algo formado históricamente, no debemos caer en la unificación de forma natural de todas las mujeres bajo una misma categoría cerrada, para ella no existe el estado ser mujer:

No existe nada en el hecho de ser «mujer» que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de «ser» mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. (Haraway, 1991: 264)

Vendrá entonces desde este periodo y frente a estas otras teorías feministas esencialistas a proponer otra forma de percibirnos a nosotras mismas, no ya desde la identidad sino desde una coalición consciente de afinidad en la que las diferencias dentro de la misma categoría sean tenidas en cuenta. Ser mujer no debe ser entendido como una categoría natural y esencial, de hecho, la propia Haraway señala que esta fragmentación entre los distintos feminismos se trata de otra forma de dominación de las mujeres entre ellas mismas, dado que se acaba atacando a personas igualmente oprimidas y cayendo en las lógicas patriarcales y hegemónicas de la unidad y totalidad de las categorías.

Por ello debemos ver que el ser mujer es una categoría compleja nacida de la construcción de discursos científico-sexuales y otras prácticas sociales los cuales se han utilizado para moldear nuestra realidad. Son estas relaciones de saber-poder que atraviesan de diferentes maneras al individuo las que lo constituyen, no se puede hablar por lo tanto de un sujeto dado y autosuficiente, siempre se da en relación-con.

En cuanto no se entiende al sujeto como algo definitivo y dado se pasa a comprenderlo como algo en proceso, algo que se puede hacer y deshacer dependiendo de las influencias que caigan sobre él. En concreto la subjetividad es un producto positivo llevado a cabo por diferentes prácticas institucionales y discursivas. El poder desde la perspectiva de Foucault y que se ve claramente en la postura de Haraway no se trata únicamente de un poder represivo, sino que es de signo positivo, es productor y creador, por ello hay que plantearse cómo

la sociedad que se constituye a partir del siglo XVIII se trata de una sociedad normalizadora.

La propia Haraway apunta en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* a esta cuestión de la creación de la otredad, exponiendo la forma en que los dualismos mantenidos por las tradiciones occidentales han sido usados para la dominación de grandes partes de la población y de otros seres para ser a fin de cuentas una especie de espejo para el Yo (masculino, blanco, heterosexual):

Los más importantes de estos turbadores dualismos son: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial. Dios/hombre. El yo es Aquel que no puede ser dominado, que sabe que mediante el servicio del otro, es el otro quien controla el futuro, cosa que sabe a través de la experiencia de la dominación, que proporciona la autonomía del yo. Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aun, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insubstancial. Uno es muy poco, pero dos son demasiados. (Haraway, 1991: 304)

El mero hecho de habernos constituido como otredad nos hace múltiples, la otredad siempre ha estado fragmentada. Nunca hemos sido un Yo único y todopoderoso, sino que siempre hemos estado en relación con todo aquello que nos rodea, y además estas dicotomías de las que habla Haraway en el fragmento debemos entender que nunca han sido más que formas de categorizar la realidad en un tiempo específico del discurso científico-social, las cuales responden a un modelo de poder y organización. Nunca ha habido una distinción clara entre natural/social, por ejemplo, pero esta división fue necesaria para someter a todo aquello que caía en una de las dos categorías como es el caso de las mujeres, las personas racializadas, etc.

La cuestión aquí es que, aunque estas dicotomías siempre han sido cuestionables, en nuestros tiempos de alta tecnología quedan totalmente desafiadas, haciendo que sus límites queden difuminados. Para ejemplificar estos límites que ahora se nos presentan como claramente porosos Haraway habla del par humano/máquina, ¿hasta qué punto podemos afirmar que el humano crea a la máquina? ¿no queda el hombre también modificado y se va creando a sí mis-

mo gracias a ella? Todas estas cuestiones que nos son cada vez más habituales quedan abiertas al no concebírnos como sujetos totalizantes y aislados, cuando empezamos a entendernos como seres siempre en relación con algo.

Nace por lo tanto de la mano del feminismo y las visiones posestructuralistas una forma de redefinir la subjetividad que pone el énfasis en la estructura diferenciada incarnada del ser humano, lo que va de la mano con un repudio al esencialismo. En este sentido cuando en la teoría feminista se dice que una habla como mujer se está haciendo referencia no a una idea única de lo que es el sujeto mujer sino a todo un entramado de experiencias complejas que varían al encontrarse con variables como la clase, la raza, la edad, entre muchas otras.

Esta forma de entendernos nos llevará a una mejor forma de entender las dinámicas de poder en las que nos desenvolvemos, en este sentido al añadir la interseccionalidad a la forma de entender categorías como la de mujer, vemos la forma en que el poder afecta a una persona que cae bajo esta categoría frente a otra que también lo hace, pero por ejemplo también es una persona pobre, anciana, etc. Nuestras identidades siempre han estado fracturadas.

Todo esto tiene importancia al hablar de la tercera de línea de influencia en su pensamiento, la de los estudios sociales de la ciencia en tanto que Haraway ve en la ciencia una de las prácticas y disciplinas que más ha contribuido a la creación de sujetos y que ha ayudado a mantener jerarquías y relaciones de poder durante siglos ya. Es característico e importante destacar esta relación que el pensamiento feminista y la ciencia tienen en el pensamiento de la autora ya que en sus inicios los diferentes pensamientos feministas tendieron a posturas anti-tecnológicas.

Cuando hablamos de estudios sociales de la ciencia podemos ver que su influencia es de suma importancia en ella dado que como surgen en el mismo periodo y ámbito que todos los movimientos contraculturales estadounidenses de los años sesenta, se empieza a observar y tratar la dimensión social de la ciencia, la cual hasta entonces había sido cuestionada pero que toma un gran impulso al ser tomada la crítica junto con los demás movimientos emancipatorios de la época. Se consigue tratar a la ciencia teniendo en cuenta su relación con la sociedad a la que trata de configurar, bajándola del pedestal de neutralidad que se había construido para ella, haciendo ver que todo conocimiento es un conocimiento situado que debe ser entendido en sus condiciones históricas,

un conocimiento que siempre va a ser encarnado, nunca total.

Desde los sesenta hasta la actualidad podemos ver en estos estudios un característico enfoque multidisciplinar, el cual nos permite profundizar en las relaciones existentes entre la ciencia, la tecnología y la sociedad. La ciencia es entendida por lo tanto no solo como una práctica inherentemente social, sino que también se trata de una práctica mediante la cual se determina y conforma la sociedad que habitamos.

Es en este enfoque y preocupación por la legitimidad de la práctica de la ciencia en donde se unen la epistemología feminista y los estudios sociales de la ciencia. Como veremos en el siguiente apartado de forma más detallada la crítica de Haraway a la ciencia forma parte de los diferentes programas derivados de dichos estudios sociales y feministas, los cuales centraron y centran hoy día su crítica en la concepción heredada de la ciencia y lo que esta supone como es su visión triunfalista y sus dualismos, los cuales algunos ya hemos mencionado: sujeto/objeto, natural/artificial, etc. De la mano a esta crítica a las pretensiones universalistas y totalizadoras de la ciencia se puso énfasis desde la epistemología feminista en la dicotomía sexo/genero, además de llevar a cabo una reivindicación de un lugar más destacado de las mujeres y de otros grupos subordinados pertenecientes a los márgenes a la hora de llevar a cabo prácticas tecnocientíficas.

### **Haraway y la crítica a la ciencia moderna**

Haraway bebe de todos estos enfoques en los cuales la hemos situado en el apartado anterior y su propuesta, la cual tiene como característica principal el deseo de establecer relaciones y poner el foco en estas, trata de establecer múltiples conexiones entre las diferentes perspectivas. Es por esto por lo que muchas veces nos referimos a su obra como una dotada de carácter rizomático. La obra de nuestra autora busca incesantemente reconstruir las políticas feministas socialistas de la mano de otra gran variedad de disciplinas las cuales pueden ampliar los enfoques y ayudar a profundizar en los temas que trata, es decir, repensar la política feminista “a través de la teoría y de la práctica dirigidas a las relaciones sociales de ciencia y de tecnología, incluidos los sistemas de mito y de significados que estructuran nuestras imaginaciones”. (Haraway, 2020: 60). Esto, como ya hemos mencionados, dota a su pensamiento de una

profundidad mayor.

¿Por qué resulta tan importante este repensar la manera de entender la ciencia? ¿en qué sentido aporta esta relación disciplinar? Haraway entiende que la ciencia moderna ha sido construida desde una postura no neutral, que se ha consolidado creando mitos no solo sobre sí misma sino también sobre la realidad y naturaleza que trata de entender y convertir en objeto de estudio pero que ahora comprendemos que es ella misma la que también construye dicha realidad. Debido a todo esto podemos decir que la invención de dichas imágenes sobre la ciencia como algo universal, fuera de los órdenes sociales y objetiva ha sido uno de los motivos por los que nos ha sido difícil pensarnos de manera conjunta, reconocernos en un mundo habitable común.

No hay pues, según Haraway y esto es algo que tienen en común los estudios CTS, una ciencia pura y limpia, un lenguaje no contaminado por lo social:

No hay un lenguaje incontaminado que nos pueda brindar la objetividad científica; no hay una escritura desnuda que saque a la luz los hechos tal y como son; y este hecho», si es posible utilizar aún este término, redefinirá necesariamente nuevas posiciones de sujeto más desestabilizadas e incluso hibridadas en la nueva era robótica, llamada por algunos postmetafísica de la «ciencia ficcional» (Meloni, 2012: 247)

Dirá que, para ocultar ese hecho, es decir, que la ciencia se construye desde una postura situada y que el lenguaje de la ciencia es primigeniamente metafórico, constituida por diferentes tropos, en la modernidad los científicos y otros se han servido de la figura del Testigo Modesto. Esta figura sería la de un ser planteado como descarnado y neutro, el cual debido a estas características dispone la capacidad de no agregar opiniones propias al objeto científico a la hora de percibirlo y estudiarlo. De esta manera, grandes dicotomías modernas como es el caso de la de Sujeto/Objeto nacen, creando la idea que puede existir un sujeto observador neutral. Detrás de toda esta estrategia epistémica encontramos por lo tanto un interés claro de ocultamiento de la no-neutralidad y carácter situado de dicha posición tecnocientífica, de su construcción sociocultural. En sus estudios Haraway lo que pretende es poner en evidencia que dicha neutralidad y supuesta claridad objetiva del discurso político lo que hace es ocultar una estrategia política de exclusión y una producción de subjetividades.

El tipo de visibilidad –el cuerpo– que retuvieron las mujeres es percibido como “sub-

jetivo”, es decir, que informa tan sólo sobre el yo, parcial, opaco, no objetivo. La agentividad epistemológica del gentilhombre implicaba un tipo de transparencia especial. Las personas de color, sexuadas y trabajadoras aún tienen una gran labor por delante para contar como testigos objetivos y modestos del mundo, más que de su “parcialidad” o “interés especial”. Ser el objeto de la mirada, en vez del origen autoinvisible y “modesto” de la visión, es ser privado de agentividad. (Haraway, 2004: 24)

Este Testigo Modesto, el cual supone una pretensión de la abstracción total que no pone juicios propios sobre el objeto que estudia, se trata de una figura que no ha sido solo utilizada en las denominadas ciencias puras, sino que la búsqueda de una supuesta objetividad se ha extendido sobre todo tipo de conocimientos. Es esta estrategia la que para Haraway lo que se encuentra en la base de todas esas distinciones que se constituyen como dicotomías, como pares antagónicos y jerarquizados: cultura/natura, humano/no-humano, mujer/hombre etc.

Se vuelve por lo tanto central en el pensamiento de Haraway la cuestión de la no-neutralidad de los planteamientos científicos y el uso de dichos discursos para la creación de sujetos y de la realidad, además del apoyo que dicho punto de vista da a las dinámicas de poder que violentan y crean a la otredad. De esta manera a estos pares enfrentados, a estas distinciones metafísicas posteriores, son a los cuales quedará enfrentada la figuración cibernética, dado que esta comenzará a deconstruirlos y dejar en evidencia que dichas distinciones ya no son sostenibles. Pues como veremos a continuación en el siguiente apartado, estos seres no-humanos, los cuales minan los límites entre lo natural y lo artificial, ponen de manifiesto que después de todo no se puede dar un significado literal o entidad inocente de tropo, no influenciado por el contexto sociopolítico. Las fronteras que se habían tomado y establecido como rígidas en el pensamiento moderno van siendo minadas por diferentes figuras como la del cibernético, cuya existencia cuestiona directamente lo establecido con la idea del testigo modesto.

Desde punto, hay que plantear una de las cuestiones por las que es conocido el pensamiento de Haraway: el conocimiento situado. Lo que es preciso para nuestra autora a lo largo de su obra es plantear que el conocimiento es, al contrario que lo planteado por la modernidad, un conocimiento situado no abstracto, en este sentido toda teoría no se trata de algo alcanzable desde la

abstracción hacía un universal, sino que es encarnada, depende de unos cuerpos y se realiza desde una postura específica, tanto geográficamente como intelectualmente. Debido a esto, una teoría siempre va a estar influenciada por relaciones de poder que la atraviesan a ella y a los sujetos que la lleven a cabo. De esta forma podemos decir que la teoría no se trata de un ente distante del cuerpo vivido, sino todo lo contrario, depende de las vivencias y de los cuerpos que la crean. La teoría es cualquier cosa menos desencarnada, siempre va a responder a ciertos intereses, hay una relación que no debe ser ignorada entre saber-poder que siempre va a marcar los desarrollos de los discursos. El cibernético, por lo tanto, es una criatura de realidad social y también de ficción que se mueve en el tiempo del fin de la historia de los sistemas opositivos, que pone en evidencia la relación de la ciencia con el poder a la hora de crear la realidad.

### **El manifiesto cibernético**

Como habíamos dicho en el segundo apartado de este artículo, Haraway es heredera del marxismo, lo que arroja luz sobre el título de uno de sus escritos más conocidos: *El manifiesto cibernético*. Si Marx había encontrado en la figura del obrero la forma de analizar la modernidad y el sistema en el que se encontraba, Haraway va más allá y plantea la ampliación de la figura que es clave de la liberación y de la resistencia, es aquí donde introduce el cibernético. Dice ella: “No conozco otro momento de la historia en que hubiese más necesidad de unidad política para afrontar con eficacia las dominaciones de raza, género, sexualidad y clase.” (Haraway, 1991: 269)

Siguiendo las huellas del materialismo y de Foucault, pero yendo más allá, plantea que la ciencia es aquello que produce las subjetividades que hasta ahora se habían planteado como increadas y eternas. Las subjetividades se crean históricamente. En la postmodernidad, para Haraway, la ciencia llevaría a la creación de la figuración del cibernético, una especie de nueva mutación, entre otras muchas figuraciones fronterizas que nos permitirían analizar los puntos de resistencia y liberación; dichas figuraciones sirven de unión entre luchas muy dispares.

En nuestra época para Haraway se estarían borrando las distinciones que estructuraban todo el sistema y discurso dando paso a nuevas formas de entendernos menos rígidas, más híbridas. Una de estas distinciones que caería

sería la de lo orgánico/maquino, lo cual se aborda en el manifiesto con claridad, dentro del capitalismo transnacional de finales del siglo XX, se produce una caída de la historia por oposición entre identidades, entre sujetos y objetos, así como lo natural y artificial pasan a tener fronteras cada vez más porosas que complican la distinción rígida entre ambos. De alguna forma todas estas distinciones tomadas como increadas son transformadas para emerger como algo diferente.

Algo interesante que debemos plantear de la propuesta de figuración del cibernético de Haraway es que ella también está atenta a la potencialidad de dicha figura del cibernético de ser una de las formas en que se fomente aún más control sobre el mundo y los cuerpos que lo habitan. Es por esto que distingue entre un mundo de cibernéticos que represente la última abstracción (relacionada con el testigo modesto del que hablamos en el apartado anterior), en un tiempo considerado apocalíptico, un mundo en que se produzca una apropiación final del cuerpo de las personas y por otra parte un mundo en el que la gente no tiene miedo de aceptar las realidades sociales y corporales vividas. Un mundo en que se pueda reconocer el parentesco con animales y máquinas, donde no se tema a la existencia de identidades permanentemente parciales, en movimiento constante y contradictorias.

Es importante tener en cuenta ambas perspectivas sobre lo cibernético porque una nos estaría enseñando la opresión y otra una forma de liberación, convirtiéndose la figuración en una especie de lugar estratégico desde el que orientarnos hacia el mundo. El cibernético puede representar, por lo tanto, un lugar de dominación más bajo el capitalismo, pero también se constituye como el hijo ilegítimo de dicho sistema y del patriarcado:

Es preciso pensar el cyborg como el aglutinante de todas las luchas que se establecen contra esa dominación planetaria de la que habla Haraway, por dispares y contrarias o contradictorias que puedan parecer. El cyborg es la máquina-órgano que empalma todas esas diferencias sin abstraer sus singularidades. Se podría decir que la vocación del cyborg es la de ser un *lógos* no totalizante e inclusivo. El cyborg es aquello que liga contingente y parcialmente todas las diferencias masacradas, expoliadas, sometidas y convertidas... (Meloni, 2012: 257-258)



En el intento de pensar un mundo de una manera posmoderna y no naturalista, un mundo sin géneros y sin dicotomías, el cibernético se convierte en una herramienta política feminista y socialista. Un mundo metafórico lejos de los esencialismos y la división entre humano-animal y máquina. Un mundo que no se encuentre construido por identidades, sino por afinidades. Estas afinidades que crea la figura del cibernético no persiguen el modelo de una familia orgánica, sino que sueñan con una comunidad constituida lejos de los parentescos de sangre orientándose por lo tanto a procesos de afinidad. Afinidad definida por Haraway como: “relación no por lazos de sangre, sino por elección, atracción de un grupo químico nuclear por otro, afección” (Haraway, 1991: 263)

Su teoría cibernética permite una reconstrucción de las identidades para que lejos de estar configuradas por el naturalismo o la taxonomía lo estén por afinidades. El cibernético va más allá de las estructuras y categorías en sentido occidental, no se identifica con las distinciones propias de nuestras sociedades europeas entre lo público o privado, no se identifica con la naturaleza en el sentido occidental, la naturaleza y la cultura se encuentran reelaboradas su propio ser.

Como veremos en el siguiente apartado de manera detallada, Haraway acaba yendo más allá del cibernético al seguir sus estudios, pero es de suma importancia en el desarrollo de su pensamiento dado que abre nuevas posibilidades y supone un paso frente a otras teorías esencialistas. En resumen, el pensamiento de Haraway se podría resumir con sus propias palabras: “Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un cibernético que una diosa.” (Haraway, 1991: 311) Matar a la Diosa, entendernos más allá de los esencialismos del feminismo radical ante el que ella reaccione, Haraway prefiere ser un cibernético, un bicho raro que se mueve en la incomodidad y las subjetividades en movimiento que caracterizan el tiempo en que vivimos pero que siempre han existido.

### **Narrativas para pensarnos en un mundo en ruinas**

Habiendo visto hasta este punto las cuestiones principales del pensamiento de Haraway, dedicaré este apartado a el potencial creativo de este, donde todas estas cuestiones que ya hemos tratado cobran sentido y no indican formas de acción y de relación con el mundo y sus demás habitantes. La obra de nuestra

autora se caracteriza por tener un compromiso político claro, el cual ella misma encarna y se trata de una teoría la cual mediante epistemológica feminista y los estudios de la ciencia supone una liberación política. Hemos visto la forma en que su pensamiento no solo se identifica con los oprimidos, sino que va más allá y expone su propósito de transformación, de buscar qué podemos llegar a ser, que otras maneras tenemos a nuestra disposición o podemos llegar a imaginar para habitar un mundo que aún no ha sido destruido.

La obra de Haraway nos es indispensable como he apuntado desde el principio de este artículo para nuestro presente y poder entendernos en el contexto del tardocapitalismo. Leyendo sus obras nos encontramos con que trata directamente la profunda herida que ha dejado en nosotros la modernidad, con temas como la destrucción ambiental y la urgencia de buscar formas de vida alternativas y mundos posibles algunos ya existentes que nos puedan ayudar, a la vez que su pensamiento se enfrenta directamente al auge de ideologías totalizadoras y violentas, a la sobreproducción, y a otros muchos problemas característicos de nuestra época.

Una de las cuestiones características de nuestro tiempo es el tener la urgencia de buscar nuevos modelos alternativos de responsabilidad ética y política que respondan a las problemáticas que se nos presentan en un mundo tecnológicamente modificado, a la vez que navegamos la inercia de los hábitos hegemónicos los cuales ya están consolidados en nuestras sociedades. Mientras otros autores actuales se aproximan a todas estas cuestiones desde posturas pesimista que describen el mundo como un escenario oscuro apocalíptico del que ya no hay escapatoria, Haraway supone por el contrario una capacidad de acción, de respuesta ante estas urgencias que nos caracterizan. Su obra entonces se convierte en una invitación a pensar cómo reaccionar, cómo encontrar formas de vida y muerte buenas que incluyan a toda clase de personas y bichos, enfocando todas problemáticas desde la responsabilidad y co-habitabilidad, desde el reaccionar colectivamente:

Seguir con el problema requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados. (Haraway, 2019:20)

Para seguir con el problema y buscar alternativas menos violentas al pre-

sente, por lo tanto, tenemos que pensarnos como sujetos de formas radicalmente diferentes a las que la modernidad ha moldeado. Este pensarnos de diversas maneras lo hemos visto con la propuesta de la figuración cibernética, la transformación y el poder entendernos en relaciones de afinidad supone la creatividad e imaginación que son capaces de acercarnos a modos de vida diversos y mejores.

El devenir de estas nuevas formas de entendernos comienza cuando el concepto de lo humano se nos vuelve extraño porque ya no encaja con el tiempo presente y sus condiciones, como hemos visto anteriormente con la tecnología u otras cuestiones que se abren paso con fuerza y que nos permiten cuestionar conceptos que ya no se sostienen con los grandes relatos de la modernidad. Se trata de buscar nuevas maneras de devenir y ver en qué somos capaces de convertirnos y como apuntaba anteriormente los seres humanos, aunque estemos unidos no somos uno, por ello se darán múltiples formas de devenir diferentes. Debemos debatir y repensar las formas que tenemos de configurarnos como sujetos dado que lo que está en juego ahora mismo es justamente aquello que podemos llegar a ser y esto exige ir más allá del humanismo moderno.

En este sentido, Haraway da con un tiempo un paso más de lo expresado en su manifiesto cibernético, dado que obras posteriores *Seguir con el Problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* la cual fue publicada en Estados Unidos en 2016 ya no solo se remite a la figura del cibernético como lugar de resistencia por excelencia, sino que ahora introducirá toda una serie de animales, bichos raros, que nos sirven para entendernos a nosotros mismos debido a las relaciones que poseemos entre todo. No quiere esto decir que sus obras previas pierdan valor, en todo caso es su desarrollo lo que la lleva a ver que ese crear relaciones con otros bichos es principal para poder pensar una acción colectiva para hacer del mundo un lugar más amable en el que habitar.

Esta última obra citada, *Seguir con el problema* abre sus páginas con una dedicatoria que invita ya a este buscar e imaginar nuevas formas de relacionarnos, dice Haraway “*for kin makers of all the oddkin*”, “a quienes generan parentescos raros”. Toda una declaración de intenciones, de la necesidad a formar parientes, a tejer colectivamente relatos, formas de contarnos y formas de relacionarnos con y en el mundo. Debemos aprender de los demás, pensar juntos, importa que historias y quienes las cuentan, se trata de en un tiempo de desa-

fíos y de destrucción poder cultivar de manera recíproca. Darles un espacio a todas las formas imaginables de seguir con el problema, de restaurar refugios en un planeta dañado pero que todavía no ha muerto:

La tarea es generar parientes en líneas de conexión ingeniosas como una práctica de aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso. Nuestra tarea es generar problemas, suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores, aquietar aguas turbulentas y reconstruir lugares tranquilos. (Haraway, 2019:19-20)

Gracias a esta postura como apuntábamos evita tanto el pesimismo y la desesperación, no hablando del apocalipsis sino de una urgencia que hay que tratar conjuntamente sin tampoco caer una mirada futurista falsamente positiva. Se trata en definitiva de poder identificar la gran cantidad de problemáticas que nos atraviesan de manera urgente, dando cuenta del daño y violencia a la que todos nos enfrentamos en el mundo en que vivimos. La lista es inmensa en lo referido a cuestiones urgentes, pero algo que resalta del pensamiento de Haraway es que, apuesta por seguir con ellos, no darnos por vencidos porque a pesar de lo que muchos piensan hay mucha vida y muchas formas de resistencia ya existentes en el mundo como para negarnos intentar seguir aquí, para sentir una derrota. Obviamente, para poder seguir debemos plantearnos hacerlo de manera colectiva, fuera de las concepciones modernas de autonomía, vernos como seres relacionales, seguir adelante unos con otros, creando y viviendo para generar un presente en el cual estemos entrelazados, creando una mayor capacidad de resistencia las violencias del capital que ha dejado el mundo en ruinas.

El límite que es el Antropoceno/Capitaloceno significa muchas cosas, incluso que una inmensa e irreversible destrucción está realmente en marcha, no solo para los aproximadamente once mil millones de personas que estarán en la tierra a finales del siglo XXI, sino también para miríadas de otros bichos. (La insondable pero seria cifra de once mil millones solo se mantendrá si las tasas mundiales actuales de natalidad humana permanecen bajas; si vuelven a subir, los resultados son impredecibles.) (Haraway, 2019: 157)

Cuando decimos que no cae en el pesimismo, pero se mantiene consciente de la realidad que nos toca vivir es algo que podemos ver en este fragmento, el cual aparece acompañado de una propuesta de crear parentesco con otras es-

pecies y bichos: “unir fuerzas para reconstituir refugios, para hacer posible una recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica sólida y parcial, que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles. [...] Ya hay tantas pérdidas... y habrá muchas más.” (Haraway, 2019: 156-157) Una cuestión que resalta del anterior fragmento es el hecho de la problemática del seguir reproduciéndonos como especie, otra de las grandes problemáticas del momento la cual recorre la obra de Haraway dado que, al plantearnos otros tipos de ser, de subjetividades y de parentescos podemos encontrar una respuesta al problema de la población que no pase por planteamientos de restricciones o como parece gustar a Hollywood, genocidios con armas biológicas para reducir el número de humanos en la Tierra.

Ante el sufrimiento propio del capitalismo según lo expuesto por Haraway consistiría en una recuperación parcial. La época en la que vivimos es denominada por ella como Chthuluceno<sup>1</sup>, una etapa que queda totalmente marcada por las posibilidades del entrelazamiento, ya sean estos entre distintos tipos de humanos, como entre humanos y no-humanos, entre animales humanos y otros animales de distinta especie. Lo que caracterizaría nuestra época sería una búsqueda de lazos multiespecie, los cuales se nos vuelven cada vez más evidentes dentro de las sociedades marcadas por el pensamiento moderno pero que siempre han sido lazos mantenidos en otros mundos posibles, fuera de las dinámicas de la modernidad.

El Chthuluceno necesita un eslogan, al menos (desde luego, más de uno). Aun gritando “¡Ciborgs para la supervivencia terrestre!”, “¡Corran rápido, muerdan fuerte!” y “¡A callar y entrenar!”, propongo “¡Generen parientes, no bebés!”. Generar -y reconocer- parientes es quizás lo más difícil y urgente. (Haraway, 2019: 157)

---

1 Haraway comprende por Chthuluceno al momento en que vivimos, pero también al pasado y a todo lo que aún está por venir. Se trata de un complejo conjunto de temporalidades y espacialidades, de diversas formas de entender el mundo que habitamos, algo parecido en nuestros imaginarios a las figuras de Gaia, Naga, Pachamama, entre otras muchas, una forma de entender el mundo mucho más cercana a las formas de narrativa de la ciencia ficción con la que sea posible dar cuenta de la gran cantidad de relaciones que se dan dentro del mismo. “Una miríada de temporalidades y espacialidades y una miríada de entidades-en-ensamblajes intraactivas, que incluyen a más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus.” (Haraway, 2019: 156) Humus en tanto que somos seres cercanos a la Tierra, o así es como nos percibe Haraway que se autodenominará a sí misma compostista, los humanos somos como el compost: lugares espacios en los que pueden crecer los demás.

De esta forma la imaginación y creatividad, junto a la capacidad de contar historias y pensar relatos se vuelve crucial en el pensamiento de Haraway. Generar parientes y tipos se convierte en un ejercicio que expande nuestra imaginación y puede hacernos cambiar a nosotros mismos, a nuestras historias y el mundo que habitamos. Pero la imaginación y las narraciones deben ser colectivas. Se trata de apoyarnos en un tipo de pensamiento tentacular, característica principal de Chthuluceno como ya hemos apuntado, de un continuo crear relaciones entre especies diferentes.

Haraway abre paso a la imaginación que puede nacer al pensarnos de forma radicalmente como sujetos, al conseguir que la palabra pariente ya no tenga que estar ligada necesariamente a la unión generacional con nuestros ancestros o nuestras genealogías, sino que pueda abarcar todo tipo de relaciones que nos mantienen y cuidan de maneras hasta ahora no contempladas por el pensamiento hegemónico:

El suave desplazamiento desfamilizador puede parecer, por un momento, solo un error, pero luego (con suerte) aparece como correcto durante todo el camino. Generar parientes es generar personas, no necesariamente como individuos o como humanos. En la universidad, me conmovió el juego de palabras de Shakespeare entre “pariente” [kin] y “tipo”, “gentil” [kind]: los más gentiles no eran necesariamente parientes de sangre<sup>16</sup>; generar parientes y tipos. (Haraway, 2019: 158)

Todas estas historias deben crearse de manera conjunta, hay un gran valor en la creación de relatos de manera colectiva. El poder empezar a pensarnos de estas maneras además de traer nuevos mundos posibles a nuestras vidas puede suponer otro paso de sanación o de encontrar refugios entre toda la violencia a la que estamos acostumbrados a soportar diariamente. Recomponer la forma en que entendemos a nuestros parientes abre puertas al pensamiento y sobre todo abre puertas hacia relaciones más amables, que reconozcan la interdependencia que existe entre todos los seres de la Tierra.

En opinión de Haraway, todos los seres terráqueos son parientes en tanto que en su sentido más profundo comparten carne y es el momento de que le demos la importancia que deben tener a ensamblajes de seres, para poder cuidarnos de mejor manera más allá de las divisiones creadas por la especie. De esta forma los parientes y antepasados acaban siendo seres más extraños de lo que pensaríamos normalmente, más inquietantes y activos de lo que se podría

pensar desde la normatividad. Debemos generar parentescos raros para seguir con el problema y aprender a vivir y morir en un mundo dañado.

Es entendible que debido a este tipo de planteamientos Haraway se apoye en la ciencia ficción, SF y las fabulaciones especulativas como arriesgados co-haceres que nos pueden servir para narrar historias diferentes, que nos ayuden a pensar otros horizontes. “Un tipo de género de ficción comprometido con el fortalecimiento de formas para proponer futuros cercanos, futuros posibles y presentes inverosímiles pero reales.” (Haraway, 2019: 209) Si entendemos que el mundo ha de ser cuidado en circunstancias de actuación colectiva, entonces debemos sentarnos a relatar historias juntos, teniendo en cuenta lo que todos podemos aportar, directa o indirectamente.

Se trata de imaginar nuevos escenarios, pero también de recuperar otros que han sido relegados a los márgenes a los cuales no se le ha dado peso a la hora de pensarnos como sujetos. Relatos que acepten la extrañeza de la vida, que contengan contradicción, otras formas de percibirse espaciotemporalmente, que resalten los vínculos con seres con los que en una narrativa normativa creeríamos no tener nada en común. En este sentido Haraway expone que: “Mi narración multi-especie trata sobre la recuperación en historias complejas tan llenas de muerte como de vida, tan llena de finales, y hasta de genocidios, como de principios”. (Haraway, 2019: 31-32)

Para finalizar este apartado y ejemplificar con los propios relatos colectivos que Haraway y sus amigos crean en talleres de narrativa especulativa nos es necesario aquí hablar de las Historias de Camille. La relevancia de este relato es que lleva a la práctica todo lo que hasta ahora hemos expuesto que plantea Haraway como alternativa y proyecto, abriéndonos a la creatividad para buscar otras maneras de vivir-con o pensar-con.

Nuestra autora plantea un relato de SF en el cual nos encontramos con la historia de persona humana llamada Camille, la peculiaridad que tiene es que nace en un momento lejano, pero a la vez no tanto de en el que nos vemos nosotros ahora mismo. Camille viene al mundo en un momento de erupción de comunidades en el planeta que se interconectan y que “se sintieron compelidas a emigrar a lugares en ruinas para trabajar en su sanación con asociados humanos y no humanos, construyendo redes, sendas, nodos y entramados de y para un mundo nuevamente habitable.” (Haraway, 2019: 210) En su historia la

comunidad de Camille había sido una entre las muchas que cansadas de esperar soluciones generales para problemas locales y sistémicos se puso manos a la obra y decidieron unirse con otros individuos para remodelar la vida terrana.

La comunidad a la que ella pertenece nació entonces de la esperanza de buscar una vía posible después de las mortíferas etapas del Antropoceno y Capitaloceno. Se trató de una erupción de energía curativa, en la cual el amor a la tierra y los seres que la habitan junto con la rabia generada por las incesantes extinciones y exterminios fueron los motores principales. El amor y la rabia son por lo tanto el germen de la sanación parcial de la cual ya hemos hablado anteriormente. Al contrario que otras muchas historias que se han contado, la de la comunidad de Camille no creía que la colonización de otros planetas y lugares con la esperanza de empezar de cero fuese algo deseable, sino que trabajaron en aprender a heredar los lugares que habitaban con todas sus heridas, con todas sus capas de vida y muerte.

A diferencia de los habitantes de muchos otros movimientos, relatos o literaturas utópicas en la historia de la Tierra, las Niñas y Niños del Compost sabían que no podían engañarse pensando que empezarían desde Era precisamente la perspectiva contraria lo que les movía: se preguntaron y respondieron a la pregunta de cómo vivir en ruinas aún habitadas, junto con los fantasmas y los vivos. (Haraway, 2019: 211)

Esta forma de relacionarse hacia posible que toda una diversidad de humanos y no humanos pasasen a convivir y cada uno aportar diferentes perspectivas, los diferentes grupos que comprendían la comunidad a veces eran migratorios, otras se desarrollaban de formas distintas, pero conjuntamente, pero siempre permanecían entrelazados. Una de las convicciones principales de estas niñas y niños del compost era que la sanación y posibilidad de continuar con la vida en las ruinas dependían de la capacidad de generar parentescos de maneras innovadoras. En el caso de la comunidad de Camille, cada nuevo bebé que se decidiese traer al mundo, habiendo pasado previamente por una decisión colectiva que tiene en cuenta los deseos reproductivos de la persona, debía tener al menos tres progenitores.

Los bebés en el mundo que habita Camille deben ser escasos, tenidos con gran meditación y siempre deben tener una sólida compañía ya sea por parte de otros humanos o de otros tipos. Las relaciones de parentesco, las cuales son de suma importancia para el desarrollo de las personas, podían formarse en



cualquier momento de la vida de esta, no es necesario que haya un lazo desde el nacimiento, sino que puede ser añadido o inventado con posterioridad. Esto supuso un reequilibrio de la cantidad de humanos en el planeta, dado que los deseos de más personas quedaban satisfechos y a que las formas de relacionarse alcanzaban a más individuos también. Al igual que los movimientos y relatos del siglo XXI consiguieron separar los vínculos existentes entre sexo y género o entre raza y nación, la comunidad de las niñas y niños del compost consiguió romper el vínculo con la generación de parientes y la genealogía reproductiva genética.

Dicho vínculo se rompía de manera innovadora al hacer que la persona que se quedaba embarazada tuviese que elegir un animal simbiote para el bebé que llegaba a la comunidad:

Todos los nuevos miembros humanos del grupo que nacen en el contexto de la toma de decisiones comunitarias nacen como simbioses con bichos de especies activamente amenazadas, y por tanto, con todo el estampado de vivir y morir de esos seres en particular y de todos sus asociados, para quienes la posibilidad de un futuro es muy frágil. (Haraway, 2019: 213)

De esta manera los bebés humanos aprendían desde temprana edad a vivir en los nodos y senderos de no solo otras personas pertenecientes a la comunidad que son diferente a él, sino que también aprende de los modos de vida de otros seres no humanos, creando alianza con ellos y colaborando cuando es necesario.

Lo más interesante de esta historia que plantea Haraway es que en ningún momento finaliza de forma idílica, los problemas siguen existiendo en el mundo que habita Camille y se debe hacerles frente una y otra vez, siglos de explotación a otros seres, a otras culturas y a la tierra no desaparecieron. Pese a ello, su historia muestra que entre todos esos acontecimientos que causan rabia hay espacio para que florezcan nuevas relaciones con éxito que unan a unos bichos con otros y que juntos pueden ir construyendo espacios habitables dentro de un mundo que seguirá siendo problemático durante mucho más tiempo.

Reflejado en forma de historia que nos sirve de ejemplo vemos todo el pensamiento de Haraway, su fuerte compromiso con entrelazar no solo humanos y no humanos sino también las ciencias biológicas, las artes y el activismo

político para que también se fortalezcan entre sí. Vemos como el arte, el contar historias y la creatividad se une a la biología para mostrarnos el parentesco que tenemos con otros seres planetarios. Nos hace ver que, aunque el presente es frágil y vulnerable, no se trata de un lugar sin esperanza, sino que hay una apertura a otras formas de ser que es posible, además de hacernos entender que el presente es habitable entre las ruinas. Los escenarios de fantasía que plantea pueden ser llevados a la realidad, compost para otros futuros posibles o presentes inverosímiles.

## **Conclusiones**

El pensamiento de Donna Haraway es uno sobre el que se podría escribir infinitamente, su complejidad e innovación es de suma importancia para la filosofía. Frente a muchos que son de la opinión de que el desarrollo de las humanidades está en crisis nos encontramos con una figura como la de nuestra autora que, apostando por la relación entre disciplinas, demuestra que hay imaginación todavía para rato.

Con la caída de los grandes relatos y conceptos de la modernidad lejos de adentrarnos en una crisis pesimista en la cual ya no valdría la pena hablar de nada, vemos que se abren ante nosotros muchas líneas de investigación. El pensamiento de Haraway es solo uno de los muchos que siguen adelante, haciendo florecer nuevas propuestas, que no se dejan caer en el pesimismo y el apocalipsis, sino que reconocen el potencial de por fin poder traer al frente todos aquellos relatos que habían quedado a los márgenes de la norma.

Su fuerza a la hora de reivindicar la importancia de quienes cuentan los relatos y que relatos nos contamos para poder seguir adelante en un mundo atacado continuamente por extinciones y pandemias, es una de las características que la convierten en una de las grandes pensadoras de nuestro tiempo. Plantear nuevas formas de relacionarnos, no ya con nosotros mismos, sino con los demás organismos que habitan el planeta o incluso las máquinas hace de su pensamiento algo que puede resultar extraño pero que supone muchas nuevas preguntas y temáticas a desarrollar.

Este artículo ha tratado de expresar el momento creativo en que nos encontramos viendo la crisis del sujeto como una apertura a un presente más dinámico y menos violento. Haraway representa a una de las muchas autoras

que en la actualidad parten de este supuesto al desarrollar sus estudios, es una más en la red de pensamientos que intentan dar esperanza y posibilidades de políticas afirmativas en un presente marcado por las urgencias a las que nos ha llevado la era del Antropoceno y Capitaloceno. Al igual que su idea de sujeto como relacional, sus obras representan puntos en redes de resistencia que se necesitan unas a otras para poder pensar lo que nos ocurre, lo que somos y cómo podemos habitar un mundo en ruinas. Su pensamiento forma parte, con muchos otros, de semillas que influenciarán la forma de vivir en tiempos por venir.

## **Bibliografía**

Haraway, Donna (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, en Cátedra, Madrid. Consultado (15/03/2023) en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Haraway-Donna-ciencia-cyborgs-y-mujeres.pdf>

- (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición consonni: Bilbao.

- (2020): *Manifiesto cýborg*. Kaotica Libros: Madrid.

- (2004) *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio*. Texto extraído de Haraway, Donna (2004), *The Haraway Reader*, New York, Routledge: 223- 250. Traducción de Pau Pitarch. Consultado (15/03/2023) en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2227895.pdf>

Meloni, Carolina (2012) *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y postmodernas*. Madrid: Editorial Fundamentales.



*Envy's Sacred Fund*

*In María Zambrano's Thinking*

*El fondo sagrado de la envidia*

*en el pensamiento de María Zambrano*



RAÚL GIMENO CHICHARRO

*pp. 107-125*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

María Zambrano trata el tema de lo sagrado en *El hombre y lo divino*. La primera experiencia de lo sagrado que llega al ser humano es de terror ante el presentimiento de un fondo oscuro acechante. Los dioses son formas que el hombre da a lo sagrado para relacionarse con un rostro y un nombre. Así atenúa el sentimiento originario de persecución. En *El hombre y lo divino* la pensadora española dedica unas páginas a la envidia de origen sagrado. El envidioso vive en y por el otro. Mediante el amor piadoso el ser humano puede superar la enajenación provocada por la envidia y alcanzar la plenitud.

**Palabras clave:** María Zambrano, sagrado, alteridad, envidia, amor, hermenéutica.

## ABSTRACT

María Zambrano discusses the concept of sacred in *El hombre y lo divino*. The first sacred experience felt by humans is not other than the feeling of horror when facing the thought of a dark looming fund. Gods are forms associated with the sacred by humans in order to relate this concept to a name and a face. In this way, the original feeling of persecution dims. In *El hombre y lo divino*, the Spanish thinker devotes some pages to the sacred origin envy. The envious lives in and for the other. By means of devotional love, humans can overcome the alienation caused by envy and reach plenitude.

**Key words:** María Zambrano, sacred, alterity, envy, love, hermeneutics.

El origen sagrado de la envidia no es un tema menor en el pensamiento de María Zambrano. A partir de la envidia podemos acceder a la cuestión de lo sagrado, que es uno de los nudos centrales de su filosofía. Este texto se divide en cuatro partes claramente diferenciadas. En la primera parte intentaré aclarar qué significa lo sagrado en la obra zambrana e introduciré uno de los males sagrados: la envidia. La segunda parte se centrará en dos obras de Miguel de Unamuno que tienen como tema central la envidia. En la tercera parte formularé y trataré de justificar la hipótesis de que lo sagrado puede funcionar como categoría hermenéutica. Finalizaré el artículo con un espacio dedicado a conclusiones finales y reflexiones que no tienen otra pretensión que señalar, sugerir o abrir nuevos senderos en el bosque textual que forma la obra completa de la pensadora española.

### **La envidia: mal sagrado**

*El hombre y lo divino* es una obra capital en el itinerario intelectual de María Zambrano. Publicada por Fondo de Cultura Económica en 1955<sup>1</sup>, dos años antes de la aparición de *Lo sagrado y lo profano* de Mircea Eliade, es el lugar donde la filósofa andaluza dedica más páginas al tema de lo sagrado. En la experiencia del temor ante lo sagrado que describe María Zambrano podemos reconocer un precedente: *Das Heilige*<sup>2</sup> (1917) de Rudolf Otto. Otto habla de lo numinoso como una realidad irracional que, cuando se manifiesta, provoca un sentimiento de terror y fascinación. “Puesto que lo numinoso es irracional, es decir, imposible de explicar mediante conceptos, sólo podemos especificarlo mediante la respuesta emocional particular que provoca en el ánimo de quien lo experimenta” (Otto, 2016, p. 58). Otto, Zambrano y Eliade coinciden en que lo sagrado puede manifestarse, revelarse. Y al hacerlo se produce en el ser humano que entra en contacto con esta realidad de otro orden —sea a través de la mediación de un objeto, un ser, una forma o un presentimiento— una experiencia intensa que transforma su modo de ser-en-el-mundo. A esta manifestación de lo sagrado llamará Eliade hierofanía. “Al manifestarse lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*” (Eliade, 1985, p. 19). La rev-

---

1 La primera edición consta de tres partes: I. El hombre y lo divino; II. El trato con lo divino: la piedad; III. Los procesos de lo divino. En ediciones posteriores se añadieron una cuarta y quinta parte: IV. Los templos y la muerte en la antigua Grecia; V. En la tradición judeo-cristiana.

2 Obra traducida al castellano como *Lo santo* o *Lo sagrado*.

elación de lo sagrado en nuestro orden de existencia necesita una mediación. La piedra sagrada no deja de ser piedra pero, en tanto nos comunica con esa realidad que llamamos sagrada es otra cosa distinta. La piedra sagrada es piedra y no lo es al mismo tiempo. Es sí mismo y lo otro. Y aquí surge un concepto que será fundamental en este texto: lo otro, la alteridad indefinida que está presente y es presentida. ¿Qué es eso *otro* que percibimos en el objeto sagrado?

Lo sagrado en María Zambrano es un fondo oscuro, informe y latente que exige, siempre, un sacrificio (la raíz de la palabra sacrificio ya nos dirige a *lo sacro*). El sacrificio es un pacto entre el hombre y un poder amenazante. Pero no solo tiene por finalidad aplacar un castigo o evitar una amenaza. El sacrificio también busca la manifestación de lo divino y conquistar un espacio vital. Libre de la preocupación por la venganza de los dioses, el hombre puede ensanchar su mundo. Experimentamos lo sagrado de dos formas: como terror y como gracia. El terror se da inicialmente como terror ante una mirada sin rostro que parece acecharnos. El hombre arrojado a la existencia presente y experimenta en sus entrañas esa realidad indeterminada de otro orden como delirio de persecución. Lo primero que se da, lo más inmediato, es el miedo a lo otro. La gracia vendría a ser su reverso. Lo sagrado es para Zambrano una realidad misteriosa anterior a los dioses. De hecho, lo divino es una forma que da el hombre a ese fondo oscuro porque necesita un rostro y un nombre a quien dirigir sus preguntas. “La aparición de los dioses significa la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, todavía, pero sin la cual, la filosófica no podría haberse formulado” (Zambrano, 1993, p. 35). Por utilizar la metáfora de la luz —no en vano la filosofía nace en una cultura de la luz como es la griega—, podemos decir que la conciencia humana quiere iluminar el fondo oscuro e irracional. Esta luz arrojada crea formas, que son los dioses. Y estos dioses tienen una función: tranquilizar o atenuar la sensación de terror que experimenta inicialmente el ser humano ante lo sagrado. En su atracción por la diafanidad, el griego no se conforma con tener una cosmología que ordene el caos inicial. No es suficiente con dar forma a una oscura realidad originaria. Hace falta algo más que nombrarla, delimitarla en el verbo. El *ápeiron*<sup>3</sup> de

---

3 Zambrano (1993) define el *ápeiron* como “fondo viviente originario, placenta de la vida y sus formas” (p. 84). Del vacío (*śūnyatā*) budista y de la nada (*wu*) del taoísmo también se ha dicho que son una indeterminación o matriz informe que puede generar formas. Algo parecido podemos encontrar en la mística occidental. Maestro Eckhart hace en sus sermones una distinción entre Dios



Anaximandro “sería el nombre, no sólo de la realidad que es pura palpitación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana” (Zambrano, 1993, p. 72). El descubrimiento del *ápeiron* marcaría, para Zambrano, una victoria de la filosofía sobre la poesía. La siguiente etapa filosófica sería darle unidad al *ápeiron*. Y así llegamos al Ser de Parménides. Lo sagrado, pues, se transformó en una multiplicidad de dioses con la poesía y luego, con la filosofía, lo divino alcanzó unidad.

“Existen males sagrados, antiquísimos males que azotan al cuerpo humano” (Zambrano, 1993, p. 277). Así empieza el capítulo que María Zambrano dedica a la envidia en *El hombre y lo divino*. Los males sagrados son estigmas adheridos en la existencia —es decir, no pasajeros ni superficiales— que parecen tener un origen más allá de nuestro mundo. Lo sagrado, pues, no solo puede habitar en piedras, montañas, árboles, etc... también lo hace en el interior del ser humano. La presencia de lo sagrado siempre significa una transformación<sup>4</sup>. El hombre envidioso, aquel que lleva en su alma el mal de la envidia como si fuese un vestigio de lo sagrado, siente avidez de lo otro. Pero el enamorado, reflexiona María Zambrano, también es un ser poseído por la avidez del otro. ¿Cuál será, entonces, la diferencia entre el enamorado y el envidioso? Para introducir el tema de la envidia y su relación con el amor, Zambrano recurre a dos obras de Miguel de Unamuno: la novela *Abel Sánchez. Historia de una pasión*<sup>5</sup> y el drama *El Otro*<sup>6</sup>.

### **Miguel de Unamuno, desvelador de la envidia**

El principal texto zambranianiano sobre Unamuno tiene origen en un mecanoscrito que se ha conservado en la Fundación María Zambrano. Aunque no aparece fecha alguna en los papeles, para Gómez Blesa es plausible afirmar que fuese redactado entre los años 1940-1942, cuando la filósofa andaluza prepa-

---

(*Gott*) y la deidad o esencia de Dios (*Gottheit*). Esta esencia sería el fondo de Dios. De hecho, Dios es fruto de la deidad. ¿Esta esencia o fondo de Dios no sería, como el *ápeiron* de Anaximandro, el vacío budista y la nada taoísta un informe fondo primigenio cuya principal característica es que es generador de posibilidades? Parece darse correlación o similitudes entre los principios generadores de distintas culturas.

4 A lo largo del artículo veremos la transformación que se opera en el ser humano enfermo de envidia sagrada.

5 Publicada por primera vez en 1917.

6 Fechada en 1932.

raba un ciclo de conferencias en el Ateneo de Puerto Rico (Zambrano, 2015, p. 11). El texto lleva por título *Unamuno y su obra*. Zambrano dedica la sexta y última parte del mecanoescrito a la raíz religiosa de ese mal colectivo que es la envidia española. De Unamuno afirma que es un poeta que ha bajado al abismo, a los íferos. Resultado de una indagación de las entrañas, las obras de Unamuno tienen un valor redentor: “Ha sido el poeta, el eterno y permanente Orfeo que desciende a los infiernos para mirar y aprender la secreta música que tendrá valor redentor y purificador” (Zambrano, 2015, p. 130). Al igual que Orfeo desciende a los infiernos, el poeta se abisma, se sumerge en las profundidades del alma para retornar con la música hecha palabra: la poesía. Poesía no se reduce aquí a palabra versificada. La poesía es un dirigirse a lo heterogéneo, un querer desvelar el ser de cada cosa en su singularidad. “La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real” (Zambrano, 1996, p. 22). El poeta no procede mediante abstracciones que buscan la unidad. No puede hacerlo porque habita el instante. Lo efímero en su transitar es el material del poema. La palabra del poeta, su *lógos*, puede ofrecerse al resto como palabra versificada o no. Porque poesía no se reduce a un género concreto ni el poeta a mero hacedor de versos. La poesía también puede estar contenida en una novela, en un ensayo o en una obra dramática. Veamos brevemente la indagación unamuniana en el abismo de la envidia y en qué medida se puede hablar del valor redentor de dos de sus obras: *Abel Sánchez*. *Una historia de pasión* y *El Otro*.

#### Abel Sánchez

*Abel Sánchez* es la historia de una pasión trágica: la envidia. Miguel de Unamuno se sirve de dos personajes (Joaquín Monegro y Abel Sánchez) para recrear el episodio bíblico del crimen cainita. Joaquín Monegro y Abel Sánchez son amigos íntimos, casi como hermanos. Joaquín se enamora de Helena, su prima, que acaba casada con Abel. Pero no es Helena el motivo único —si es que puede haber un motivo en una enfermedad del alma que parece darse antes del nacimiento del envidioso— del odio hacia su amigo. Abel es ese tipo que cae bien a todos, un artista que encuentra admiración y el aplauso fácil. Joaquín, en cambio, se dedica a la Medicina y pasa por ser un tipo gris, sin gracia, impopular. Pero tampoco hablamos de la envidia al protagonista que pudiera tener un actor secundario de la tragicomedia humana. No, más bien se trata de algo anterior al reparto de los roles. La envidia que describe Unamuno es una

envidia trágica. Esto significa que va más allá de las circunstancias y de los individuos. De hecho, la novela *Abel Sánchez* carece de escenarios. No tiene un lugar definido ni un tiempo concreto porque pretende recrear la historia de una pasión que se renueva continuamente en cualquier lugar y tiempo. El elemento trágico de la envidia está en su arraigo en el alma. El odio adquiere un estatuto ontológico, forma parte del modo de ser de Joaquín Monegro, lo constituye. Es su infierno personal, el que lo enajena<sup>7</sup> y no le deja ser propiamente. Es Joaquín quien parece existir en el odio y no al revés. Por eso dice Joaquín Monegro: “Y vi que aquel odio inmortal era mi alma. Ese odio pensé que debió de haber precedido a mi nacimiento y que sobreviviría a mi muerte” (Unamuno, 1990, p. 109). Este odio es la envidia en estado latente.

Lo trágico en los griegos tiene unos rasgos característicos. Uno de ellos es el crimen. Para María Zambrano (1993) “todo criminal lleva algo, un residuo sagrado, un resto de sacrificio y de tragedia” (p. 149). Zambrano defiende una concepción particular del crimen. Tanto Joaquín Monegro como Edipo cometen un crimen. Son, pues, unos criminales. Pero el protagonista de la tragedia —y según iremos viendo la novela de Unamuno tiene mucho de tragedia— es culpable siendo inocente. Abel Sánchez, ya enfermo, muere en brazos de Joaquín Monegro en medio de una discusión acalorada. ¿Muere realmente a causa de Joaquín Monegro? ¿Hasta qué punto es Joaquín Monegro responsable de su envidia?

Otro rasgo característico de la tragedia griega es que el mal parece una maldición que se hereda. No es propiamente un mal individual, se extiende como una enfermedad del alma e infecta a los descendientes. Es un mal colectivo. El verdadero protagonista de una tragedia griega “era una entidad más que un individuo; una estirpe. Y por fuerza había de ser así, pues que en este estadio religioso el mal es impureza casi física que se hereda y contamina; no falta individual” (Zambrano, 1993, p. 222). El mal sagrado de la envidia está en la estirpe arraigado. Joaquín Monegro tiene una hija, Joaquina, y Abel Sánchez un hijo con su mismo nombre<sup>8</sup>. Parecen predestinados. “Y vino al mundo el

---

7 Decimos del enajenado que es alguien que no está en sus cabales. El enajenado no se reconoce porque está fuera de sí, parece otro. El enajenado vive *en lo ajeno*.

8 La trama da un giro cuando el hijo de Abel Sánchez se interesa por la Medicina y ve en el enemigo de su padre un mentor, casi un padre. Acaba confesando a Joaquín Monegro que su padre es egoísta y que nunca ha mostrado verdadero afecto.

hijo de Abel y Joaquina, en quien se mezclaron las sangres de Abel Sánchez y Joaquín Monegro” (Unamuno, 1990, p. 194). Esta unión en matrimonio y el fruto que nace purifican el mal que envenena el alma de los descendientes pero no del propio Joaquín. Joaquín no puede curarse de su mal sagrado, no puede liberarse del infierno interior ni tan siquiera a través del amor al nieto. Es más, el nieto parece sentir predilección por el otro abuelo, Abel Sánchez, motivo de nueva disputa entre Joaquín y Abel. El enfermo de envidia trágica infecta con su mal toda parcela de su vida, ahondando en el dolor y acrecentando el odio hacia el envidiado. Solo el amor, piensa el Caín unamuniano, puede salvar de la envidia. Por eso Joaquín Monegro se lamenta, al final, de no haber amado a su mujer Antonia: “No te he querido. Si te hubiera querido me habría curado” (Unamuno, 1990, p. 210).

En 1943 aparece la publicación de Julián Marías *Miguel de Unamuno* (Madrid: Espasa-Calpe). Se trata de uno de los estudios más completos sobre el pensamiento del vasco salmantizado. Julián Marías dedica unas páginas a la novela *Abel Sánchez. Una historia de pasión*. Para Marías (1943) es en esta novela de 1917 donde Unamuno alcanza la plenitud como narrador (p. 103). La envidia en esta obra no es un estado de ánimo sino algo más profundo: “Unamuno ve claramente que no se trata de un sentimiento, sino de una determinación del ser; Joaquín es odioso” (Marías, 1943, p. 106). La vida ha sido un infierno para Joaquín Monegro desde que descubrió un odio al otro arraigado en las propias entrañas. Este odio solo puede ser superado en la plenitud del amor caritativo. Se odia al prójimo, al otro. Y en ese odio o envidia dejamos de ser nosotros mismos para dirigirnos a aquel que no somos nosotros. Al odiar vivimos en la alteridad. El envidioso es un enajenado, un ser escindido que no puede recuperar su libertad. No puede vivir plenamente en sí y por eso su vida es un estar fuera de sí, un errar doliente, un verterse en el envidiado. No puede volver a ser sí mismo porque su modo de ser se caracteriza por existir en y por el otro. Este movimiento centrífugo encuentra su opuesto en el amor al prójimo. Ese amor verdadero que es reencuentro con uno mismo, paz, plenitud. Amar al prójimo como a sí mismo en lugar de odiarse a sí mismo como se odia al prójimo parece ser la «moraleja» de la novela, si es que la hubiera. El envidioso vive vertido en el envidiado, experimentando, de este modo, un vacío interior que le roe las entrañas. El amor es el contra movimiento que puede devolverle la plenitud, la libertad y la identidad, pues vivir en el otro es no ser uno mismo.

En la tragedia griega, modelo muy presente en el pensamiento zambraniano, se produce un momento de reconocimiento (*anagnórisis*) del protagonista. “Es el momento en el cual asume la culpa. Reconocerse, identificarse, quiere decir hacerse uno con aquel desconocido que vagaba fuera” (Zambrano, 2019, p. 108-109). Joaquín Monegro siente en su interior que haga lo que haga, la simple existencia como posibilidad de Abel Sánchez—incluso una vez fallecido sigue siendo una posibilidad más real que el propio Joaquín, sombra de Abel Sánchez— le roe el alma como una carcoma metafísica. Si Joaquín Monegro hubiese amado como ama el caritativo, no solo se hubiese reconciliado con Abel, habría alcanzado la unidad perdida, habría sido propiamente<sup>9</sup>. Amando al prójimo se habría amado él mismo.

### El Otro

El drama *El Otro* también recrea el episodio bíblico de Abel y Caín. En este caso tenemos a dos hermanos mellizos: Damián y Cosme. Los hermanos son indiferenciables. Cosme se casa con Laura y Damián con Damiana. En un momento dado ambos se cruzan y uno acaba muerto. El presunto asesino no se identifica con ninguno de los dos hermanos. No sabemos si el muerto es Damián o Cosme, puesto que el vivo tan solo se presenta como el otro. Al final, también muere y el espectador o lector se queda sin conocer su verdadera identidad. ¿Era Damián? ¿Era Cosme? Tan solo sabemos que respondía como el otro. Lo otro es alteridad, oposición, indeterminación, una existencia fantasmagórica que resulta, a fin de cuentas, más real que el resto. Puesto que la realidad, para Zambrano, es obstáculo, resistencia.

Para Unamuno el ser humano está en constante lucha agónica. El agonismo (*agon*) unamuniano es enfrentamiento radicado en el alma y está representado en el conflicto fraternal entre Abel y Caín. El combate está en nosotros, somos lucha constante. El verdadero protagonista de *El Otro* es la alteridad pura. El otro es la indiferenciación que solo puede ser amada por un amor compasivo representado por el Ama. Ella, el Ama, ama<sup>10</sup> con un amor maternal, generoso,

<sup>9</sup> Hay un momento de la novela en que Joaquín Monegro parece mejorar de su mal y su hija, Joaquina, se alegra y desea que finalmente sea otro, es decir, que deje de vivir enajenado y recupere su ser propiamente. *Ser otro* es aquí ser él mismo, reconocerse y recuperar la identidad robada por la envidia.

<sup>10</sup> Hay un juego de palabras entre el personaje (Ama) y su función (ama, y amando nos enseña el camino de la redención).

superador de las dualidades. Solo ella es capaz de distinguir a los hermanos pero ha optado por olvidar cualquier diferenciación:

Ama.—¡Lo he olvidado! La compasión, la caridad, el amor, olvidan. Yo quiero tanto a Caín como a Abel, al uno tanto como al otro. Y quiero a Abel como a un posible Caín, como a un Caín en deseo... Quiero al inocente por lo que sufre conteniendo dentro de sí al culpable. ¡Cómo les pesa su honradez a los honrados! Tanto como su vicio a los viciosos... (Unamuno, 1964, p. 49)

En cambio, el amor de las mujeres de Damián y Cosme es un amor egoísta, diferenciador, excluyente. Ambas afirman que el vivo es su marido y el muerto *el otro*. La diferencia entre yo y prójimo queda diluida en la alteridad pura: todos somos nadie (el otro) cuando perdemos nuestra identidad, nuestra máscara individualizada. En la alteridad pura puede darse la paz anhelada, la unión entre víctima y verdugo, Caín y Abel, Damián y Cosme. Únicamente el amor compasivo es capaz de abrazar al otro como a uno mismo, tanto si este otro es Caín o Abel. Porque el otro son los dos. Todo Caín tiene un Abel en su entraña igual que todo Abel es portador de un Caín. Este es el mensaje del Ama. La genialidad de Unamuno, apunta María Zambrano, consiste en la sustantivación de la alteridad. “El envidioso y el envidiado no tienen nombre: son el uno y el otro, quizá solamente máscaras distintas de un único ser dividido” (Zambrano, 1993, p. 281). Lo otro no es mera privación o distinción de algo sino que tiene sustancia, presencia casi física. La distinción entre lo mismo y lo otro ocurre en un plano existencial marcado por la búsqueda de la identidad a partir de las diferencias: Cosme no es Damián y Damián no es Cosme. Pero lo otro sustantivado sí puede contener, en su indefinición, a ambos. La alteridad relativa solo tiene sentido si antes hay un sí mismo del que diferenciarse. Es una alteridad que necesita relacionarse con lo uno para ser lo otro. La alteridad pura o absoluta, en cambio, está más allá de las diferencias entre yo y otro, sí mismo y alteridad. Se trata de una indeterminación que escapa al principio de identidad<sup>11</sup>. Desde el punto de vista de la alteridad absoluta no hay diferencias individuales y esto es, de alguna forma, una unidad, una reconciliación de los contrarios.

---

11 El otro en el drama de Unamuno es un loco que no tiene identidad. La presencia del cadáver con su mismo aspecto ha significado una liberación: tras la muerte o des nacimiento puede producirse un nuevo nacimiento. Nos parece un loco porque estamos atrapados en una razón basada en el principio de no contradicción.

Con motivo del estreno de la obra, María Zambrano escribe el artículo ‘*El Otro*, de Unamuno’<sup>12</sup>. Afirma la filósofa que la alteridad es un tema central en la obra de Unamuno. El Otro “es mi igual sin ser yo, mi forma en otra existencia distinta de la mía, que puede ser mi hermano —mi Abel o Caín—, que es mi yo fuera de mí, que es «el Otro», Dios” (Zambrano, 2015, p. 148). El Otro es la alteridad, ya sea como semejante (el prójimo) o como Dios. Un Dios que, desde la perspectiva zambraniana, es configuración nacida del horror por lo indefinido. Dios es el ser completo mientras que el hombre se tiene que hacer. Su vida es un hacerse, esto es, un tratar con el futuro<sup>13</sup>. El hombre está entre el ser y la nada, entre “el deseo de ser y el horror de la forma” (Zambrano, 2015, p. 148). Somos individuos trágicos, en lucha constante. Esto es así porque se da en nosotros la escisión —la falta de unidad— y el anhelo de identificarnos con el otro, el prójimo. Este anhelo es una búsqueda de unidad. Tiene lugar la envidia en nuestro interior, en las entrañas. Allí donde el prójimo se hace nuestro vivir sin ser nosotros quien vive. En la envidia, dirá María Zambrano, nos sentimos sombra del envidiado, del otro (Zambrano, 1993, p. 290). La envidia es una desviación del anhelo por recuperar un estado anterior a la escisión. Vivimos “sembrados en nuestro prójimo, tanto como en nosotros mismos” (Zambrano, 2015, p. 139). La envidia se cura con la redención compasiva, esto es, a través del amor. El amor es superación de la escisión, unión con el otro. “La envidia, en cambio, mantiene obstinadamente la alteridad de lo otro” (Zambrano, 1993, p. 283).

Tanto en *Abel Sánchez* como en el drama *El Otro* hay un fratricidio (un crimen entre iguales, sean hermanos o prójimos) y aparece el amor piadoso como única posibilidad de superar el mal arraigado. Zambrano encuentra en la obra de Unamuno un referente de la dimensión metafísica de la alteridad y su relación con la envidia. Unamuno y Zambrano también hablan de la envidia colectiva. La estirpe infectada ya no sería un clan familiar sino “un pueblo tan azotado por el mal sagrado de la envidia como el español” (Zambrano, 1993, p.

---

12 Publicado en el número 2 (febrero de 1933) de *Hoja Literaria*. El texto está reproducido en: Zambrano, María. *Unamuno* (Barcelona: Debolsillo, 2015), pp. 147-149.

13 Es evidente aquí la influencia de su maestro Ortega y Gasset. Para Ortega el hecho radical es la vida, nuestra vida. Vivir es tomar decisiones, vérselas con el futuro, con lo que aún no somos. El hombre es un ser “que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser” (Ortega, 1973, p. 195).

291). Es el mal propio del pueblo español<sup>14</sup> y tiene una raíz religiosa.

### **Lo sagrado como categoría hermenéutica**

La novela existencial o personal de Unamuno nos muestra, según Julián Marías, una realidad humana que luego la ontología puede acabar de conceptualizar:

La novela personal es un *método* del que puede servirse la ontología como un estado previo. Hemos visto cómo la índole temporal y viviente del relato nos lleva a la realidad misma de la historia o vida del personaje humano. Esta es su misión más fecunda. Constituye una vía de acceso al objeto que es la existencia humana y su personalidad, a lo que ha de ser tema de indagación filosófica (Marías, 1943, p. 73).

*Abel Sánchez* y *El Otro* pueden decirnos algo acerca de la envidia como modo de ser de la realidad humana, esto es, de nuestra propia naturaleza. Por este mismo motivo María Zambrano toma como referencia del fondo sagrado de la envidia las dos obras de Unamuno. Hay, pues, una antropología en Unamuno y en Zambrano que fundamenta la tematización de la envidia como mal sagrado o metafísico. Además, podemos encontrar en ambos una concepción del relato como método de conocimiento de la existencia humana. Porque la novela o el relato puede tener estatuto epistemológico previo a la reflexión metafísica. “Por tanto, la novela puede servir, como la propia experiencia de la vida humana, de la cual, en definitiva, deriva, para llegar a conocer las esencias de los modos de ser que constituyen al hombre” (Marías, 1943, p. 74-75).

Mi tesis es que lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano no solo tiene un estatuto ontológico, también funciona como categoría hermenéutica. Y a su vez, también sostengo que una hermenéutica que ponga el foco en textos literarios puede decirnos mucho acerca de nuestra condición. La filosofía, pues, puede ensanchar su horizonte de conocimiento en contacto con la literatura y, a su vez, aportar una mirada más profunda que descubra nuevas capas de significación en un texto literario. La utilización de lo sagrado como categoría hermenéutica aparece en un breve texto de Zambrano para una exposición de dibujos realizados entre 1923 y 1936 por Federico García Lorca. El escrito

---

<sup>14</sup> El cainismo arraigado en los españoles habría llegado a su máxima expresión con la guerra civil española.



puede encontrarse reproducido en la revista *Guadalimar*<sup>15</sup>. El texto lleva por título 'Lo sacro en Federico García Lorca' y allí afirma la filósofa que el poeta andaluz tiene un carácter sacro y que "lo sacro es una categoría que se basta a sí misma y que aparece en todo lo que Federico ha tocado" (Zambrano, 1986, p. 2). Lorca está tocado por lo sagrado y, en consecuencia, la huella de lo sacro también está presente en sus obras (aunque no de igual manera). Huella de lo sagrado es, a ojos de Zambrano, el final de *Mariana Pineda*, cuando hace referencia al amor y la soledad. El poeta original<sup>16</sup> tiene carácter sagrado. Es como un recipiente que puede contener un saber divino. Su palabra inspirada procede de un dios que en él habita y se manifiesta. Por eso dirá Zambrano del poeta original que "es un oráculo" (Zambrano, 1993, p. 211). El poeta es un ser sagrado en la medida en que lo es también la piedra sagrada. En ellos se manifiesta lo Otro. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que para Zambrano la obra de Lorca sería hierofanía y su vida sacrificio. Lo sagrado está presente en todo lo que ha tocado porque lo Otro ha estado arraigado en su entraña.

María Zambrano se ocupa de los temas de la caridad, la soledad que lleva a la vida en comunidad, la relación con el prójimo y la realidad presentida en un texto sobre las *Confesiones* de san Agustín<sup>17</sup>. El crimen cainita como posibilidad que cobra más fuerza en ausencia de la caridad está explicitado en los últimos párrafos:

La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial (...). La acción precipitada sin ser transparente para el hermano, sin contar con su caridad, por pura que sea en su origen, desata la violencia y el crimen, la guerra cainita.

San Agustín ha desvanecido el terror del hombre antiguo, desamparado y desfraternizado (Zambrano, 2009, p. 282).

El amor caritativo propio del cristianismo no solo es amor al Padre (Dios), lo es también al hermano, al prójimo. Nuestra existencia escindida anhela la unidad primigenia perdida. Este sentimiento de exilio o destierro convierte la vida en pesadilla. En cambio, el encuentro amoroso con el igual hace habitable la vida. Pasamos del padecer al compadecer. El gozo de la plenitud se alcanza por la vía unitiva del amor caritativo. El otro ya no es aquel que tengo frente

15        Número 89 (octubre-noviembre de 1986), pp. 2-3.

16        El poeta que mantiene un vínculo con el origen, con el *arkhé*.

17        El texto de Zambrano está fechado en 1943.

a mí y que me limita. Ahora forma parte de mí como yo de él. En esta nueva situación no puede darse envidia ni odio que dirija la mano criminal.

*La España de Galdós* es una obra de Zambrano que salió de imprenta en 1960. En el capítulo ‘Los personajes: ansia de ser y hambre de realidad’ la filósofa española destaca la cuestión del sacrificio en *La desheredada*:

Adentrándose en ciertos personajes galdosianos se revela la abismática cuestión del sacrificio que se hunde en tendencia suicida y que hace aparecer el objeto a que se sacrifica como máscara o pretexto aun en los casos en que parece no serlo (Zambrano, 1991, p. 53).

El objeto sagrado es ambiguo: es una cosa y no lo es. También el sacrificio humano está envuelto en la ambigüedad. La experiencia de lo sagrado que hay en el sacrificio no puede darse de igual manera en el hombre profano ni todo crimen o suicidio está necesariamente vinculado con lo sagrado.

Los ejemplos de Unamuno, Lorca, san Agustín y Galdós nos han servido para comprobar que se puede acceder a la comprensión de textos literarios de cualquier género partiendo de lo sagrado. La sacralidad puede ser considerada una categoría hermenéutica. Pero aún voy más lejos. En *El hombre y lo divino* afirma Zambrano (1993) que la máscara, en referencia a la utilizada por el actor trágico y el sacerdote, “es signo de sacrificio” (p. 354). Cuando un actor se pone una máscara sacrifica su identidad para hacerse otro: el personaje representado. Su voz ya no es la suya, le pertenece a otro, a nadie, a una existencia fantasmagórica. Esto es posible porque la voz se ha despersonalizado, ha dejado de ser suya y solo suya. Este mismo esquema puede ser aplicado a la hermenéutica filosófica. Todo texto fijado, es decir, todo texto escrito, es signo o resultado de un sacrificio. Sacrificio de la voz inicial de su autor y sacrificio del tiempo histórico en que fue creado. Para que un texto nos siga interpelando es necesaria una emancipación del autor —una despersonalización— y de su tiempo. Este es un principio básico de la hermenéutica gadameriana: “Lo que se fija por escrito queda absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, y libre positivamente para nuevas referencias” (Gadamer, 2017, p. 475). Así, el mismo acto de lectura puede entenderse desde la categoría de lo sagrado y el sacrificio que le es inherente. Toda lectura conlleva un sacrificio, todo texto es una máscara. También el lector sacrifica algo para conseguir la fusión de horizontes, que es como llama Gadamer al encuentro o diálogo entre la verdad

de un texto y el lector en el momento de la lectura comprensiva. Si conocer, tal y como afirma Gadamer, es interpretar, ¿no habría en todo conocimiento humano un sacrificio previo?

## Conclusiones

A lo largo del artículo he intentado demostrar que no es gratuita la referencia a *Abel Sánchez* y *El Otro* en la obra de Zambrano. Una primera conclusión puede ser formulada de esta manera: *la envidia que aparece como modo de ser en las obras de Unamuno nos aporta un conocimiento previo sobre el que María Zambrano puede construir su discurso sobre la envidia como mal sagrado*. Otra conclusión es que *la utilización de lo sagrado como categoría hermenéutica puede ayudarnos en la tarea de hacer hablar un texto literario*. Al fin y al cabo, temas comunes en literatura como son el crimen, el amor o la envidia pueden remitirnos, como hemos visto, al fondo oscuro y ambiguo de esa realidad de otro orden que María Zambrano llama lo sagrado.

María Zambrano habla de un origen trágico de la cultura occidental que se manifiesta en la tragedia griega. “Pero la tragedia no es catástrofe, ni anegación en la desesperanza. La tragedia lo es de ser, y es una tragedia en la que se revela y sale a la luz, diríamos, a plena luz, la conciencia de ser humanamente” (Zambrano, 2019, p. 83). Hay, en María Zambrano, una concepción antropológica que sustenta su pensamiento: el hombre es un ser trágico que vive en lucha constante (frente a los dioses, a otros hombres, a las posibilidades que se nos presentan en tanto vivimos) y se descubre, gracias a la conciencia, como una existencia escindida. Este descubrimiento abre el ámbito de la posibilidad y la libertad. El hombre debe hacerse, elegir, responsabilizarse. Eligiendo, hace la historia y la padece. Es el protagonista del drama de la historia. Y en tanto protagonista, el hombre es culpable e inocente a la vez, Caín y Abel. Somos, pues, un ser exiliado que busca reencontrar la patria, la unidad originaria. Y aquí está contenida una nueva conclusión: *en María Zambrano el concepto de exilio no refiere únicamente a la espacialidad sino que tiene, fundamentalmente, un sentido ontológico*. La concepción antropológica que sustenta el pensamiento de Zambrano parte de la escisión y el anhelo de recuperación de la unidad primigenia. El movimiento hacia el centro —hemos dicho que nos descubrimos como seres exiliados, errabundos, apátridas— puede darse si nos esforzamos por crear un

ámbito de soledad, ser persona y amar al prójimo. ¿Y no es el camino del místico una búsqueda de la unión con el Amado desde la soledad? El hombre puede dirigirse a su interior, conquistar un espacio íntimo para el ensimismamiento. Persona no es sinónimo de individuo. El individuo habita en sociedad, la persona en soledad. En una soledad buscada, creada: “ser hombre es ser persona, y persona es soledad. Una soledad dentro de la convivencia” (Zambrano, 2019, p. 171). Una soledad que no es el aislamiento o la incomunicación del sujeto moderno (Zambrano, 1993, p. 290) que encontramos plasmada en las obras del artista Edward Hopper, sino una clase de soledad fértil que adviene como “revelación de lo divino” (Zambrano, 1993, p. 131). Ser persona es la finalidad del hombre, su realización. En la persona está contenida toda la humanidad. Para serlo, primero hay que quererlo y luego será necesario ejercitarse, entrenarse (Zambrano, 2019, p. 208). De lo que se trata es de crear un espacio íntimo, un no-lugar necesario para la conquista de la libertad. Una libertad que reclama compromiso, responsabilidad. Desde la libertad podemos hacernos persona. En la soledad estamos en un tiempo distinto y en un espacio vital diferente donde no puede darse ese reflejo del semejante que provoca envidia. En la soledad del místico —la soledad de la que nos habla Zambrano tiene mucho de la practicada por los místicos— o en el amor generoso no hay un yo y un otro a quien envidiar. Son, pues, dos maneras de superar la envidia que arraiga en el alma del hombre, de su estirpe y hasta de su pueblo.

En *Claros del bosque* (1977), obra con evidentes trazos de la mística occidental<sup>18</sup>, Zambrano habla de la preexistencia del amor. Se trata de un amor anterior al logos, “no es un concepto, sino (ya que imposible es al nombrarlo no dar un concepto) una concepción” (Zambrano, 2020, p. 131). Y aquí concepción ha de tomarse como alumbramiento, generación. Antes de la idea de Dios o del Amor, hay un amor preexistente que funcionaría como matriz generadora de posibilidades. Algo muy parecido a lo que dijimos del *ápeiron*, el vacío, la nada y la esencia de Dios. El amor caritativo, ese amor que supera las dicotomías y que puede purificarnos del mal sagrado de la envidia nos pone en camino, en la medida en que parece que, a la manera platónica, participa del amor preexistente, del retorno al origen, a la unidad primigenia. En instantes privilegiados

---

18 Se ha escrito mucho acerca de la influencia en Zambrano de autores como san Juan de la Cruz (1542-1591) o Miguel de Molinos (1628-1696). La propia María Zambrano hace referencia a ellos en varios de sus textos.

e intermitentes, el ser escindido que llamamos hombre puede encontrar cierta plenitud. Es lo más próximo que podemos estar de ese principio generador que Zambrano identifica como amor preexistente. El amor es un movimiento que trasciende. Pero no es solo un hacia fuera. También es un hacia dentro, en dirección al interior, sede del fondo sagrado de la vida. Lo sagrado es lo Otro que puede manifestarse en nuestra entraña de distintas maneras. La envidia sería una desviación del movimiento hacia el origen. En la envidia abandonamos nuestro espacio interior para vivirnos en el otro, nos vertemos en su ser individual, nos enajenamos. El envidioso está sediento de yoidad (*ego*) pero no la encuentra en sí mismo sino en otro yo que odia porque es reflejo de sus anhelos, posibilidad que tiene más realidad que el propio envidioso. Por eso siempre se odia al semejante, al prójimo que sentimos como próximo. Es un yo que no es mi yo pero sí una posibilidad. De todo esto se deduce una última conclusión: *la filosofía de María Zambrano incorpora elementos propios de la vía mística: desprendimiento o superación del yo mundano y creación de un espacio interior (soledad) como primeros pasos en el camino unitivo hacia el amor preexistente o divinidad*. Hemos dicho que el amor y la envidia se presentan como avidez, avidez del otro que no soy yo. Ambos implican un sacrificio, como si el sacrificio fuese impronta del origen sagrado. El envidioso sacrifica involuntariamente su ser propio para vivirse en el otro. En el amor generoso se sacrifica voluntariamente todo por lograr la unión con el otro-amado, que a su vez es reflejo de lo Otro. Porque amar es anhelo de una plenitud que exige renuncia de sí mismo. El *yo* es un obstáculo. Amar es avidez de la unidad primordial, deseo de reintegración en el fondo vital que fluye. La envidia, en cambio, siendo también avidez de unidad, nos empantana en una singularidad ajena.

El amor como superador de diferencias en el pensamiento zambrano tiene un correlato en el misticismo y en otras vías de conocimiento espiritual como puedan ser el budismo o el taoísmo. Lo sagrado siempre exige un sacrificio. Crimen y sacrificio<sup>19</sup> están unidos en nuestro destino individual y colectivo. Incluso el mayor de los crímenes, que es la muerte de Dios (nihilismo), no es otra cosa que el intento del hombre por alcanzar una comunión con Dios (Zambrano, 1993, p. 150). A través del egocidio (crimen contra el yo) podemos

---

<sup>19</sup> Zambrano introduce el tema del sacrificio en obras de pensamiento filosófico, político, literario y hasta en las que tienen un mayor contenido autobiográfico. Sería, pues, uno de los nudos de su pensamiento.

nacer en el amor preexistente. Morir para renacer en una nueva vida. Liberarse del ego, desprenderse de una manera de estar en el mundo y de relacionarse con las cosas basada en la oposición para llegar a un hermanamiento con todos los seres, una reintegración en el cosmos.

El amor, al igual que el conocimiento, necesita de la muerte para su cumplimiento (...). Este es, creemos, el fundamento de toda mística: que el amor que nace en la carne (todo amor “primero” es carnal) tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida” (Zambrano, 1996, pp. 69-70).

La vía unitiva de la mística está presente, desde casi el inicio, en el pensamiento de María Zambrano, aunque cobra especial relevancia en obras de madurez y en su última etapa.

Para finalizar este artículo quisiera destacar que, tal y como hemos comprobado al recurrir a obras de distintos períodos, la filósofa española no dejó de interesarse por unos mismos temas a lo largo de su vida. Este hecho dota de una mayor coherencia a lo que hemos llamado el itinerario intelectual de María Zambrano.

## **Bibliografía**

Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Gadamer, H. (2017). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Marías, J. (1943). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe.

Ortega y Gasset, J. (1973). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe.

Otto, R. (2016). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Unamuno, M. d. (1964). *El Otro y el Hermano Juan*. Madrid: Espasa-Calpe.

- (1990). *Abel Sánchez. Una historia de pasión*. Madrid: Espasa-Calpe.

Zambrano, M. (1986). Lo sacro en Federico García Lorca. *Guadalimar: Revista quincenal de las artes de Madrid*, (89), 2-3.

- (1991). *La España de Galdós*. Barcelona: Círculo de Lectores.

- (1993). *El hombre y lo divino*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1996). *Filosofía y poesía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Esencia y hermosura. Antología*. Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg.
- (2015). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House.
- (2019). *Persona y democracia*. Madrid: Alianza.
- (2020). *Claros del bosque*. Madrid: Cátedra.





*Judith Butler*

*Philosophical Postmodernity and Feminism*

*Judith Butler*

*Postmodernidad filosófica y feminismo*



ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*pp. 127-145*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

RECIBIDO: ABRIL 2023  
APROBADO: MAYO 2023

## RESUMEN

La filosofía de Judith Butler tiene múltiples antecedentes. Puede rastrearse, incluso, la huella del determinismo de Baruch Spinoza. Sin embargo, y dado que acotar es una necesidad, este trabajo se va a centrar en cuatro de estos antecedentes, a saber, Friedrich Nietzsche (1887), Gayle Rubin (1975), Michel Foucault (1976) y Monique Wittig (1981). Y, como conclusiones, se ofrecerán unas líneas en cuanto a las críticas lanzadas a la obra de Butler por estar ubicada en el múltiple mosaico de la postmodernidad.

**Palabras clave:** Feminismo, postmodernidad, sujeto, género

## ABSTRACT

Judith Butler's philosophy has multiple antecedents. One can even trace the imprint of Baruch Spinoza's determinism. However, and since delimiting is a necessity, this paper will focus on four of these antecedents: Friedrich Nietzsche (1887), Gayle Rubin (1975), Michel Foucault (1976) and Monique Wittig (1981). And, as conclusions, some lines will be offered regarding the criticisms launched at Butler's work for being located in the multiple mosaic of postmodernity.

**Key words:** Feminism, postmodernity, subject, gender

[la] literatura aparece cuando en la vida algo se descompone. Para escribir [...] la primera condición es que la realidad haya dejado de darse por sentada; solo entonces uno es capaz de verla y hacerla ver

(Beauvoir, 1961, p. 381)

## Introducción

Con la publicación de *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Judith Butler se convirtió en una autora nuclear de la complejidad de los feminismos contemporáneos que han protagonizado las últimas décadas del siglo XX y los cuatro primeros lustros de este siglo XXI. La diversificación feminista se ha desarrollado a la par que la eclosión de la diferencia y la consiguiente problematización filosófica de la noción moderna de sujeto que se ha querido, en primer lugar, autónoma respecto a los demás sujetos y, en segundo lugar, separada de una naturaleza concebida como instrumento a su merced. La racionalidad de la subjetividad barroca e ilustrada ha estado ligada a un deseo individualista de autonomía y ha provocado, de manera etnocéntrica y colonialista, posiciones que, en tanto excluyentes, han sido violentas. Dicho de otra manera, la postmodernidad filosófica es una ontología que reivindica la emergencia de *lo otro* para posibilitar y escuchar la voz de la alteridad allende su tradicional designación, o más bien heterodesignación, como sombra decadente de lo mismo. Se trata, en definitiva, de visibilizar lo que ha permanecido en la penumbra del sentido: dotar de voz a lo callado y resituar a lo marginado.

Sin embargo, la postmodernidad filosófica, constelación de pensamientos que ubica la propuesta feminista de Butler, no es una “superación de”, ni un “después de”, y mucho menos una “anti-modernidad”. Más bien es una vuelta hacia sí y una revisión de algunos elementos teóricos y prácticos modernos. La postmodernidad filosófica no se autoconcibe como una filosofía “nueva” respecto a la modernidad, sino como un espacio-tiempo filosófico que desplaza, sin eliminar, al tiempo concebido como sucesión cronológica. ¿Cómo podría ser la postmodernidad filosófica un “después de”, si uno de sus llamamientos más importantes es el desmontaje del desarrollismo-progresismo, propio de la modernidad, por derivar en un naturalismo positivista?

Es en esta órbita comprensiva, de fuerte calado filosófico, donde el femi-

nismo de Butler aparece, no como un después-del-feminismo, sino como una reflexión de los elementos excluyentes del feminismo de raigambre ilustrada. Tanto es así que el abordaje de la obra de Butler resulta útil para (re)pensar las *relaciones de dependencia* entre la lucha feminista por la igualdad en sentido moderno y las demandas de reconocimiento enfatizadas por los feminismos de la diferencia (postmodernidad).

Para María Luisa Femenías, son muchas las fuentes de las que se nutre y con las que dialoga la obra de Judith Butler:

[...] se posiciona tanto al margen del emotivismo como de posturas feministas que considera *naïve*, como la de la tradición ilustrada, y adopta genealógicamente una línea de filósofos antiilustrados como Hegel y Nietzsche, con elementos de un Freud tamizado por Jacques Lacan. Por otro lado, parte del giro lingüístico, y adopta elementos de la escuela inglesa (Austin) y de la francesa (Deleuze, Derrida). Cuando examina algunos problemas vinculados al cuerpo, se enraíza en la fenomenología de Merleau-Ponty y de Sartre. En menor medida, reivindica narradoras, lingüistas o poetisas feministas como Adrienne Rich o Monique Wittig, pivotando su núcleo polémico en filósofas como Beauvoir y Luce Irigaray, por un lado, y Susan Bordo, Nancy Fraser y Seyla Benhabib, por el otro (Femenías, 2019, pp. 363-364)

Más es necesario acotar y pretendo aclarar la filosofía de la obra de Butler como un espacio dialógico entre algunas contribuciones de dos mosaicos de pensamiento íntimamente relacionados e, incluso, interdependientes. Por un lado, dos obras de la postmodernidad filosófica: la *Genealogía de la moral* (1887) de Friedrich Nietzsche y la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, sobre todo el primer volumen titulado *La voluntad de saber* (1976). Por otro lado, dos textos representativos de los feminismos revisionistas que brotaron a partir de la revolución de los años setenta del siglo XX, a saber, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975) de Gayle Rubin, y uno de los escritos más polémicos de Monique Wittig y que forma parte de su posterior compilación *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (1992): “No se nace mujer” (1981).

De los primeros, Butler recoge los elementos postfundacionistas y post-metafísicos, y, de las segundas, la tesis de que las ideas que conlleva el género son tributarias de la matriz heterosexual. Y, aunque este texto no analice la influencia en Butler de Simone de Beauvoir, parte de la premisa de que *El*

*segundo sexo* (1949), en tanto reflexión del feminismo sobre sí mismo, es uno de sus puntos de partida nucleares. Sin embargo, la deuda de Butler respecto a la filósofa francesa, más que en su ya clásico “No se nace mujer: se llega a serlo” (Beauvoir, 2000, p. 371), prefiero ubicarla en las nociones existencialistas de ambigüedad y ambivalencia como condiciones de la constitución de las subjetividades y que Beauvoir desarrolló en *Para una moral de la ambigüedad* (1947).

Por último, a modo de conclusiones, me detendré en algunas argumentaciones críticas respecto a la teoría de la performatividad fijándome ante todo en Sheila Jeffreys. El objetivo último se cifra en afirmar que *El género en disputa* de Butler se enmarca en una postmodernidad feminista que ha suscitado mucha polémica y que, mediante su estudio, pueden entenderse las claves filosóficas de los debates políticos, sociales y culturales que protagonizan de nuestro presente.

### **Primer anclaje dialógico:**

#### **Friedrich Nietzsche y La genealogía de la moral (1887). La crítica a la metafísica de la sustancia**

[...] del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor

y concibe al segundo como un hacer,

como la acción de un sujeto que se llama rayo [...]

Pero tal sustrato no existe;

no hay “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir;

el “agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer,

el hacer es todo (Nietzsche, 2005, p. 59)

La crítica de Nietzsche y su cabalgar entre la literatura y la filosofía condensa todos los rasgos teóricos de la postmodernidad (Oñate, 1998, p. 82) y apuesta por la disolución de la identidad entendida como un núcleo sustancial ya dado y con carácter previo a las operaciones posteriores del ámbito cultural, social, lin-

güístico, etc. La detracción de la metafísica de la sustancia invalida la operación de hacer de la formulación *gramatical* entre sujeto y predicado un reflejo de la sustancia y los atributos en un nivel *ontológico*. Así, si en *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (1887) Nietzsche proclama que no hay *ser* detrás del *hacer* y que el *hacer* es, pues, todo, en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990) Butler niega el sujeto pre-discursivo o pre-normativizado (metafísico) que ha actuado como sostén de la dicotomía sexo y género en los feminismos de raíz clásica y universalista:

tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un 'atributo' de un ser humano, caracterizado esencialmente como una sustancia o 'núcleo' anterior al género, denominada 'persona', que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje (Butler, 2007, p. 60)

La impronta antimetafísica de Butler es la base argumentativa que desmantela al sujeto que postula Beauvoir: una entidad que puede libremente tomar decisiones sobre cómo vivir su femineidad y que, además, es direccionable teleológicamente. Bajo esta lectura, en el proceso de *llegar a ser mujer*, de devenir mujer, se supone como preexistente algo o alguien que decide sobre su propia constitución subjetiva. De este modo, Butler aplica la crítica nietzscheana al sujeto esencialista y, en efecto, metafísico, de los movimientos dialéctico-emancipatorios, y rechaza la idea de un sujeto previo feminista que primero *es* y después *actúa*. En otras palabras, Butler aplica la crítica a la metafísica de la sustancia al planteamiento humanista del género (auto-representativo, homogéneo y estable) y propone que el género coincide con su propio *hacerse* sin nada previo que le sea sostén. De esta manera, *El género en disputa* desarrolla uno de los mayores giros frente al feminismo constructivista que sigue endeudado respecto a ciertas dinámicas de pensamiento esencialista. Este vuelco perturba los fundamentos clásicos del feminismo y lo reformula tanto a nivel teórico como político-práctico en aras de una nueva concepción que prime la *acción* frente a la *esencia*:

En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas 'expresiones'

que, al parecer, son resultado de esta (Butler, 2007, pp. 84-85)

Ahora bien, Butler no afirma que el sujeto deba ser eliminado. Lo que propone es que se posicione en *otro* lugar que no sea un *topos* soberano. En la eliminación de la figura del sujeto *detrás de* la acción es donde Butler convierte al género en un proceso performativo y al sexo en un producto generizado, es decir, en un elemento posteriormente naturalizado a través de una repetición de corte derrideano: una citación desplazadora de normas que le preceden y exceden. En definitiva, al adherirse a la crítica nietzscheana de la metafísica de la sustancia, Butler hace del sujeto un lugar de ambivalencia irresoluble. Y la capacidad crítica de ese sujeto, un sujeto que ya no gobierna la acción, es la subversión, es decir, deriva su potencia de aquello que critica. De hecho, el agente-citador de normas que se perfila en *El género en disputa* no está nunca totalmente determinado, pues la cita va desplazando lo citado en medio y a través de una ausencia de originales. Es esta *incompletitud* en la determinación lo que hace posible la desviación en la repetición de las normas que permite la reinscripción en nuevos significados fisurando contextos anteriores.

### **Segundo anclaje dialógico:**

**Gayle Rubin y “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975). La sexualidad normativa refuerza el género normativo**

[...] la organización social del sexo

se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria

y la constricción de la sexualidad femenina (Rubin, 1986, p. 96)

Gayle Rubin es otro de los precedentes más notables de la obra de Butler (Reverter Bañón 2003). Sobre todo, por dos textos: el primero, un artículo titulado “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975), y, el segundo, un capítulo de la compilación *Placer y peligro* y que se denominó “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” (1984). En ambos casos, Rubin responde a una cuestión harto medular, a saber, por qué la desigualdad sexual supone una desigualdad social. Partió de que la noción de patriarcado tiene una serie de deficiencias teóricas por provocar

explicaciones universales y ahistóricas y define al *sistema sexo-género* como una elaboración socioculturalmente diseñada: “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986, p. 99). Por ello, Rubin propuso independizar las políticas sexuales de las políticas de género con el fin de cuestionar la sexualidad como derivación del género. Género y sexualidad (sexo) son ámbitos no intercambiables (Oliva Portolés, 2005, pp. 45-46). Dado este planteamiento, Rubin es considerada una de las fundadoras de los estudios gays y lésbicos. Al problematizar la naturalidad del “sexo”, así como la de sus nociones allegadas, pudo sostener que si los imperativos biológicos y hormonales fueran tan abrumadores como cree la mitología popular, no sería necesario asegurar las uniones heterosexuales a través de la interdependencia económica.

Butler recoge de Rubin la tesis de que la sexualidad normativa refuerza el género normativo, es decir, que las prácticas sexuales desestabilizan al género. Dicho de otro modo, las sexualidades no normativas cuestionan la operatividad y la validez de la noción de género como categoría estable de análisis feminista:

La noción de que la práctica sexual tiene el poder de desestabilizar el género surgió tras leer “The traffic in women”, de Gayle Rubin, y pretendía determinar que la sexualidad normativa consolida el género normativo. En pocas palabras, según este esquema conceptual, una es mujer en la medida en que funciona como mujer en la estructura heterosexual dominante, y poner en tela de juicio la estructura posiblemente implique perder algo de nuestro sentido del lugar que ocupamos en el género (Butler, 2007, p. 12)

Además, Butler afirma que Rubin reflejó un aspecto importante de una gran parte del pensamiento del siglo XX sobre la *socialización* y, de una manera más concreta, inauguró el denominado punto de vista relacional o contextual en los estudios de género. Rubin aclaró que “lo que una persona es, y, más aún, lo que el género es, es siempre relativo a las relaciones construidas en el que se establece” (Butler, 2007, p. 61). Esta tesis fue ciertamente revolucionaria. Y es que, aún aceptando que el carácter no emana de la biología sino que se forma socialmente, el siglo pasado siguió manteniendo que lo biológico es el espacio de esa formación. Así, al revisar las tesis de los feminismos de la década de los setenta, Rubin afirmó que el determinismo (o fundacionismo)



biológico guía las consideraciones sobre el sexo, la sexualidad y la diferencia sexual. Y, en virtud de una naturalidad supuesta como incuestionable, estos feminismos no atienden a la fundamentalidad del ámbito social e histórico. Aún hoy en día, la creencia de que el ser fisiológico es un hecho *dado* al que se *superponen* determinadas características, continua vigente. Fruto de tal convicción es, por ejemplo, la idea de la *identidad de perchero* en la que el cuerpo es una especie de sostén en la que se *cuelgan* una serie de mecanismos culturales relacionados fundamentalmente con la personalidad y el comportamiento (Nicholson, 2003, p. 48). Sin embargo, Butler afirma que Rubin, a pesar de desvincular la desigualdad social de una supuesta naturaleza de hombres y mujeres, no llegó a amortizar ni a culminar la crítica al sustento del dualismo sexo-género, esto es, la estructura dicotómica naturaleza-cultura. Por ello, en opinión de Butler, Rubin siguió presa del prejuicio de la existencia de dos, y solo dos, sexos naturales. Con todo, Butler reconoce la gran operatividad del cuestionamiento de la formación disciplinaria de identidades en la obra de Rubin, así como haber dotado de recursos teóricos a la creación de un campo de estudios específico para las sexualidades no normativas.

Para terminar, y antes de comenzar con el análisis de Michel Foucault en tanto otra de las fuentes inspiradoras de Butler, cabe destacar que esta lee a Foucault a través de la interpretación de Rubin. En otras palabras, Rubin encuadra la biopolítica foucaultiana en la crítica a la heterosexualidad entendida como disposición natural (Burgos, 2008, p. 85). Así, si la biopolítica de Foucault es el desmantelamiento de las prácticas gubernamentales que racionalizan la vida, Rubin afirmó que tal racionalización es heterosexista.

### **Tercer anclaje dialógico:**

**Michel Foucault y la Historia de la sexualidad (“La voluntad de saber”, 1976).  
El carácter productivo del poder y la inversión causa-efecto.**

La noción de ‘sexo’ permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres,

y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia:

como principio causal (Foucault, 2008, p. 164)

Foucault afirma que el poder, en vez de poseerse, se ejerce y se distribuye de manera microfísica y relacional. El poder es, además, paradójal: por una parte, es externo al sujeto y, por otra, la formación misma del sujeto depende del poder. Esta asunción foucaultiana es otro de los puntos de partida de Butler a la hora de tematizar al sujeto (generizado) en tanto sujetado a un discurso denso, opaco y multívoco que nunca ha elegido pero que es origen y sostén de su agencia (Femenías, 2013, p. 357). El género, en tanto norma, implica que este es una actuación reiterada y obligatoria en función de unas directrices sociales que nos exceden. He ahí el sentido del género performativo. Las normas, pues, no solo son censoras: producen y exceden al sujeto y, por ello mismo, las normas operan a la vez que dejan el espectro de su misma transgresión.

Que Foucault haya colocado en un primer plano el papel constitutivo y formativo del poder respecto a los espacios que regula replantea la cuestión de la materialidad. He aquí uno de los basamentos butlerianos a la hora de estudiar el cuerpo invirtiendo y desbordando categorías tradicionales. Es más, la subversión foucaultiana de las categorías con las cuales pensamos la realidad es uno de los puntos modulares de la filosofía de Butler (Martínez, 2014, p. 59). La concepción limitante y posibilitante del poder se relaciona con la estrategia de inversión por medio de la cual Foucault hace del sexo un *efecto* artificial de un conglomerado de dispositivos disciplinarios, esto es, la sexualidad. Dicho esto, Foucault realiza una desnaturalización, de perspectiva genealógica, del sexo y de la sexualidad. El sexo es efecto de la sexualidad y esta es, entonces, un sistema histórico de poder. Presentar al *sexo* como un gran invento humano, antinatural, creado y fomentado en aras de controlar todos los ámbitos sociales, implica dos afirmaciones fundamentales. La primera, que algo generado y forzado puede adquirir una evidente impresión de naturalidad y, la segunda, que la disciplina sexual ocupa un lugar predominante en la ciencia disciplinaria general. De hecho, la movilización del sexo a un lugar de origen con realidad ontológica autosuficiente (y *autoidéntica*), *no-atravesada* por la historia y distinta del poder en sí, es una operación que encubre intereses por dar legitimidad a los placeres corporales. O sea, la idea de sexo verdadero es una de las grandes producciones que sobre el cuerpo ha inscrito el poder. Esta argumentación, central en Foucault, se lanza polémicamente en un momento, los setenta, que reivindica la liberación personal a través y mediante la liberación sexual. Una liberación sexual apoyada en una estructura explicativa del problema en la que

poder y la sexualidad se oponen (García Martínez, 2014, p. 156).

Al estar fuertemente influenciada por la comprensión foucaultiana del poder, la cuestión de la normatividad en la obra de Butler es compleja. Esta cuestión se desarrolla, más que en *El género en disputa*, en *Cuerpos que importan*. Por un lado, es claro que Butler denuncia la normatividad del género, es decir, postula el género como norma. Bajo este aspecto, podríamos concluir que su apuesta es *contranormativa*. Sin embargo, por otro lado, Butler constata que la subjetividad emerge *siempre* generizada y, por ende, irremisiblemente *normada*, pues el género *es* una norma y no una expresión del cuerpo sexuado. De esta manera, y a partir de la noción de *subjetividad generizada*, Butler no sostiene jamás la posibilidad de ocupar una posición más allá de las normas de género:

no está muy claro que pueda haber un “yo” o un “nosotros” que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por “generización” se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el “yo” no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que solo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas (Butler, 2002, p. 25)

Dado lo anterior, resulta problemático afirmar sin reservas que Butler apuesta *contra* las normas de género, a no ser que nos refiramos al género tradicional *binario* que tiene un claro carácter prescriptivo por su finalidad reglamentaria y opresiva dentro de un marco heteronormativo estabilizado como discurso hegemónico. Si resignificar la norma es posible, escapar o ir más allá de ella es un mito:

¿Es [*El género en disputa*] un texto que plantea la dimensión normativa del pensamiento feminista? [...] Es evidente que ‘lo normativo’ tiene al menos dos significados [...] Suelo utilizar ‘normativo’ de una forma que es sinónima de ‘concerniente a las normas que rigen el género’; sin embargo, el término ‘normativo’ también atañe a la justificación ética, cómo se establece, y qué consecuencias concretas se desprenden de ella [...] No es posible oponerse a las normas ‘normativas’ del género sin suscribir al mismo tiempo cierto punto de vista normativo de cómo debería ser el mundo con género. No obstante, quiero puntualizar que la visión normativa positiva de este texto no adopta la forma de una prescripción (ni puede hacerlo) como: ‘Subvirtamos el género tal como yo lo digo, y la vida será buena’ (Butler, 2007, pp. 24-25)

#### Cuarto anclaje dialógico:

Monique Wittig y “No se nace mujer” (1981). Las mujeres ni nacen ni deben serlo.

lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una “formación imaginaria” que reinterpreta rasgos físicos [...] Ellas son vistas como ‘negras’, por eso ‘son’ negras; ellas son vistas como ‘mujeres’, por eso ‘son’ mujeres. No obstante, antes de que sean ‘vistas’ de esa manera, ellas tuvieron que ser ‘hechas’ de esa manera (Wittig, 2006, p. 34)

En *Sujetos nómades* (1994), Rosi Braidotti coloca la obra de Monique Wittig en un lugar inaugural en cuanto a la problematización de la noción de mujer, pues “inició la era de la sospecha sobre la noción misma de ‘mujer’, considerada como la construcción ideológica de un sistema de género dominado por los hombres” (Braidotti, 2000, p. 225).

La obra de Wittig pertenece a la corriente del lesbianismo materialista. Radicalizó la visión del cuerpo que se dio en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, esto es, como lugar de interpretaciones culturales, e hizo del sexo y el género *marcas de opresión* propias de la cultura patriarcal. Lo novedoso del planteamiento de Wittig es que el sexo y el género, al ser marcas de opresión, no existen con anterioridad al ejercicio de la dominación. Por ello, es un hecho social -no natural- no solo la subordinación de las mujeres, sino la división misma de lo humano en mujeres y hombres (Burgos, 2008, p. 72). Es la opresión la que *crea* el sexo, pues los intereses reproductivos hacen emerger la diferencia sexual que convierte a las mujeres en *otros/diferentes* frente a la mis-midad y la universalidad asumida y apropiada por los varones y todo su mundo simbólico (Mateo Gallego, 2011, p. 49).

Con este planteamiento, Wittig hace de la visión de lo inmediato, lo natural, lo dado, lo material, etc., el producto de un complejo adiestramiento. El pensamiento heterosexual y su consiguiente contrato heterosexual, en tanto conceptos analíticos de Wittig que hacen referencia a una concepción específica del mundo, están en la base de la noción de Butler de *matriz heterosexual*: una red de redes que establece que, si el deseo masculino ha de tener como objeto a la mujer femenina, el deseo femenino ha de tener como objeto al hombre

masculino. En otras palabras, la *matriz heterosexual* es un tipo de sistema sexo-género o, dicho de otra manera, una condición cultural capacitadora que naturaliza lo que es ya, desde el principio, un producto cultural:

[la expresión ‘matriz heterosexual’ designa] la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partidode la idea de ‘contrato heterosexual’ de Monique Wittig y, en menor medida, del modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2007, p. 292)

La noción wittigiana de *straight mind* se inspira en el concepto de *pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (Soley-Beltrán, 2009, p. 30). Ante esta visión del mundo determinada por los intereses heterosexuales de las relaciones socio-políticas, que también tiene resonancias con la idea de paradigma de Kuhn, Wittig propuso construir una nueva categoría política e ideológica que no emerge del pensamiento heterocentrado . para provocar su cortocircuito, así como la emergencia de un nuevo sistema más justo. Para ello, planteó una figura total y absolutamente inabarcable, según su opinión: *la lesbiana*. Esta representa *un algo más* imposible de asimilar por la heterosexualidad imperante: “así que una lesbiana tiene que ser algo más, una no-mujer, una no-hombre, un producto social, no un producto de la naturaleza, ya que no hay nada natural en la sociedad” (Wittig, 2006, p. 35). De ahí el llamamiento, ciertamente polémico, de que *las lesbianas no son mujeres*.

Ya en “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s *Second Sex*” (1986), Butler reconoce su deuda con Wittig. Pero también su alejamiento. Así, si bien Butler rescata las tesis wittigianas de que el sexo no es natural y que la lesbiana no es una mujer, no acepta su ulterior operación de hacer de *la lesbiana* un lugar que trasciende las categorías del lenguaje y de la cultura (Burgos, 2008, pp. 81-82). En efecto, el planteamiento de Wittig es deudor, a juicio de Butler, de los *modos hegemónicos de representación* que han apostado por la noción de un sujeto soberano, pero denominándolo *lesbiana*. Así, Wittig hace de *la lesbiana* una entidad que se autodetermina y, mientras critica el *mito de la mujer* enaltece, por otro lado, el *mito de la lesbiana* convirtiéndolo en la única forma social donde la vida libre es posible. A juicio de Butler, este enaltecimiento deja anclada a la pro-

puesta de Wittig a presupuestos clásicos de corte humanista:

¿No es posible que la sexualidad de las lesbianas sea un proceso que reinscribe los ámbitos de poder a los que se resiste, que está constituida en parte por la misma matriz heterosexual que trata de desplazar, y que su especificidad queda establecida, no fuera o más allá de tal reinscripción o reiteración, sino en su misma modalidad o efectos? (Butler, 2000, p. 92)

## **A modo de conclusiones:**

### **Butler bajo sospecha. Algunas críticas a la teoría de la performatividad**

Para comenzar este asunto, es conveniente puntualizar la enorme convergencia de la comprensión de Butler de las normas y algunos elementos de la obra *Verdad y método* (1960) de Hans-Georg Gadamer, el fundador de la hermenéutica filosófica. Puesto que el ser que puede ser comprendido es lenguaje y no hay realidad extralingüística, Gadamer hace de la autoridad de la tradición la misma condición de la pre-comprensión. Es decir, el sujeto pertenece, siempre, a un contexto normativo y está incardinado en algún contexto. Este “lugar” no es algo a trascender sino, más bien, la posibilidad misma de la emergencia de la subjetividad. La asunción de la imposibilidad de trascendencia respecto a los *límites productivos* de las normas culturales es un punto de encuentro entre las obras de Gadamer y Butler:

fuera de los términos de la cultura no hay ninguna referencia a la *realidad humana* que tenga significado. El programa político para superar las restricciones binarias debería preocuparse, por tanto, por la innovación cultural más que por los mitos de la trascendencia (Butler, 1990, p. 205)

Nótese que Gadamer, al convertir al lenguaje en hábitat (y no en un instrumento humano) que determina incluso las relaciones materiales, fue considerado un conservador cuya propuesta filosófica carece de efectividad política. Esta consideración guarda interesantes analogías con muchas recepciones de la obra de Butler, toda vez que hay un perfil argumentativo más o menos común de los ataques propios de las posiciones modernas hacia las propuestas de vertiente postmoderna. En este sentido ya Terry Eagleton, en *Las ilusiones del postmodernismo* (1996), convirtió a la postmodernidad en un estilo de pensamiento

que desconfiaba de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Sostiene que, contra esas normas iluministas, la postmodernidad establece que el mundo es contingente, inexplicable, inestable, indeterminado. De las visiones postmodernas emerge, en opinión de Eagleton, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendran un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades (Gamba, 2009, p. 119). En la misma línea, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío* (1984) de Frederic Jameson ya había ofrecido una concepción del postmodernismo como una cultura global, fundamentalmente estadounidense, que confluye en la expresión interna y superestructural de una nueva ola de dominación militar y económica de los Estados Unidos en el mundo entero. Entonces, Jameson explica que, entre los rasgos constitutivos del postmodernismo, destacan una nueva superficialidad que se prolonga tanto en la teoría contemporánea como en toda una nueva cultura de la imagen o el simulacro, el consiguiente debilitamiento de la historicidad, tanto en nuestras relaciones con la Historia (oficial) como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada, cuya estructura *esquizofrénica* (en sentido lacaniano) determina nuevas modalidades de relaciones sintácticas o sintagmáticas en las artes predominantemente temporales, y un subsuelo emocional totalmente nuevo que puede captarse de forma más apropiada acudiendo a las antiguas teorías de lo sublime.

La acogida de la teoría de Butler por parte de la filosofía feminista de corte ilustrado ha estado filtrada en gran parte por los análisis críticos realizados por Seyla Benhabib y Nancy Fraser. Asimismo, la tardía traducción al castellano de *El género en disputa*, once años más tarde de su aparición en inglés en 1990, indica de algún modo el sentido de los derroteros de sus lecturas. Lo cierto es que es ante todo la tradición ilustrada la que ha mostrado serias dificultades para digerir la intervención butleriana por problematizar la relación entre género e igualdad y algunas filósofas han visto en los textos de Butler un deseo de desplazar lo ético y lo político a favor del ámbito exclusivista de lo lúdico y lo estético donde, si cabe hablar de libertad, es en todo caso en el sentido en el que lo permite una situación de juego y de fiesta. Por ejemplo, es curioso cómo Sheila Jeffreys en *La herejía lesbiana* (1993), aún compartiendo con Butler que

la sexualidad, lejos de un hecho natural, es una institución política (Jeffreys, 1996, p. 17), invalida la obra de Butler por dos motivos. El primero, por homogeneizar a las lesbianas y a los hombres gays, y, el segundo, por desatender las relaciones de poder y la opresión de las mujeres. En suma, Jeffreys considera que Butler está inmersa en un marco teórico que no es otro que el propio del liberalismo y del idealismo, por lo que apoya “el proyecto libertario sexual y, más concretamente, el sadomasoquista [y anulando] el proyecto feminista de los últimos veinte años” (Jeffreys, 1996, p. 150).

Sin embargo, la teoría de la performatividad desborda el sentido del género como performance y, por tanto, no se resuelve en una cuestión de teatralidad. Ya la misma noción de actuación teatral remite *metafísicamente* a un actor que primero *es* y *después* actúa. Más que capricho libertino, lo que propone la teoría performativa de Butler es que la práctica discursiva de reiteración de normas en la que el poder de hacer lo que se nombra no se halla en la voluntad del sujeto hablante sino en una función que se deriva de una cadena ritual de la reiteración. Por tanto, antes que un vaciado del yo o del sujeto, Butler busca suscitar la reflexión sobre la ambivalencia constitutiva del *yo*, de un *yo* que emerge de acciones de sujeción que al mismo tiempo son violadoras y habilitantes. Así, desplaza conceptualmente al género: se trata de un conjunto de normas que, lejos caracterizar a un sujeto, toma cuerpo en prácticas y relaciones sociales determinadas demarcando los límites de inteligibilidad de la sexualidad y humanidad. En Butler, el género ya no es un atributo de las personas, o un conjunto de rasgos culturales de las personas, sino un *dispositivo normativo* que funciona como una matriz de producción de subjetividades. En este sentido, señalar que el género es performativo implica que no hay ningún género que esté allí *antes de* su actualización performativo. Lo performativo no se da a la manera de un atributo o predicado del género: lo que se plantea es que el género, en tanto performativo, existe como la fijación, o más bien como intento de fijación, de un *proceso incesante* de generización. Esta *fijación* es entendida como el *efecto* de una matriz productora de subjetividades que remite a un sistema de discurso-poder y que, de acuerdo con el eje diferenciador “género” (que, de todos modos, nunca aparece de forma pura y aislada), opera *exclusiones* mediante las que se configura la inteligibilidad de los sujetos y, por ende, distribuye diferencialmente el reconocimiento y la vulnerabilidad. En definitiva, la postmodernidad filosófica y feminista de Judith Butler puede entenderse como un intento



de echar luz a lo que ha permanecido callado, marginado e inhumanizado en un movimiento filosófico y feminista de apertura y no violencia.

### **Bibliografía:**

Beauvoir, S. (2000). *El Segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

- (1961). *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.

Burgos, E. (2004). Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler. En VV.AA. (2004). *Las mujeres en la cultura y los medios de comunicación*. Sevilla: Arcibel Editores.

- (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros.

Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault. En Benhabib, S. y Cornell, D. (eds), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Alfons el Magnánim.

- (2000). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*, 235, 85-109.

- (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Barcelona: Paidós.

- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Cano Abadía, M. (2014). Transformaciones performativas. Agencia y vulnerabilidad en Judith Butler. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 5, 1-16.

Femenías, M.L. (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*, LXX, 349-370.

Femenías, M.L. (2019). *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Lea.

- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad* (Vol. I: La voluntad de saber). Madrid: Siglo XXI.
- Gamba, S. (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.
- García Martínez, J. (2014). *Sujeto y agencia en la teoría política de Judith Butler*. Tesis doctoral de la Universidad de Sevilla.
- Disponible en <https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1110609>
- Jeffreys, S. (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, A. (2014). Emergencia del sujeto en Judith Butler: entre Foucault y Freud. *Revista Stoa*, 9, 57-75.
- Mateo Gallego, P. (2011). Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano. *Acciones e Investigaciones Sociales*, 29, 33-67.
- Mayos Solsona, G. (1999). Nietzsche. Pensar más allá de la identidad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 23, 387-392.
- Nicholson, L. (2003). La interpretación del concepto de género. En Tubert, S. (ed), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra. Buenos Aires: Feminaria.
- Oliva Portolés, A. (2005). Debates sobre el género. En Amorós, C. y De Miguel, A. (eds), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (Vol. III: De los debates sobre el género al multiculturalismo). Madrid: Minerva.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Reverter Bañón, S. (2003). La perspectiva de género en la filosofía. *Revista Feminismo/s*, 1, 33-50.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 30, 95-145.

Soley-Beltrán 2009

Wittig , M. (2006). No se nace mujer. En Wittig, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid: Egales.



*Hanna Arendt*

*Confronting a Tradition*

*Hannah Arendt*

*El enfrentamiento a una tradición*



JAVIER LEIVA BUSTOS

*pp. 147-170*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

*Este artículo ha sido redactado por Javier Leyva Bustos como investigador posdoctoral «Margarita Salas» de la Universidad Complutense de Madrid<sup>1</sup>*

## RESUMEN

Sin lugar a dudas, el nombre de Hannah Arendt es uno de los nombres principales, no sólo dentro del conjunto de filósofas, sino también de toda la historia del pensamiento, y más concretamente del siglo XX. En este sentido, el propósito del presente artículo es señalar cómo la que fuera discípula de Heidegger realizó, en materia política, un triple enfrentamiento a la tradición filosófica: primeramente, con la reformulación de la idea de «mal radical», previamente mencionada por Kant; en segundo lugar, con su propuesta de la «banalidad del mal»; y tercero, inspirándose en el pensador de Königsberg para plantear un nuevo modelo de filosofía política.

**Palabras clave:** Arendt, Kant, mal radical, banalidad del mal, pensamiento representativo.

## ABSTRACT

Hannah Arendt is undoubtedly one of the leading names, not only among women philosophers, but also in the whole history of thought, and more specifically in Twentieth century. On this matter, the aim of this article is to point out how the former Heidegger's student made, in political matters, a triple confrontation against philosophical tradition: firstly, with the reformulation of the idea of «radical evil», previously quoted by Kant; secondly, with his own suggestion of «banality of evil»; and thirdly, inspired by thinker's Königsberg, to consider a new model of political philosophy.

**Keywords:** Arendt, Kant, radical evil, banality of evil, representative thinking.

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro de la concesión de una «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref.: CA1/RSUE/2021-00517) por parte de la Universidad Autónoma de Madrid, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. La labor investigadora y docente se realiza en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

## Introducción

Con el paso de los años, el nombre de Hannah Arendt ha ido cobrando progresivamente más protagonismo, emplazándola en la vanguardia filosófica del siglo XX, sobre todo por sus meditaciones y consideraciones en materia política —aunque no sólo por ellas—. Semejante tarea no fue, evidentemente, fácil para una mujer dedicada al pensamiento en aquella época, pero el paso del tiempo ha ido haciendo justicia para traerla a nuestros días y seguir reflexionando junto a ella a propósito de todas las cuestiones que nos dejó legadas. Superviviente de la barbarie nacionalsocialista y de un campo de internamiento al comienzo del régimen de Hitler; exiliada como una *paria* —tal y como ella misma lo catalogaría— en Estados Unidos, como una refugiada apátrida sin derechos y sin hogar; y figura controvertida a raíz de sus declaraciones en la obra *Eichmann en Jerusalén* —primero a propósito del papel de los *Judenräte* en el Holocausto, y posteriormente con su planteamiento de la «banalidad del mal»—, sus reflexiones no eludieron ninguno de los temas sensibles en el Occidente de aquel entonces. Así las cosas, dentro de su variado y profundo pensamiento, a lo largo del presente escrito pretendo centrarme en los que juzgo los tres grandes enfrentamientos filosóficos a los que Arendt hubo de hacer frente a lo largo de su trayectoria. En primer lugar, su reflexión sobre el «mal radical», que trata de corregir la interpretación que a finales del siglo XVIII Kant había acuñado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En segundo lugar, su oposición a la concepción predominante en toda la tradición moral occidental a propósito del mal, con su planteamiento de la «banalidad del mal». Y tercero, inspirada por algunas de las ideas contenidas en la *Crítica del Juicio*, la formulación de un nuevo modelo de filosofía política —que ella bautizó, no sin polémica, como la «verdadera filosofía moral de Kant»—.

## El mal radical

Más allá de todas las reflexiones que ha podido haber sobre el mal a lo largo de la historia del pensamiento, fue Immanuel Kant quien acuñó la expresión «mal radical» en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* —1792—, la cual bien puede considerarse un corolario de su posición ética, plasmada en escritos más conocidos como la *Crítica de la Razón Práctica* —1788—, la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* —1785— o *La metafísica*

de las costumbres —1797—, entre otras. Resumiendo su postura a vuelapluma, toda vez que hubo rechazado cualquier pretensión de ética eudemonista (Kant, 2011: 88), el propósito de *La religión* consistía en averiguar cuál era el principio contrario a la moralidad y dónde arraigaba. Considerando, así, que la ley moral era por sí misma motivo impulsor *suficiente* en el juicio de la Razón, de manera que todo aquel que hiciera de ella su máxima habría de ser considerado *moralmente* bueno (Kant, 2009a: 41), la libertad del albedrío humano —la *Willkür*<sup>1</sup>— se convertía en un requerimiento esencial dentro de su ética; pues, en efecto, la moralidad sólo podía existir en tanto en cuanto los seres humanos no se encuentren determinados por causas externas a ellos mismos, sino cuando pueden elegir libremente y se les puede *imputar* y hacer responsables de sus propios actos. En otras palabras, «la visión kantiana de la moral presupone que somos agentes dotados de la capacidad de elegir libremente si obedecemos o no lo que nos dicta la ley moral. La responsabilidad moral requiere esta capacidad» (Bernstein, 2012: 34). Por lo tanto, la bondad o maldad de una persona no vendría determinada propiamente por sus acciones, sino por las intenciones que tuviera a la hora de llevar a cabo la acción; es decir, de sus máximas morales y de sus principios impulsores. Así, consideramos *moralmente buena* a una persona cuando esta tiene la ley moral como único motivo impulsor de su acción y obra sólo siguiendo la máxima por la cual quiere que al mismo tiempo se convierta en una ley de universal observancia; mientras que, por el contrario, juzgamos como *mala* a una persona, no tanto porque ejecute malas acciones —contrarias a la ley—, sino porque sus actos dejan concluir máximas malas en su modo de obrar. Consecuentemente, los seres humanos no son buenos o malos *por natu-*

---

1 En este punto, conviene recordar la distinción kantiana entre *Wille* —voluntad— y *Willkür* —arbitrio—, si bien el prusiano emplea muchas veces el primero en un sentido genérico, causando ocasionalmente ambigüedades. Tal y como establece en *La metafísica de las costumbres* (2005: 16-17), o como han resaltado autores como Alejandro Vigo (2020: 226-227), la *Wille* es la facultad *legislativa* del desear según conceptos —de ser causa de las representaciones o fenómenos—, siendo *universal*, así como fundamento del arbitrio la acción; esto es, se refiere a la *legislación* de las máximas, es la *razón práctica* misma, sin ningún otro fundamento que la determine, sino que se autodetermina en tanto en cuanto ella provee la *ley moral* misma para obrar. Por este motivo, no tiene sentido llamarla «libre» o «no libre»; ella misma es necesaria y no es susceptible de ningún tipo de coerción por parte de una ley externa. De otro lado, la *Willkür* es la facultad *ejecutiva* del desear según conceptos, fuente de la elección y de la decisión, por lo que se refiere ya propiamente a la acción, ya que provee las máximas de esta; igualmente, es individual y también determinable, ya sea por la *razón pura* o por las *inclinaciones sensibles*. De esta manera, para Kant cabe hablar de un *libre* arbitrio, un *arbitrium brutum* y un arbitrio *humano*.



*raleza* —tal juicio sólo sería empírico, no aplicable al concepto «hombre»—, sino que llegan a ser lo uno o lo otro dependiendo de sus elecciones libres y de cómo incorporen la ley moral a sus máximas de acción. Sin embargo, lo que sí distingue el pensador de Königsberg en la naturaleza humana es una «predisposición al bien» —«*Anlage zum Guten*»— y una «propensión al mal» —«*Hang zum Bösen*»—, distinguiendo en esta última tres grupos o niveles diferentes, en función del fracaso del individuo a la hora de adoptar máximas buenas. A saber: la *fragilitas*, la debilidad a la hora de resistir las tentaciones y para seguir los principios adoptados; la *impuritas*, la mezcla de motivos impulsores morales con otros inmorales, de modo que a veces obramos por motivos ajenos al imperativo categórico; y la *perversitas*, calificada como perversidad, malignidad y corrupción del corazón humano y que consistiría en «la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)» (Kant, 2009a: 48), es decir, en anteponer otras máximas de acción a la ley moral. Este último modo de pensar se encuentra «corrompido en su raíz» (Kant, 2009a: 48) y es a partir de esto por lo que habla de un *mal radical* —*radikal Böse*—. Ahora bien, con el adjetivo «*radikal*» no pretende aludir a un tipo especial de mal o de máxima maligna, sino señalar que la *propensión natural* al mal de los hombres hunde sus raíces en la misma naturaleza humana y que su fundamento no puede ser puesto ni en nuestras inclinaciones naturales, ni en nuestra naturaleza sensible y fenoménica, como tampoco en un defecto o corrupción intrínseca a la Razón moralmente legisladora. El origen de este mal radical, que corrompe el fundamento de todas las máximas y no puede eliminarse a través de fuerzas humanas, se encuentra ligado entonces a una corrupción del *arbitrio*, a la propensión de la *Willkür* a desentenderse de la pureza de la intención y de los imperativos morales que emanan de la Razón en favor de otros que no son morales, de manera que la persona «invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima» (Kant 2009a: 56); dicho en otras palabras, el mal radical pervierte la voluntad de manera que los hombres subordinan el seguimiento de la ley moral a otros motivos no morales<sup>2</sup>. Además, un problema adicional que conlleva esta *perversidad* del corazón humano es la tranquilidad de conciencia que aporta a aquel que comete malas acciones como consecuencia del desistimiento del juicio moral, pues la radicalidad del

---

2 En este sentido, conviene también atender al análisis del mal radical realizado por Karl Jaspers en «El mal radical según Kant» (1972: 144-145).

mal conlleva también un «engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y [...] no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley» (Kant, 2009a, p. 58). Esto es lo que permite a los hombres no sentirse culpables por sus faltas y delitos, despertando la furibunda indignación de Kant (2009a: 58).

Ahora bien, esta posición también supone un límite al alcance del mal dentro de la teoría kantiana, pues, a ojos del pensador de Königsberg, resulta imposible la existencia de personas «diabólicas»; esto es, de individuos poseedores de una Razón maliciosa o una voluntad absolutamente mala cuyo único motivo impulsor para la acción fuese el enfrentamiento u oposición a la ley moral misma. O lo que es igual: que actuaran movidos única y exclusivamente por la intención de hacer el mal en el sentido de transgredir sistemáticamente las leyes morales. Si el mal radical supone engañarse a uno mismo respecto a las intenciones, entonces nadie podría realizar el mal a sabiendas de que con sus actos está quebrantando las leyes morales dictadas por la Razón. En cualquier caso, dado que para Kant el mal está radicalmente inscrito en el hombre, como propensión de su naturaleza, resulta inextirpable y nos es imposible hallar su causa última, de modo que nunca podremos estar plenamente seguros de estarnos comportando de una forma moralmente *buen*a y de no estar superponiendo nada a la ley moral. Tan solo podemos esforzarnos por tratar de prevalecer sobre esta inclinación, lo cual nos cabe esperar que sea posible para el hombre debido a su libertad como agente moral y al germen del bien que se halla en el corazón de todos nosotros (2009a: 66-67)<sup>3</sup>.

Aclarado, pues, este precedente, cuando más de siglo y medio después Hannah Arendt recupera la expresión «mal radical» en *Los orígenes del totalitarismo* —1951—, insiste en que el significado que le proporciona se aleja tanto del proporcionado por la teología cristiana como del que le había conferido el filósofo prusiano, a quien acusa de haberla pretendido racionalizar:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en el tér-

---

3 Cabe resaltar que autores como Richard Bernstein han señalado los problemas e incoherencias a los que aboca la reflexión kantiana a propósito del mal (2012); reflexión que, a mi juicio, supone en última instancia un oxímoron al tratar de combinar su propio pensamiento ético con la idea del pecado original.

mino que acuño para este fin, debió de haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó a través del concepto de «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles (ARENDT, 2010a: 615-616).

Para Arendt, Kant no aludía a lo mismo cuando empleó la expresión «mal radical»; pues mientras el autor de *La Religión* la remitía a la propensión de la *Willkür* a desentenderse de los imperativos morales emanados de la Razón, ella considera que este mal no puede concebirse en modo alguno, premisa que rechazaría el filósofo de Königsberg. Para la pensadora alemana, como veremos más adelante, este *mal radical* se caracterizará por ser incomprensible y por hacer superfluos a los seres humanos.

En este marco, dentro de *Los orígenes del totalitarismo*, la obra cumbre en la que comienza a abordar el tema del mal, y concretamente en el apartado correspondiente a la «Dominación total», Arendt describe el «mal radical» o «mal absoluto» —expresiones que emplea como sinónimas— como un mal desconocido hasta el momento, sin paralelo alguno en la historia, y que apareció en las fases finales del totalitarismo. Se trata de un fenómeno completamente nuevo, sin precedentes, que «nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos» (Arendt, 2010a: 616), ante el cual la tradición filosófica occidental carecía de las categorías y del aparato conceptual necesario para abordarlo de un modo teórico: «dicho mal absoluto sólo podía ser iluminado por medio de un análisis de los “elementos” que cristalizan en el totalitarismo, tales como la explosión demográfica, la expansión y superfluidad económicas, el desarraigo social y el deterioro de la vida política» (Young-Bruehl, 2006: 279). Se trata de una manifestación del mal que, por una parte, no se ajusta a las nociones tradicionales que teníamos de él —que explicaban sus formas extremas como perversiones de los sentimientos humanos—, y, por otra, responde a objetivos inéditos que se resumen en la destrucción de la idea de humanidad (Marrades, 2002: 85). Un mal cuyo origen cronológico —en el nazismo— Arendt sitúa alrededor de 1934, tras la *Noche de los cuchillos largos*; momento a partir del cual el terror nazi dejaría de estar en manos de las SA, guiadas por una ciega bestialidad y por profundos sentimientos de odio y resentimiento, para pasar al control de las SS, quienes llevarían a cabo la *Shoah* y operarían de una manera fría, sistemática y calculada.

Asimismo, de acuerdo al análisis arendtiano, este mal radical se caracteriza por tres rasgos fundamentales: es *incomprensible*, *incastigable* e *imperdonable*. «Incomprensible» porque no puede ser deducido o explicado a la luz de las motivaciones malvadas clásicas, pasiones perversas o causas pecaminosas humanamente inteligibles, como el egoísmo, el poder, la cobardía, el interés propio, etc. «Incastigable» porque sus crímenes «no están contemplados en los Diez Mandamientos» (Arendt, & Jaspers, 1992: 166), así como las prohibiciones morales tradicionales no son adecuadas para condenarlos y van más allá de lo previsto y legislado por cualquier categoría jurídica. E «imperdonable» porque trasciende la esfera de los asuntos humanos y porque, como expone en *La condición humana*, ningún ser humano es capaz de perdonar aquello que no puede castigar (Arendt, 2015a: 260). Es un mal que, «hablando estrictamente, no es castigable ni perdonable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana» (Bernstein, 2009: 250-251). O, dicho con palabras de la propia Arendt:

En su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana (2010a: 615).

No obstante, esto no quiere decir que la pensadora alemana entendiera los crímenes del nacionalsocialismo como unos actos perpetrados por monstruos o demonios; todo lo contrario. Para Arendt, la «grandeza satánica» que muchos atribuyeron al III Reich no era un elemento relevante, ni mucho menos útil, para entender la dominación y la ignominia nazi, sino que rechazaba cualquier intento de mitificar, moral o estéticamente, el horror del régimen de Adolf Hitler y las intenciones de sus responsables; para ella, el mal radical no tenía nada que ver con una dimensión mefistofélica. Es verdad que, según su juicio, este mal no podía ser comprendido a partir de los motivos clásicos ofre-

cidos por la historia y la literatura, pero los crímenes a los que dio lugar fueron cometidos por seres humanos, personas de carne y hueso que se veían como el instrumento de un programa de purificación de la raza, donde la deportación, la tortura y el asesinato no eran más que simples métodos y técnicas de gestión de una ingeniería social que fue bautizada con el nombre de «Solución Final».

El mal radical se encuentra, entonces, estrechamente vinculado a la dominación totalitaria pretendida por el nacionalsocialismo, en la que los campos de concentración se convierten en su institución central y más representativa. Esta *dominación total*,

que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (ARENDE, 2010a: 589).

Tal era el objetivo que se pretendía conseguir fundamentalmente en los *Lager* a través de la destrucción de la espontaneidad e impredecibilidad humanas —que Arendt asocia a su noción de «natalidad»—, de la pluralidad de sus víctimas y del carácter individual de cada persona particular. En otras palabras, se buscaba hacer «superfluos» a los hombres, transformarlos de tal manera que ya no fueran seres *humanos*, sino autómatas incapaces de pensar o actuar por sí mismos y desarraigadas del mundo. Para ello, los nazis trataron de llevar a cabo una triple destrucción de la persona: desde el punto de vista *jurídico* —suprimir sus derechos y protecciones legales, mezclar inocentes con presos, reducir al individuo a una vestimenta, un número o una insignia, etc.—, desde el punto de vista *moral* —ponerla ante situaciones donde las fronteras entre el bien y el mal se difuminan, convirtiendo a las propias víctimas en perpetradores de los crímenes— y finalmente eliminando su *individualidad* —acabar con su capacidad para iniciar cualquier curso de acción por sí misma, anular las diferencias individuales, dañar a los prisioneros física, mental y anímicamente, minar su dignidad como seres humanos, quebrar su voluntad—. El resultado de este proceso fue la fabricación de «cadáveres vivientes», de los *Muselmänner* descritos por Primo Levi, seres demacrados, de cabeza gacha, espalda encorvada y mirada vacía, a los que los propios prisioneros no sabían si calificar como vivos o muertos (Levi, 2012: 120-121), y que reflejaban el intento nacionalsocialista

de destruir la idea misma de humanidad para redefinirla según sus criterios. A través de este infierno en la Tierra, creado por la propia mano del hombre, no sólo se consigue el exterminio de las víctimas, sino que, además

previamente se procura la supresión de la persona y de su carácter de ser humano, y posteriormente se borra todo rastro o recuerdo de su existencia misma. Por ello, el mal [radical] trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia (DI PEGO, 2007: 91).

## La banalidad del mal

Sin embargo, con el paso del tiempo, el análisis anterior terminó por resultar insuficiente a ojos de la autora, para quien la «necesidad de comprender» resultaba algo esencial (Arendt, 2010b: 44.). Arendt concebía la *comprensión*, no como una negación de la realidad o de lo que nos resulta deshonroso y vergonzoso, ni tampoco como una aceptación sumisa de los hechos; para ella *comprender* significaba «examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros [...] un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere» (Arendt, 2010a: 26). Esta necesidad fue la que le empujó a seguir indagando acerca de la cuestión del mal, que desembocó en la conocida formulación de la «banalidad del mal». Sin embargo, esta nueva posición, adoptada a raíz del juicio del teniente coronel de las SS Adolf Eichmann, suscitó una enorme controversia, tanto en el seno de la comunidad judía —acusándola de traidora— como en el ámbito intelectual —abriendo el debate acerca de si había cambiado su parecer o si, por el contrario, existía una continuidad en su pensamiento—. Pero, pese a ello, existían ya una serie de esbozos acerca de esta idea antes de que Arendt la sacase a la luz en 1963. Para empezar, en su ensayo de 1945 «Culpa organizada y responsabilidad universal» ya había señalado un elemento crucial en el que, desafortunadamente, no reparó lo suficiente hasta muchos años más tarde: «la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero sobre la *normalidad* de los empleados y los cabezas de familia» (Arendt, 2005: 162; el destacado es mío). En este escrito la filósofa apuntaba cómo personas normales, padres de familia tan solo preocupados por el bienestar de los suyos, fueron las que dieron pie al

Holocausto y cómo estuvieron dispuestos a hacer todo lo que fuera necesario para librar a sus familias de cualquier amenaza a cambio de una completa exención de responsabilidad. Por otro lado, en 1946, en su correspondencia con Karl Jaspers acerca de la obra de este último *Die Schuldfrage* (Jaspers, 1998), el filósofo alemán le llegó a escribir:

[...] Una culpa que trascienda toda culpa criminal inevitablemente tiene una veta de «grandeza», de grandeza satánica, que es para mí tan inapropiada como toda la charla sobre el elemento «demoníaco» en Hitler y esas cosas. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total *banalidad*, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente (ARENDRT, & JASPERS, 1992: 62; BERNSTEIN, 2009: 249; el destacado es mío).

En todo caso, el juicio de Eichmann en Jerusalén y la oportunidad de verlo cara a cara supusieron para Arendt lo que ella calificó como una «cura posterior» (Young-Bruehl, 2006: 414). Al igual que el resto de personas, la que fuera enviada como reportera del *The New Yorker* esperaba contemplar a un ser monstruoso, sádico y cruel, cuya expresión transmitiese a los demás que era él quien había estado tras el asesinato de más de cinco millones de judíos. Sin embargo, el hombre que encontró tras la cabina de cristal resultó ser, a su parecer, una persona completamente diferente, alguien absolutamente *normal*, como certificaron varios psicólogos y su confesor, e incluso llegará a calificarlo como un «payaso» (Arendt, 2011: 85). En ese momento, Arendt se dio cuenta de que había sobrevalorado en algunos aspectos el papel de la ideología y que se hallaba frente a un nuevo tipo de criminal, un *hostis humani generis* resultado de los fenómenos burocráticos y tecnológicos propios de la modernidad. A lo largo del proceso atestiguó cómo Eichmann era una persona que, sencillamente, no se percató nunca de lo que hacía; no en el sentido de que no supiera que estaba mandando a millones de personas a una muerte segura, sino en el de que nunca obró movido por motivaciones malignas. El que fuera encargado de la antigua Subsección IV-B-4 de la RSHA era simplemente un individuo que se había vuelto incapaz de distinguir el bien del mal; para él, siguiendo lo que Weber denominaría «honor del funcionario» (2004: 115-116), el «bien» no era otra cosa que cumplir su cometido de la manera más eficaz posible. Eichmann era totalmente incapaz de pensar o juzgar cualquier acción por sí mismo, había interiorizado su trabajo como un mero hábito o rutina, y la voz

de su conciencia había sido sustituida por la voz del *Führer*, a quien, en consecuencia, prestaba una obediencia completamente ciega. El *imperativo categórico kantiano*, que en el juicio afirmaba haber seguido, se había transmutado en realidad en el *imperativo categórico del III Reich* —obra de tal manera que si el *Führer* te viese aprobase tus actos—; y aunque nunca asesinó a nadie con sus propias manos, confesó que habría matado a su propio padre si se lo hubieran ordenado. Dicho con otras palabras, Arendt se sorprendió de la carencia que tenía Eichmann de ese diálogo interno y silencioso que mantiene uno consigo mismo y que constituye el pensamiento, el cual permite la facultad de juzgar, de distinguir el bien del mal y, por ende, de evitar catástrofes (Arendt, 2015b: 161-184). Aun así, el antiguo SS no era un engranaje más dentro de la maquinaria de exterminio nazi, sino que, pese a que las condiciones burocráticas y tecnológicas posibilitasen su trabajo de una manera más eficiente y sin ningún cargo de conciencia, Eichmann seguía siendo también culpable y responsable de sus actos. En palabras de Arendt:

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener (2015b: 165).

Y Eichmann, sin ninguna duda, era alguien lo suficientemente normal como para exigirle dicho ejercicio.

En todo caso, el problema no residía en el propio Eichmann en sí, sino que la auténtica gravedad del asunto era que «hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos y sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, *terrible y terroríficamente normales*» (Arendt, 2011: 402; el destacado es mío). La banalidad del mal no involucraba a sectores minoritarios, fanáticos e ideologizados, sino que se extendía a los ciudadanos corrientes, anónimos, que con su actividad o pasividad contribuyeron a la consolidación del III Reich y a la perpetración del Holocausto. De hecho, tal y como han revelado investigaciones posteriores, como la de Bettina Stangneth (2014), Eichmann queda muy lejos de ser un paradigma de la banalidad del mal, sino que existen otros casos resultan más adecuados para ejemplificarlo, como el del comandante de Treblinka Franz Stangl —entrevistado por la periodista Gitta Sereny (2009)—, o *aquellos hombres grises* que componían el Batallón de Reserva Policial 101 —



analizados por Christopher Browning (2002)—. Lo verdaderamente preocupante, y que llamó poderosamente la atención de Arendt, fue el «total colapso moral» que el nazismo había producido dentro de la sociedad, demostrando lo fácil que resultaba cambiar las costumbres, los hábitos y las reglas de la moral tradicional por sus opuestos (Bernstein, 2012: 342). El régimen de Hitler pudo imponerse y transformar las pautas sociales de comportamiento porque hasta entonces la gran mayoría de la población se había guiado por un seguimiento ciego hacia las normas establecidas, sin prestar atención a su contenido; «carentes de un pensamiento independiente en asuntos morales y políticos, esas personas pudieron adoptar el nuevo sistema sin mayores conflictos, pues con ello no hacían más que seguir refugiándose en las normas aceptadas» (Marra-des, 2002: 90). En esta medida, como expone la autora de *Eichmann en Jerusalén*, el mal perdió su característica distintiva de ser una tentación (Arendt, 2011: 219), haciéndose indetectable e infiltrándose por todos los resquicios de la actitud moral del pueblo alemán.

Así las cosas, la esencia de la banalidad del mal consiste, y este es el gran hallazgo de Arendt, en que *no son necesarias motivaciones o intenciones malvadas para realizar acciones malvadas*; disposiciones normales o triviales, como la ambición en el trabajo, la pretensión de reconocimiento social o incluso el propósito de disfrutar de una vida tranquila junto a la familia, bastan para llegar a causar las mayores atrocidades. Con ello, la pensadora cuestiona una de las convicciones filosóficas, teológicas y legales más arraigadas en la larga tradición de Occidente, a saber: que las acciones malvadas presuponen sendas intenciones y motivaciones malvadas por parte de quienes las realizan. Su planteamiento implica un desafío a la equivalencia entre el grado de malicia de los actos y la maldad de los motivos o de la intención, así como pone en tela de juicio que las personas que cometen dichas acciones hayan de ser necesariamente sádicas, perversas, demoníacas o, en resumen, malignas. Lo que caracteriza la banalidad del mal es la carencia de toda capacidad crítica y autónoma para analizar la realidad, poner en cuestión las normas y criterios establecidos y discernir el bien del mal, así como de lo que, partiendo de Kant, Arendt denomina una «mentalidad ampliada» —que desarrollaremos en la siguiente sección—; esto es, la capacidad del individuo de ponerse en el lugar de los otros y de formar su propio juicio teniendo en cuenta los de los demás. En síntesis, es la total ausencia de pensamiento y de la facultad de juzgar por uno mismo. Para la autora, «una de

las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana» (2011: 418).

Ahora bien, también debe aclararse que cuando Arendt acuñó el término no estaba pensando en establecer ningún tipo de teoría; su única pretensión era referirse a un fenómeno que, bajo su punto de vista, había quedado patente a lo largo del proceso:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la «banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar (ARENDR, 2015b: 161; ver también ARENDR, 2015c: 29-31).

Por este motivo, la expresión «banalidad del mal» resulta controvertida y provocadora, porque supone que no podemos seguir confiando en las categorías, conceptos y normas morales tradicionales para comprender el mal acaecido en el siglo XX; por el contrario, nos insta a pararnos a pensar y enfrentar las nuevas formas que el mal ha adoptado en nuestro tiempo:

La tarea es forjar nuevos conceptos y categorías que iluminen la oscuridad de nuestro tiempo. Debemos aprender a apartarnos de las dicotomías simplificadoras en las que se asume falsamente que si negamos que alguien tenga intenciones malas deliberadas, estamos afirmando su inocencia. Debemos aprender a comprender cómo alguien puede no tener malas intenciones y ser «aterradoramente normal», y al mismo tiempo ser responsable y punible por sus actos (BERNSTEIN, 2007: 58).

Curiosamente, consiente seguramente de la polémica que semejante planteamiento podría causar, la propia Arendt apenas empleó el término en *Eichmann en Jerusalén*<sup>4</sup>; sin embargo, su esfuerzo y su atrevimiento han sido con

---

4 Arendt utilizó la expresión «banalidad del mal» tan solo dos veces en la obra: la primera,

posterioridad sumamente elogiados y referenciados desde diversos ámbitos y por distintas figuras. Por ejemplo, dentro de la psicología social, en su estudio acerca de la obediencia a la autoridad y del comportamiento humano en situaciones extremas, Stanley Milgram afirmó:

Tras haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que pudiera uno atreverse a imaginar. [...] Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo (1980: 19).

Y, por su parte, en sus estudios sobre los factores situacionales, Philip Zimbardo diría:

La expresión de Arendt «la banalidad del mal» sigue resonando hoy en día porque el genocidio se ha desatado por todo el mundo y la tortura y el terrorismo siguen formando parte del panorama mundial. Preferimos distanciarnos de una verdad tan básica y ver la locura de los criminales y la violencia sin sentido de los tiranos como rasgos de su manera de ser personal. El análisis de Arendt fue el primero en negar esta orientación al observar la fluidez con la que las fuerzas sociales pueden hacer que personas normales cometan actos horribles (2008: 383).

Sea como fuere, retornando al pensamiento de la propia Arendt, esta nueva concepción del mal supuso, aparentemente<sup>5</sup>, un distanciamiento respecto a su anterior posición sobre la cuestión. A partir de la cura «de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicio» (Young-Bruehl, 2006: 424) que le supuso el juicio de Eichmann, la filósofa varió su opinión acerca de la comprensibilidad de los motivos: no es que el mal engendrado por el totalitarismo fuese *incomprensible*, sino que las intenciones o disposiciones tradicionales no al final del último capítulo; y la segunda, en el *Post Scriptum* —páginas 368 y 417 de nuestra edición—. También emplea la palabra «banalidad» una vez —página 418— para referirse a la irreflexión de Eichmann. Incluso el subtítulo de la obra, «un estudio sobre la banalidad del mal», no estuvo presente en la aparición de los artículos originales publicados en *The New Yorker*.

5 A propósito de si Hannah Arendt cambió completamente de posicionamiento o si ambas teorías sobre el mal pueden coexistir, cabe atender a las reflexiones presentes en Arendt & McCarthy (2006, p. 240); Bernstein (2009); o Birulés (2008, p. 159).

eran adecuadas para dar cuenta de él; había que cambiar de óptica y analizar otro tipo de motivaciones, más comunes, más triviales, más *banales*, despojadas de cualquier tipo de grandeza y malignidad, no tenidas en cuenta hasta el momento. Aquellas «matanzas administrativas» perpetradas por el nacionalsocialismo no podían sustentarse única y exclusivamente en fanáticos ideologizados, sino que el exterminio no habría sido del todo posible sin la colaboración de la población, personas normales y corrientes que, bajo una serie de determinadas circunstancias, estuvieron dispuestas a cualquier cosa. Así, Arendt ponía en duda la *perversitas* kantiana, la corrupción de raíz del corazón humano, dado que los crímenes más horrendos conocidos por la humanidad habían sido cometidos por personas movidas por las consideraciones más mundanas y ordinarias. El mal no podía, entonces, ser *radical* en el sentido que anteriormente le había atribuido (Arendt, 2009: 575; 2015d: 149-150), sino que el hecho de que personas sin pretensiones de maldad hubieran podido llevar a cabo los peores actos probaría que no existe componente malvado alguno en el seno de la naturaleza humana. No sólo el juicio a Eichmann, sino que otros procesos, como los de Nüremberg, los de Frankfurt, los realizados a antiguos miembros de la Gestapo, las SS o a figuras como Franz Stangl, habían corroborado que el ser humano no era ningún tipo de demonio, sino que en la mayoría de los casos eran factores superficiales los que determinaban su comportamiento y dependía de causas triviales que añadieran o no al genocidio sus propias atrocidades personales (Young-Bruehl, 2006: 460). Por este motivo, Arendt trataba de prevenir contra la tentación de generalizar acerca de la supuesta «perversidad de la naturaleza del hombre»; pues, dentro del sistema de exterminio nazi, cualquier persona, llámese Eichmann, Stangl o como fuere, podía decidir por sí mismo ser bueno o malvado, de la misma manera que los que se opusieron al régimen de Hitler habían seguido el dictado moral de sus conciencias con todas sus consecuencias. Eso sí, la responsabilidad que, pese a todo, seguían teniendo las personas que participaron, activa o pasivamente en el Holocausto, muestra cómo la idea acerca de la imputabilidad que había desarrollado Kant —por la cual, nuestra *Willkür* es *radicalmente* libre a la hora de emprender nuestros actos y, por ende, somos responsables de ellos en tanto en cuanto somos agentes morales— sigue estando vigente en este pensamiento.

## «El pensamiento político es representativo»

Finalmente, el último aspecto a subrayar de la filosofía de Arendt corresponde al nuevo horizonte que, en la última etapa de su pensamiento, extrae para la filosofía moral y política a partir de un escrito kantiano tan aparentemente inconexo de estas esferas como es la *Crítica del Juicio* —1790—. Para contextualizar esta reflexión, en el §40 de la obra Kant habla acerca «del gusto como una especie de *sensus communis*» y cómo este nos capacita para integrarnos en una comunidad:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (KANT, 2007: 218).

Y, a continuación, presenta las tres máximas de este entendimiento común humano, como son la de la Ilustración —pensar libre *de prejuicios*—, la de la mentalidad ampliada o modo de pensar *extensivo* —pensar en el lugar de cada otro—; y la del modo de pensar *consecuente* —pensar siempre de acuerdo con uno mismo—. En este punto, Arendt se detiene sobre la segunda máxima, que poco después Kant no duda en bautizar como «máxima del Juicio» y que caracteriza del siguiente modo:

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio de modo de pensar* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexionan sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás) (KANT, 2007: 219-220).<sup>6</sup>

Dicho esto, la facultad que permite esta «mentalidad ampliada» o «modo de pensar extensivo» no es otra que la *imaginación*, que en la *Crítica de la ra-*

<sup>6</sup> Arendt traduce el término kantiano «*allgemein*» por «general» en lugar de «universal»; para profundizar en este aspecto, que queda fuera de nuestro propósito: Arendt, 2013, p. 132; 1996, p. 233.

*zón pura* ya había quedado definida como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*» (Kant, 2010a: 166). La imaginación es, por tanto, «la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior»; esto es, trae a nuestra presencia un objeto que ahora se aleja de la inmediata percepción sensible y al que no podemos enfrentarnos de manera directa, pero que, de algún modo, hemos interiorizado, de manera que nos puede afectar como si hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo, como si fuera un objeto para un sentido interno (Arendt, 2013: 121, 124, 126–127). Gracias a esta *re-presentación*, se establece una distancia adecuada para evaluar algo en su justo valor; y dado que no es la presencia inmediata la que queda afectada, sino su representación, y que se reflexiona sobre esta última y no sobre la primera, es por lo que Kant también denomina a la imaginación como «operación de la reflexión», la cual sería la auténtica actividad de juzgar algo.

Asimismo, como resalta Arendt, el planteamiento de Kant implica que esta facultad de juzgar presupone la presencia de los otros, con los que podemos interactuar, relacionarnos y expresarles nuestras opiniones, sensaciones, estados, etc.; en otras palabras, con los que podemos socializar, actividad que Kant había descrito previamente —1786— como el objetivo principal del destino humano (Kant, 2010b: 59). De esta manera, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto sobre el que se habla. La *Crítica del Juicio* queda así, en este punto, vinculada a la reflexión kantiana de una humanidad unida y cosmopolita presente en *Sobre la paz perpetua* (Kant, 2009b): «Los hombres —dice Arendt— son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individual singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y sus acciones» (Arendt, 2013: 138).

Resulta evidente que, a la luz de su propio planteamiento moral, apoyado en una facultad legislativa de la razón (Kant, 2011: 87; 2005: 34; 2008: 104) y la máxima del pensar consecuente (Kant, 2005: 32), Kant no podía entrever las implicaciones prácticas de estas consideraciones. Aunque, como también indica Arendt, dicha máxima tampoco sería estrictamente novedosa por parte del prusiano, sino que encontraría su germen en la filosofía de Sócrates y Platón;

más concretamente, en su definición del pensamiento como «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» (Platón, 2007b: *Teet.* 189e, *Sof.* 263e.) y en cómo esta capacidad ha de ejercerse de tal modo que uno esté siempre en consonancia consigo mismo (Platón, 2007a: *Gorg.* 482b–c.). En cualquier caso, este dogma del acuerdo con la propia conciencia y de la no contradicción con uno mismo sería el origen a la ética occidental; pero con la *Crítica del Juicio* Kant habría inaugurado, aun sin saberlo, una nueva forma de pensar dentro de la filosofía moral y política, en la que uno no sólo debe dialogar consigo mismo, sino también tener presentes a los que se encuentran ausentes:

En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las «condiciones privadas subjetivas», es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. [...] La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista persona sino también según la perspectiva de todos los que están presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común (ARENDR, 1996: 232-233).

Esta vía abierta por Kant es la que le permite a Arendt hablar de la relevancia del pensamiento crítico en las esferas de la moral y de la política, especial-

mente a la hora de evitar el mal y los desastres que este puede conllevar para la humanidad. Dicho pensamiento únicamente puede llevarse a cabo cuando las perspectivas de las demás están abiertas a examen, lo que supone que, aunque sea una actividad solitaria, no pueda quedar desvinculada de los otros. A través de la fuerza de la imaginación, puede hacer presentes a todos aquellos que están ausentes y llevar a una persona a pensar en el lugar de cualquier otra; de esta manera, cuando alguien emite un juicio no sólo afirma algo, sino que también está reclamando el asentimiento de los demás, porque, al juzgar, ya los ha tenido en cuenta y espera que dicho juicio adquiera, si no una validez universal, al menos sí una general. El pensamiento crítico «se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita» (Arendt, 2013: 84). Ahora bien, esto no significa que sea una suerte de empatía amplia para saber lo que ocurre en la mente de los demás; que aceptemos pasivamente su perspectiva; que amoldemos nuestro juicio al suyo; que suplantemos nuestros prejuicios por los de otro; o que realicemos un recuento de votos para llegar a lo que es correcto. El pensamiento crítico no tiene en cuenta lo que denominamos «interés propio», sino que, aunque nos permite hablar con nuestra propia voz, es imparcial y trata de construir una perspectiva lo más general posible; de modo que, cuanto mayor sea su alcance y cuanto más amplio sea el contexto en el que podamos movernos de una perspectiva a otra, esto es, cuantas más situaciones de otras personas podamos hacer presentes en nuestro pensamiento y tenerlas en cuenta en nuestros juicios, tanto más representativos y generales serán estos. Una vez entendemos en qué consiste esta facultad, y comprendemos que la poseemos y que somos capaces de ejercerla en todo momento, podemos y debemos ponerla en práctica dentro de nuestras sociedades, dirigiéndola a todos sus aspectos, incluyendo costumbres, normas, leyes y principios morales y legales, pues sólo así podremos determinar si estos son justos y adecuados para todos o si, por el contrario, entrañan algún peligro o algún mal en su interior.

De este modo, si bien Kant había restringido estas observaciones al puro terreno de la estética, y las hubiera juzgado como incompatibles con su doctrina ética, de manera inconsciente sus planteamientos sí que abrieron un nuevo horizonte dentro de la moral y de la política; actividades que, lejos de realizar



en solitario, son desarrolladas y ejercidas en presencia y compañía de otros, razón por la cual es imprescindible que los tengamos siempre presentes en nuestros juicios y pensamientos sobre la cuestión. En otras palabras, tal y como reitera la propia Arendt, tales juicios y pensamientos deben ser representativos:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y universo a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento). El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquello en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados (ARENDE, 1996: 254).

## Bibliografía

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- (2005). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
  - (2009). *Escritos judíos*. Paidós: Barcelona.
  - (2010a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
  - (2010b). *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta.
  - (2011). *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: DeBolsillo.

- (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
  - (2015a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
  - (2015b). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
  - (2015c). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
  - (2015d). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. & Jaspers, K. (1992). *Correspondence 1926–1969* (Eds. Kohler, L. & Saner H.). Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. & McCarthy M. (2006). *Entre amigas*. Barcelona: Lumen.
- Bernstein, R. (2007, Marzo-Junio). ¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal? *Revista Al Margen*, 21-22, 49-63.
- (2009). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
  - (2012). *El mal radical*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Birulés, F. (Ed.) (2008). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Browning, C.R. (2002). *Aquellos hombres grises*, Barcelona: Edhasa.
- Di Pego, A. (2007, Marzo-Junio). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Revista Al Margen*, 21-22, 88-103.
- Jaspers, K. (1972). El mal radical según Kant. En Jaspers, K. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Gredos.
- (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.

- (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
  - (2009a). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.
  - (2009b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
  - (2010a). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
  - (2010b). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
  - (2011). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- Levi, P. (2012). *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph.
- Marrades, J. (2002, Enero). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 79-103.
- Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Platón. (2007a). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- (2007b). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Sereny, G. (2009). *Desde aquella oscuridad*. Barcelona: Edhasa.
- Stangneth, B. (2014). *Eichmann before Jerusalem*. London: The Bodley Head.
- Vigo, A. (2020). La concepción kantiana del derecho natural. En Vigo, A. *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Weber, M. (2004). *El político y el científico* Madrid: Alianza.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer*. Barcelona: Paidós.



*Drowned Souls and Heavy Bodies*

*an Inquiry Into Ahmed's Killjoy Thinking*

*Almas ahogadas y cuerpos pesados*

*Una indagación en el pensamiento aguafiestas de  
Ahmed*



JOAQUÍN LEYVA PUEYO

*pp. 171-187*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

RECIBIDO: ABRIL 2023  
APROBADO: MAYO 2023

## RESUMEN

La filosofía de Ahmed, aunque no sea vista como una autora *clásica* del feminismo, nos hace cuestionar y repensar el *lugar*, la *vida* y el *pensamiento* desde donde cada persona parte. Desde su perspectiva surge la reflexión y crítica acerca de la felicidad, aquella promesa y meta que siempre se busca y se persigue, pero nunca se duda. Ahmed, a partir de la crítica al *imperativo de la alegría*, resalta y reivindica la figura de la *feminista aguafiestas* como un personaje que se coloca en el seno de la *infelicidad* y es esencial en lucha feminista y anti-racista.

**Palabras claves:** Felicidad, feminista aguafiestas, levedad, pesadez, respirar.

## ABSTRACT

Ahmed's philosophy, although not seen as a *classic* author of feminism, makes us question and rethink the *place*, *life*, and *thought* from which each person starts. From her perspective arises the reflection and critique on happiness, that promise and goal that is always sought and pursued, but never doubted. Ahmed, from the critique of the *imperative of joy*, highlights and vindicates the figure of the *feminist killjoy* as a character who is placed in the bosom of *unhappiness* and is essential in the feminist and anti-racist struggle.

**Keywords:** Happiness, feminist killjoy, lightness, heaviness, to breathe.

## Introducción

La luz es un fenómeno que se concibe como aquel elemento que nos brinda claridad, visión y que lucha contra las sombras y tinieblas que nos ciegan, tanto la vista como el pensamiento. El problema con la luz es que, a su vez, nos puede *deslumbrar*, a veces incluso más que la propia oscuridad, ya que estando en su halo omnipresente, ignoramos y calificamos aquello que no envuelve como *no importante*. Mediante la *lógica de lo lumínico* no se puede entender la belleza de aquello que ha sido apartado hacia la sombra y la oscuridad. Muchas veces hay que salirse de los *límites de la iluminación* y ajustar la mirada para encontrarse con un mundo completamente nuevo e inexplorado. En las últimas décadas, aquellas filosofías que fueron renegadas a la oscuridad por la luz totalizadora patriarcal de la tradición, han empezado a brillar por sí mismas, irradiando una nueva manera de *ver, sentir, concebir y vivir* la filosofía. A raíz de este *brillar por sí mismo* han surgido obras como el pensamiento de Sara Ahmed. Aunque no sea concebida como una autora *clásica* del feminismo, nos brinda una visión y punto de vista totalmente diferente, haciéndonos repensar el *lugar*, la *vida* y el *pensamiento* desde donde una persona parte. El objetivo principal de este artículo es recorrer el pensamiento de Ahmed, en concreto su lectura sobre la *felicidad* y la reivindicación de la figura de la *aguafiestas*. De esta manera, pudiendo abandonar el *paradigma de la felicidad*, se rescatará la dualidad conceptual de *peso/levedad* que nos brinda el novelista Milan Kundera. De esta forma, a partir de la lectura e interpretación de Ahmed, se reivindicará un feminismo caracterizado como una *levedad*, como un *respirar* frente a un *mundo* y, en concreto, una filosofía académica que corporalmente nos *ahoga*, nos *constríne* y nos hace *pesados*.

Me gustaría matizar que no se pretende brindar una *definición* totalizante que abarque la *esencia* del feminismo, ni mucho menos, sino solamente quiero *mostrar otra* manera diferente de verlo. Una manera que no cancele otras visiones, sino al revés que deje *espacio* para otras lecturas y *formas de vida*. Este trabajo se puede comparar con un *coro* donde se encuentran una pluralidad de *voces* que se conectan internamente formando una melodía, pero hay momentos en que una voz guía al resto y, a veces incluso, sobrevuela por encima de las demás. En este ensayo esa voz, es el canto de la *experiencia viva y vivida* y espero que, dentro de este coro que fluye en esta melodía discursiva, sea la que más se escuche.

## Contexto bio-filosófico

Sara Ahmed (1969) es una escritora feminista y académica independiente, cuyas investigaciones se centran sobre todo en la teoría feminista, concretamente en el feminismo queer, a la vez que, lo que se ha denominado como, *filosofía post-colonial*. Tanto el contexto biográfico como el intelectual están íntimamente relacionados y entrelazados formando una alianza inseparable entre vida, experiencia y pensamiento. Hija de un padre pakistaní y una madre inglesa, fue criada en Australia, lugar donde surgieron y fueron vividas tantas experiencias violentas que sirvieron como la chispa que encendió el fuego feminista de la autora, como bien dice:

What's my feminist story? Like you, I have many. As I will try to show, my own feminist biography is entangled with other aspects of my biography; how could it not be; how messy life is [...] We all have different biographies of violence, entangled as they are with so many aspects of ourselves: things that happen because of how we are seen; and how we are not seen. You find a way of giving an account of what happens, of living with what happens (¿Cuál es mi historia feminista? Como tú, tengo muchas. Como trataré de mostrar, mi propia biografía feminista está entrelazada con otros aspectos de mi biografía; cómo no podría serlo; Qué desordenada es la vida [...] Todos tenemos diferentes biografías de violencia, enredadas como están con tantos aspectos de nosotros mismos: cosas que suceden debido a cómo nos ven; y cómo no somos vistos. Encuentras una manera de dar cuenta de lo que sucede, de vivir con lo que sucede) (Ahmed, 2017, p. 20-23)

En su obra *Vivir una vida feminista* en el primer capítulo recalca muchas de sus vivencias desde su posición de *persona mestiza* y el choque violento que se produjo entre, como diría Anzaldúa (1987, Prefacio), “las fronteras psicológicas, las fronteras sexuales y las fronteras espirituales” que se producen cuando “dos o más culturas se bordean entre sí, donde personas de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde las clases pobres, bajas, medias y altas<sup>1</sup> se tocan, donde el espacio entre dos individuos se reduce con intimidad”. Desde acoso, a comentarios y actitudes machistas, sexistas y racistas, Ahmed tuvo que sobrevivir desde una base que ni ella misma comprendía. No tenía el vo-

1 Aquí surge un problema acerca de la traducción de *under* y *lower class*, ya que ambos términos pueden traducirse por *clase baja*. Entonces, para marcar la diferencia he optado por traducir *under class* por *clase pobre* y *lower class* por *clase baja*.



cabulario, ni los conceptos suficientes como para concienciarse de lo ocurrido y menos para expresar y denunciar aquellas situaciones que tanto le habían marcado, como bien dice: “I kept feeling wrong, being treated as in the wrong, but I did not know what was wrong. Something was wrong. How to acquire the words for this something? (Seguía sintiéndome mal, siendo tratada como si estuviera mal, pero no sabía qué estaba mal. Algo andaba mal. ¿Cómo adquirir las palabras para este algo?)” (Ahmed, 2017, p. 33). Por eso, para ella el devenir *feminista* lo vivió como un proceso de *crear sentido* como una manera de *navegar* por el mundo: “I show how becoming feminist is also about generating ideas about the worlds we encounter. Feminist theory, in other words, comes out of the sense-making process of becoming feminist and navigating a way through a world. (Muestro cómo convertirse en feminista también se trata de generar ideas sobre los mundos que encontramos. La teoría feminista, en otras palabras, viene fuera del proceso de creación de sentido de convertirse en feminista y navegar por un camino a través de un mundo.” (Ahmed, 2017, p. 20). Por lo tanto, Ahmed usa esas experiencias como el motor que inicia y dinamiza su propio pensamiento, como bien dice Martínez Peláez (2019, p. 189):

Ahmed, reflexiona sobre sus experiencias personales de acoso, malestares y tensiones relacionadas con el sexismo, entendiendo, por consiguiente, el proceso de socialización de una niña como un proceso violento de sometimiento en el que se acaba con la voluntad propia. Así, hacerse feminista significa poder poner palabras a las vivencias propias y entender cómo se produce esa violencia y qué cuerpos son susceptibles de sufrirla.

Además, no solo relata el proceso de convertirse en feminista, sino también el *silencio* que tuvo que *romper* en diferentes situaciones, contextos y ocurrencias que giraban en torno a un actuar y expresarse racista, sexista y violento. Habla mucho de cómo en muchas ocasiones se encontraba ante un comentario o actitud sexista y sentía una presión de no decir nada, como si al denunciar esa violencia estuviera atentando contra la felicidad y bienestar de las personas presentes. Parece como si ella fuera la causa de la violencia y no el comentario sexista en sí mismo, como bien dice: “La exposición de la violencia se convierte en el origen de la violencia” (Ahmed, 2019, p. 149). Fueron estas vivencias que le llevaron a reflexionar acerca del papel de la *felicidad* como herramienta de poder y, en concreto, de la figura de la *feminista aguafiestas*.

## La aguafiestas

Para poder entender la propuesta de Ahmed de la mejor manera posible, es esencial tener siempre en cuenta la figura de la *feminista aguafiestas*. Como se ha dicho anteriormente, esta reflexión y figura nació de las experiencias que vivió la propia autora en la que ella misma se sentía mal si denunciaba un comentario o acto sexista y/o racista. Imaginad una comida familiar en la que hay personas de diferentes edades e ideologías políticas. De repente, alguien vocifera unas palabras sexistas y/o racistas. Se puede notar como la tensión en la mesa se ha disparado y entre risas y miradas incómodas pueden ocurrir dos cosas. Una que nadie diga nada, se trague sus palabras y la comida siga su curso natural o que alguien se levante y denuncie esa violencia verbal. Ésta última es la *feminista aguafiestas*. Esta figura feminista es aquella persona que denuncia un problema sexista y/o racista y que al realizar tal acción parece convertirse en el problema mismo, como si la violencia y el odio hubiera sido generado al denunciar la violencia y el odio. Parece como si al realizar tal acto atentara contra la felicidad y bienestar de las personas presentes en la comida familiar, como si fuera culpable:

En torno a esta mesa, la familia se reúne y tiene conversaciones educadas, en las que solo se puede hablar de ciertas cosas. Alguien dice entonces algo que a mí me resulta problemático, y le respondo, incluso con mucho cuidado [...] La violencia de lo que se dijo, la violencia de la provocación, pasan inadvertidas. Cada vez que abre la boca, es la feminista la que 'comienza la discusión', la que perturba la fragilidad de la paz familiar. (Ahmed, 2019, p. 146)

Ahmed ve este dilema y, por eso, reconoce la importancia y el poder que tiene la feminista aguafiestas, como un personaje importante en la lucha feminista. Entonces, ser una aguafiestas no es solo una posición que se toma ante una u otra situación, sino, como diría Wittgenstein (2021), es una *forma de vida*. Para Ahmed hay que ser siempre una *aguafiestas* porque solamente así se podrá luchar efectivamente contra el machismo, sexismo y racismo estructural que conforma nuestra realidad. Pero adoptar esta *forma de vida* conlleva una serie de dificultades que Ahmed nos advierte. La principal dificultad de ser una *aguafiestas* es que vas a vivir en el seno de la *infelicidad*, es más, vas a ser la causa de ella en muchas personas y situaciones:

To be a killjoy can also mean being understood as someone who kills life because there is such an intimacy between the life principle and the happiness principle. In being against happiness you are assumed to be against life. And as such there are life risks in being a killjoy (Ser un aguafiestas también puede significar ser entendido como alguien que mata la vida porque hay tal intimidad entre el principio de vida y el principio de la felicidad. Al estar en contra de la felicidad, se supone que estás en contra de la vida. Y como tal, hay riesgos de vida en ser un aguafiestas.) (Ahmed, 2017, p. 253).

Pero ¿Por qué causa *infelicidad* si te opones ante comentarios de odio y violencia? ¿Qué relación existe entre el sexismo, el racismo y la felicidad? Aquí es dónde Ahmed empieza a entresacar los diferentes mecanismos que el poder sexista y racista opera y aplica a diferentes cuerpos. Una de las herramientas más poderosas es la *felicidad*. Este instrumento de control político, sexual y racial sirve de blanqueamiento de diferentes actividades, actitudes y formas de vida que conforman el heteropatriarcado blanco. Es por eso que, si se quiere comprender totalmente la figura de la *feminista aguafiestas* es necesario adentrarse a la crítica ahmediana de la *felicidad* como paradigma político-filosófico que ha sido impuesto sin crítica alguna a todas las vidas y cuerpos desde su nacimiento.

### ***¿La felicidad?***

Desde casi el principio de la historia de la filosofía la cuestión de la felicidad, bajo diferentes y numerosos nombres y significados, ha sido uno de los pilares centrales de toda discusión filosófica. Parece que desde hace siglos nos hemos dirigido hacia una dirección, buscando *el camino ¿hacia dónde?* hacia la felicidad. Nos preguntamos *¿Qué es la felicidad? ¿cómo podemos conseguirla? ¿cómo optar a una vida feliz, a una vida buena?* Ahmed, ya al principio de su obra nos plantea una pregunta distinta: “La pregunta guía, por ende, no habrá de ser ‘¿qué es la felicidad?’, sino antes bien ‘¿qué hace la felicidad?’” (Ahmed, 2019, p. 22).

Ya con esta pregunta la autora nos muestra un escepticismo palpable. Según Ahmed la felicidad es algo que va mucho más allá que ella misma, ya que “la felicidad dicta la organización del mundo” (Ahmed, 2019, p. 22). Pero, *¿qué hace la felicidad?* o, más bien, *¿qué nos hace la felicidad?* La felicidad ante todo es una *promesa*. Como dice J.L. Austin (1975) en su obra *How to do things with words* el

*decir*, las *palabras* no son viento que desaparece nada más susurrarlo, sino que son *acciones*, son *praxis*. Al prometer no sólo estás enunciando una proposición, un juicio, sino que estas formando un horizonte de expectativas a ti mismo o misma y a la persona a la que prometes. Esta promesa nos interpela, nos *afecta*. La felicidad no solo nos interpela y nos *afecta*, sino también, nos *direcciona*:

La felicidad funciona como una promesa que nos direcciona hacia ciertos objetos, como si estos brindasen los ingredientes necesarios para la buena vida. La felicidad implica una forma de orientación: el solo anhelo de felicidad implica que nos veamos direccionadas en determinados sentidos, en la medida en que se supone que la felicidad se sigue de determinadas elecciones de vida y no de otras. (Ahmed, 2019, p. 129)

La felicidad supone la “creación de unos guiones de felicidad” (Ahmed, 2019, p. 137) que, en el fondo, son unos “guiones de género”. La felicidad para un hombre no es la misma para una mujer. La *promesa de la felicidad* es una *trampa* que nos direcciona hacia *una* vida concreta, un modo de vida alienada, un único camino para que vivamos *cómo se quiere*. No es una *meta*, sino un *control*, un *disciplinamiento*. Es una promesa nunca cumplida que encarcela. Ahmed ya nos indica que esta crítica a la felicidad como cárcel o como *edulcoramiento* de situaciones de opresión ya nos lo indicó Betty Friedan en *La mística de la feminidad*. Friedan nos muestra cómo las mujeres blancas norteamericanas de clase media, aunque ella pensaba que hablaba por todas las mujeres, habían conseguido y accedido a la denominada *vida perfecta*. Pero, en realidad, esta *vida feliz* que siempre se les había dicho que era lo que buscaban y siempre habían aspirado, les producía un “malestar que no tenía nombre”:

Cuando hacía la cama, la compra, ajustaba las fundas de los muebles, comía sándwiches de crema de cacahuete con sus hijos, los conducía a sus grupos de exploradores y exploradoras y se acostaba junto a su marido por las noches, le daba miedo hacer, incluso hacerse a sí misma, la pregunta nunca pronunciada: «¿Es esto todo?» (Friedan, 2009, p. 51)

¿A qué se refiere exactamente con “¿Es esto todo?” ¿Qué “todo”? La felicidad aparte de ser una dirección, una promesa, un deseo y un anhelo, también es *pegajosa* o *contagiosa*, es decir, hay ciertos objetos que si se le pega la *felicidad* esos objetos mismos se empiezan a ver cómo *felices* aun antes de que nos hayamos

encontrado con ellos. La lista de estos objetos *felices* que nos ayudan a conseguir la felicidad pueden ser: la familia, la maternidad, el matrimonio, una vida económica estable, la casa..

Con este ejercicio crítico Ahmed no busca *otra* felicidad más *auténtica* o *verdadera*, sino que busca la *libertad*. Está *renunciando* a la felicidad por la *libertad*, por la *vida*. Comentando sobre la protagonista de la novela “El molino junto al Floss” de George Eliot, Ahmed dice: “Es como si Maggie tuviera que elegir entre la felicidad y la vida, y renunciase a la vida” (Ahmed, 2019, 142). Ahmed nos hace elegir entre la *felicidad* o la *vida*, avisando que: “Es muy duro huir de la felicidad en nombre de la vida” (Ahmed, 2019, p. 165). Es como si nos encontráramos con Morfeo de Matrix y nos ofreciera las dos píldoras, pero retándonos a coger aquella que elige la vida. - Hay que elegir rápido- nos dice - El tiempo se acaba - nos insiste - Elige - y sin pensarlo mucho cogemos la píldora que tiene la etiqueta *vida* y no miramos atrás. Ahmed nos mira orgullosa, sonriendo y, antes de que perdamos el conocimiento, dice - Por fin has despertado -.

### **Renunciando a la felicidad**

Cuanto más cerca tienes algo, más te cuesta verlo. Desde hace ya bastante tiempo el sentimiento que yo tenía era que por unas razones u otras no podía ser *completamente* feliz. Solo para darme cuenta más tarde, que si que era feliz en el momento que pensaba que no lo era del todo. Eso hacía que añorara el pasado y concentrara mis fuerzas hacia el futuro con la *esperanza* de que por fin podría reconocer cuando era *feliz*. Entonces, la palabra *felicidad* la veía como una *meta*, algo que quería conseguir, pero no porque nunca la había saboreado, sino precisamente porque la había perdido. Esta mecánica y visión temporal de la felicidad me hacía ver el momento o el instante, como un *momento para* o *momento hacia*, y nunca reconocía el momento *en sí*. El sentido de mi tiempo, de los momentos y la experiencia viva y vivida residía fuera de ellos, esto es, en la *felicidad*. Por lo tanto, mi propia experiencia y vida carecía de sentido propio, de sentido *en sí* y *para sí*. Entonces, tenía que *buscar*, *buscar* y *buscar*. Tenía que intentar *activamente* encontrar aquello que me haría recuperar lo que quería, lo que deseaba. Sin parar, ni preguntarme, ni reflexionar acerca de nada. Solo seguía el camino.

Eso era, claramente, el discurso que yo me decía a mi mismo, el relato que

me narraba para que siguiera siguiendo *hacia delante*. Todo cambió hace un tiempo cuando me topé con la obra de Ahmed. Allí mi burbuja explotó. Como si me despertara de un sueño, me dí cuenta como siempre había perseguido lo que no se podía perseguir. Como seguía una *dirección*, un *camino*, que nunca me había cuestionado ni planteado hacia donde iba. Lo seguía ciegamente, teniendo fe de que llegaría algún día a la meta. La felicidad, me dí cuenta, era como perseguir el horizonte. Vas, vas y vas, lo ves justo allí, casi, incluso, lo puedes tocar, pero no parece nunca acercarse y siempre que das un paso hacia delante, parece dar un paso hacia atrás. Nunca te planteas que igual es inalcanzable, nunca te planteas porque vas a por él. Solamente vas.

La sensación que tuve al leer el libro de Ahmed fue como si perdiéramos un *sistema de coordenadas* con el que guiamos nuestras vidas, como dice Ahmed: “Nos cuesta pensar el propósito de la vida, el sentido de la vida, los valores, la ética y el potencial de la vida sin pensar en la felicidad” (Ahmed, 2019, p. 417). Es como si Ahmed nos lanzara al vacío sin forma de ver en la oscuridad. Al leer el libro, me hizo reflexionar y preguntarme: si la *felicidad* queda descartada completamente, ¿ahora qué? Ahmed no me ha *aguado ninguna fiesta*, al contrario, me ha hecho ver que uno de los *horizontes* que nos envuelve no *mide* nada, no nos lleva a ningún *sitio*, su camino no tiene meta alguna.

Al igual que Dios nos indicaba un camino, la felicidad hacía lo mismo. Al eliminar esta *senda* ¿A dónde vamos? Ahmed igual nos ha dejado existencialmente perdidos. Nos ha quitado el mapa, las coordenadas, no podemos ni sabemos seguir hacia ninguna dirección, pero haciendo eso, no veo que nos condene a la perdición, como si nos hubiera dejado en un mundo nebuloso, donde todo está difuminado, borroso, sino que nos ha abierto un abanico de posibilidades que debemos explorar. Ver qué más hay tras la felicidad, como bien dice la propia Ahmed: “truncar la alegría es un proyecto de creación de mundo” (Ahmed, 2017, p. 234). Una característica que me llamó la atención, cuando Ahmed hablaba acerca de la felicidad, era la corporeización de la misma, es decir, parece indicar que hay una *física corporal* de la *alegría*. Por ejemplo, cuando dice:

(...) Lo que *hace pesada* a la felicidad no es solo su propósito, como si meramente tuviera uno, sino el hecho de que evoca un propósito que está siempre en otra parte, más allá del horizonte, bajo la modalidad de la aspiración (Ahmed, 2019, p. 417  *cursiva mía*)

O cuando más tarde dice: “Si pensamos en la felicidad como una posibilidad

que no agota lo posible, si *aligeramos la carga* de la felicidad, podemos abrir las cosas” (Ahmed, 2019, p. 439 *cursiva mía*) o cuando en *Vivir una vida feminista* describe, de forma más clara: “We have to recognize the weight of the world, the heaviness of happiness (Tenemos que reconocer el peso del mundo, *la pesadez de la felicidad*)” (Ahmed, 2017, p. 265 *cursiva mía*). Es esta *fisicalidad* de la alegría la que me gustaría profundizar más en el siguiente apartado.

## **Peso y levedad**

Milan Kundera en su obra “La insoportable levedad del ser” nos hace la siguiente pregunta: “Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad?” (Kundera, 2008, p. 5). Kundera parece indicarnos que la dualidad *peso/levedad* es un pilar esencial en nuestra existencia moderna. Consigue esta dualidad a partir de una profunda reflexión del *eterno retorno* de Nietzsche:

Si cada uno de los instantes de nuestra vida se va a repetir infinitas veces, estamos clavados a la eternidad como Jesucristo a la cruz. La imagen es terrible. En el mundo del eterno retorno descansa sobre cada gesto el peso de una insoportable responsabilidad. Ese es el motivo por el cual Nietzsche llamó a la idea del eterno retorno la carga más pesada (das schwerste Gewicht).

Pero si el eterno retorno es la carga más pesada, entonces nuestras vidas pueden aparecer, sobre ese telón de fondo, en toda su maravillosa levedad (Kundera, 2008, p. 5)

La dualidad es más complicada de la que parece al principio, es decir, para Kundera la *levedad* no se atribuye a algo *positivo* y la *pesadez* a algo *negativo*, como dice el propio autor:

¿Pero es de verdad terrible el peso y maravillosa la levedad? La carga más pesada nos destroza, somos derribados por ella, nos aplasta contra la tierra (...) La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será. Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuele hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes (Kundera, 2008, p. 5)

Y concluye con una firme sentencia: “Sólo una cosa es segura: la contradic-

ción entre peso y levedad es la más misteriosa y equívoca de todas las contradicciones” (Kundera, 2008, p. 5). Por lo tanto, Kundera nos somete más hacia la *enigmaticidad* de la dualidad que a su *aclaramiento*. Según el autor no se puede saber a ciencia cierta cual de los dos conceptos es el *mejor* o el más *deseable*, ya que, la *pesadez* puede producir *caídas*, *dolor* y *sufrimiento*, pero ensalza la *más intensa plenitud de la vida*. La levedad nos puede hacer *libres*, a la vez que *insignificantes*. Parece ser que nunca podemos saber cuál nos tocará, ni cómo afrontar cada una de las dos, pero, precisamente, allí reside la gracia, ya que, según Kundera: “El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma?” (Kundera, 2008, p. 8). En este trabajo, aun así, voy a disipar la *enigmaticidad* kunderiana acerca del *peso* y la *levedad*. La felicidad, como bien indica Ahmed, no solo nos señala un solo camino hacia el que tenemos que dirigirnos sin dudar, ni reflexionar, sino que esa *dirección* nos promete que al llegar a la meta obtendremos un sentimiento de *ligereza*, entendiendo la felicidad también como algo que nos eleva del suelo, que nos hace sentir ligeros porque ya hemos conseguido todo lo conseguible, cuando en realidad produce el efecto contrario. La *promesa de la felicidad* nos somete a una carga extrema, a un *peso* que no se puede levantar. En teoría ese *peso* desaparecerá nada más llegar al final del trayecto, pero eso nunca ocurre, ya que la felicidad se aleja cada vez que nos acercamos. Entonces, cargamos con ese *peso* siempre, nunca sintiéndonos *ligeros* o totalmente *ligeros* como nos prometen. Por lo tanto, se nos vende la *promesa de la felicidad* como una *promesa de la ligereza*, libre de cualquier *peso* aplastante existencial.

Ahora, ¿qué ocurre con la dualidad si la liberamos de las garras de la felicidad? Parece ser que se vuelve hacia sí misma, ya que la dualidad *peso/levedad* se vuelve leve, ligera. Cobra un significado nuevo, un uso distinto. No se convierte, como indicaba Kundera, en uno de los pilares esenciales de nuestra existencia, pero sí del feminismo. La dualidad *peso/levedad* nos brinda una nueva interpretación y forma de ver y vivir el feminismo, pero para poder entrar en esta nueva *resignificación* de la dualidad, primero, hay que introducir otra dualidad que nos ayudará a complementarla y, a la vez, profundizarla.



## Ahogar y respirar

Un día saliendo de clase, mi amigo Rubén<sup>2</sup> espontáneamente dijo: “El mundo ahoga”. Mi cara se inundó de perplejidad, no sabiendo muy bien cómo responder. Se giró y me preguntó: “¿Cómo podemos sostener nuestra respiración en un mundo asfixiante?” nos quedamos los dos en silencio pensando y añadí “Respirar se ha vuelto uno de los grandes retos para nuestros tiempos”. No se estaba refiriendo al cambio climático y a la contaminación de nuestra atmósfera, sino a otro tipo de respirar. Un respirar que, aunque el oxígeno entre a nuestros cuerpos, nos *sentimos* ahogados. Su reflexión espontánea y esporádica despertó en mí curiosidad y empecé a preguntarle a qué se refería exactamente, no para atacar su discurso y criticarlo, sino para escuchar que me quería decir. Le hice varias preguntas, como por ejemplo: ¿Qué nos hace ahogarnos? Él me respondía:

La tradición occidental impone formas y modelos bajo los que una persona se ha de situar y reconocer, lo quiera o no. Inhalamos y exhalamos tradición y, al igual que el tabaco, ésta daña nuestros pulmones. Pensar en mi vida me hace darme cuenta de cómo la herencia que la tradición nos ha legado ha adiestrado mi respirar. Desde el *esto es para chicos y esto para chicas* hasta el verme en el ver ajeno como un bicho, pasando por la *subasta de máscaras* para el teatro que es el mundo nos hemos ido conformando, dando forma entre gritos internos de agonía

¿Cómo podemos volver a respirar de nuevo? Tras unos segundos de reflexión Rubén me contestaba “El respirar no es cosa de entendimiento sino de sentimiento. Sentir mi historia, mis experiencias, puede ser el primer paso para no hiperventilar. El cuerpo nos habla. De lo que se trata es de, como enseña Amandine Fulchiron, sentir la memoria del cuerpo” Me estaba encantando su pensamiento nuevo, su nueva visión y las preguntas salían solas de mi boca: ¿El *buscar mi respirar* es una cuestión individual o colectiva? Siempre tardaba

---

<sup>2</sup> Las siguientes ideas proceden de un ensayo escrito por Rubén Campillo Mingote titulado “En busca del respirar” ganador del segundo premio del “Concurso de creación literaria 2021” de la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Zaragoza publicado en: Blog literario. En busca del respirar de Rubén Campillo Mingote. Consultado (08/11/2022) en: EN BUSCA DEL RESPIRAR – BLOG LITERARIO (wordpress.com). Para no citar en exceso, he optado por *citar* sus ideas como si fueran un *diálogo* entrecomillado. De esta manera, aseguro que las ideas expresadas son **SUS** ideas, y no mías.

unos segundos en responderme, pero la espera merecía la pena porque sus respuestas eran cada vez más excitantes “Ir en busca de mi respirar significa colaborar para que el resto de quienes también respiren. De todos depende la respirabilidad del mundo” ¿Cómo?, le preguntaba ansiosamente, cada uno y una somos tan diferentes y él me contestaba:

Cada quien tenemos nuestra particular forma de respirar. De ahí hemos de partir. Somos cuerpos respiratorios únicos con experiencias particulares; mis vivencias son sólo mías y sólo yo puedo sentirlas. Pero el hecho de que no pueda tener una experiencia originaria, como lo denomina Edith Stein, de experiencias que no he vivido no implica que estas hayan de ser ignoradas. Yo no puedo respirar del mismo modo que tú respiras, pero sí que puedo hacer el esfuerzo por coaprender tu respiración. A dicho ejercicio Stein lo denominó empatía. Un mundo respirable sólo puede ser un mundo empático.

Estaba llegando el fin de nuestro trayecto. No quería que se acabara su bella espontaneidad. Le pregunté: ¿Tú sientes que respiras? y él me contestó con una frase sencilla, pero sentenciadora: “Yo estoy más cerca de conseguirlo. La pregunta es: ¿Y tú, respiras?”. Esta última pregunta me incitó al pensamiento, a la reflexión. Tras descartar la felicidad, llegué a la conclusión de que el mundo *pesa* y te aplasta contra el suelo. Rubén me había enseñado otra dimensión *afectivo-corporal* que el mundo aplica a nosotras y nosotros, esta es, que el mundo también *ahoga*. Te deja sin aliento. Te roba el oxígeno. No te deja *respirar*. Pensaba que la filosofía sería un *lugar*, un *espacio* donde se podría respirar mejor, se podría oxigenar tu cuerpo y tu vida, pero no. La tradición filosófica occidental, al igual que la felicidad, no te *aligera*, no te deja *respirar*, sino que te somete a la *pesadez*, al *ahogamiento*. Hablando desde la voz de la *experiencia viva* y *vivida*, muchas veces he *sentido* la *pesadez* más *pesada* al salir de algunas clases de filosofía, la exigencia aplastante del profesorado, la academia y la tradición. La presión constante y el estrés asfixiante. *Solo* un lugar me ha proporcionado la *levedad* y el *respirar* que esperaba de la felicidad y de la tradición filosófica occidental y universitaria. Ese lugar era el feminismo.

### **Conclusión: un nuevo lugar**

La raíz latina de la palabra aspiración viene de ‘respirar’. Creo que la lucha de las perso-

nas queers por conquistar una vida soportable es una lucha por tener dónde respirar. Para nosotros, tener dónde respirar, o poder respirar libremente, resulta, como bien lo señala Mari Ruti, una aspiración. Y junto con el aire viene la imaginación. Y junto con el aire vienen las posibilidades. Si la política queer tiene que ver con la libertad, acaso esta no sea otra libertad que la de sencillamente respirar (Ahmed, 2019, p. 240)

El objetivo principal de este trabajo era presentar la filosofía de Ahmed como un pensamiento fundamental para el feminismo contemporáneo, un planteamiento que es vital si se quiere hablar de feminismo hoy en día. Para conseguir este fin, se ha hecho una breve exposición del contexto desde donde partía la propia Ahmed, al igual que su obra. Después, se ha introducido el concepto reivindicativo de *feminista aguafiestas* como una figura esencial que toda lucha feminista debe tener. Esta exposición ha llevado a la reflexión ahmediana sobre el *paradigma de la felicidad* que impera sobre todas y todos nosotros, como una herramienta de control sobre nuestros cuerpos. Esta indagación ha llevado al abandono e interpretación misma de esas coordenadas de alegría desde la dualidad conceptual kunderiana de peso/levedad. De esta manera, se añadía otra capa más a la crítica que realiza Ahmed a la felicidad como un *peso* que nos tira y aplasta contra el suelo y, por último, como esa promesa nos *ahoga*, en vez de hacernos *respirar*. Para acabar a modo de reflexión, me gustaría decir que el feminismo es una lucha contra el hetero-patriarcado neo-liberal, blanco, racista y colonialista. Como bien dice Ahmed, es una lucha por la libertad. Una libertad que nos haga libres. Libres para *respirar* y, añadido, libres para sentirnos *ligeros*. Hablando desde la voz de la *experiencia viva y vivida*, el feminismo siempre ha conformado un *espacio*, un *lugar* donde me he sentido libre de cualquier *peso* que llevaba en mi mochila personal, los poros de mi cuerpo se purificaban y podían respirar sin miedo a ahogarse. Resuena la voz de Ahmed cuando, hablando de su libro, dice: “El gran propósito de este libro es hacer lugar” (Ahmed, 2019, p. 50). Parafraseando a la autora, podríamos decir: *el gran propósito del feminismo es hacer lugar*. Esa es su *aspiración*.

A su vez, me pregunté y planteé *cómo* el feminismo ha conseguido crear satisfactoriamente estos *lugares* leves y respirables. Este *peso*, este *ahogarse* no solo afecta al estudiantado, sino al profesorado, a los y las doctorandas y a toda persona que se encuentra bajo el manto de la academia. Llegué a la conclusión de que la academia se ha alejado de la *vida*, de nuestras *vidas propias*, como bien

dice Nietzsche: “Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos a nosotros mismos: y por buenas razones. Nunca nos hemos buscado” (Nietzsche, 2015, p. 55). Se han alejado de la *memoria del cuerpo*, de su habilidad de hablar, se han olvidado del *sentir propio* y en *sí mismo*. Sentir nuestra experiencia, nuestra historia, nuestro cuerpo, nuestro vivir más inmediato. El feminismo ha conseguido acercarse a lo más íntimo, a lo más cercano, a la vida misma creando así una unión inquebrantable entre *vida* y *feminismo*. Mediante esta unión se ha podido crear este *nuevo lugar* que nos permite luchar, combatir, deconstruirnos, desaprender, reflexionar, preguntarnos, cambiar, escuchar, hacernos respirar, sentirnos libres, ligeros y ligeras. Nos hemos librado de, como decía mi amigo Rubén, la *subasta de máscaras* que la tradición nos ha impuesto, pero sobre todo, lo que este nuevo lugar nos deja es *vivir*.

Por ahora, solo se han ido conformando pequeños espacios *leves* y *respirables*, donde solo un pequeño número de personas han podido *vivir* y *sentir* el lugar que es el feminismo. El gran propósito sería que, al final de la lucha, el mundo se convierta en este espacio *respirable* y *leve*. Un espacio donde no nos alejemos de la *vida*, de nuestros cuerpos, de nuestras experiencias y nuestras historias. Un mundo de *resonancia*, como diría Hartmut Rosa (2019). Un lugar donde el *ahogo* y el *peso*, sean solo en sus formas más mínimas. Debemos tener en cuenta que las dualidades empleadas en este trabajo, y a las que se aspira, siguen siendo dualidades, es decir, una parte de ella no puede ser sin la otra. No abogo por la eliminación de la *pesadez*, ni del *ahogarse*, porque sino, no habría *levedad* y *respirar*. Lo que abogo es que aunque dependen ontológicamente la una de la otra, eso no quita que una someta a la otra. Hasta ahora, el *ahogo* y el *peso* han imperado sobre el *respirar* y la *levedad*. Es hora de inclinar la balanza al otro lado.

## **Bibliografía**

Ahmed, S (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Caja Negra Editora, Buenos Aires.

Ahmed, S (2017). *Living a feminist life*, Duke University Press.

Anzaldúa, G (1987). *Borderlands/ La frontera, Spinsters/ Aunt Lute Book Company*, San Francisco.

- Austin, J. L (1975). *How to do things with words*. Oxford university press.
- Blog literario. En busca del respirar de Rubén Campillo Mingote. Consultado (08/11/2022) en: EN BUSCA DEL RESPIRAR – BLOG LITERARIO (wordpress.com)
- Friedan, B (2009). *La mística de la feminidad*, Ediciones Cátedra, Valencia.
- Kundera, M (2008). *La insoportable levedad del ser*, Maxi Tusquets Editores, Barcelona.
- Martínez Peláez, P (2019). Vivir una vida feminista. Sara Ahmed, *Revista Investigaciones Feministas*, Vol. 1, nº10, pp. 189-190.
- Nietzsche, F (2015). *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo* (Vol. 3103). Katz Editores, Buenos Aires.
- Wittgenstein, L (2021). *Investigaciones filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid.



*The Study of the Human Being*

*As a Link between Ethics and Politics in the Work of Hannah Arendt*

*El estudio del ser humano  
como vínculo entre ética y política en la obra de  
Hannah Arendt*



LAURA LINARES ABADÍA

*pp. 189-209*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

RECIBIDO: ABRIL 2023  
APROBADO: MAYO 2023

## RESUMEN

En el presente artículo vamos a presentar algunas de las grandes aportaciones al pensamiento filosófico y político de una de las más relevantes pensadoras del siglo XX, Hannah Arendt. Dentro de la obra de Arendt vamos a centrar nuestra exposición en su análisis de la antropología humana para proponer que la interpretación que la autora hace del ser humano en su obra funciona como eje en el que se articula su teoría política y ética, teniendo como objetivo resistir y eclipsar el totalitarismo.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, antropología, condición humana, *vita activa*, vida del espíritu, acción, juicio, ética, política, mundo y totalitarismo.

## ABSTRACT

In this article we are going to present some of the great contributions to the philosophical and political thought of one of the most relevant thinkers of the 20th century, Hannah Arendt. Within Arendt's work we are going to focus our exposition on her analysis of human anthropology to propose that the interpretation that she makes of the human being in her work functions as the axis on which her political and ethical theory is articulated, with the objective of resist and eclipse totalitarianism.

**Key words:** Hannah Arendt, Anthropology, Human Condition, *Vita activa*, Life of the Mind, Action, Judgment, Ethics, Politics, World and Totalitarianism.



## Introducción

Hannah Arendt murió en Nueva York el 4 de diciembre de 1975; nunca se consideró a sí misma filósofa, primero, porque siempre se resistió a todo tipo de clasificaciones; segundo, porque pensó que así podría distinguir su trabajo, orientado al estudio del ser humano como ser que actúa, del ámbito de los estudios propios de la filosofía que, según la autora, dada la carga de la tradición, habría entendido al ser humano, de forma reduccionista, únicamente como ser que piensa; tercero, tal y como la propia Arendt afirma en la entrevista que le hizo Günter Gaus en 1964 para la televisión alemana<sup>1</sup>, no se sentía admitida dentro del selecto círculo de los filósofos:

Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. No creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos, [...]: Decía usted que la filosofía se suele considerar por estos pagos una ocupación masculina. ¡No tiene por qué seguir siéndolo! Es perfectamente posible que una mujer llegue algún día a ser filósofa” (Arendt, 2005, p. 17)

Como nos muestra esta cita de Arendt, en el año 1964 la filosofía seguía siendo entendida como un dominio propio de los varones, e inclusive vemos cómo la autora expresa de forma explícita su deseo y esperanza de que algún día el dominio de la filosofía acoja el pensamiento de las mujeres. Contribuir con este deseo de Arendt es justamente lo que nosotros tratamos de hacer al escribir sobre su obra: reconocer a esta filósofa su lugar dentro del canon filosófico, puesto que comenzó a ocupar casi cuarenta años después de su muerte. En la actualidad no cabe duda de que Arendt es una filósofa de primer orden, y que, sin sus aportaciones tanto la filosofía política como la teoría ética contemporánea tendrían una comprensión sesgada de la realidad porque faltaría una pieza clave, las aportaciones de Hannah Arendt.

Escribir en tan pocas páginas sobre una obra tan rica, tan variada y tan extensa como es la obra de Arendt nos lleva tomar una primera decisión: establecer un criterio que nos permita delimitar lo que vamos a contar sobre esta filósofa. En este sentido, hemos seguido dos criterios en nuestra selección: el primero, hacer un recorrido por algunos de los planteamientos más significa-

<sup>1</sup> Esta entrevista fue publicada un año más tarde, en 1965, bajo el título *¿Qué queda? Queda la lengua materna.*

tivos de su obra, y segundo, relacionar entre sí estos planteamientos a fin de enunciar una tesis concreta. La tesis que vamos a sostener es que la antropología arendtiana es el eje en el que se conectan su teoría ética y su teoría política teniendo como horizonte y finalidad el hacer frente al totalitarismo.

Vamos a desarrollar esta tesis de la siguiente manera: en el primer epígrafe, expondremos la noción arendtiana de *ser humano* (antropología) atendiendo a su distinción entre naturaleza humana y condición humana. Asimismo, explicaremos su contextualización de la condición humana a partir de las actividades propias de la *vita activa* y de la vida del espíritu; en un segundo epígrafe, mostraremos la relación entre antropología y política centrándonos en las actividades de la *vita activa* que nos permiten construir el mundo, contextualizaremos la definición de *mundo* en la obra de Arendt y explicaremos cómo el mundo es la posibilidad que nos permite resistir al totalitarismo. En el epígrafe tercero, mostraremos el vínculo entre antropología, ética y política a partir de la fundamentación que la autora hace de la facultad del juicio en su obra. En el cuarto epígrafe expondremos las conclusiones alcanzadas, y finalmente, cerraremos este artículo con las referencias bibliográficas empleadas.

### **Antropología arendtiana: la apuesta por la condición humana**

Para Hannah Arendt, cada ser humano es único; partiendo de esta idea afirmará que la pluralidad es la condición específica de los seres humanos, entendiendo pluralidad no solo como multiplicidad, diversidad o alteridad, de las que gozarían todos los seres vivos, sino como unicidad, como singularidad, como diferencia radical y específica de cada ser humano; Vemos esta distinción entre alteridad y pluralidad en este fragmento de *La Condición humana*:

La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie.[...] En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos (Arendt, 2005 p. 206).

Partiendo de la idea de que los seres humanos son radicalmente diferentes entre sí, Arendt no va a sostener la existencia de una naturaleza humana por

varios motivos: el primero, porque “nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas” (Arendt, 2005, p. 38). No tenemos acceso a comprender aquello que nos estaría dado por naturaleza de forma innata, atemporal, esencial y que igualaría toda clase de diferencia humana porque lo que se nos muestra desde el plano de la inmanencia son solo nuestras diferencias. Lo que se manifiesta al observar la realidad es la condición de la pluralidad. Admitir que el ser humano posee una esencia supondría caer en el esencialismo que Arendt siempre rechazó y por el que no quiso comprenderse a sí misma dentro del dominio de la filosofía. Para Arendt, desde Platón, la filosofía ha establecido conceptos y figuras de lo humano que nos son completamente inalcanzables, por lo que preguntarse por la naturaleza humana,

no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que esto supondría saltar de nuestra propia sombra. [...] Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito es que hablara sobre un “quién” como si fuera un “qué”. (Arendt, 2005, p. 38)

Tal como se desprende de esta cita, el segundo motivo por el que Arendt rechaza la idea de abogar por una naturaleza humana es porque con ello se acabaría cosificando al ser humano, tal como habría hecho, no solo la filosofía tradicional, sino también las ciencias naturales guiadas por el positivismo.

El tercer motivo por el que la autora evita caer en una definición esencialista del ser humano es porque esta contradice lo más propio de las personas a la par que se opone a las intenciones de Arendt con respecto a la construcción del espacio político. Para la autora, es necesario partir de una idea que surge del dominio fáctico y es que no es el ser humano, sino los seres humanos los que habitan la Tierra. Poner en el centro de la reflexión a un individuo aislado supondría establecer un modelo de lo humano que no existe porque lo que existe son los seres humanos, una diversidad de personas<sup>2</sup> gracias a las cuales

---

2 Véase, Sanhueza Poblete, M.S. (2014). Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Mutatis Mutandis*, 3, 99-113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5500064>

se constituirá el mundo o lo que es lo mismo el espacio público y político. Por tanto, postular una definición esencialista del ser humano entraña un gran peligro porque niega una de sus principales bases teóricas, “la esencial condición humana de la pluralidad” (Arendt, 2005, p. 228), e impide articular el mundo, lugar en el que, como veremos, se constituye lo humano.

El cuarto y último motivo, hace referencia al determinismo con el que se entendería al ser humano bajo una definición de naturaleza humana. La idea de poder autodeterminarnos a partir del hecho de que cada ser humano es único, surge en Arendt motivada por su estudio de Agustín de Hipona. Guiada por Agustín, postulará la idea de que con la llegada al mundo de cada ser humano se abre la posibilidad de un nuevo comienzo que justamente rompería con todo posible determinismo; así lo muestra en una de las citas de San Agustín más recurrentes en su obra: “*Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»)” (Arendt, 1998, p.383). El ser humano es entendido como un nuevo comienzo, como una nueva esperanza, un nuevo camino completamente diferente al de otros seres humanos, por lo que nada en su nacimiento le determinaría a ser como los demás.

Sin embargo, el hecho de que Arendt se niegue a sostener la noción de naturaleza humana, contrasta con su tenaz esfuerzo por destacar a lo largo de toda su obra que lo humano es algo propio que caracteriza a las personas y que es aquello que nos diferencia del resto de seres vivos. Para atender a esta diferencia sin caer en una definición esencialista, invariable, atemporal y fuera del dominio de la inmanencia, Arendt desarrolla un concepto alternativo al de naturaleza humana, el de *condición humana*.

En el primer capítulo de su obra de nombre homónimo, *La condición humana*, la autora señala que: “La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt, 2005, pp. 23-24). La noción de *condición humana* parte del plano fáctico, de la inmanencia, y establece un primer presupuesto: “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (Arendt, 2005, p. 36-37). Las condiciones bajo las que habita la existencia humana no se refieren a una determinación natural, sino al hecho de que, estando sometidos al cam-

bio, al tiempo histórico, a un lugar y una comunidad concreta, las condiciones que nos afectan son también variables. La condición humana es por tanto la forma en la que habitamos la Tierra adaptándonos a los condicionantes materiales, culturales e históricos que en cada momento nos envuelven. Solo desde la fantasía podríamos omitir tales condicionantes, pero en ningún caso podemos desvincularnos de ellos de forma fáctica:

Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia – limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes- , pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero solo mentalmente, nunca en la realidad. (Arendt, 2002, p. 93).

Por tanto, podríamos afirmar que la definición de lo humano que hace Arendt se encuadraría dentro de una antropología en sentido pragmático<sup>3</sup> al definir aquello que nos hace humanos a partir de las actividades que llevamos a cabo y que nos permiten, por un lado, atender nuestra supervivencia (algo que compartiríamos con el resto de seres vivos), y, por otro lado, conformar el mundo, espacio que, según Arendt, nos permitirá alejarnos de la condición de la animalidad y nos constituirá como seres *humanos*.

Dentro de las actividades humanas, Arendt distingue dos dimensiones, las cuales se corresponden con dos modos de vida o formas de existir humanas heterogéneas: la *vita activa*, que se identificaría con el ámbito de la acción, de la praxis, y la vida del espíritu, que haría referencia a la vida teórica o especulativa. En esta distinción entre pensar y actuar es donde Arendt establece su diferenciación entre filosofía y teoría política.

Tal como mostraba la cita anterior, la autora identifica tres actividades constituyentes de la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. Estas actividades son contextualizadas fundamentalmente en una de sus obras capitales, *La condición humana* (1958). No obstante, mientras que el estudio de la *vita activa*

---

3 A pesar de que Arendt fue una gran crítica de Marx, son muchos los puntos en los que ambos coinciden y uno es su planteamiento de la naturaleza humana. Marx afirmó que lo que define al ser humano es la actividad y lo mismo va a hacer Hannah Arendt. Para Arendt, el ser humano es un ser condicionado por el espacio en el que habita y son las actividades humanas las que dan respuesta a ese condicionamiento.

ocupa múltiples páginas en la obra de Arendt, la vida contemplativa se desarrollará posteriormente, cuando la autora comience a ver la importancia que tiene la facultad de juzgar dentro del dominio de la ética y de la política, lo que le llevará a escribir una obra en la que se recojan las actividades propias del espíritu; así lo mostrará en 1972 en el Congreso celebrado en Toronto, con motivo de profundizar en la obra de la propia Arendt<sup>4</sup>, al confesar: “siento que *La condición humana* necesita un segundo volumen y estoy tratando de escribirlo” (Arendt, 1995, p. 143). Ese segundo volumen al que la autora se refiere es su obra *La vida del espíritu* (*The Life of the Mind*), obra que quedó inacabada debido a que Arendt muere repentinamente de un infarto dejando acabados los dos primeros capítulos, sobre el pensamiento y la voluntad, pero no el último, del que solo quedó registrado el título, el juicio<sup>5</sup>. En *La vida del espíritu*, Arendt contextualiza las actividades propias del mundo espiritual o mental del ser humano: el pensamiento, la voluntad y el juicio. De entre todas ellas, la autora señalará que la capacidad humana de juzgar es la más política de todas.

A diferencia de las actividades de la *vita activa*, en las que el ser humano da lugar al mundo al ponerse en relación con otros seres humanos, las actividades propias de la mente se realizan en soledad, en un diálogo interior de la persona consigo misma, y este es uno de los motivos por los que en un primer momento Arendt da más valor a la acción que al pensamiento, pues considera que lo político, que el mundo, solo puede surgir a partir de la acción y el diálogo de la ciudadanía. Otro de los motivos que llevó a que Arendt diese más importancia a la *vita activa* es que consideró que estas actividades son ineludibles en todo ser humano y por ello, son anteriores al pensar, querer o juzgar, pues sólo afrontando los condicionamientos materiales que nos permiten satisfacer nuestra supervivencia y condición humana, podrían satisfacerse las actividades propias de la vida especulativa:

La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los

---

4 La transcripción de la entrevista a Hannah Arendt fue titulada *On Hannah Arendt*, y publicada por M. A. Hill en una compilación titulada *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York, 1979. Actualmente, puede encontrarse la transcripción de esta entrevista en Arendt, H. (1995). *Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. De la historia a la acción* (pp. 139-171). Paidós.

5 Para el estudio del juicio en Hannah Arendt recomendamos consultar las siguientes obras: *Eichmann en Jerusalén*, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *Sobre la vida del espíritu* o la compilación de artículos titulada *Responsabilidad y juicio*.

hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos (Arendt, 1997, p. 89).

Recapitulando lo expuesto hasta ahora, y en relación con la tesis que veremos mostrar, la antropología arendtiana estaría centrada en la idea de condición humana, y no en la de naturaleza humana. La condición humana se desarrolla a partir de ciertas actividades que nos hacen propiamente *humanos*, siendo estas, por un lado, actividades prácticas propias de la *vita activa* (como veremos a continuación, de entre estas actividades Arendt destacará la fabricación y la acción porque nos permiten construir el mundo, tanto a nivel material como a nivel político, respectivamente), y por otro lado, actividades teóricas propias de la vida del espíritu, las cuales nos facilitarán el acceso al dominio de la ética, pero también de la praxis política, dado que nos permitirán reflexionar y distinguir el bien del mal, distinción que orientará nuestra acción incluso en situaciones de excepción en las que las leyes no puedan guiarnos, como ocurrió con el totalitarismo nazi<sup>6</sup>.

Siguiendo este planteamiento de Arendt, vemos cómo la antropología humana se vincula a la idea de condición humana y esta se constituye a partir de ciertas actividades prácticas y teóricas, pero a su vez, y esto es lo que trataremos de mostrar a continuación, estas actividades propias de lo humano, nos conectan con la ética y la política. Este vínculo entre antropología, ética y política, es lo que permitirá el mantenimiento del mundo, siendo el mundo la llave que eclipsaría el totalitarismo.

### **Antropología y política: acción y mundo**

Según Hannah Arendt, el ser humano solo puede constituirse como ser específicamente *humano* si habita el mundo, pues “lo específicamente humano

---

<sup>6</sup> En el totalitarismo nazi la sentencia “no matarás” dejó de tener validez porque fue completamente pervertida por las órdenes dictadas por Hitler; el ejemplo más claro lo encontramos en lo que se denominó como *solución final del problema judío*, que no era otra cosa que la organización institucionalizada de un plan para exterminar a los judíos de Europa.

de la vida humana es que se construye un mundo” (Arendt, 2006, p. 355).

El término *mundo* tiene en la obra de Arendt un significado propio que lo aleja de las interpretaciones que otros autores, como por ejemplo Heidegger, Husserl o Jaspers, hicieron de este concepto. En la obra de Arendt, el término *mundo* nunca va a ser entendido como algo propio o personal, porque el mundo no puede establecerse desde la individualidad. Tampoco el mundo es análogo a la Tierra o a la naturaleza, tal como señala Margaret Canovan, “Arendt’s concept of the world as distinct from the earth is one of the most characteristic aspects of her thought” (Canovan, 1992, p.105); y tampoco será entendido como un espacio dado al margen de los seres humanos.

El mundo, tal como lo contextualiza Arendt, solo puede constituirse por medio de la realización de ciertas actividades humanas y a partir de los vínculos que se establezcan entre las personas. Por ello, el término *mundo* es en su obra un término eminentemente político y uno de los conceptos centrales de su pensamiento.

La noción arendtiana de mundo es una noción equívoca, puesto que no posee un único sentido; por el contrario, podemos encontrar hasta cinco formas distintas de definir el mundo, aunque no todas tendrán la misma importancia para la autora. Para comprender este concepto, lo primero que tenemos que tener en cuenta es que el mundo es para Arendt un espacio artificial que surge del vínculo entre seres humanos, por lo que el mundo será siempre una creación humana que se sitúa entre nosotros:

Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este —espacio entre [Zwischen-Raum]— donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. (Arendt, 1997, p. 57-58)

Ese *entre* artificial que es el mundo estaría constituido por las actividades humanas, pero no todas las actividades inherentes a la *vita activa* (labor, trabajo y acción) son capaces de crear y mantener el mundo. Solo la actividad del trabajo propia del *Homo Faber*, que producirá todas las cosas materiales sólidas que resisten al paso del tiempo, y la acción de la ciudadanía plural, que dará lugar al espacio político, serán capaces de dar vida al mundo. Estas dos actividades



construirán el mundo en dos niveles, uno material y otro inmaterial, y se ordenarán en la obra de Arendt de forma jerárquica.

El mundo como espacio material es construido por los productos que surgen de la actividad del trabajo (*Work*). Productos que resultan del proceso de fabricación son, por ejemplo, nuestras mesas, los códigos legales, nuestras casas, coches, lápices, los edificios que albergan las instituciones, etc. La actividad del trabajo se distinguirá de la labor –actividad que para Arendt es propia del no mundo, ya que se asociará con la naturaleza–, en que crea objetos y cosas perecederas, y no meros consumibles, dotando de estabilidad y solidez al mundo material en el que nos movemos y nos relacionamos unos con otros a diario. En palabras de Arendt: “los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y durabilidad, sin las que no sería posible el mundo” (Arendt, 2005, p.116), ya que “el mundo, el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen, sino por cosas que se usan” (Arendt, 2005, p. 147).

A pesar de que el mundo material que surge de la actividad del trabajo es importante en la construcción del mundo, junto a la actividad del trabajo, y por encima de esta en importancia, se sitúa la actividad humana de la acción, única actividad capaz de constituir el mundo inmaterial en el que se despliegan los asuntos humanos:

El físico, mundano en medio de junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro en medio de absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros. (Arendt, 2005, p. 211-212)

La acción, formada por hechos, palabras y actuaciones comunes entre los seres humanos, da lugar al mundo inmaterial de los asuntos humanos; al ser un espacio inmaterial es más frágil y volátil que el mundo material, pero por contrapartida tiene una importancia central, dado que es el espacio en el que se realiza nuestra condición de ser *humanos*. La definición que Arendt hace en su obra de lo humano estará en la línea de Aristóteles al afirmar que aquello que nos define como *humanos* es que somos un *animal político* (*zoon politikon*) capaz de articular una praxis, una acción, y un discurso (*lexis*). La acción es la actividad política por excelencia porque, por un lado, hace posible que se alcance el

mundo en su sentido más elevado, el mundo aquí es sinónimo de espacio político, pero, como solo en el mundo nos constituimos como humanos, la acción es lo que permite que el ser humano se desarrolle bajo las condiciones que le son más propias. Por tanto, entre seres humanos y mundo existe una relación de codependencia, pues sin mundo no podrían existir los seres humanos, y sin estos, el mundo es una quimera. Atendiendo a esta propuesta de Arendt, el que el mundo se eclipse, el vivir en la amundanía, implica que los seres humanos quedemos reducidos a una condición de mera animalidad.

Finalmente, el mundo será entendido como un espacio público, como un espacio en el que todo ser humano pueda percibir a los otros y ser percibido por los demás. El mundo es un espacio de visibilización y expresión de toda diferencia porque es el lugar en el que mostrar quiénes somos y comprender quiénes son los demás. En este sentido, la publicidad y la pluralidad son condiciones *sine qua non* del mundo<sup>7</sup>.

Por tanto, si solo en el mundo se puede actualizar nuestra condición humana, y a su vez, el mundo es posible gracias a las actividades de la fabricación y de la acción propias de la condición humana, entonces, mundo, condición humana y actividades humanas guardan entre sí una relación de interdependencia. Tal relación de interdependencia es justamente lo que nos lleva a afirmar el íntimo vínculo entre política y antropología en el pensamiento de Hannah Arendt.

Para terminar, es necesario señalar que, si las relaciones humanas se extinguen, si dejamos de dialogar y de emprender acciones conjuntas, lo que acontece es la amundanía, o lo que es lo mismo, la desaparición del mundo. Tal desaparición es simbolizada en la obra de Arendt con la metáfora del desierto. Para la autora, el desierto acontece cuando se quiebran los vínculos entre los seres humanos, siendo este el caldo de cultivo perfecto en el que el totalitarismo puede desarrollarse y florecer; así lo expone en su breve artículo *Del desierto y los oasis* al afirmar que:

---

7 Lo que subyace a estos presupuestos constitutivos del mundo, publicidad y pluralidad, es evitar algo que atravesó y condicionó completamente la vida de millones de personas (siendo la propia Arendt una de ellas), y es la condición de ser judío bajo el régimen político del totalitarismo nazi. El nazismo convirtió a todas estas personas en apátridas, en parias, les impidió mostrarse en público, les obligó a vivir escondidos, sin voz y sin derechos; en definitiva, el nazismo les expulsó y les negó del mundo. De esta terrible realidad histórica nace el concepto arendtiano de *mundo* y la tenacidad de la autora por reivindicar el acceso al mundo para todo ser humano sin excepción.

El crecimiento moderno de la amundanía, el declive de todo *entre* humano, también se puede describir como la propagación del desierto. (...) el mayor peligro en el desierto consiste en que hay tempestades de arena; (...) Esas tormentas de arena son los movimientos totalitarios, cuya característica principal reside en que se ajustan extraordinariamente bien a las condiciones del desierto. (Arendt, 2006, pp. 99-100).

Si Arendt reclama el mundo, si apela al espacio político de forma reiterada en su obra, es para evitar el alzamiento del totalitarismo y este es uno de los motivos centrales por los que para ella es fundamental salvaguardar la actividad humana del trabajo, pero sobre todo la acción, porque esta da vida al mundo como espacio público y político. Solo cuidando y alimentando el mundo podemos salvaguardar nuestra condición humana, lo que nos asegurará la pluralidad, el derecho a tener derechos, el que podamos mostrar quiénes somos en público, el que seamos libres y podamos vivir una vida digna.

Por tanto, en último término, es la propia antropología humana, fundamentalmente gracias al don de la acción, lo que nos abre el acceso al espacio político, al mundo, permitiéndonos así ejercer la resistencia al totalitarismo. De esta manera queda vinculada en la obra de Arendt antropología, política, mundo y resistencia al totalitarismo.

### **Antropología, ética y política: la facultad humana del juicio**

Las capacidades propias de la antropología humana no se conectan únicamente con la política en la obra de Arendt, sino que también lo hacen con la ética gracias a la facultad humana del juicio.

Siguiendo la contextualización arendtiana del juicio, juzgar hace referencia a la capacidad humana de pensar, no en el sentido de comprender o explicar la realidad, sino en el sentido de discernir y distinguir unas cosas de otras, por ejemplo, el bien del mal. En este aspecto, el juicio nos permite orientar nuestras acciones morales incluso cuando toda guía y principio ético esté eclipsado. En este marco, el juicio se conecta con la ética. Pero a su vez, el juicio también es definido por la autora como la capacidad humana que nos permite comprender con una “amplitud de miras”, lo que nos impulsa a valorar distintos puntos de vista y a integrar la perspectiva de otras personas permitiéndonos con ello comprender mejor la realidad, ponernos en el lugar del otro, tener opiniones

más acertadas y lograr llegar a un consenso con nuestros interlocutores. Esta amplitud de miras es un elemento esencial en el diálogo político y por ello, el juicio se vincula también con la política.

En relación a la primera caracterización que Arendt hace del juicio, al vincularlo con la reflexión individual que nos permite distinguir el bien del mal, el juicio tiene la capacidad de orientar nuestros actos correctamente, por ejemplo, cuando la ley no es capaz de orientar nuestra acción porque está pervertida. En este punto el papel del juicio se relaciona en su obra con la teoría de la banalidad del mal.

Cuando Arendt estudia el concepto de *mal* en relación al totalitarismo, en un primer momento, antes de asistir al juicio de Adolf Eichmann, lo entiende como mal radical<sup>8</sup>, afirmando en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), que el totalitarismo es un mal radical o absoluto “porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles” (Arendt, 1998, p.5). El totalitarismo es entendido por Arendt como un mal radical porque su finalidad es destruir a los seres humanos de forma sistemática y ante este fin no hay ningún precedente histórico, normas o legislación que nos permita entender y hacer frente a esta nueva forma de mal que sería el totalitarismo. El mal totalitario hizo posible lo que se pensaba imposible, el exterminio masivo de seres humanos, y “cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (Arendt, 1998, p. 368).

Sin embargo, Arendt no se queda en esta primera interpretación del totalitarismo como mal radical, sino que, en 1961, a raíz de cubrir como periodista del *New Yorker* el juicio en Jerusalén del teniente coronel de las SS, Adolf Eichmann, Arendt reformula esta primera comprensión del mal subyacente al totalitarismo y enuncia, quizá la que es la más conocida de sus teorías, la teoría de la banalidad del mal.

8 Aunque es una cuestión interesante, no vamos a exponer la relación entre el concepto arendtiano y el concepto kantiano de mal radical, primero, por motivos de espacio, y segundo, porque nos supondría desviar la atención del tema principal que tratamos de explicar: la teoría de la banalidad del mal en relación con la facultad del juicio y la ética. No obstante, acorde a la relación que hemos mencionado, véase, Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, (22), 57–80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

En el juicio de Eichmann, Arendt estaba preparada para ver ante sí a un monstruo, a un sádico, a una persona llena de odio, sedienta de violencia y de maldad, pero lejos de esta imagen, que Arendt había construido en su mente de forma previa, lo que encontró es a un hombre simple y mediocre que gozaba de sus plenas facultades mentales y que sus terribles acciones no habían sido motivadas por el odio. Eichmann era un anodino funcionario que, desde su despacho y dominando la burocracia de forma magistral, había colaborado activamente en el exterminio de millones de judíos simplemente con el fin de cumplir órdenes, por lo que el móvil de su acción no era el mal, sino el cumplimiento riguroso del deber. Arendt llegó a esta conclusión porque Eichmann en el juicio afirmaba repetidamente que su acción solo se debía a que estaba cumpliendo órdenes e incluso llegó a añadir que “personalmente nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas «razones de carácter privado» para no odiasles” (Arendt, 2003, p. 21).

Arendt se dio cuenta de que “lo más grave en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales” (Arendt, 2003, p. 165). Este descubrimiento conforma el corazón de su teoría de la banalidad del mal: Eichmann, y tantas otras personas como él, no hicieron el mal porque odiasen a los judíos, de hecho, no parecían ser movidos por el odio ni tampoco apelaban a razones malvadas. Acorde a estos hechos, Arendt dedujo que su acción implicaba el mal, pero esta no era promovida por motivaciones malignas, sino que, en su lugar, la banalidad era el principio que anidaba en sus acciones. Su motivación al mal era banal.

Además, si Eichmann, tal como afirmaba, había actuado únicamente con el fin de cumplir las órdenes impuestas por Hitler, entonces su acción era motivada por el cumplimiento riguroso del deber, como hemos señalado anteriormente. Al vincular el mal con el deber se establecía una relación completamente inaudita porque ese deber al que obligaba la orden, estaba por completo

---

9 El término *normal* al que Arendt está haciendo aquí referencia es un término que resulta tremendamente problemático porque ¿a qué apunta la normalidad más allá de la mera convención? Para acotar este concepto, en el marco de la terminología arendtiana, el término *normal* caracterizaría a sujetos que, psicológicamente poseen plenas facultades mentales, pues, aunque hayan hecho el mal, no serían personas sádicas, malvadas o cínicas; es más, muchas de estas personas serían calificadas como ciudadanos y ciudadanas ejemplares. Véase Arendt. (2003). *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, pp. 20-21.

desvinculado de los principios éticos más fundamentales, como, por ejemplo, el de no matar. Esta quiebra de la ley política con respecto de los principales preceptos morales que promovió la dominación totalitaria, quedó completamente patente en el horror de los campos de exterminio nazis.

Ante esta ruptura del vínculo entre ley política y principios éticos, los cuales, por lo general, se reflejan y se recogen en las leyes políticas de un pueblo, muchas personas, al igual que Eichmann, no supieron discernir que esas órdenes quebraban todo orden moral y por ello, fueron incapaces de orientar sus acciones hacia el bien, pues no supieron distinguir por sí mismas lo que estaba bien de lo que estaba mal.

Esto es lo que más nos interesa para nuestro análisis, y es el hecho de que Arendt se dé cuenta de que el problema en Eichmann no radica en un problema mental, pues su examen psicológico dio como resultado que era una persona con plenas facultades mentales, ni tampoco en que fuese una persona monstruosa, por el contrario, lo que Arendt va a afirmar es que Eichmann, como tantas otras personas, hicieron el mal porque eran personas irreflexivas, superficiales, faltas de conciencia e incapaces de juzgar. Vemos esta conclusión que acabamos de exponer en palabras de la propia Arendt:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la “banalidad del mal”, y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar”. (Arendt.1995, p. 109).

Muchas de las personas que actuaron de forma inmoral, lo hicieron porque no pensaron, y por ello, fueron incapaces de ver la naturaleza criminal de sus actos. Eichmann cumplió el orden legal impuesto por Hitler, pero no reflexionó en que ese orden legal quebraba completamente todo principio ético. Es esta incapacidad de pensar, lo que lleva a Arendt a comprender la importancia del juicio humano en relación con la ética y la política:

En estos procesos, en los que los acusados habían cometido delitos «legales», se exigió que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. Debido a que la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante el poder de Hitler, las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas (Arendt, 2003, 175).

Ahora bien, estas personas que cometieron el mal, eran personas que estaban educadas, tenían estudios superiores y eran inteligentes, entonces ¿por qué no supieron distinguir el bien del mal? ¿en qué sentido no sabían pensar? En su estudio del juicio humano, Arendt retoma la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante que Immanuel Kant estableció en la última de sus Críticas, la *Crítica del juicio*.

Recuperando la idea de juicio reflexionante de Kant, Arendt afirma que conocer no es lo mismo que pensar, pues mientras que el conocer apunta al ansia de saber, de ordenar, de subsumir, de explicar los fenómenos que nos rodean guiados por operaciones lógicas, el pensar, en tanto que vinculado al juicio (que sería lo propio del juicio reflexionante) nos permite discernir entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo bello y lo feo, etc. Pensar y juzgar, aunque interrelacionados, se diferencian en que:

El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo.[...]. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt, 1995, pp. 136-137).

Por un lado, el juicio permite que podamos pensar y discernir, independientemente de nuestros conocimientos, y esto facilita que incluso en situaciones de excepción, en las que la legalidad, la opinión o la actuación de todas las personas que nos rodean esté corrompida, podamos seguir orientando nuestras acciones de forma correcta. El saber distinguir el bien y el mal, saber que matar está mal, habría puesto un límite al totalitarismo nazi. De aquí que el juicio sea también una forma de resistencia a toda organización política que nos aboque a quebrantar principios éticos fundamentales.

Pero, además, como hemos mencionado al inicio de este párrafo, el juicio es una facultad esencial no solo en el dominio de la ética, sino también en el de la política. El segundo sentido que Arendt otorga a la facultad de juzgar se vincula con la posibilidad de ver la realidad desde una “amplitud de miras”. La amplitud de miras se realiza cuando vamos más allá de nuestra subjetividad y consideramos una cuestión particular desde diversos puntos de vista, por tanto, el juicio posibilita lo que Arendt denomina una “mentalidad amplia”. Esta forma de comprender el juicio es fundamental dentro del ámbito de lo político porque, por un lado, permite que el actor político se represente aquello que él no es o no piensa, de tal forma que sus conclusiones serán más válidas, y comprenderá mejor eso que llamamos *realidad*; pero, además, por otro lado, el concebir diferentes puntos de vista, incluso contrarios al suyo propio, permitirá que los seres humanos sean capaces de llegar a acuerdos comunes.

Para terminar, recordar que la facultad de juzgar era entendida por Arendt como una de las actividades propias de la vida del espíritu, lo que de nuevo apunta a la concepción arendtiana de los seres humanos. En este sentido, la capacidad humana del juicio se vincula con la antropología humana y dado papel ético y político de este, el juicio conectaría antropología, ética y política. Además, tal como hemos mostrado, el juicio funcionaría como el faro que nos ilumina cuando fuera de nosotros el bien se desdibuja y los seres humanos se encuentran perdidos en el desierto. Por ello, la reflexión es clave para no contribuir y para frenar el avance de la dominación totalitaria.

## **Conclusiones**

En este artículo hemos mostrado que la antropología que Arendt propone en su obra, está centrada en el análisis de la condición humana, y no de la



naturaleza humana, a partir de las actividades propias de dos formas de vida heterogéneas, por un lado, las actividades constitutivas de la vida activa, vida en la que actuamos junto a otros seres humanos, y de la vida del espíritu, vida en la que se potencia el diálogo interior con nuestra propia persona. Las actividades humanas del trabajo y la acción son la que hacen posible la existencia del mundo.

Recordemos que Arendt entiende el mundo como un espacio artificial que se sitúa *entre* los seres humanos y necesita de estos para existir. A su vez, el que mundo exista es lo que nos permite habitar la Tierra como seres propiamente *humanos*, por tanto, entre mundo y seres humanos existe una relación de completa interdependencia. Este espacio artificial que es el mundo tendría una doble naturaleza, por un lado, sería un espacio material que surge de los objetos de la fabricación, y, por otro lado, sería un espacio inmaterial que se teje con las palabras, acciones o discursos comunes de la ciudadanía. Esta última acepción es la prioritaria en la obra de Arendt y en este sentido, mundo es sinónimo de espacio público y político.

Que exista el mundo como espacio político solo es posible por medio de la acción, y como la acción es una actividad propia de la condición humana, podemos inferir que en la obra de Arendt política y antropología se vinculan.

Por otro lado, si atendemos al juicio y lo entendemos como la capacidad de reflexionar, de distinguir el bien del mal, este conectará al ser humano con los principios éticos fundamentales y le ayudará a orientar su acción de forma correcta a pesar de que en el exterior las exigencias y leyes políticas hayan quebrado el orden moral. Como el juicio es también una actividad propia de la condición de ser humanos, en este caso de la vida del espíritu, la antropología arendtiana se articula también con la ética. Sin embargo, el juicio también se conecta con la política en tanto que nos permite tener *amplitud de miras* facilitándonos con ello, alcanzar consensos, entender mejor la realidad y a los otros, y configurar una opinión más certera del mundo. Esta segunda forma de entender el juicio vuelve a confirmar el vínculo que proponemos entre antropología y política en la obra de Arendt.

Por tanto, tras lo expuesto, afirmamos nuestra tesis: la antropología humana en la obra de Arendt funciona como el eje en el que se articulan ética y política.

Ahora bien, lo que nos resulta más interesante de este vínculo es que nos permite, siguiendo el pensamiento de Arendt, resistir y hacer frente a la dominación totalitaria, marco y horizonte en el que se encuadra su pensamiento filosófico. El mundo es el espacio que nos asegura que *aun* haya seres humanos sobre la Tierra, lo que se traduce en que toda persona, sin excepción, tenga acceso al espacio público, tenga derecho a la vida, tenga derecho a tener derechos, libertad, dignidad o paz, entre otras cuestiones fundamentales que nos pertenecen solo por el hecho de ser humanos. Estos derechos, entre otros, fueron negados por el totalitarismo, y según Arendt, lo que permitió que el totalitarismo y sus abusos avanzasen fue el eclipse del mundo.

Por tanto, si por un lado, la acción constituye el mundo y, por otro lado, el juicio nos ofrece la posibilidad de saber lo que está mal –permitiéndonos con ello no colaborar con una organización política en la que sus acciones legales enajenen los principios éticos fundamentales–, entonces, la acción y el juicio son dos actividades humanas esperanzadoras y posibilistas, pues con ellas, podríamos hacer frente tanto al totalitarismo, como a toda forma de organización política que trate de destruir el mundo y con ello, a las personas. En este sentido, la propia antropología humana nos brinda la esperanza de poder siempre mejorar y transformar el mundo en el que vivimos.

## **Bibliografía**

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.

- (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.
- (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus
- (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen.

- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- (2005). *La condición humana*. Paidós.
- (2006). *Diario filosófico*. Herder.
- (2006). Del desierto y los oasis. *Revista de Occidente*, 305, 99-102.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- (2015). *Crisis de la república*. Trotta,

Campillo, N. (2002). Comprensión y juicio en Hannah Arendt, *Daimon*, 26, 125-140. <https://maytemunoz.net/wp-content/uploads/2016/08/com-presic3b3nyjuicioneuscampillo.pdf>

Canovan, M. (1974). *The Political Thought of Hannah Arendt*. Harcourt Brace Jovanovich.

Fonnegra Osorio, C. (2006). Hannah Arendt. El juicio y la acción. *Co-herencia*, 5 (3), 203-219. <https://www.redalyc.org/pdf/774/77430512.pdf>

Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, (22), 57-80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

Sanhueza Poblete, M.S. (2014). Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Mutatis Mutandis*, 3, 99-113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5500064>



*Celia Amorós and the Feminism and Illustration Seminary*

*Main lines of Spanish Philosophical Feminism*

*Celia Amorós y el seminario  
Feminismo e Ilustración  
Líneas maestras del feminismo filosófico español*



MARTA MADRUGA BAJO

*pp. 211-231*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

RECIBIDO: ABRIL 2023  
APROBADO: MAYO 2023

## RESUMEN.

Celia Amorós es una figura principal en la producción teórica feminista y en la filosofía españolas. La trascendencia de su aportación supera la compleja y rigurosa reflexión feminista filosófica contenida en su vasta obra. La creación del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración en el final del siglo XX representa su interés y esfuerzo por generar una línea de investigación feminista filosófica en España. El trabajo iniciado por Amorós y el Seminario han dado lugar a una crítica feminista del pensamiento de la modernidad ilustrada que contribuye de forma singular a la reflexión filosófica sobre la Ilustración.

**Palabras clave:** feminismo, Ilustración, genealogía, crítica feminista, crítica postmoderna.

## ABSTRACT

Celia Amorós is a leading figure in Spanish feminist theory and philosophy. The transcendence of her contribution surpasses the complex and rigorous philosophical thought contained in her work. The creation of Seminario Permanente Feminismo e Ilustración at the end of the 20th century represents her interest and effort to generate feminist philosophical research in Spain. The work initiated by Amorós and the Seminar has given rise to a feminist critique of the thought of enlighten modernity that makes a unique contribution to philosophical thought on the Enlightenment.

**Key words:** feminism; Enlightenment, genealogy, feminist critique, postmodern critique.

## **El Seminario Feminismo e Ilustración: sus inicios y su repercusión.**

En el final de los años ochenta del siglo XX la teoría feminista se alimenta de una investigación filosófica que será capital para la fundación de un feminismo filosófico en nuestro país y en nuestra lengua. Hablar de filosofía y feminismo en España obliga a pensar en la filósofa Celia Amorós, cuya aportación a la reflexión feminista desde la Filosofía es incuestionable. En el año 1985 publica *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Esta obra que es un texto un clásico del pensamiento feminista español, abrió la senda de la investigación feminista filosófica en España. En ella Amorós inicia una reflexión sobre conceptos esenciales de nuestra tradición intelectual arraigada en la herencia ilustrada. El análisis del pensamiento de algunos de los grandes filósofos de nuestra tradición de pensamiento, como Rousseau, Kant o Hegel, contenido en este ensayo constituye una firme base para organizar un futuro programa de investigación filosófica sobre las relaciones, ciertamente complejas, entre feminismo e Ilustración.

Dos años después de la publicación de esta obra, en el año 1987, Amorós funda el Seminario Permanente Feminismo e Ilustración en la Universidad Complutense de Madrid. Siendo ya catedrática de Filosofía de esa Universidad, decide crear, en el marco de la asignatura de Filosofía Moderna de la Licenciatura, un Seminario de carácter voluntario para el alumnado. Como parte de dicha asignatura, su trabajo se circunscribía a los límites de la Ilustración y pretendía investigar en profundidad sus relaciones con el feminismo. Además del alumnado de la Licenciatura de Filosofía que acudía al Seminario, Amorós contó desde el principio con jóvenes mujeres que, en la mayoría de los casos, estaban realizando o finalizando sus tesis doctorales. Cada una tenía su ámbito de interés y su propia línea de investigación y esta circunstancia era la que en realidad distribuía el trabajo. Desde los conceptos elaborados por el Renacimiento, hasta la obra feminista del filósofo inglés del siglo XIX John Stuart Mill, pasando por un exhaustivo estudio de los grandes filósofos ilustrados, como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, el Seminario reconstruyó el pensamiento ilustrado desde sus raíces. Cada investigación formaba parte de la tarea colectiva de reconstrucción de un pensamiento que, desde la crítica feminista, serviría para anclar un feminismo filosófico de raíz ilustrada cuya producción teórica llega hasta nuestros días.

Poner en funcionamiento el Seminario Permanente Feminismo e Ilustración requería una gran labor de organización en muchas direcciones. Había que encontrar desde un lugar físico en el que reunirse hasta material bibliográfico. En aquel momento muchos de los textos trabajados no eran fáciles de encontrar, así que la tarea estrictamente teórica tuvo que complementarse con el esfuerzo adicional de conseguir el material sobre el que investigar. Recabaron tanto textos que completaban el pensamiento de los grandes filósofos ilustrados como las primeras aportaciones de un discurso propiamente feminista producido en la misma Ilustración. Aunque pueda parecer una cuestión menor, es necesario destacar el esfuerzo que hubo de realizarse para obtener parte del material de trabajo. La filósofa Alicia Puleo proveyó al Seminario de la bibliografía necesaria para el estudio de la Ilustración francesa. Directamente microfilmados de Bibliotecas francesas, Puleo consiguió textos que serían fundamentales no sólo para el análisis del discurso ilustrado patriarcal, sino para la reconstrucción de un pensamiento feminista, para la reconstrucción de otra Ilustración que fue recuperada por Seminario.

Lo que Amorós había iniciado como un Seminario voluntario en el año 1987 no tarda mucho tiempo en convertirse en la asignatura Teoría y Crítica Feministas dentro del programa oficial de la Licenciatura en Filosofía. Además de formar parte de los estudios de Filosofía, se imparte como asignatura de libre configuración, ampliando el acceso al conocimiento del pensamiento feminista al alumnado de otras especialidades. La línea de investigación feminista filosófica empieza a tener su lugar dentro de la formación universitaria reglada. Por otro lado, el curso siguiente a la creación del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid se pone en marcha el Curso *Historia de la Teoría Feminista*. Desde el curso académico 1990/1991, en el que inicia su andadura, se ha impartido de forma prácticamente ininterrumpida hasta la actualidad. Solapándose con el trabajo del Seminario en sus inicios, en este curso intervinieron, y siguen haciéndolo en la actualidad, muchas de las investigadoras que lo integraron.

La presencia de la reflexión feminista filosófica en la enseñanza superior reglada y en el ámbito de la extensión universitaria será fundamental en el espacio estrictamente académico y también para el movimiento social feminista. Del Seminario mismo, de las asignaturas implantadas en la Universidad Com-



plutense y del Curso de *Historia de la Teoría Feminista* saldrán personas formadas teóricamente que despliegan su labor profesional en diversos ámbitos, desde la docencia o el trabajo social hasta la política<sup>1</sup>. Esta circunstancia no puede ser obviada si queremos explicar adecuadamente tanto la transformación social de España en materia de igualdad entre los sexos a finales del siglo XX como las iniciativas legislativas en este ámbito en el inicio del siglo XXI.

Importa asimismo destacar que el Seminario se transformó también en un Proyecto de Investigación cuyo título ya nos sitúa ante la dimensión que sus reflexiones estaban alcanzando: *Feminismo, Ilustración y Postmodernidad*. Este Proyecto se llevó a cabo entre los años 1996 y 1999 y se concibió como un seminario de formación que ampliaba el marco de investigación desarrollado en Feminismo e Ilustración. Durante los años en los que se desplegó el trabajo del Seminario, se apreció la necesidad de estudiar y entablar diálogo con otras corrientes que estaban surgiendo fuera de los cauces teóricos ilustrados. Por eso, como referiremos más adelante, una línea de investigación capital fue la que estudiaba las relaciones entre feminismo y postmodernidad.

Aunque un proyecto liderado por Amorós había de ser, necesariamente, filosófico, la participación en el Seminario de investigadoras de otras disciplinas, particularmente de la Sociología, enriquecía la reflexión conjunta. El trabajo cooperativo del Seminario daba como resultado un complejo pensamiento feminista que, al tiempo que se dotaba de genealogía, encaminaba la investigación y la praxis en una dirección muy fecunda. Se estaban forjando referentes del pensamiento feminista de nuestro país, y, además, se sentaron las bases de un itinerario particularmente fértil para el desarrollo del feminismo filosófico español. De forma permanente participaron en el Seminario Oliva Blanco, Neus Campillo, Elena Castelló, María Luisa P. Cavana, Rosa Cobo, Inmaculada Cubero, Ana de Miguel, María Luisa Femenías, Amalia González Suárez, Ángeles Jiménez Perona, Teresa López Pardina, Alberto Madrid, Cristina Molina Petit, Raquel Osborne, María Teresa Padilla, Luisa Posada Kubissa, Alicia H. Puleo, Concha Roldán, Marita Santa Cruz y Amelia Valcárcel. Asistieron durante un tiempo Soledad Murillo, Alicia Miyares, Rosalía Romero, Alejandro

---

1 Quien ocupara el primer cargo político creado en España para trabajar específicamente por la igualdad entre los sexos en la octava legislatura de nuestra democracia, entre los años 2004 y 2008, la primera Secretaría de Política de Igualdad, Soledad Murillo de la Vega, formó parte del Seminario Feminismo e Ilustración.

Escudero, Aída Pinilla y Luis Enrique Tomás. Además, contaban con ponentes invitadas. Entre ellas, podemos citar a María Xosé Agra, Séverine Auffret, Concha Fagoaga, Eulalia Pérez Sedeño y Mariló Vigil, entre otras. (Madruga Bajo, 2020, p. 145). Muchos de los nombres que acabamos de leer han realizado, y siguen realizando, importantísimas aportaciones al desarrollo de la teoría feminista española.

En la sociedad española de finales del siglo XX existía un interés específicamente feminista. Sin embargo, el campo filosófico era prácticamente ajeno a esta línea de investigación, al menos en un sentido programático. Es cierto que algunas filósofas españolas habían elaborado un trabajo muy notable de reflexión filosófica feminista, sin embargo, esta investigación carecía de la dimensión programática que, a nuestro juicio, adquirirá con el Seminario Feminismo e Ilustración. En absoluto pretendemos minusvalorar las aportaciones de teóricas muy relevantes en España, como Victoria Sendón de León o Lidia Falcón; tampoco la creación de otros focos de investigación feminista en otras Universidades. Sin embargo, entendemos que la iniciativa de Celia Amorós adquiere una dimensión especial en la medida en que fue capaz de, por así decir, crear escuela, escuela filosófico-feminista. El grupo de investigadoras de las que supo rodearse han continuado con la labor que iniciaron en el marco del Seminario Feminismo e Ilustración y ello, a su vez, ha tenido una extraordinaria repercusión en la praxis feminista en España. El activo movimiento social se complementó con una importantísima labor teórica que elaboró una profunda crítica del pensamiento dominante, que difundió el pensamiento feminista y que fue capaz de elaborar categorías conceptuales que acabaron estructurando un discurso emancipatorio. La elaboración de un marco teórico y de una herramienta conceptual específicamente feminista en los años noventa del siglo XX sustentó y consolidó un dinámico movimiento feminista en España.

La aportación de Celia Amorós al feminismo filosófico español y en nuestra lengua es absolutamente capital, no sólo por la envergadura y la calidad de su propia teorización, sino por lo que su figura representa para el desarrollo del pensamiento feminista en nuestro país. En un contexto en el que no existía ningún programa de investigación feminista en el ámbito de la Filosofía, Amorós acomete una reflexión feminista filosófica; idea y organiza un proyecto de investigación feminista creando el Seminario Feminismo e Ilustración y con-

sigue un espacio institucional para la reflexión feminista filosófica. Estamos, pues, ante una valiente iniciativa que hace de la filósofa una figura sobresaliente, que insistió, también, en la importancia de divulgar aquellas novedosas investigaciones.

La producción filosófica de los años noventa del siglo XX comenzaba a hacerse eco de las reflexiones feministas que Celia Amorós había recogido en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. El filósofo Javier Muguerza dialoga con Amorós en su obra *Desde la perplejidad*, publicada en el año 1990. En la Parte IV de este libro, cuyo epígrafe es “Otros diálogos”, el filósofo trata el tema de la racionalidad y de la ética, y entre los textos de autores y autoras españoles con los que entabla conversación encontramos el de Amorós. Con el título “La sinrazón de la razón patriarcal”, Muguerza convierte las reflexiones de Amorós en dignas de interlocución filosófica, otorgándoles un lugar en la teorización filosófica sobre la razón y la ética (1990, pp. 613-628). Ese mismo año, el filósofo funda la Revista *Isegoría*, en cuyo primer número, Amorós publica un artículo que contiene una parte muy sustancial de sus propias reflexiones y del trabajo que se estaba realizando en aquel momento en el Seminario Feminismo e Ilustración. El feminismo es, efectivamente, la “senda no transitada de la Ilustración” (Amorós, 1990). Dos años después, en 1992, Celia Amorós consigue sacar adelante un número monográfico dedicado al feminismo. El número seis de *Isegoría*, titulado *Feminismo y ética*, representaba un significativo logro en el esfuerzo por otorgar al feminismo el estatuto de pensamiento crítico que debía ser incorporado al análisis ético, también político, del mundo.

Además de elaborar su propia reflexión filosófica, el Seminario permanece siempre atento a la producción teórica que se está publicando fuera de nuestras fronteras. Introduce en España obras que serán fundamentales para ampliar y profundizar su línea de investigación y que acabarán generando categorías de análisis filosófico-feminista muy fecundas, como el concepto de *contrato sexual*. La filósofa argentina María Luisa Femenías traduce la obra que la teórica política Carole Pateman publicó en 1988, *El contrato sexual*; otra filósofa, María Xosé Agra, elabora su introducción. El estudio de este texto, que es ya un clásico de la teoría feminista, ha convertido el *contrato sexual* en una categoría de análisis que ha resultado ser muy fecunda para el estudio de la persistencia de la desigualdad sexual en sociedades formalmente igualitarias. Por su parte, Alicia

Puleo traduce la obra *Musa de la razón* de la filósofa francesa Geneviève Fraisse, quien inicia su reflexión feminista en el momento inmediatamente posterior a la Revolución Francesa. Además de apoyar la investigación sobre la Ilustración francesa que realizaba el Seminario, el estudio de este texto ofrecía importantes claves para interpretar la exclusión de las mujeres en sociedades democráticas (Fraisse, 1991).

El Seminario funciona hasta 1994. De aquellos años de investigación conjunta se publicó una selección de trabajos muy significativos (Amorós, 1992), pero se había iniciado un camino que daría provechosos frutos. Desde los años noventa del siglo XX muchas de las teóricas que conformaron el Seminario han continuado un intenso trabajo de investigación y de publicaciones. Su producción teórica posterior es la que nos orienta en la interpretación del Seminario como el germen de una teorización feminista sobresaliente.

Tratando de sistematizar la investigación realizada por Celia Amorós y el Seminario Feminismo e Ilustración, podemos encontrar que llevan a cabo dos de las grandes tareas feministas: la deconstrucción del pensamiento hegemónico y la genealogía del pensamiento feminista. (Puleo, 2003). Todo su trabajo estaba sentando las bases de una línea de pensamiento que concebirá el feminismo como radicalización de los ideales ilustrados de igualdad y autonomía y que articulará clara y distintamente su vindicación: la conquista de la individualidad para la mitad de la humanidad inferiorizada, subordinada, oprimida y explotada históricamente. Nuestras teóricas estaban construyendo el feminismo filosófico de raíz ilustrada en nuestro país, que nunca pierde de vista su objetivo emancipatorio.

### **La revisión crítica del pensamiento ilustrado. La tarea feminista de deconstrucción.**

Desde los inicios de su producción feminista filosófica Celia Amorós se interesa por descubrir los sesgos patriarcales del discurso filosófico, cuyo sexismo y androcentrismo hacen que no pueda erigirse en la auténtica expresión de la autoconciencia de la especie. De los diversos periodos histórico-filosóficos, la Filosofía Moderna requería especial atención por motivos estrictamente teóricos (Amorós, 1982). En principio, no parece que el pensamiento que se fundamenta en la universalidad de la razón y de los principios emanados de ella,

que presupone el reconocimiento universal de la subjetividad y que formula principios como los de autonomía e igualdad pueda conservar, sin caer en flagrante contradicción consigo mismo, sesgos patriarcales.

La profunda revisión crítica del pensamiento de la modernidad ilustrada mostró que el discurso que nos ha sido transmitido es un discurso patriarcal. Con el rigor que caracteriza la investigación dirigida por Amorós, el Seminario contribuyó a demostrar que los conceptos y principios que hemos heredado del pensamiento de la modernidad ilustrada y que estructuran su discurso emancipador no son auténticamente universales. Fuera del ámbito de referencia de conceptos como los de *sujeto*, *ciudadanía* o *derechos* quedaron todas las mujeres. Consecuentemente, tampoco fueron alcanzadas por los principios ilustrados de igualdad y autonomía.

En primera instancia podemos pensar en una incoherencia del pensamiento ilustrado consigo mismo. El mismo pensamiento que consagra la igualdad natural de todos los hombres, y que consigue quebrar el orden estamental que distribuía socialmente a las personas en función de un rasgo adscriptivo como el nacimiento, conserva un resto feudal. El sexo con el que se nace, que es uno de esos rasgos no elegidos, sí distribuía socialmente a las personas. Constatando que las sociedades que se fundan en el pensamiento ilustrado siguen siendo patriarcales y cuando la única instancia de legitimación del orden social y político es la razón, este pensamiento tuvo que generar algún mecanismo teórico que justificara la jerarquía sexual y que legitimara la subordinación de las mujeres.

El trabajo realizado por el Seminario nos permite concluir que ese dispositivo teórico que legitimó la jerarquía sexual fue el argumento de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos. Hombres y mujeres fueron conceptualizados por el pensamiento de la modernidad ilustrada como diferentes por naturaleza. Lógicamente, naturalezas diferentes desempeñarán funciones diferentes en sociedad. La cuestión es que la diferencia se traducirá en desigualdad social y política en función del sexo.

El argumento de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos ha de ser entendido por su referencia al dualismo jerarquizado naturaleza-cultura, en el que la naturaleza representa el polo inferiorizado del par y la cultura el superior (Puleo, 2005). Tradicionalmente, las mujeres han sido asociadas a

la naturaleza. Conviene subrayar que la asociación se realiza, como observa Celia Amorós, en un sentido metafórico (Amorós, 1995). La asociación es una identificación, lo cual significa que las mujeres son naturaleza, simbolizan la naturaleza dentro de la cultura. El sexo femenino es el resto natural presente en la cultura.

En *Hacia una crítica de la razón patriarcal* Amorós había advertido que el concepto de *naturaleza* adquiere un particular significado en la modernidad (1985). Conserva su sentido tradicional que la entiende como lo opuesto a la cultura, pero añade otro significado, propio del pensamiento moderno, que la concibe como paradigma legitimador del orden social. Recordemos el papel que desempeña la hipótesis del estado de naturaleza en las teorías clásicas del contrato social. La naturaleza aparece dotada de un contenido normativo que orientará la construcción de un nuevo orden político y social. Si, como decimos, las mujeres son identificadas con la naturaleza, esta identificación se produce en los dos sentidos que acabamos de señalar ocurriendo que ambos significados producen el mismo resultado: la exclusión de todas las mujeres de la ciudadanía y del espacio público. Como lo opuesto a la cultura, son pasión irracional y las mujeres amenazan con destruirla. Deberán, por tanto, ser controladas, dominadas y sometidas. Pero como instancia de legitimación, las mujeres representarán los valores originarios, perdidos, pero deseables. En este segundo sentido, las mujeres se convertirán en madres cívicas, cuya función será, exclusivamente, la moralización y socialización del ciudadano, función que ejercerán desde los estrechos límites del espacio doméstico.

Las consecuencias de la identificación de las mujeres con la naturaleza son de amplísimo alcance y su trascendencia estriba en que esa naturalización concurre en una esencialización. El pensamiento de la modernidad ilustrada construye un universal-mujer, una esencia femenina, compartida por todas y cada una de las mujeres concretas. Esa esencia es un continuo ontológico conformado por seres indiscernibles entre sí, entre las cuales no puede mediar la relación de igualdad: las mujeres son, en expresión de Amorós, “las idénticas” (1987). La Filosofía moderna piensa un sujeto que es el individuo racional y autónomo. Reconocida su individualidad, los sujetos son distintos en sentido cartesiano y entre ellos media la relación de igualdad. Son individuos distintos entre sí, pero poseen el mismo valor. Otra filósofa que participó en el Semina-

rio, Amelia Valcárcel, ha destacado en el concepto mismo de *igualdad* la connotación de equipolencia o equivalencia: la igualdad es igualdad en el valor y en la consideración (1994). Quienes tienen el poder para designar —“el dueño de la palabra, el amo del logos” (Valcárcel, 1994, p. 99)—, se han autodefinido como “los iguales” (Amorós, 1987). Paralelamente, habrían conceptualizado la feminidad como lo natural dentro de la cultura. Al identificar a la mujer con la naturaleza se ha creado un ser femenino que representa el residuo natural dentro de la cultura y que funciona como una esencia que engloba a todos y cada uno de los ejemplares del sexo femenino, sin posibilidad de diferenciación entre sí. De este modo, la feminidad normativa sería el resultado de un proceso por el cual los hombres se han autodesignado como individuos autónomos e iguales y han heterodesignado a las mujeres como “las idénticas”, sumiéndolas en la heteronomía.

Teniendo en cuenta que la esencia femenina consiste en ser naturaleza dentro de la cultura y que ese ser naturaleza significa no poder acceder a la ciudadanía, encontramos que la conceptualización moderna de la feminidad responde, en realidad, a un interés político. El estudio exhaustivo de autores como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant llevado a cabo por el Seminario nos muestra que la modernidad ilustrada produjo una conceptualización tal de las mujeres que imposibilitaba su acceso a la ciudadanía. Por tanto, la razón ilustrada que formuló las teorías del contrato social estaba construyendo un nuevo modelo de Estado que, efectivamente, era contractual, pero que también era patriarcal. Este nuevo Estado conservaba la jerarquía social y política en función del sexo. Estaba conformado por dos esferas perfectamente diferenciadas, aunque mutuamente dependientes. La pública es el espacio del poder político, asignado a quienes fueron teorizados como individuos iguales, los hombres. La esfera doméstico-privada quedó reservada para las mujeres. Ocurre que ni siquiera el concepto positivo de *privacidad*, como ámbito de intimidad y de desarrollo personal, las alcanzó. Cuando lo privado se refiere a las mujeres no supera el ámbito de la domesticidad, de la pura necesidad, de la satisfacción de las necesidades materiales y afectivas del esposo y del hijo (Molina Petit, 1994). Aquí es donde la mujer ejerce como madre cívica. Este enclaustramiento en el espacio doméstico-privado no significa que las mujeres quedaran fuera de la sociedad. La sociedad civil es una totalidad (Pateman, 1995); funciona como un todo que contiene en su seno las dos esferas a las que nos acabamos de referir.

Las mujeres sí entraron a formar parte de la sociedad, pero lo hicieron como sexo, como madres y esposas.

Todo lo expuesto obliga a cuestionar el auténtico carácter de la incoherencia del pensamiento ilustrado, de la pretendida contradicción consigo mismo. Si atendemos a la intencionalidad política de la conceptualización de la feminidad y de las relaciones entre los sexos, la encontramos perfectamente coherente con la construcción del moderno Estado burgués; es congruente con la configuración de un nuevo estado patriarcal, que necesitaba de la división sexual del trabajo para que los ciudadanos pudieran ejercer todas las funciones que se exigían de él.

Esta profunda revisión del pensamiento hegemónico contiene, en sí misma, un enorme valor teórico. Pero además ayuda a comprender mejor las claves de la vigencia de la desigualdad entre los sexos en las sociedades formalmente igualitarias. El pensamiento ilustrado patriarcal fue capaz de acomodarse a las nuevas circunstancias económicas, sociales y políticas de la modernidad y supo ajustarse a las exigencias de este nuevo contexto para refundar el patriarcado. La reconstrucción del patriarcado moderno que el trabajo del Seminario realiza puede servir para comprender cómo funciona el sistema de dominación patriarcal que, tal y como lo conceptualiza Celia Amorós, es un *sistema metaestable* (2007). Esa metaestabilidad se refiere a su capacidad para adaptarse a cualquier nueva circunstancia, también a las que caracterizan y organizan las sociedades democráticas.

### **La reconstrucción de la genealogía feminista en la tensión modernidad-postmodernidad.**

Al mismo tiempo que el Seminario producía una crítica feminista del pensamiento hegemónico, reconstruyó el pensamiento feminista. Esta tarea genealógica tiene un enorme valor en tanto que no sólo representa la recuperación de figuras y textos imprescindibles para la historia y la teoría feministas. Siendo esto fundamental, entendemos que las implicaciones de la labor genealógica desarrollada por el Seminario son más profundas.

Amorós y el Seminario introducen en España el pensamiento del filósofo cartesiano François Poulain de la Barre. Desde los postulados del racionalismo cartesiano, en los años setenta del siglo XVII, este filósofo preilustrado articu-



la un pensamiento de la igualdad sexual y construye un discurso vindicativo, un discurso propiamente feminista (De la Barre, 2011). Con la recuperación del pensamiento de De la Barre el feminismo se entroncaba con una tradición filosófica concreta, el racionalismo. Se conseguía, pues, dotar al feminismo de entidad filosófica; se situaba al feminismo en la Historia de la Filosofía. Atestiguado el carácter filosófico del pensamiento feminista, este pudo ser concebido como algo más que ideología. El feminismo es un pensamiento riguroso, complejo y sólido que cuenta con más de tres siglos y que, además, se inscribe en la tradición de los pensamientos y proyectos emancipatorios.

Además de este, el Seminario estudió y dio a conocer otros textos, autoras y autores que produjeron un discurso alternativo al hegemónico patriarcal; dio forma a una Ilustración dentro de la Ilustración, a una Ilustración olvidada (Puleo, 1993a). Contra la disculpa de la época, que sigue excusando la misoginia y/o el sexismo de los grandes filósofos ilustrados, el descubrimiento de una Ilustración feminista que produjo un pensamiento igualitario en su estricta contemporaneidad muestra que la modernidad ilustrada fue capaz de pensar de otra manera a las mujeres y las relaciones entre los sexos. El discurso feminista producido en la misma Ilustración pudo comprenderse como referente polémico del discurso patriarcal. El sexismo y la misoginia del pensamiento dominante pudieron comprenderse como respuesta al discurso igualitario que la Ilustración también produjo (Puleo, 1993b).

En el final del siglo XX, la modernidad ilustrada estaba siendo objeto de una profunda revisión crítica. Por ello resulta tan relevante la recuperación y la reconstrucción del pensamiento feminista formulado desde el mismo paradigma que está siendo tan duramente criticado por la postmodernidad que, como es sabido, concluye un rechazo de la Ilustración y de todo su legado. En un contexto postmoderno, el discurso feminista recuperado mostraba la potencialidad del pensamiento generado por la modernidad ilustrada y sugería la posibilidad de reivindicar la Ilustración como marco teórico adecuado en el que anclar un pensamiento feminista.

La reconstrucción de la genealogía feminista tuvo una proyección en la problemática teórica sobre la Ilustración, realizando una aportación sustancial a la reflexión filosófica en torno a la modernidad, en torno a la Ilustración y sus crisis. Aquel trabajo representó un ejercicio de investigación clave en la

filosofía española, que en aquellos años ochenta del siglo XX investigaba la modernidad filosófica. La crítica feminista realizada por el Seminario Feminismo e Ilustración conviene con las posiciones postmodernas en su sospecha acerca del pensamiento ilustrado y la realización de su proyecto emancipatorio. Asimismo, la crítica feminista al concepto moderno de *sujeto* puede considerarse igualmente convergente con la actitud más impugnadora propia del pensamiento postmoderno, que ha decretado, además de la muerte de la Historia y de la Metafísica, la muerte del Sujeto. Sin embargo, las consecuencias de ambas críticas, la feminista y la postmoderna, divergen seriamente. El trabajo de Amorós y del Seminario ha mostrado que el sujeto moderno ha experimentado la trampa de la universalidad, que ha resultado ser una ficción. Es un sujeto “desmadrado” (Amorós, 2000b, p. 21), sin filiación ni contexto. En expresión de la teórica feminista Seyla Benhabib, a quien Amorós conoció durante su estancia en la Universidad de Harvard, es un “sujeto desincardinado” (1990, p. 126). A pesar de ello, esta crítica feminista no derivará en la renuncia al concepto de *sujeto* ni al proyecto de emancipación prometido. El discurso igualitario que el Seminario descubre en una prematura Ilustración representó una interrupción al discurso patriarcal dominante. La Ilustración olvidada comprendió a las mujeres como resultado de una heterodesignación y fue capaz de articular vindicación de igualdad a partir de su propia redefinición y reinterpretación. Las mujeres demandaron ser “las iguales”; vindicaron ser individuos iguales y autónomos.

En la obra *Tiempo de feminismo*, publicada el año 1997, cuando el Seminario ya no está funcionando pero en la que está muy presente su trabajo, Amorós analiza las consecuencias para el feminismo de los principales postulados postmodernos (2000b). El énfasis en la contextualidad, en la situationalidad radical del sujeto, en su fragmentación, en la fluidez y en la diversidad genera serias dificultades para mantener conceptos cruciales para el feminismo, como el de *autonomía*. Si no somos capaces de reconocer cierta autonomía del sujeto para poder distanciarse de las heterodesignaciones impuestas y para resignificarse a sí mismo, las posibilidades de transformación social y política del orden patriarcal vigente quedan suspendidas. Es más que razonable preguntarse por las posibilidades de emancipación de un sujeto que no es más que el producto de un contexto sociohistórico y lingüístico que, obviamente, no elige. Desde este análisis, el pensamiento postmoderno dificulta tan seriamente la posibilidad de

articular vindicación que el carácter emancipatorio del feminismo, su núcleo mismo, queda seriamente comprometido.

Los textos feministas que el Seminario recupera ponían de manifiesto que las feministas ilustradas fueron capaces de distanciarse de la heterodesignación impuesta; se percibieron a sí mismas como grupo oprimido definido por quienes sí estaban viendo reconocida su individualidad, su igualdad y su autonomía. Desde ahí se articuló la vindicación de igualdad que consistió en resignificarse a sí mismas en términos emancipadores. La Ilustración feminista reconstruida por el Seminario mostraba la capacidad de articular la vindicación de igualdad y, con ella, la demanda de transformación del orden establecido. Esto es lo que sugiere que la Ilustración aún pueda representar un marco teórico apropiado para producir un pensamiento feminista sólido, consistente y coherente desde un punto de vista teórico, y también eficaz desde el punto de vista práctico.

La defensa de la idoneidad del paradigma ilustrado no surge, de ningún modo, de una asunción acrítica de sus postulados. Deriva de una profunda crítica que descubrió su sesgo patriarcal y que obligó a estudiar las características de los conceptos y principios que generó. Amorós sostendrá que su formulación abstracta es la que permite encontrar en ellos “virtualidades universalistas” (2000b). Al no referirse a nadie en concreto, *sujeto* o *ciudadano* podía ser cualquiera. En la modernidad que aspira a liquidar el orden estamental, la naciente burguesía se autoconstituyó como lo universal frente a una aristocracia cuyo poder político ya no podía ser justificado racionalmente. La Ilustración feminista aprovechó la plataforma conceptual disponible para ampliar su ámbito de referencia e incluir en los conceptos de *sujeto* o *ciudadano* a la mitad de la humanidad excluida, a todas las mujeres. Podríamos concluir, con Celia Amorós, que esa otra Ilustración aspiraba a convertir las abstracciones ilustradas, virtualmente universales, en auténticamente universales.

Con el trabajo del Seminario nuestras teóricas están fundamentando filosóficamente el feminismo, concebido como radicalización de los principios ilustrados de igualdad y autonomía; radicalización, en definitiva, de la universalidad no concretada del discurso ilustrado dominante patriarcal. Su feminismo filosófico entendió que no es posible articular un discurso emancipatorio si no es desde postulados universalistas. Ahora bien, si, como la crítica feminista ha mostrado, el sujeto moderno es un sujeto desarraigado, la propues-

ta de universalización pasará, necesariamente, por rehabilitar la perspectiva universalista para ajustarla a las nuevas exigencias de emancipación, evitando incurrir en homogenización y uniformización. En la línea del “universalismo interactivo” propuesto por Seyla Benhabib (1990), ha de existir la posibilidad de conciliar el reconocimiento de la diferencia y la pluralidad con la adopción de una perspectiva que atienda a los elementos comunes compartidos por las identidades particulares; sobre todo cuando el objetivo es erradicar la dominación. Una perspectiva universalista que instituya el principio de igualdad sustentado en el reconocimiento de la individualidad servirá de sustrato desde el que demandar el respeto a la diferencia y la atención a la diversidad.

La adhesión al paradigma ilustrado resultó de una profunda revisión del pensamiento de la modernidad ilustrada y de una reformulación del universalismo moderno que no elude la crítica elaborada por la postmodernidad. Tampoco elude enfrentarse a otros planteamientos feministas enraizados en ella, como el pensamiento sexual de la diferencia que, en el momento en que el Seminario está trabajando goza de una muy considerable aceptación. Desde el inicio de su producción Celia Amorós ha representado la línea más crítica con esta perspectiva feminista que articula su discurso en torno a la diferencia ontológica entre mujeres y hombres, entre lo femenino y lo masculino. En consonancia con su análisis del pensamiento postmoderno, el trasfondo de su crítica al feminismo de la diferencia se dirige a las dificultades emancipatorias que implican las teorizaciones esencialistas de los sexos. El trabajo del Seminario Feminismo e Ilustración desveló las consecuencias tan negativas que el esencialismo ha tenido para las mujeres. Por ello, quizá sea más sensato huir del esencialismo que impide a las mujeres el acceso a la individualidad que está en la base del reconocimiento de la igualdad social y política. Porque, como asegura Amorós, “todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias” (1995, p. 190).

En un contexto de denuncia del incumplimiento de las promesas ilustradas y de rechazo del proyecto de la modernidad, la investigación que realizó el Seminario descubría que el feminismo puede contemplarse como la primera gran crítica de la modernidad, en el doble sentido que puede darse a esta expresión. La modernidad es el objeto de la crítica. Pero fue la misma modernidad la que fue capaz de producir la crítica. El hecho de que la crítica feminista pu-

diera realizarse desde los propios parámetros del pensamiento moderno abría la posibilidad de rehabilitar los ideales ilustrados emancipatorios. La reflexión filosófica elaborada por el Seminario estaba configurando un posicionamiento feminista que era filosófico y que se decantaría por el universalismo frente al relativismo, por la igualdad frente a la diferencia. Su investigación convertía al feminismo en la primera instancia crítica de la modernidad misma, con lo que aquel trabajo representaba mucho más que una investigación estrictamente feminista. Estaba contribuyéndose de modo singular a la crítica filosófica del pensamiento de la modernidad, que a partir de la producción del Seminario no puede prescindir de la perspectiva feminista.

Teoría y praxis feminista van siempre de la mano. Como teoría crítica que es (Amorós, 2000a), el feminismo no describe la realidad que piensa, sino que denuncia aquellos aspectos de la misma que no pueden justificarse racionalmente. Irracionaliza lo que muestra y, al irracionalizarlo, lo deslegitima. Abre así el camino a la acción por transformar una realidad que ha desvelado como injusta. El valor teórico del feminismo filosófico de raíz ilustrada se complementa con su eficacia desde el punto de vista práctico. La conceptualización que nuestras teóricas han elaborado desde el final de los años ochenta del siglo XX ha contribuido a dirigir la praxis feminista y ha alimentado un movimiento social muy activo en España (Madruga Bajo, 2020). Conceptos fundamentales en la actualidad y que han transformado el panorama político y social de nuestro país, como el de *paridad*, además de condensar un análisis crítico de la democracia, remiten a la tradición ilustrada. La paridad alude a la universalización real del principio democrático de igualdad, vindicación clásica del feminismo ilustrado. Esto sugiere la fecundidad de la adhesión al paradigma ilustrado, tan denostado por el pensamiento postmoderno. Nuestras teóricas no han reivindicado la Ilustración como un cuerpo doctrinal estático, sino más bien, en expresión de la filósofa Neus Campillo, como “el ethos de la modernidad”, como una actitud (1994) o, como sostiene Alicia Puleo (2011), como proceso cuyo dinamismo permite volver a ella para fundamentar nuevas interpretaciones de la realidad y propuestas éticas y políticas alternativas.

La línea de la crítica feminista que emprendieron Amorós y el Seminario Feminismo e Ilustración nunca se resuelve en una actitud dogmática que excluya a otras críticas. Estudian la realidad presente centrando su atención

en cómo las condiciones de la más estricta contemporaneidad afectan a las mujeres (Amorós y De Miguel, 2005). El análisis del multiculturalismo, de la globalización, la crítica a la colonización, al etnocentrismo o al mal desarrollo no implican, por sí mismas, una crítica al androcentrismo que identifica lo genéricamente humano con lo masculino. Es necesario introducir la perspectiva feminista en la investigación para que la crítica sea completa y no se vuelva a olvidar de la mitad de la humanidad. Por otra parte, conviene dejar claro que la reivindicación del paradigma ilustrado tampoco significa concebir como única la Ilustración europea. Asumiendo una concepción plural de la misma e instando a identificar procesos ilustrados en diferentes paradigmas culturales, desde el inicio del siglo XXI y respaldada por todo el trabajo del equipo del Seminario, Amorós acomete la tarea de localizar “vetas de Ilustración” en otras tradiciones, concretamente en el Islam (2009).

Por su parte, en el año 2011, la filósofa Alicia Puleo publica *Ecofeminismo para otro mundo posible*. En esta obra articula una propuesta filosófica que, anclada en el feminismo de raíz ilustrada que contribuye a conformar desde su participación en el Seminario Feminismo e Ilustración, dirige una nueva mirada crítica a la realidad presente. Su ecofeminismo crítico, que responde a la necesidad y a la urgencia de construir otro mundo, es un pensamiento crítico que se inscribe en la tradición ilustrada de denuncia de los discursos y de las prácticas opresivas. Proponiendo que la Ilustración no sea entendida como un cuerpo doctrinal compacto, se mantiene en la senda de su trayectoria iniciada en el Seminario e insiste en que la crítica ha de dirigirse, necesariamente, contra la propia modernidad. Sigue siendo necesario, quizá más que nunca, desvelar sus incoherencias, sus errores, sus deficiencias y, por supuesto, el incumplimiento de sus promesas. En tanto que instrumental, la crítica de racionalidad moderna está siempre presente en su teorización, pero reconoce y reivindica la individualidad y la autonomía de las mujeres. Desde esta premisa elabora su teoría ecofeminista que es una propuesta política y ética, además de producir una importante reflexión sobre la ciencia y la tecnología y sobre las relaciones interculturales. Los problemas que asolan nuestro mundo toman forma de crisis ecosocial, que es, en definitiva, una crisis de la democracia (Puleo, 2019). Por eso es necesario adherirse a las denuncias del mal desarrollo. Sin embargo, la denuncia que articula Puleo se traduce en una alternativa democrática feminista que defiende un modelo de desarrollo alternativo articulado en torno a la

idea de sostenibilidad como inseparable de la solidaridad y que concibe la justicia en términos de *ecojusticia*. Como planteamiento ético, el núcleo del ecofeminismo crítico de Puleo propone la universalización de las virtudes del cuidado, tradicionalmente minusvaloradas por su asociación a las mujeres y a lo femenino. Tampoco aquí encontramos una asunción acrítica de la ética del cuidado y un desprecio de la ética de los derechos. Aunque esta pueda entenderse como producto del pensamiento moderno patriarcal, el hecho es que nos ofrece el marco desde el que establecer los criterios pertinentes que deben orientar la acción y seleccionar aquellos comportamientos y actitudes universalizables.

Si hiciéramos un recorrido por el feminismo en España apreciaríamos el extraordinario desarrollo de la teoría feminista filosófica desde aquel final de los años ochenta del siglo XX en el que no existía espacio alguno para la crítica feminista filosófica. Desde que el Seminario comenzó su andadura, el feminismo filosófico español ha conseguido un lugar propio en la producción teórica internacional. A ello ha contribuido de modo singular la gran tarea acometida por Celia Amorós y por todo el equipo que conformó el Seminario Feminismo e Ilustración. Además de todo lo expuesto hasta aquí, su trabajo teórico representa un compromiso con la construcción de sociedades justas. La propia reflexión feminista y el esfuerzo por difundirla son, a nuestro juicio, un acto de activismo, en tanto que la misma teorización representa un modo de promover la transformación del orden vigente. Finalmente, pensar la dominación es pensar en cómo erradicarla.

Nadie que se aproxime a la obra de Celia Amorós puede albergar la más mínima duda de que se adentra en el terreno de la Filosofía, de que está ante una teoría que sustenta filosóficamente el feminismo y que evidencia que el feminismo es un pensamiento filosófico. Lo que engrandece su aportación no es solo su obra, sino el esfuerzo por abrir una línea de investigación filosófica que perdura y que ha mostrado su fecundidad teórica y práctica. Por ello, el trabajo del Seminario Feminismo e Ilustración constituye un capítulo que debe ser consignado en la historia de la teoría feminista y de la filosofía españolas.

## Bibliografía

Amorós Puente, C. (1982). Sesgos patriarcales en el discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía. En Durán Heras, M. A. *Liberación y utopía*. Madrid: Akal.

- (1987, Noviembre-Diciembre). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor*, 503-504, 113-128.

- (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración, *Isegoría/1*, 151-160.

- (Coord.) (1992). *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración. 1988-1992*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense.

- (1995). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Círculo de Lectores

- (Ed.) (2000a). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.

- (2000b). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra. Colección Feminismos.

- (2007). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

- (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

Amorós Puente, C. y De Miguel Álvarez, A. (Eds.) (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3 Vols. Madrid: Minerva.

Benhabib, S. (1990). El Otro generalizado y el Otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la Teoría feminista. En, Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Alfons el Magnànim.

Campillo, N. (1994). El feminismo como crítica filosófica. *Isegoría/ 9*, 164-184.

De la Barre, F. P. (2011). *De l'égalité des deux sexes. De l'éducation des dames. De*



*l'excellence des hommes*. Paris: Vrin.

Fraisse, G. (1991). *Musa de la razón*. Madrid: Cátedra. Colección Feminismos.

Madruga Bajo, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Madrid: Cátedra. Colección Feminismos.

Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos.

Muguerza, J. (1990). *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.

Puleo, A. (1993a). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.

- (Coord.) (1993b). *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia. Secretaría de Estado de Educación.

- (2003) El quehacer filosófico feminista. en López Pardina, T. y Oliva Portolés, A. (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, UCM.

- (2005). Los dualismos opresivos y la educación ambiental, *Isegoría/32*, 201-214.

- (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra. Colección Feminismos.

- (2019). *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.

Válcárcel, A. (1994). *Sexo y Filosofía. Sobre mujer y poder*. Barcelona: Anthropos.



*Angela Davis*

*and the Pending Issue of Intersectionality*

*Angela Davis*

*y la asignatura pendiente de la interseccionalidad*



DATXU PERIS GARGÍA

*pp. 233-259*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

Este artículo muestra cómo la interseccionalidad de Angela Davis implica un uso ético de la razón, superando la razón instrumental. Desde esta base repasamos su pensamiento a través de sus obras principales, en las cuales apuesta por un verdadero movimiento emancipador global capaz de superar las opresiones de raza, clase y género. En este contexto situamos la propuesta de Davis de abolir las prisiones y finalmente mostramos cómo su lucha liberadora y anticapitalista la lleva a criticar el trato que damos a quienes están en la parte inferior de la jerarquía: los animales.

**Palabras clave:** Angela Davis, interseccionalidad, feminismo, antirracismo, anticapitalismo, prisiones, animales, razón instrumental, teoría crítica, liberación, violencia estructural

## ABSTRACT

This paper shows how Angela Davis's intersectionality implies an ethical use of reason, surpassing instrumental reason. From this base, we review his thought through his main works, in which she is committed to a true global emancipatory movement capable of overcoming the oppressions of race, class and gender. In this context we situate Davis's proposal to abolish prisons and finally we show how her liberating and anti-capitalist struggle leads her to criticize the treatment we give to those at the bottom of the hierarchy: animals.

**Key Words:** Angela Davis, intersectionality, feminism, anti-racism, anti-capitalism, anti-capitalism, prisons, animals, instrumental reason, critical theory, liberation, structural violence

Nos dedicamos a la resistencia colectiva. Resistencia a los multimillonarios, a los especuladores hipotecarios y gentrificadores. Resistencia a los corsarios de la salud. Resistencia a los ataques contra musulmanes e inmigrantes. Resistencia a los ataques contra las personas con discapacidad. Resistencia a la violencia estatal perpetrada por la policía y por la compleja industria penitenciaria. Resistencia a la violencia institucional e íntima de género, especialmente hacia las mujeres trans de color.

(Davis, 2020)

En octubre de 2018, la filósofa Angela Davis dijo: “Existe una conexión entre la violencia que se inflige a los seres humanos y la violencia brutal infligida a los animales”(Toledano, 2018). Respondía así a la pregunta sobre el vínculo entre diferentes tipos de dominación y opresión que le lanzó, en una rueda de prensa en Madrid, una periodista. Con esta respuesta, Davis demostraba que su lucha contra la opresión ocultaba una faceta de la que pocas veces se había hablado: la lucha por la liberación animal. Y es que la garra de ese poder que atraviesa nuestros cuerpos también alcanza a los animales no humanos, con la doble fuerza que le da la aceptación social de su dominio, legitimando la violencia estructural ejercida contra aquellos cuerpos cuya opresión nos beneficia, asumimos, a todos los seres humanos, situándonos, uniéndonos, en un cómodo lugar de silenciosos privilegiados, desde el cual sentenciamos que la extensión de “nuestros cuerpos” no incluye a los que troceamos, envasamos y exponemos en las estanterías de los supermercados.

Angela Davis ha decidido incomodarnos con esa autocrítica, algo que no le habrá resultado especialmente extraño, ya que su palabra ha nacido ya incomodando. Incomodaba en el movimiento feminista, mencionando la raza y la clase. Incomodaba en el movimiento antirracista, mencionando la clase y el género. Incomodaba en la lucha de la clase trabajadora, mencionando el género y la raza. Incomodaba a quienes recuerda sus privilegios. Incomoda su pensamiento, su lucha globalizante y transversal por la liberación de cualquier grupo oprimido. Incomodan sus libros y su presencia. Y si incomoda, debemos conocerla. Y entenderla. Y transmitirla.

Conocemos, y damos a conocer entre el alumnado de secundaria, a un grupo de señores filósofos (recientemente hemos incluido entre ellos algunas señoras blancas europeas), que ya murieron, que ya no pueden decir nada nuevo,

que no dialogan, que carecen del dinamismo propio de las ideas que las pantallas que se actualizan nos brindan, que no nos afectan, que se enquistan en los currículums, que pasan de ser contenidos a ser saberes básicos, superando cribas, años y leyes, mientras los márgenes del pensamiento se llenan de ideas capaces de transformar (que me perdone la ortodoxia más obtusa) incluso la estructura de nuestra sociedad. Ideas que podrían ser puentes perfectos que nos ayudaran a cruzar el río del desencanto hasta la orilla de esos señores pensantes, facilitando el asombro, la admiración, mostrando la vigencia de la filosofía, innecesaria para sobrevivir, pero imprescindible para asomarse entre los bastidores del escenario de la vida.

Y uno de estos puentes lo tiende Angela Davis. Con su escalera filosófica, con su mochila repleta de horas de lectura de Marx, Sartre, Adorno, Horkheimer y Marcuse, pero también con sus días de lucha y activismo feminista, antirracista y de clase. Esta combinación académica y biográfica con la emancipación global en el horizonte la convierten en una precursora de la interseccionalidad.

La interseccionalidad nos dice que las diferentes opresiones sociales no existen de manera independiente, sino que se solapan, interactúan en las personas que las sufren, porque las diferentes categorías que nos definen no actúan aisladas. De la misma manera, la lucha contra las diferentes opresiones se ha de llevar a cabo desde un planteamiento integral, que las tenga en cuenta a todas y, sobre todo, que considere las combinaciones entre diferentes categorías como nuevas categorías y no como una mera suma de ellas.

Aunque el concepto de interseccionalidad no se acuñó hasta 1989 con Kimberle Crenshaw, numerosas pensadoras y activistas ya lo estaban poniendo en práctica décadas atrás, entre ellas Davis, quien en su libro *Mujeres, raza y clase*, examina la intersección entre la opresión de género, raza y clase en la historia de Estados Unidos. A través de un análisis crítico de los movimientos antiesclavista y feminista de los siglos XIX y XX, argumenta que las mujeres de color han sido las principales víctimas de la opresión, y que sus luchas han sido a menudo marginadas o ignoradas. En esta obra, Davis destaca la resistencia y la gran labor de las mujeres negras a lo largo de la historia, incluyendo el papel de las esclavas en la lucha contra la esclavitud.

En definitiva, no sólo critica cómo la falta de una mirada interseccional

en las diferentes luchas en ocasiones se ha convertido en un obstáculo para el avance de las mismas, sino también muestra cómo las batallas de las mujeres negras han sido una parte crucial de la lucha por la justicia social. Es decir, junto a una minuciosa exposición histórica del antiesclavismo y el feminismo, realiza una dura crítica a la falta de interseccionalidad en sendos movimientos. Asegura que tanto las personas blancas que defendían la abolición de la esclavitud como las feministas consideraban las discriminaciones o dominaciones contra las que luchaban como un defecto aislado de la sociedad, olvidando la lucha de clase, emancipatoria, contra un sistema económico capitalista que explota a la clase trabajadora. El problema era que, mientras estas batallas se libraban por separado, existían profundas conexiones ideológicas entre las opresiones a las que se enfrentaban, esto es, el racismo, el sesgo clasista y la dominación masculina.

¿Pero cuál es esa ideología que subyace a estas formas de opresión? En 1947, Max Horkheimer escribió:

La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará su historia más primitiva. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos—, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada. (Horkheimer, 1973)

Atendiendo, como hizo Angela Davis, a las palabras de la Escuela de Frankfurt, podríamos decir que la ideología que subyace a estas formas de opresión, o de dominio, es la de la razón instrumental. Y ¿qué tienen en común las luchas que reclama el feminismo interseccional de Angela Davis? Que todas ellas pretenden curar a la razón de esa enfermedad, la enfermedad que la parasita y la convierte en instrumento de dominio para el ser humano. Esto es, tienen en común que reconocen al otro, a la otra, como un fin, y no como un objeto al que dominar. La propia Ilustración tiene la respuesta, el antídoto a la enfermedad que su ídolo crea y padece.

Si algo ha caracterizado la discriminación de las personas negras y de las mujeres es que forma parte de la lógica que lleva a la humanidad ilustrada a

dominarlos, como parte de la naturaleza (“humana y extrahumana”). No los ha discriminado simplemente privándolos de derechos por considerarlos el otro, o la otra, sino que esa privación de derechos pasaba por explotarlos, explotarlas, sacarles el máximo rendimiento, en los campos de algodón, en la institución del matrimonio, incluso en las prisiones, como animales en granjas intensivas, cosificándolos, instrumentalizándolos, maximizando el beneficio, reduciendo el coste. Esta reificación de las personas, de la naturaleza, de los animales, cada vez más perversamente maquillada y compleja, no es otra cosa que la deriva capitalista de esa dimensión de la racionalidad humana que Horkheimer denominó razón instrumental y describió como una razón subjetiva a través de la cual el sujeto calcula la manera óptima de alcanzar sus fines, los cuales están libres de cualquier cuestionamiento. No nos planteamos si estos fines son racionales, sólo buscamos la manera más eficaz de alcanzarlos, convirtiendo a la razón y a todo aquello que nos envuelve, todo lo que no sea el propio sujeto, en mero instrumento, en medio, para alcanzar esos fines incuestionables. Veneramos la razón, pero la convertimos en un medio más (un medio para encontrar medios). Un medio completamente aséptico, inocuo, irreflexivo, que, lejos de emanciparnos, nos sirve en bandeja a aquella pequeña porción de la humanidad que lo domina todo, nos aliena. Y eso precisamente es lo que nos une, ésa es la intersección de los caminos de las mujeres, las personas racializadas y la clase trabajadora (y de la naturaleza, y de los animales...): la razón instrumental nos impide ser libres, nos ha convertido en medios para que unos sujetos, como narradores de la historia, no solo nos dominen, sino que también nos definan. La identidad de las personas-objeto es la que se ve reflejada en la mirada de los sujetos, que nos convierten en lo que Sartre llamaría ser-en-sí. Somos seres para otros, que nos definen y nos otorgan una esencia. Somos esclavos. Somos esposas. Somos pobres.

Angela Davis, se rebela contra esa razón instrumental e instrumentalizadora. No pretende otra cosa que devolver la libertad a aquellos sujetos convertidos en objetos, definidos y clasificados por la lógica de la dominación que atraviesa al mundo, convirtiéndonos en privilegiados u oprimidos según con qué categorías nos definan. Decir que la lucha de Davis es por la justicia social es decir que su pensamiento parte de la teoría crítica que la ha nutrido, porque cree en una filosofía liberadora, cuya función es la de denunciar esta razón convertida en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana



por parte de un grupo reducido y privilegiado de la humanidad.

Esta denuncia servirá de base teórica sobre la cual transformar el mundo, intención que declaró en su ensayo *Nacionalismo negro; décadas 1960 y 1990*, publicado originalmente en Gina Dent, ed., *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press, 1992, y recogido en la colección de ensayos escogidos bajo el título *Una historia de la conciencia*, de Angela Davis (Davis, 2016 d), donde cita textualmente la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx.

Si, siguiendo esa tesis, Davis pretende transformar el mundo, el sentido de esta transformación lo debemos buscar en el camino hacia la libertad colectiva. Hacia ella ha dirigido sus esfuerzos intelectuales y vitales, como filósofa, docente, activista y revolucionaria. La transversalidad de este problema, el de la libertad colectiva, la ha llevado al feminismo interseccional, desde el cual denuncia los prejuicios racistas y de clase de ciertos feminismos, así como el machismo de determinados sectores del movimiento obrero y de la lucha antirracista.

Otro de los temas presentes en las obras de Davis es el de la abolición de las prisiones, a las que considera obsoletas, herederas del esclavismo y del posterior arrendamiento de convictos, rentabilizadoras de los cuerpos racializados (más si cabe con la privatización de las prisiones), perpetuadoras del racismo. En definitiva, su crítica al complejo industrial carcelario pasa por evidenciar los paralelismos que éste presenta con la esclavitud y concluye que debe ser abolido, de la misma manera que la esclavitud fue abolida a pesar de que en su momento parecía una idea extremadamente radical.

La transversalidad del pensamiento transformador de Angela Davis la impulsa a tejer una red entre sus diferentes luchas. Así, sus opiniones en favor de la autodeterminación del pueblo palestino, su participación en *Occupy Wall Street* en 2011 o en la Marcha de mujeres en Washington en 2017, su apuesta por un feminismo inclusivo que contemple como sus sujetos a las personas con cualquier tipo de disidencia contra el cisheteropatriarcado, sus duras críticas a la violencia policial, a la discriminación a personas con discapacidad, su defensa de las personas migrantes de la población más vulnerable, sus recientes mensajes contra nuestra violencia hacia el medio ambiente o hacia los animales no humanos son diferentes perspectivas de una misma idea global: la de la lucha contra la estructura opresora que nos penetra e invade, contra la razón

instrumental de la que hemos hablado ya, y de la que nos advirtieron los impulsores de la Teoría Crítica, de cuyas palabras se nutrió Davis.

Angela Davis explicó, en el Congreso Nacional de Estudios de mujeres (Atlanta, noviembre de 2009), cómo la etiquetaron como feminista: fue cuando, en 1981, escribió una de sus obras más importantes, *Mujeres, raza y clase*. “¿Feminista? ¿Quién, yo? No, yo no”, fue su primera reacción. “Yo soy una mujer negra que se identifica con la lucha de la clase obrera”. Pero tiempo después “me fui sintiendo más y más cómoda con la idea de identificarme con el feminismo”(Davis, 2016 b). El motivo de este cambio fue la transformación que observó en el movimiento feminista. Cuando escribió *Mujeres, raza y clase*, su repaso histórico por la teoría y la práctica del feminismo, desde las sufragistas hasta los años 70 del siglo XX, encontró un feminismo clasista y burgués, capaz de dar la espalda a la liberación de las personas negras (cuando éstas pedían el derecho a votar, por ejemplo) a cambio de apoyos políticos, y más centrado en los problemas y las exigencias de las mujeres de clase media que en los que dificultaban la supervivencia a las mujeres de clase trabajadora, muchas de ellas racializadas. Pero años después, vio cómo el feminismo se reinterpretaba, se hacía más rico y complejo, se reconfiguraba a través de la autocrítica, la reflexión, y los diálogos y debates entre las feministas.

Por fin, la teoría feminista empezaba a parecerse a lo que Davis exigía de un movimiento realmente liberador. Su heterogeneidad consiguió hacernos ver que la categoría “mujer” no representa igual a todas las mujeres, sino que existen jerarquías de raza, de clase (e incluso, añadió Angela Davis, de género, porque “¿dónde figura, por ejemplo, una mujer transgénero en la jerarquía?”, se pregunta en su conferencia en Atlanta, a la que hacíamos referencia). Se iba configurando la que se ha denominado tercera ola del feminismo, que se caracteriza por su interseccionalidad, y Davis, abanderada inconsciente e involuntariamente, de la segunda (que, más allá de la igualdad legal que exigían las feministas de la primera ola, reclamaba una igualdad de hecho, en la familia, en el trabajo, en la sociedad, en la sexualidad), navegará desde su feminismo anticapitalista y antirracista, aportando las herramientas teóricas de las que dispone, a otro más complejo, que lo supera sin negarlo, que acoge las complejidades de un movimiento radical y en constante evolución. Un feminismo, que, como la propia Davis manifiesta, se ocupa de las mujeres, del género, de

la sexualidad y de la raza, pero cuya importancia no radica exclusivamente en su objeto, ni en sus sujetos, sino también, y principalmente, en sus metodologías. El feminismo, para Davis, es un campo de sospecha, que empuja a buscar conexiones pocas veces evidentes, mayormente invisibles; a entender y aceptar contradicciones, muchas de ellas fructíferas; a cuestionar las categorías sociales; a conceptualizar, a nombrar, a modificar nuestro vocabulario, a hacer del lenguaje un arma arrojada contra las injusticias sociales.

Y si fue capaz de protagonizar esta transición fue porque junto a su formación académica que le permitió un análisis profundo del camino desde las cadenas a la libertad, comprendió la importancia de la perspectiva de género a la hora de analizar la historia de cualquier movimiento. Según expresa ella misma, la filosofía alemana, concretamente *La fenomenología del espíritu* de Hegel, le aportó las herramientas conceptuales necesarias para comprender este proceso emancipador, al hacerle comprender desde un nuevo enfoque la relación entre el amo y el esclavo. Pero fue durante su estancia en la cárcel (entre 1970 y 1972) cuando entendió la necesidad de incluir en la ecuación el factor del género.

Hasta entonces, sus experiencias vitales le habían hecho entender que si debía librar alguna batalla por la libertad, sería por la de su raza, a la que tantos derechos se le habían negado, a la que tantas veces había visto, desde su infancia, marginar, discriminar y humillar.

Angela Yvonne Davis nació en Birmingham, Alabama (en Estados Unidos), el 26 de enero de 1944. Vivía con su familia en una vivienda de protección oficial pero en 1948 se trasladó a una casa en lo alto de una de las colinas de Birmingham, serían la primera familia negra de un vecindario de mayoría blanca al que poco a poco fueron llegando más familias negras. Éstas fueron recibidas con hostilidad y violencia, llegando a recibir ataques racistas con explosivos e incendios en sus casas. Davis en su *Autobiografía* (Davis, 2016 a), escrita con sólo 28 años por encargo de la escritora y editora Toni Morrison, recuerda la primera bomba que estalló en su barrio. Fue en 1949 y el pánico que vivió en aquel instante le abrió los ojos a la crueldad del racismo de su entorno. Aprendió a convivir con la discriminación racial como algo que percibiría a diario, así como el odio y el desprecio por parte de las personas blancas que la rodeaban. Se acostumbró a las explosiones, que se sucedían con el beneplácito de la

policía, en un barrio al cual empezaron a referirse como la colina de la dinamita. Pero esa costumbre, lejos de convertir la violencia racista en algo natural, de normalizarla y hacer que Davis se conformara, despertó en ella las ansias de luchar contra esa discriminación, de examinar, bucear entre la historia de esa injusticia, buscar sus cimientos, hacer una auténtica genealogía y entender por qué ocurría aquello que la obligó a crecer en un ambiente donde lo habitual era el sentimiento de superioridad de las personas blancas, la segregación y la prohibición.

No es de extrañar, por tanto, que posara su mirada en la lucha contra la discriminación racial, ya que esta discriminación era la que había marcado su vida, la de su familia, la de sus antepasados, la de sus amigas, la de las familias vecinas... Pero ya de pequeña comprendió que esa lucha no se podía librar de manera individual. En la escuela, cuenta, una escuela segregada para niños negros y niñas negras, aunque se reafirmaba con orgullo la identidad negra, les transmitían un discurso racista y a la vez individualista que no encajaba con las ideas que gracias a su padre y a su madre iban impregnando la infancia de Angela. Les explicaban que para salir de la miseria (Angela Davis recuerda que muchos de sus compañeros no podían almorzar y ella les llevaba comida y ropa que le daba su familia) y llegar a vivir como la ciudadanía blanca, deberían esforzarse, trabajar duro (más que las personas blancas), les repetían el lema “trabaja y triunfarás”. Pero esa salida individual, egoísta, ante una injusticia social era algo que no la convencía y cuando se descubría a sí misma poniéndola en práctica, estudiando, esforzándose, trabajando duro, sentía que no estaba siendo consecuente, que estaba traicionando a sus principios. No quería aceptar la injusticia para el resto y escaparse de ella a solas. Quería una salida colectiva, un levantamiento, una revolución, un golpe sobre la mesa con mantel de la clase media blanca dado por el puño, negro y hambriento, de la esclavitud heredada en el inconsciente colectivo de su gente.

Pero pronto pudo comprender cuál era la solución a las contradicciones que tanto la inquietaban. Su paso por el instituto le permitió comprender cómo cuentan la historia los vencedores de las guerras, cómo elabora los planes de estudio la burguesía blanca. Les enseñaban que los esclavos preferían la esclavitud a la libertad, y que las canciones que cantaban eran una muestra de su alegría. Maquillaban los hechos con un vocabulario perfectamente estudiado

y todo lo que pudo percibir Angela en ese lugar fue la violencia interiorizada, el autoodio. Algo que ya se vislumbraba en el colegio, pero que en secundaria rozaba la lucha fratricida o el suicidio colectivo. Esta derrota simbólica como grupo se materializó en el asesinato de un alumno por parte de otro. El curso siguiente, estudió en Nueva York, en una cooperativa progresista donde tuvo la oportunidad de leer el *Manifiesto Comunista*, donde reconoce haber encontrado respuesta a muchas cuestiones que se le planteaban y el modo de ordenar sus ideas acerca de la liberación de las personas negras: entendiendo el problema en el contexto de un gran movimiento de la clase trabajadora. Encontró, en definitiva, la respuesta a este dolor que le persiguió desde su infancia en la escuela segregada: “Me dolía ver cómo nos volvíamos contra nosotros mismos, cómo nos enfrentábamos entre nosotros por no saber aún cómo luchar contra la verdadera causa de nuestros problemas” (Davis, Angela, *Autobiografía*, Capitán Swing, Madrid, 2016. Página 119).

Y así fue como Marx le ayudó a entender que el proletariado es el salvador de todos los oprimidos (más tarde descubrió que también de todas las oprimidas). Desde ese momento, asumió que la emancipación de la clase trabajadora pondría los cimientos para la de todos los sectores oprimidos de la sociedad. Sintió que en ese momento quedaba explicado el odio que recibió por parte de los blancos y el que ella sentía hacia ellos (por fin descubrió que no era algo personal), pero también por qué algunos de sus compañeros no podían almorzar. Quedaban explicados los registros policiales, el lamentable estado de las instalaciones de su escuela segregada, la violencia en el patio y en la calle, la obligación de sentarse detrás en los autobuses... todo aquello era resultado de un sistema basado en la competitividad y en la opresión de un grupo social por parte de otro. La clase trabajadora no tenía nada que perder, tan solo sus cadenas, pero tenían un mundo que ganar. Estas últimas palabras de *El Manifiesto Comunista* la transformaron. No podía reproducir las actividades de la clase media negra como medio para alcanzar la libertad. Entonces tomó la firme decisión de unirse al movimiento comunista. Así empezó su militancia política, en una organización juvenil marxista-leninista llamada Avance.

Ya en 1962, Angela Davis asistió a la Universidad Brandeis, en Massachusetts, donde recibió una beca y fue una de las tres únicas personas negras que estudiaban allí. Aunque desde niña siempre quiso ser pediatra, estudió Lite-

ratura Francesa y conoció el existencialismo de Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus. No quiso participar en el movimiento comunista de aquella universidad, porque percibió paternalismo desde el comunismo blanco, y su activismo comenzó cuando estalló la crisis de los misiles en Cuba. En ese momento se estaba celebrando en el campus un ciclo de conferencias de James Baldwin, quien se negó a seguir con las conferencias y a ignorar este hecho y organizó junto con los estudiantes y otros profesores, como Herbert Marcuse, una asamblea, a partir de la cual se llevó a cabo una gran protesta. Angela Davis quedó impresionada por Marcuse y se propuso asistir a sus clases. Dos años después le comentó su propósito de estudiar la carrera de Filosofía tras graduarse en Literatura Francesa y le pidió consejo bibliográfico. Marcuse le recomendó empezar por los presocráticos y así comenzaron sus diálogos sobre filosofía. Viajó a Frankfurt, donde asistió a unas conferencias de Adorno y leyó todas sus obras, así como las de Horkheimer y Marcuse. Acababa de descubrir la teoría crítica.

Mientras realizaba su tesis doctoral de Filosofía, dirigida por Adorno, en su Alabama natal estallaban revueltas por la liberación de las personas negras, por lo que decidió volver a Estados Unidos, a la Universidad de California en San Diego, donde pudo seguir trabajando en su tesis, esta vez con Marcuse.

Aquí pudo volver a compaginar su vida académica con el activismo. Militó en el Partido Comunista, por lo que cuando, poco antes de doctorarse, obtuvo un puesto de catedrática de Filosofía en la Universidad de California de Los Ángeles, el FBI ordenó su expulsión, ya que los estatutos de la universidad prohibían a los profesores comunistas, desde 1949, impartir clases en sus aulas. Davis recurrió esta decisión, por resultar inconstitucional y continuó impartiendo clases en la universidad.

Fueron años de tensión, manifestaciones, consignas que sintetizaban en las calles la teoría que Davis iba forjando en su despacho. Años de amenazas, activismo, guardaespaldas y miedo. Colaboró, aunque sin formar parte de él, en el partido de las Panteras Negras. No le gustaba el machismo que vio en ese ambiente, pero defendía sus ideas comunistas y antirracistas. Una vez más, la falta de transversalidad en un movimiento emancipatorio, desatiende las intersecciones de las opresiones que nos golpean.

Pero esto no detiene a Angela Davis ni a su necesidad de justicia social. Un

día leyó en el periódico una noticia que, sin que ella pudiera saberlo en aquel momento, cambió el rumbo de su vida: tras lo que se aceptó como un “homicidio justificado”, por parte de un policía blanco, de tres presos negros a quienes hicieron compartir patio con unos presos blancos en la prisión estatal de Soledad (California) en un momento donde el racismo reinaba en el ambiente carcelario, y tras la prohibición a los presos negros de declarar como testigos de los hechos en una investigación iniciada gracias a una huelga de hambre de los reclusos, éstos se amotinaron y, en venganza por la injusticia y el racismo de estado vividos, mataron a uno de los guardias que trataban de contener los disturbios. Aunque no se pudo demostrar quién había matado a este guardia, culparon de asesinato a tres miembros del Partido Panteras Negras.

Entre el movimiento negro, y en las Panteras Negras, se organizó un comité en defensa de estos tres miembros, a quienes se les empezó a conocer como los Hermanos de Soledad. Angela Davis fue una de las caras más visibles de esta defensa, por lo que se la relacionó cada vez más con las Panteras Negras, cuyos métodos no siempre fueron legales ni pacíficos. Además, tuvo un contacto cada vez más estrecho con diversos familiares de estos tres reclusos, y con ellos mismos, a quienes visitó en diversas ocasiones.

En medio de este contexto de violencia vertical, durante un juicio a un preso negro, acusado de asalto durante un motín de la prisión de San Quintín, el hermano menor (un chico de 17 años) de uno de los tres hermanos de Soledad entró armado en la sala e intentó secuestrar al juez y a varios miembros del jurado. Les obligó a entrar en una furgoneta, a la que también subieron el acusado y varios testigos, pero un guardia de seguridad de los juzgados disparó hacia ella, mató al juez, al acusado, a uno de los testigos y al joven armado e hirió al resto de pasajeros. Angela tenía una buena relación con el activista abatido (ya que ella entabló amistad con su hermano durante sus visitas a prisión) y llegó a la conclusión justo en ese momento de que sólo había una forma de vengar su muerte: un movimiento popular que luchara en defensa de todos los presos.

Angela Davis fue acusada de proporcionar el arma al chico y tras nueve semanas en busca y captura fue arrestada. Tras dieciséis meses en prisión fue absuelta, en un juicio en el que, gracias a la desesperación del fiscal que veía cómo su acusación y sus argumentos iban perdiendo fuerza, se leyó una carta de Davis a uno de los hermanos de Soledad (tratando de demostrar que el amor

por uno de ellos llevó a Angela a entregar el arma al hermano de éste). La carta es una brillante exposición de muchas de sus ideas políticas. Los siguientes fragmentos aparecen en la *Autobiografía* de Angela Davis:

“Hemos aprendido de nuestros antepasados revolucionarios que ningún acto o reacción individual puede arrancar el cetro al enemigo”. Más adelante, añade: “Y a menudo esta huida individual es una evasión del verdadero problema”. Y sigue: “Se nos ha prohibido llegar a saber que la supervivencia es una empresa colectiva”.

Tras estos pasajes que defienden la necesidad de una lucha colectiva y la desconfianza en soluciones individualistas, podemos leer varios fragmentos de su carta que proponen la liberación de la mujer: “La liberación es un movimiento dialéctico: el hombre negro no puede liberarse en cuanto que negro a menos que la mujer negra pueda liberarse de esta indigna sumisión, y viceversa. Y esto es solo el comienzo”.

También deja clara su postura contra los que ella llamaba nacionalistas antiblancos: “Existen unos criterios claros para determinar hasta qué punto favorecen a la contrarrevolución aquellos que se llaman a sí mismos compañeros nuestros de lucha. La actitud hacia los blancos es uno de estos criterios. La actitud hacia la mujer es otro”. Y finaliza este tema con un contundente: “La liberación de la mujer en la revolución es inseparable de la liberación del hombre”.

Tras su absolución, y para evitar que quienes la apoyaron vieran esa victoria como un punto final y no como el inicio de una lucha por la liberación de quienes aún estaban presos a causa del racismo o la represión política, inició una gira de dos años por los países en los que se organizaron colectivos que exigieron su liberación y la ayudaron a lo largo del proceso. Como resultado, se creó la Alianza Nacional contra la Represión Racista y Política.

Posteriormente, cuando finalizó la gira, Angela Davis decidió desaparecer de la escena mediática y dedicarse a la docencia, a dar conferencias y a escribir ensayos políticos. En 1977 fue nombrada catedrática de la Universidad Estatal de San Francisco. En 1981 escribió *Mujeres, raza y clase*, obra a través de la cual, como decíamos, examina la historia de dos luchas paralelas en Estados Unidos: la feminista y el movimiento por la liberación racial, realizando un análisis crítico de sus pasos, desvelando el factor económico y de clase como componente esencial de las discriminaciones contra las que se rebelan ambas luchas



y destacando el papel de muchas mujeres en la lucha antiesclavista, a quienes la interseccionalidad, mucho antes de que se hablara de ella, las atravesaba en forma de discriminaciones de diversa índole sufridas a lo largo de su vida.

Nos recuerda que las mujeres esclavas, además de sufrir la misma violencia que sufrían los hombres esclavos, también eran violadas y utilizadas con fines reproductivos. Además, sus hijos también podían ser vendidos, práctica habitual, especialmente cuando se prohibió la comercialización, pero no la tenencia, de esclavos. Ni siquiera eran madres, eran despojadas de cualquier elemento humano. Eran meras reproductoras. Además, los propietarios esclavistas alentaban la violación como terrorismo, cuyo resultado la literatura ha llamado mestizaje, romantizando y silenciando este crimen atroz contra las esclavas, quienes eran consideradas iguales a los hombres para los duros trabajos, pero diferentes a ellos para fines sexuales y reproductivos. Estas esclavas fueron quienes trataron de transmitir a sus hijos e hijas, nominalmente libres, un legado de resistencia y de igualdad sexual.

Davis nos presenta a estas mujeres como fuertes y valientes luchadoras, destacando el importante papel que han jugado en el movimiento antiesclavista. Por otro lado, analiza cómo en la era preindustrial el trabajo de la mujer en casa estaba más valorado. Si bien era cierto que los trabajos estaban diferenciados y mientras las mujeres trabajaban mayormente en el hogar, los hombres lo hacían en el exterior, ambas labores eran productivas (puede que las mujeres se dedicaran a la artesanía con las materias primas que traía el hombre, o que vendiera los productos en casa, o los elaborara...), por lo que ambas estaban valoradas. Con el capitalismo industrial, el trabajo en el hogar es sólo reproductivo y se devalúa. El trabajo remunerado se traslada a las fábricas. En este contexto, las trabajadoras de la industria textil eran tratadas como esclavas, como intrusas en un terreno que no les pertenece, el productivo, el de los hombres, y sus salarios y condiciones mucho peores que las de ellos.

Por otra parte, ya en aquella época de la industrialización las mujeres de clase media, nos cuenta Davis, comparaban la institución del matrimonio con la esclavitud, por su naturaleza opresiva. Esto podría provocar, apunta la autora, que se banalizara la gravedad de la esclavitud pero ayudó a la mujer blanca a empatizar con las personas esclavas. Muchas de estas mujeres de clase media se volcaron en el movimiento antiesclavista. Se dio en el siglo XIX una alianza

entre la liberación negra y la batalla embrionaria por los derechos de las mujeres.

Un hecho que llama la atención a Davis es que las mujeres blancas que más apoyaban la causa antiesclavista no fueron las trabajadoras, sino las mujeres de clase media, especialmente las casadas. Y lo atribuye a varios motivos: por un lado, se estaban viendo reflejadas en esas otras mujeres, explotadas, reducidas a herramientas de trabajo. Protestando contra la esclavitud, protestaban también contra su propia explotación, contra su subyugación, contra la exclusión de la vida política a la que se veían sometidas. Se oponían así a una opresión similar a la que ellas sufrían (a una escala mucho mayor, pero con las mismas bases teóricas de dominación). Y por otro lado, estas mujeres de clase media, casadas, encontraron estimulante, emocionante y emancipadora la lucha abolicionista, ya que la alternativa era una rutinaria y cansada vida doméstica por la que no eran valoradas. Además, al defender en público la abolición, defendían, a su vez, el derecho a participar en la vida política, y aprendían a cuestionarse y a desafiar la dominación masculina; estrategias políticas y de negociación, y a ser independientes de sus maridos y de otros movimientos liderados por hombres. Todo esto les sirvió, décadas después, para desenvolverse en la lucha por sus propios derechos. Además, si algo diferencia a estas mujeres de la mayoría de las que lucharon por sus derechos durante la primera mitad del siglo XX es que las del siglo XIX no cayeron en la trampa de creer que una causa era más importante que otra. La transversalidad bien entendida traza una línea horizontal donde sitúa todas sus luchas.

Pero no sólo los movimientos liberadores se ayudan entre ellos. En el tercer capítulo de *Mujeres, raza y clase*, Davis nos muestra cómo el machismo del movimiento antiesclavista fue un impulsor involuntario del nacimiento del movimiento en favor de los derechos de las mujeres: las dos impulsoras de la primera convención sobre los derechos de la mujer en Estados Unidos (Convención de Seneca Falls, 1948) fueron dos mujeres que viajaron a Londres al Congreso Mundial Antiesclavista, en 1840, del cual fueron excluidas por ser mujeres. Sin embargo, Davis también encuentra ciertas carencias en la convención neoyorquina: no fue invitada ninguna mujer negra ni racializada, ni atendieron los problemas de las mujeres de la clase trabajadora, puesto que se centraron en temas como los derechos económicos y de propiedad, mientras

que las mujeres trabajadoras tenían necesidades más urgentes que tratar.

Por tanto, a pesar de este apoyo inicial entre feminismo y antiesclavismo, Angela Davis critica la falta de solidaridad de clase y sobre todo una lucha más globalizante contra una sociedad opresora. Tanto los hombres abolicionistas como las feministas burguesas blancas veían sus movimientos como luchas contra un defecto de la sociedad que por lo demás no estaba mal, es decir contra algo puntual que cambiar, pero no luchaban contra el sistema capitalista ni tenían conciencia de clase. No se percataban de la relación sistémica entre la esclavitud de las personas negras en el Sur de Estados Unidos, la explotación de las personas trabajadoras blancas en el Norte y la opresión social de las mujeres. Desde su postura teórica marxista, defiende que la revolución de la clase trabajadora será emancipadora para todos los colectivos oprimidos, y por tanto será el proletariado quien encabece esta emancipación global.

Sin embargo, Davis observa cómo a partir de la guerra de secesión, la solidaridad inicial entre feminismo y antiesclavismo se disipó ante la exigencia de uno y otro sobre el sufragio. Surgió cierta enemistad entre los colectivos que defendían el voto femenino y los que defendían el voto negro. Cada bando afirmaba que no era el momento de la lucha del otro y ambos fueron utilizados por los diferentes partidos políticos como estrategia electoral. En esta controversia, Davis se posiciona: “los negros precisaban el voto, incluso si el clima político reinante impedía que las mujeres (tanto blancas como negras) ganaran simultáneamente su derecho al mismo” (Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2004. Página 90).

Finalizada la guerra de secesión, tras la abolición de la esclavitud, ésta se camuflaba en contratos con cláusulas semiesclavistas. Y con una práctica que Davis considera el comienzo de la prisión como institución racista: la de encarcelar, bajo cualquier pretexto, a las personas negras para que luego las autoridades, esto es, el Estado, recibiera dinero de contratistas que explotaban a la población presidiaria prácticamente en condiciones de esclavitud por un periodo de tiempo. Ni siquiera era necesaria una larga duración de la mano de obra, porque siempre podían recurrir por poco dinero a otro recluso o reclusa. Por esto, Davis afirma que existía una perversión opresiva del sistema judicial y penal para la población ex-esclava, que, aunque liberada, en la práctica seguía sin ser libre. Además, la mujer continuaba siendo víctima de abuso sexual. Era

considerada una presa legítima, y si se resistía a un hombre blanco, la condena habitualmente caía sobre ella, por agredir al agresor al defenderse.

Por otra parte, muchas esclavas continuaron realizando las mismas tareas, puesto que se dedicaban al trabajo doméstico tanto antes como después de la abolición de la esclavitud, y, recluidas en los hogares y sin muchas alternativas, su situación, aunque prosperó, tampoco mejoró en exceso. En este contexto, el sexismo incide más que el racismo en la vida de las mujeres. Tanto es así que las trabajadoras blancas migrantes en aquella época soportaban condiciones más similares a las de las negras que a las de los hombres trabajadores blancos.

En la manera de tratar al servicio doméstico, Davis ha descubierto otra similitud entre el sexismo y el racismo: ambos destacan cualidades que implican una relación de dominación. La buena negra, como la buena mujer, es dócil, fiel y sumisa. Bajo la alabanza de estas cualidades se esconde el racismo y el machismo inconscientes que pretenden fomentar la figura de la esclava fiel. Según Davis, la lucha feminista ha tardado en aceptar entre sus luchas la de las empleadas domésticas porque ellas mismas explotaban a sus trabajadoras domésticas. Esta contradicción la observó en militantes feministas que ejercían la misma opresión (sobre negras) contra la que protestaban (sobre trabajadoras blancas). Para explicar esta actitud, Davis recurre a Hegel:

Pero su comportamiento contradictorio y su extrema insensibilidad no carecen de explicación, ya que las personas que trabajan como sirvientas, generalmente, son consideradas inferiores a los seres humanos. Para Hegel el empeño constante en aniquilar la conciencia del esclavo es consustancial a la dinámica de la relación amo-esclavo (o señora-criada). (Davis, 2004)

Tras este recurso a la dialéctica del amo y el esclavo, Davis denuncia que la emancipación real de la población negra no iba a llegar tan fácilmente. Deberían luchar no sólo por poseer un trozo de tierra y por participar en la vida política, sino también por su educación. ¿Por qué durante tanto tiempo se les negó este derecho? Porque es más difícil doblegar y dominar a una persona culta, instruida. Primero los esclavistas y luego los capitalistas querían personas analfabetas, ignorantes, a quienes someter con facilidad. Pero aquí queda patente, según Davis, una de las contradicciones del racismo: por un lado, se acusa a las personas negras de ser mentalmente inferiores por genética, incapaces de realizar progresos intelectuales, pero por otro, se les prohíbe la educación

por miedo a que realicen progresos intelectuales que les ayuden a rebelarse. Sea como fuere, muchas mujeres blancas que se solidarizaron con las negras y trataron de apoyarlas en su camino por la liberación, lo hicieron ayudándolas en el campo de la educación, como profesoras voluntarias. Asimismo, la población ex-esclava fue consciente de la importancia que tenía la educación y sacrificó lo necesario para poder educar a su descendencia.

La separación de la que Davis nos habla entre las feministas blancas de la burguesía y el movimiento antirracista se hizo más evidente en la última década del siglo XIX, y las sufragistas comenzaron a aceptar demasiadas ideas racistas y del supremacismo blanco. Este movimiento sufragista, que anteriormente no tenía en cuenta la lucha por la liberación negra, ahora no tiene en cuenta la lucha de clases. Debido a su carácter burgués, nunca se ha caracterizado por tener conciencia de clase. No comprendía, según Davis, que aunque debían luchar contra el sexismo, el auténtico enemigo era el patrón, no el hombre negro ni el de clase trabajadora. ¿Por qué? Porque es el que acumula en su persona todos los privilegios (de raza, de clase, de género) para discriminar, para dominar, al resto de la población (recordemos la mencionada razón instrumental de la que hablaba la teoría crítica, tan admirada por Davis).

A principios del siglo XX, empieza a vislumbrarse un sufragismo de clase, y por primera vez, el voto femenino se ve como un arma, como la herramienta con la que conseguir mejoras salariales y laborales. No obstante, un gran número de sufragistas blancas seguían sin defender a las negras y eso se notó cuando en el Sur, el Ku Klus Klan y otros movimientos del supremacismo blanco impidieron a la gente negra votar.

Otra falta de interseccionalidad en el panorama político y social de la época lo encarna el Partido Socialista, que, centrado en el proletariado, deja de lado al campesinado, mayormente formado por población negra, que, como sucedía con el servicio doméstico, continuaba realizando las mismas tareas en el campo que durante la esclavitud.

Angela Davis dedica un capítulo a tratar el complejo mecanismo de la violencia sexual, incrustada en el sistema en confluencia con el racismo y el machismo. Explica cómo desde la esclavitud el hombre blanco tenía derechos sobre el cuerpo de las mujeres negras y cómo esta tradición acababa afectando también a las mujeres blancas, dado que los hombres blancos se acostumbraron

a agredir sexualmente con total impunidad y empezaron a agredir por igual a blancas y negras. Un ejemplo más de cómo el racismo sustenta el sexismo.

Esto ayuda también a la confirmación del mito del violador negro. Puesto que el hombre blanco, especialmente el de clase media y clase alta, tiene impunidad para violar, muchas de las violaciones que comete no llegan a ser denunciadas (recordemos que en muchos casos los violadores se encuentran en situación de poder sobre sus víctimas). Sin embargo, la víctima de un violador negro sabe que la justicia es racista y que actuará con toda su contundencia sobre él, por lo que es más fácil que se atreva a denunciar. Esta coyuntura, en gran parte, es la que provoca que en las estadísticas aparezcan muchos más violadores negros que blancos. Éstos habitualmente son empresarios, jefes y políticos blancos, con poder sobre mujeres de clase social inferior. El mismo privilegio que les legitima para explotar laboralmente a sus empleados, también les legitima para acosar a sus empleadas. De alguna manera, el cuerpo y la dignidad de sus subordinados y subordinadas les pertenece, y a los abusos que cometen sobre ellos, se les suma el sexual sobre ellas, por lo que la vulnerabilidad de las mujeres en el ámbito laboral es mayor que la de los hombres, ya que, con ellas, los jefes pueden pretender reafirmar su autoridad en términos sexuales. Si durante la esclavitud las mujeres negras sufrían violencia sexual a causa del poder económico de los dueños de los esclavos, en la sociedad capitalista es la estructura de clases la que facilita el gran número de violaciones.

De hecho, cuando esta estructura de clases es cuestionada por una serie de transformaciones sociales (estamos hablando de los setenta y principios de los ochenta del siglo XX, cuando Davis escribió *Mujeres, raza y clase*), la clase capitalista, reaccionaria ante tales avances, pretende reafirmar su autoridad, y esto coincide con un aumento de los casos de violación y un visible empeoramiento de las condiciones laborales y salariales de las mujeres. Según Davis, esto no es casual. Cuanto más necesitan los patrones reforzar su poder sobre sus trabajadores y trabajadoras, más casos de violación en el ámbito laboral se documentan, dando lugar a una nueva intersección de las agresiones por clase y por género. Hay un paralelismo entre esta oleada de violaciones y la violencia racista: si, ante ciertas transformaciones, quienes pierden privilegios de género pretenden reafirmarlos, quienes pierden privilegios por raza reaccionan del mismo modo, por lo que también aumentan las agresiones contra las perso-

nas de color, el racismo en el gobierno y el sistema judicial, el deterioro de la situación laboral de las personas racializadas... Todo ello respondiendo a una dialéctica reaccionaria ante los avances en derechos humanos, poco deseables para quienes vivían en la comodidad de vulnerarlos impunemente.

Además, apunta Davis, la motivación que lleva a un hombre de clase trabajadora a violar no es la misma que la que lleva a un jefe a perpetrar el mismo delito: “Cuando los hombres de la clase trabajadora aceptan la invitación a violar que les ofrece la ideología machista, están aceptando un soborno, una compensación ilusoria por su impotencia” (Davis, 2004, p. 200). El afán de dominio (de la naturaleza humana y extrahumana) por parte del hombre le lleva a sentirse más realizado como hombre si, aunque esté viviendo bajo la bota del empresario, todavía queda alguien abajo sobre quien sentir la satisfacción que le da la evidencia de su privilegio.

La violación, en definitiva, es un síntoma más del capitalismo, no se puede solucionar como algo aislado, sino que hay que atender a una gran complejidad de factores que forman el contexto social en que se da.

Otro punto sobre el que incide Angela Davis para mostrar que la interseccionalidad es necesaria en los movimientos emancipadores, y no siempre ha estado presente, es el de la legalización del aborto. Nos cuenta que durante la época de la esclavitud las mujeres negras han abortado de manera clandestina en numerosas ocasiones, porque sabían qué futuro les esperaba a su descendencia. Pero deseaban ser madres. Durante la década de los sesenta y setenta del siglo XX, el movimiento por la legalización del aborto, aunque indiscutiblemente progresista, adolecía de racismo y de falta de conciencia de clase. Según Davis, cuando las mujeres de clase media abortaban, expresaban su deseo de librarse de la maternidad. Por el contrario, cuando lo hacían las mujeres racializadas, era porque sus miserables condiciones socioeconómicas las disuadían de traer personas al mundo. Preferían luchar para que sus condiciones socioeconómicas les permitieran ser madres, más que para poder abortar legalmente. Esto no significa que no quisieran tener derecho a abortar, sino que no sentían esa lucha como suya, y especialmente cuando se había utilizado el control de la natalidad en tantas ocasiones con fines xenófobos. Asimismo, la campaña por el derecho al aborto en parte fue utilizada para desviar la atención de la verdadera causa de la pobreza y ofrecía una solución individual a un problema

sistémico y estructural: si quieres salir de la miseria, no tengas hijos. Es decir, lo que se reclamaba como un derecho para la clase media, era prácticamente un deber moral para la clase trabajadora.

El último capítulo de *Mujeres, raza y clase* expone una propuesta de Davis sobre el trabajo doméstico: para que haya una verdadera liberación de la mujer, de debería socializar la atención a la infancia y la preparación de la comida, mientras que el trabajo doméstico debería ser industrializado. Todos estos servicios deberían estar al alcance de la clase trabajadora.

¿Cómo llega a esta conclusión? Como ya hemos comentado, antes de la Revolución Industrial, no había una separación estructural entre la economía doméstica y la pública. Las mujeres, aunque permanecieran en casa, desempeñaban un trabajo productivo, ya que éste también se producía en el hogar, pero tras la industrialización el trabajo productivo pasa del hogar a las fábricas y eso provoca que el trabajo doméstico, que no aporta dinero y se limita al aspecto reproductivo, pierda importancia, lo cual perjudica a quienes lo realizan, esto es, a las mujeres. Sus productos no tienen valor de cambio y por tanto, en una era capitalista, se considera inferior. Esta separación estructural (ya no sólo física) se ha visto reflejada en el primitivismo técnico del trabajo doméstico, inalterado por los avances tecnológicos. La era industrial ha llegado al ámbito productivo (fábricas, máquinas) pero no al reproductivo (escobas, trapos, fregonas, sartén...). O al menos no había llegado en los ochenta del siglo XX.

Haciendo uso de conceptos marxistas, Davis defiende que cuando parte del movimiento feminista propuso un salario para las mujeres que se dedicaban a las tareas reproductivas de su hogar, lo hizo porque creaban fuerza de trabajo (mantenían a la mercancía en que habían quedado convertidos sus hijos y su marido como trabajadores). Pero, según Davis, el trabajo doméstico no es parte del proceso de producción capitalista sino precondition de la producción capitalista, un prerequisite que tiene lugar fuera del proceso de trabajo, y cobrar por el mismo en el propio hogar perpetuaría el estado de esclavitud de las mujeres. Si esas mujeres tuvieran un trabajo real, fuera de sus casas, junto a otras personas a quienes poder unirse y con quienes sindicarse, sin duda estarían más empoderadas y tendrían más fuerza. Por otro lado, si un equipo de personal cualificado hiciera con material tecnológicamente avanzado la labor doméstica en diferentes hogares, ésta sí que formaría parte del proceso laboral.



En definitiva, en esta obra en la que Davis aporta una mirada histórica a las intersecciones entre las opresiones por clase, raza y género, especialmente en su Estados Unidos natal, finalmente nos adelanta algunas pistas sobre cuál puede ser el futuro de la lucha emancipadora y de liberación para todos los seres humanos: el abandono progresivo del capitalismo, junto con un feminismo que no deje fuera a las mujeres racializadas y obreras y un movimiento antirracista en que los hombres aprendan a desprenderse de sus privilegios masculinos.

Aunque Angela Davis ha sido tradicionalmente conocida por su lucha interseccional feminista y antirracista desde su perspectiva marxista, en 2003 escribió *Are Prisons Obsolete?*, obra en la que apuesta por la abolición de las prisiones, también desde un enfoque interseccional, atendiendo al cruce de opresiones por clase, raza y género de las que se nutren las prisiones, o más concretamente el complejo industrial carcelario, concepto que hace referencia a la unión de las prisiones y las grandes corporaciones y empresas privadas que se lucran del sistema penitenciario, y que empezó a ser utilizado por activistas que se oponían a la idea de que el aumento de población presidiaria se debía a un aumento de la criminalidad, argumentando que más bien era el resultado de la alianza entre el capitalismo y el racismo, que vio en la construcción y gestión de las prisiones un negocio más.

Las cárceles, afirma, están presentes y a la vez ausentes en nuestras vidas. Asumimos que están, queremos que estén, pero no queremos verlas ni tenerlas cerca como parte de nuestro paisaje cotidiano (como los mataderos). Y son instituciones racistas. Hay un paralelismo entre las prisiones y la esclavitud y para argumentar esta idea Davis realiza un análisis genealógico, casi foucaultiano, de las prisiones.

La prisión fue el destino de muchos esclavos tras la abolición de la esclavitud. Pero además, funciona con estrategias capitalistas: las condenas se miden en tiempo, lo cual evoca, según Davis, a la Ilustración (recordemos nuestra idea según la cual la transversalidad de los movimientos de liberación son una lucha contra la razón instrumental, la cual nos cosifica), periodo en que el valor del trabajo empezó a calcularse en tiempo y a ser compensado en dinero. Asimismo, los teóricos marxistas descubrieron que el periodo histórico en el que apareció la idea de mercancía es el mismo en el que las sentencias carcelarias

surgieron como forma primaria de castigo, esto es, los presos se rentabilizan convirtiéndolos en mercancía.

Por otro lado, quienes se oponen al capitalismo se oponen al dominio del planeta (de sus formas de vida animales y vegetales, así como de sus recursos naturales) por parte de grandes corporaciones. La pregunta que se hace Davis es, ¿no deberían, entonces, exigir la abolición de las prisiones, esa otra forma de convertir en mercancía a las personas? Esta idea puede parecer utópica y radical, pero también lo pareció en su momento la abolición de su sistema paralelo, el de la esclavitud.

Ahora bien, si abolimos las prisiones, parece lógico pensar que necesitaremos una alternativa a las mismas. Lo que Davis propone es no centrarse en una única alternativa, sino en un conjunto de alternativas, todas ellas centradas en superar el racismo, la dominación masculina, la homofobia, el prejuicio de clase y otras estructuras de dominación que mercantilicen nuestros cuerpos. Además, como preliminares a la abolición debería producirse la *descarcelación*, y para ello sería necesario descriminalizar determinados comportamientos. Decidir cuáles es un reto para el movimiento abolicionista, pero entre ellos Davis propone el uso de drogas (el cual lo relaciona con población pobre, por lo que considera que el uso de drogas como delito conlleva prejuicio de clase) y la inmigración. Por otra parte, para abolir las prisiones debemos centrarnos en las relaciones que las mantienen vivas: el castigo no es algo inherente al crimen, no es su consecuencia inevitable, no se deriva del crimen, sino de la agenda de los políticos, del afán de lucro de las corporaciones y de la representación del crimen por parte de los medios de comunicación. Y en toda esta elaboración del vínculo conceptual entre el crimen y el castigo intervienen los prejuicios que asocian la clase, la raza y el género con el sistema carcelario. En suma, como parte de la estrategia de la abolición es necesaria una ética contraria a estas discriminaciones y que proponga una serie de estrategias alternativas basadas en la justicia reparadora o restaurativa (y no en la retributiva o punitiva) y en la resolución de conflictos, las cuales prometen posibilidades más democráticas. El ser humano debe hacerse responsable de sus actos y asumir el deber de reparación.

El ensayo *Are prison obsolete?* ha sido traducido al castellano junto a una serie de entrevistas realizadas a Angela Davis sobre el movimiento abolicionista de

la prisión, en una obra titulada *Democracia de la abolición: prisiones, racismo y violencia*. (Davis, 2016 c)

A lo largo de su vida y de su obra, Angela Davis ha demostrado que su idea de la ética incluye una lucha emancipadora por la liberación, por la superación de toda forma de opresión y dominación. Desde su creencia en las teorías marxistas y desde la mirada crítica que le aportó la Escuela de Frankfurt, apuesta por unas formas más éticas de la razón, desterrando aquella meramente instrumental, unas formas que no nos cosifiquen y mercantilicen, que no se apoyen en las discriminación de raza, género y clase para dominarnos. Pero no ha sido hasta el siglo XXI cuando ha ampliado públicamente el sujeto de su lucha.

El 2 de marzo de 2012, en el coloquio “*On Revolution: A Conversation Between Grace Lee Boggs and Angela Davis*”, afirmó:

Normalmente no menciono que soy vegana, pero eso ha evolucionado... Creo que es el momento adecuado para hablar de ello porque es parte de una perspectiva revolucionaria: ¿cómo podemos descubrir relaciones más compasivas no sólo con los seres humanos sino también con las otras criaturas con las que compartimos este planeta? y eso significaría desafiar toda la forma industrial capitalista de producción de alimentos. [...] La mayoría de las personas no piensan en el hecho de que están comiendo animales. Cuando están comiendo un bistec o comiendo pollo, la mayoría de la gente no piensa en el tremendo sufrimiento que soportan esos animales para convertirse en productos alimenticios para ser consumidos por los seres humanos. Creo que la falta de compromiso crítico con los alimentos que comemos demuestra hasta qué punto la forma de mercancía se ha convertido en la forma principal en que percibimos el mundo. No vamos más allá de lo que Marx llamó el valor de cambio del objeto real (no pensamos en las relaciones que ese objeto representa y que fueron importantes para la producción de ese objeto) ya sea nuestra comida, nuestra ropa o nuestros ipads o todos los materiales que utilizamos para adquirir una educación en una institución como esta. Sería realmente revolucionario desarrollar el hábito de imaginar las relaciones humanas y no humanas detrás de todos los objetos que constituyen nuestro entorno. (Boggs y Davis, 2012)

En octubre de 2018, la filósofa Angela Davis dijo: “Existe una conexión entre la violencia que se inflige a los seres humanos y la violencia brutal infligida a los animales”. Y prosiguió: “Creo que la política alimentaria será nuestra próxima gran preocupación mundial, dado el grado de violencia que se inflige

a los animales con el único propósito de generar beneficio, que es el objetivo de las corporaciones capitalistas que presumen de satisfacer la necesidad humana de alimento”.

Nos centramos en la intersección de las diferentes discriminaciones en el mismo individuo, pero no en la de las diversas opresiones que ejercemos, como parte del sistema, sobre diferentes individuos y colectivos. Y ésta es la asignatura pendiente de la interseccionalidad, la que menciona Angela Davis, la de incluir en nuestra ética un trato moralmente legítimo, libre de opresiones y discriminaciones, hacia todos los individuos. Sólo así nos desharemos del intento de dominar la naturaleza (humana y extrahumana) que nuestro culto a la razón instrumental nos ha inyectado. Sólo así dejaremos de tratarnos como mercancía.

## Bibliografía

Boggs, L.B. y Davis, A. (2012) Transcripción de la conversación entre Grace Lee Boggs y Angela Davis en el 27º Congreso de Empoderamiento de Mujeres de Color. Encontrado en: <https://www.radioproject.org/2012/02/grace-lee-boggs-berkeley/>

Davis, A. (2004) *Mujeres, raza y clase*, Madrid. Akal.

- (2016 a). *Autobiografía*. Madrid. Capitán Swing.

- (2016 b). *Diálogos complicados*. En Davis, Angela. *Una historia de la conciencia. Ensayos escogidos*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo

- (2016 c). *Son obsoletas las prisiones?* En Davis, Angela Y. Ed. Eduardo Mendieta. *Democracia de la abolición: prisiones, racismo y violencia*. Madrid. Trotta.

- (2016 d) *Una historia de la conciencia, Ensayos escogidos*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo

- (2020) Transcripción de su discurso en la Marcha de las Mujeres en Washington. Encontrado en: <https://afrofeminas.com/2020/01/21/angela-davis-reconocemos-que-somos-agentes-colectivos-de-la-historia-y-que-la-historia-no-se-puede-borrar/>

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires. Editorial Sur

Toledano, R. (1 de noviembre de 2018) *Angela Davis, Mujeres de Guatemala y los otros animales*. En eldiario.es, versión web. Consultado en: [https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/angela-davis-mujeres-guatemala-animales\\_129\\_1859994.html](https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/angela-davis-mujeres-guatemala-animales_129_1859994.html)



*Oliva Sabuco*

*Spanish Woman Philosopher of the Golden Age*

*Oliva Sabuco*

*Filósofa española del Siglo de Oro*



ROSALÍA ROMERO PÉREZ

*pp. 261-281*

*Revista Paideia 118 (2023),*

*ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN:

La autoría de la obra de Oliva Sabuco fue cambiada por el nombre de su padre en 1966. El debate en torno a este cambio demuestra que no existen razones suficientes para negar la autoría a esta pensadora. En su obra se someten a discusión profunda las tesis de los médicos-filósofos del Renacimiento español Juan Huarte y Gómez Pereira. Los temas controvertidos fueron la inteligencia en las mujeres, los matrimonios concertados, el biseminalismo reproductivo y los animales como sujetos de sufrimiento. Las aportaciones de esta filósofa han sido reconocidas en la historia de la ciencia, comienzan a reconocerse en la historia de la filosofía y son un precedente del ecofeminismo.

**Palabras clave:** biseminalismo, inteligencia femenina, animalismo, ecofeminismo, Gómez Pereira, Juan Huarte, Oliva Sabuco.

## ABSTRACT:

The authorship of Oliva Sabuco's work was changed to her father's name in 1966. The debate surrounding this change shows that there are not sufficient reasons to deny authorship to female thinker. In her work, the theses of the Spanish Renaissance physician-philosophers Juan Huarte and Gómez Pereira are subjected to in-depth discussion. The controversial topics were intelligence in women, arranged marriages, reproductive biseminalism, and animals as subjects of suffering. The contributions of this philosopher have been recognized in the history of science, are beginning to be recognized in the history of philosophy and are a precedent of ecofeminism.

**Keywords:** biseminalism, female intelligence, animalism, ecofeminism, Gómez Pereira, Juan Huarte, Oliva Sabuco.



## Introducción

Oliva Sabuco (1562-1646) publicó en 1587 su obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada por los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana*. La segunda edición se llevó a cabo en 1588 y fue retirada por la Inquisición, motivo por el que posiblemente hubo una tercera edición en 1589. Una parte de la obra está escrita en castellano y otra parte en latín. En ambos casos se escribe en diálogos (aunque no toda la parte latina) y los contertulios son cuatro varones: Antonio, Rodonio, Veronio y un Doctor. La estructura de la obra es la siguiente:

-Dos cartas introductorias, de obligado cumplimiento por imperativo legal: la primera dirigida al Rey, Felipe II; la segunda al Presidente de Castilla y del Consejo de Estado.

-Coloquio del conocimiento de sí mismo.

-Coloquio en que se trata de la compostura del mundo.

-Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas.

-Coloquios de los auxilios, o remedios de la vera medicina.

-Vera medicina y vera filosofía, oculta a los antiguos.

Y, a continuación, la parte latina:

-Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum (Los dichos breves sobre la naturaleza del hombre son la raíz de la medicina)

-Vera philosophia de natura mitorum, hominis et mundi, antiquis oculta (La verdadera filosofía sobre la naturaleza de los mitos, del hombre y del mundo eran cosas ocultas para los antiguos).

Oliva era la hija de un señor que probablemente fuera letrado y/o farmacéutico, Miguel Sabuco, y vivieron en Alcaraz, hoy provincia de Albacete. En su casa hubo frecuentes tertulias en las que participaron ilustres renacentistas, entre quienes destaca Pedro Simón Abril. Los años en los que Oliva Sabuco escribió, publicó y reeditó las primeras veces su obra transcurrieron durante el reinado de Felipe II, quien como rey y a petición de la autora concedió la licencia para la publicación del libro. No está de más redundar en que la licencia le fue otorgada a Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, quien la solicitó desde su condición de mujer. En la Carta Dedicatoria al Rey, la autora expresa lo que sigue:

“...y aunque la Cesárea, y católica Magestad tenga dedicados muchos libros de hombres, a lo menos de mujeres pocos, y raros, y ninguno de esta materia. Tan extraño, y nuevo es el libro, cuanto es el autor. Trata del conocimiento de sí mismo, y da doctrina para conocerse, y entenderse el hombre a sí mismo, y a su naturaleza, y para saber las causas naturales por qué vive, y por qué muere, o enferma. Tiene muchos, y grandes avisos para librarse de la muerte violenta” (Sabuco, 1981: 62).

Mary Ellen Waithe recoge a Oliva Sabuco en su *History of Women Philosophers* y el estudio de su filosofía no parece que es más intenso en España que en el extranjero. Como es sabido, en el Renacimiento comienza tímidamente el divorcio entre ciencia y filosofía, pero este fue un proceso que se iba dando en función del grado de desarrollo de las nacientes ciencias empíricas; de tal modo, que en las partes que se integran en la *Nueva filosofía* se encuentra expuesta hasta la visión astronómica del momento; curiosamente no la que décadas antes se había postulado en la obra de Copérnico, sino que la concepción del universo físico que se recoge es geocéntrica. Pero este tema del universo físico no es el que vamos a abordar.

La concepción de la naturaleza viva y, como parte de esta, la naturaleza humana, presenta un interés mayor en la obra sabuquiana porque en ella residen aportaciones de primer orden, a juzgar por los conocimientos consolidados en siglos posteriores, incluida la actualidad, en los cánones tanto filosófico como científico. Cuando Oliva Sabuco escribió su obra ya se había consumado el paso de la visión cardiocéntrica, propia de Aristóteles, a la comprensión cefalocéntrica: las disecciones habían permitido a la medicina demostrar que el cerebro es el órgano motor del cuerpo tanto humano como animal. No obstante, este descubrimiento científico será interpretado de distinta forma en los modelos explicativos de la época: el organicismo y el mecanicismo. Y en todo caso el cefalocentrismo es una característica del pensamiento científico del siglo XVI, como es el caso de Juan Huarte. Sin embargo, con este médico el enfrentamiento se genera de forma velada en torno al debate sobre los matrimonios concertados, la inteligencia femenina y el cuestionamiento, por parte de Oliva, del orden genealógico patriarcal (Romero Pérez, 2008: 13).

Por otra parte, el organicismo sabuquiano discrepa tajantemente de la concepción del cuerpo-máquina. Pero no solo del cuerpo humano sino también del cuerpo animal. El mecanicismo tiene su expresión en la España del siglo

XVI en la obra del médico medinense Gómez Pereira, cuyas tesis son cuestionadas por Oliva Sabuco, aunque al igual que Juan Huarte, su nombre no aparece ni una sola vez. A Descartes, padre del Racionalismo, se le acusó de plagiar al médico español. Hasta el momento no hay prueba definitiva que demuestre que el filósofo francés conociera los escritos de este médico, natural de Medina del Campo.

Las aportaciones de Oliva Sabuco tienen un hueco mayor en la historia de la medicina y, por extensión, en la psicología. Y aunque ello es históricamente así, un estudio tanto sincrónico como diacrónico de su obra nos induce a afirmar que además de la preocupación por la salud, hay otras tomas de posición que afectan a la igualdad entre hombres y mujeres -autonomía de las mujeres frente a los matrimonios concertados, igual participación en la reproducción de la especie, defensa de la inteligencia en las mujeres- y al debate animalista en el Renacimiento español, posicionándose en las tesis que defendieron que los animales son también sujetos de sufrimiento.

El contexto histórico, cultural y político que rodeaba a Oliva Sabuco difícilmente podía aceptar la existencia de una pensadora de su talla. Los autores consagrados del Siglo de Oro Español (1543-1681)<sup>1</sup> transmitieron sus prejuicios misóginos en sus obras. En la segunda mitad del siglo XVI, Fray Luis de León escribió que el silencio y la sujeción eran las cualidades apropiadas para una mujer casada. En el siglo XVII Quevedo, Cervantes o Lope de Vega criticaban a las mujeres cultas con burlas, con expresiones despectivas tales como “mujeres bachilleres” (Ortega López, 1988: 136). No obstante, hay que señalar que el autor de *Fuenteovejuna*, coetáneo de Oliva Sabuco, la llamaba elogiosamente la Décima Musa. En lo que respecta a los manuales de historia de la filosofía española señalaremos que, en lo tratado sobre los naturalistas del Renacimiento, se afirma que había unanimidad en considerar la inferioridad intelectual del sexo femenino (Méndez Bejarano, 1927: 149), hecho que demuestra el desconocimiento del feminismo *avant la lettre* de la *Nueva Filosofía*; incluso desconocen parte importante de sus aportaciones mayores quienes defienden que el autor es el padre.

---

1 La delimitación de Siglo de Oro que se sigue es la encontrada en M<sup>a</sup> Ángeles Durán (2000: p. 177).

## El problema de la autoría

Actualmente la *Nueva Filosofía* en la Biblioteca Nacional de España consta como una obra escrita por Miguel Sabuco, desde que en 1966 pasara a registrarse de nuevo eliminando el nombre de Oliva, y poniendo como autor a su padre. Este cambio fue generado por la publicación que en 1903 llevó a cabo J. Marco Hidalgo, el Registrador de la propiedad que ejercía en Alcaraz en ese momento, “Oliva Sabuco no fue escritora”, después de haber encontrado unos documentos en los que Miguel Sabuco declaraba ser el verdadero autor. En ediciones posteriores y en vida del padre de Oliva no se cambió la autoría de la obra. Las paradojas que entraña la problemática de la autoría femenina de esta obra de medicina y filosofía del Renacimiento español son abundantes, como se ha puesto de manifiesto en distintas ocasiones. El testamento de Miguel Sabuco ha sido analizado pormenorizadamente por María Vintró y Mary Ellen Waithe, las editoras de la obra en lengua inglesa. Y expresan la decisión de mantener la autoría original, la que le fue concedida mediante una licencia a Oliva Sabuco por el rey Felipe II, por considerar insuficientes las razones esgrimidas para la decisión llevada a cabo cuando se anuló la autoría a la filósofa española del Siglo de Oro, natural de Alcaraz (Albacete). Oliva Sabuco tiene su sitio en *History of Women Philosophers*, y M. E. Waithe, editora de la obra, argumenta que “nadie de quienes estaban en posición de saber quién era el verdadero autor, tomó en serio las reclamaciones de Miguel en el testamento” (1989: 279). En la defensa de la autoría de Oliva, se ha argumentado que a lo largo de su obra se detecta a un sujeto femenino porque está exenta de misoginia (Rivera Garretas, 1997: 135), y también que “el punto de vista” de su escritura delata a un sujeto mujer (Biedma, 2006: 15).

Miguel Sabuco declaraba ser el autor y no su hija y que solo había pretendido darle la “honra” al ponerla como autora. Esta explicación es ampliamente cuestionada por su inverosimilitud: la autoría femenina de un libro en la España del siglo XVI podía con toda probabilidad ser un riesgo para su vida. Además, el contenido de la filosofía de Oliva Sabuco incrementaba el riesgo de persecución por la crítica a la medicina escrita y a los médicos, cuya profesión comenzaba a institucionalizarse. La primera parte y la más extensa de la obra, “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, termina como sigue, en palabras de Antonio, contertulio que representa la voz de la autora: “Y si fueres a la ciudad,

avisad a los médicos, que su medicina está errada en sus fundamentos, porque es obra meritoria” (Sabuco, 1981: 249). Estas palabras se contextualizan en la explicación científica que Oliva Sabuco ofrece sobre el funcionamiento de la pía mater y del quilo o succo nerveo, descubrimiento este último que en la comunidad científica se le atribuye a la autora de la *Nueva Filosofía*. Sin embargo, la Inquisición cumplía su rol histórico en la España de la contrarreforma. Las mujeres sanadoras fueron objeto de persecución en un momento histórico en el que la caza de brujas era inducida desde las entrañas de la Iglesia, como se pone de manifiesto en el manual de los dominicos Sprenger y Kramer, el *Malleus Maleficarum* o El martillo de las brujas, con el apoyo del Papa Inocencio VIII: “Y si alguien preguntara cómo es posible determinar si una enfermedad ha sido causada por un hechizo o es consecuencia de un defecto físico natural, responderemos que ante todo debe recurrirse al juicio de los médicos” (Ehrenreich y English, 1988: 20).

El contexto histórico, social y político en el que se publica y se reedita la obra de Oliva era de creciente represión política. De hecho, recientemente se ha encontrado otro documento privado en el que Oliva y su marido, Acacio Buedo, niegan la autoría de Oliva (González, 2008): justamente redactado ante notario el mismo año en que la Inquisición retiró de las librerías la segunda edición. Se perseguía a los moriscos, a los protestantes, a los judíos y también a las mujeres que eran acusadas de brujería. La Inquisición fue un arma de gran potencia para Felipe II, cuya política se enmarcaba en la defensa de la contrarreforma y la puesta en práctica de las tesis aprobadas en el Concilio de Trento. Si el pecado que tenían los criptoconversos era que practicaban una religión prohibida, el pecado de las mujeres acusadas por brujería era practicar la profesión de la medicina sin titulación oficial. En un momento histórico en el que se institucionaliza la profesión de los médicos (también la de los letrados), la estrategia llevada a cabo fue la prohibición de ejercer de sanadora o comadróna. La crítica tenaz a la medicina escrita que Oliva lleva a cabo podía interpretarse como una defensa de las sanadoras. No obstante, hemos de recordar que Oliva no compartía lugares comunes de los médicos y las sanadoras como, por ejemplo, que las enfermedades de las mujeres provienen, fundamentalmente, de la matriz (Berriot-Salvadore, 2006: 399).

En el periodo que abarca desde el nacimiento de Oliva hasta 1620, en la

diócesis de Toledo la represión inquisitorial contra las brujas, mujeres sanadoras que atendían a personas enfermas y no habían realizado estudios en alguna institución educativa, superó con creces la represión contra las mujeres pseudoconversas (García Cárcel, 2006: 629). Este dato complementa la información sobre esta etapa de la historia de España; en los albores de la Modernidad, la adversidad hacia las mujeres heterodesignadas como brujas era compartida por magistrados, médicos e inquisidores eclesiásticos (Rodríguez Donís, 2006: 155). Pero si la brujería era un delito típicamente femenino, en la *Nueva Filosofía* se encuentra una estrategia preventiva contra la Inquisición que claramente se cifra en una retractación en la parte latina de la obra con respecto a la escrita en castellano. Se encuentran, por tanto, retractaciones de distinta índole: las encontradas en la propia obra, y la retractación de Oliva Sabuco en un documento privado después de haber solicitado como autora la licencia al rey para su publicación y haber redactado, como hemos visto, la dedicatoria al Rey desde su condición de mujer.

La parte de la *Nueva Filosofía* escrita en latín tiene una finalidad claramente preventiva frente a la represión inquisitorial contra las mujeres. Por ejemplo, en latín se escribió que el menstruo de la mujer es venenoso, Aristóteles dixit, sin que en la parte castellana hubiera rastro de semejante afirmación en ninguna de las páginas en las que se habla de los venenos. Y también en la parte latina defiende la concepción monoseminal de la reproducción biológica de la especie humana aristotélica, afirmando que tal tesis había sido defendida en la parte escrita en castellano. Esta estrategia constituye una pauta preventiva de defensa por la crítica semivelada a Juan Huarte, médico de Baeza, en cuya obra se despliega un alto grado de misoginia como se puede ver en sus propuestas políticas patriarcales, que en la obra de Oliva Sabuco pedagógicamente se combaten. Todo ello en una polémica subrepticia, pero no por ello menos intensa.

Juan Huarte, nombrado médico vitalicio de Baeza por Felipe II, cuya obra *Examen de ingenios* fue traducida al latín y a todas las lenguas vernáculas de Europa, sostiene: las mujeres participan en la reproducción biológica de la especie con un esperma muy inferior al del hombre, de tal forma que si el hijo sale inteligente es indicio infalible que predomina la materia aportada por el padre; por el contrario, si el hijo sale torpe y avieso es indicio infalible de que prevaleció lo aportado por la madre. Las mujeres no pueden aportar inteligencia

al nuevo ser porque no es una característica propia de su sexo; y puesto que el sexo femenino no tiene la cualidad potencial de la inteligencia no puede gozar de autonomía para contraer matrimonio. De este modo, Juan Huarte hace una propuesta para la concertación de matrimonios que constituye una variante de la que estaba vigente en aquel momento –los matrimonios los concertaban los padres varones: que se confiara a los médicos la tarea de decidir la formación de matrimonios. Esta propuesta venía a reforzar la institucionalización de la clase médica y el poder de los expertos, en detrimento de la autonomía de los varones padres para proponer marido a sus hijas.

La crítica sabuquiana a la emergente clase médica y al modelo de genealogía patriarcal, representado en el siglo XVI por Juan Huarte, eran claros indicios de delitos tipificados como femeninos en la España de la contrarreforma que seguía las pautas del manual de *El martillo de las brujas*, cuyos autores son dos frailes dominicos. El documento de Miguel Sabuco en el que expresa que su hija no escribió la *Nueva Filosofía* probablemente fuera para protegerla contra la Inquisición (Ruiz Jarén, 2006: 35); más en concreto, podría ser para protegerla ante una acusación por brujería (Romero Pérez, 2009: 259) porque, de hecho, la autoría de la obra no fue cambiada en las restantes ediciones que se hicieron en vida de Miguel, después de que se hubiera redactado lo encontrado por Marco Hidalgo.

### **Filosofía, ciencia y sociedad**

En la Ilustración española, la valoración de Oliva Sabuco como un precedente del comienzo de la Filosofía Moderna es puesto de relevancia. De este modo, Benito Jerónimo Feijoo valoró que precedió a Descartes en cuanto a la consideración defendida en el Racionalismo sobre el alma racional, considerada su ubicación en el cerebro. Incluso este fraile benedictino feminista de la Ilustración española afirma en esta su gran obra, *Teatro crítico universal*, que la pensadora española fue mucho más allá puesto que no la estrechó a la glándula pineal sino que explicó que abarcaba toda la sustancia cerebral (Feijoo, 1997: 37). Feijoo fue un crítico audaz en la defensa de la capacidad intelectual de las mujeres, y sus consideraciones sobre Oliva Sabuco tienen la finalidad de reconocer su talento. Sin embargo, no vio excelentes aportaciones de la filósofa española. Y en cuanto al alma racional, como veremos, Oliva disiente de las

tesis racionalistas.

La defensa de la inteligencia femenina en la *Nueva Filosofía* presenta ciertas particularidades. La inteligencia en las mujeres es defendida al mismo tiempo que la igual participación de ambos sexos en la reproducción biológica de la especie humana, aportación esta última que la sitúa en la historia de la ciencia como un precedente de la genética de base cromosómica; y esta participación biológica activa del cuerpo de las mujeres es explicada a partir del funcionamiento del cerebro.

### **Cefalocentrismo: alma y cuerpo**

La concepción sabuquiana del cerebro representa una de las posibles interpretaciones del nuevo cefalocentrismo resultante de las nuevas disecciones de cuerpos animales y de cuerpos humanos, y que tendrá su expresión en la obra de Vesalio, donde se consuma en el canon científico el paso de una concepción cardiocéntrica del ser humano a una concepción cefalocéntrica. La obra de Andrés Vesalio *De humani corporis fabrica* publicada en 1543 explica la armonía entre el cerebro y los órganos de los sentidos y ofrece una descripción de la amplia serie de nervios originados en este órgano de la cabeza (Vesalio, 2004: 104). Oliva compara al ser humano con un árbol al revés.

Esta raíz principal del cerebro, y de la parte posterior, echa su caule, o tronco hacia abajo, como el árbol lo echa hacia arriba, que es la médula espinal: la cual es de la misma sustancia del cerebro, muy diferente de la médula de los huesos: y de este caule, o tronco, salen, y se ramean otras ramas de este árbol, que son los nervios, que de allí van rameando, cada uno a su rama, y miembro (...) Pues esta raíz principal toma su jugo blanco, o chilo por las fibras dichas... (Sabuco, 1981: 234)

Esta explicación cerebro-espinal tiene implicaciones en distintos órdenes: en la concepción monista del ser humano y en ser la descubridora del chilo o succo nerveo en la historia de la medicina. El monismo antropológico sabuquiano no es independiente de su concepción del alma, en la que mantiene la tripartición aristotélica; del mismo modo que no es independiente de su comprensión organicista, y no mecanicista: el cuerpo-máquina cartesiano tiene un precedente de primera magnitud en la ciencia renacentista española con la que Oliva Sabuco mantiene una polémica subterránea. No obstante, es



importante señalar la capacidad sintética que se manifiesta en la obra sabuquiánica: su monismo antropológico se expresa con terminología platónica. En su concepción cerebro-espinal del ser humano sostiene que la irascible y la concupiscible también pasan por el cerebro, tipos de alma de la filosofía platónica, modelo por antonomasia del dualismo antropológico, donde están ubicadas respectivamente en el abdomen y en el bajo vientre. La fortaleza, la valentía, las emociones y las pasiones dependen del buen funcionamiento fisiológico, cuyo órgano motor es el cerebro. En esta parte nos encontramos con la aportación de primera magnitud a la medicina psicosomática y a la psicología aportada por la *Nueva Filosofía* a la historia de la medicina.

Cuando Oliva Sabuco pide al Rey que se practique su comprensión de la medicina porque la tradición escrita se ha demostrado que ha errado en sus fundamentos, no solo se está refiriendo a la importancia que tiene la filosofía en el cultivo de la salud con el conocimiento de sí mismo/a, sino que sus aportaciones en la historia de la medicina la sitúan en el canon científico con el descubrimiento de lo que denominó quilo y que, posteriormente, es conocido como succo nerveo. Su monismo antropológico le permite ver en el *Coloquio del conocimiento de sí mismo*, que el individuo es un microcosmos y que sus estados fisiológicos condicionan los estados mentales y viceversa. La tesis de Oliva es que en tales estados la salud y la enfermedad se explican a partir de los afectos. Entre ellos señalaremos que el temor, la ira, la desesperanza de bien, el amor no correspondido, la vergüenza, la angustia, etc., provocan secreciones en el cerebro y generan enfermedades en el cuerpo físico.

En la *Nueva Filosofía* no se explica la nutrición del cuerpo a través de la sangre sino a través de un jugo blanco que se extiende desde el cerebro por todo el cuerpo. La pía mater, membrana que envuelve el cerebro, está sometida a movimientos hacia arriba y hacia abajo. De esta forma se explica la base fisiológica de la comprensión de la medicina psicosomática.

“Así me parece a mí que resulta claramente, y que el aumento, o acremento de esta raíz es la salud, y la disminución es la enfermedad. Y este aumento o disminución hace la tela pía madre con el jugo, o chilo blando, que ella maneja. Ella lo brota arriba, hasta el remolino. Para la vegetación de cuero, y es la salud. Y ella lo derriba para abajo, y son las enfermedades” (Sabuco, 1981: 249).

## La crítica al orden genealógico patriarcal

Como decíamos más arriba, Oliva no compartía la creencia de que las enfermedades de las mujeres tienen su raíz en la matriz. Por el contrario, avisa del afecto de la tristeza que se observa en mujeres malcasadas y solo ellas son capaces de detectar ese mismo mal en otras mujeres. En el *Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas*, en el capítulo V, *Mejorías en los casamientos, y genitura*, plantea la crítica a los matrimonios concertados por los padres y disiente de las tesis de J. Huarte. Oliva Sabuco defiende “la perfección de naturaleza en la persona” (Sabuco, 1981: 290) y plantea con una finalidad pedagógica unas sabias recomendaciones para elegir consorte. Tales recomendaciones no van dirigidas al padre que decidirá con quién casar a su hija sino al hombre y a la mujer que optarán por una compañera o un compañero: “y así verá el hombre cuanto va en la compañera que toma por mujer, para la perfección de sus hijos. Y la mujer cuanto va en el compañero que toma por el semejante” (Sabuco, 1981:291). En este contexto, en la parte política de su obra defiende su comprensión biseminal de la reproducción biológica de la especie humana. El biseminalismo de Oliva Sabuco no encuentra la causa del nacimiento de hombres sin ingenio en el espermatozoides femenino. La explicación biseminal de la reproducción biológica de la especie humana, crítica con las tesis de Juan Huarte, se lleva a cabo resignificando la terminología aristotélica de materia y de forma. Recordemos que en la filosofía aristotélica la mujer solo aportaba la materia, y la *forma*, lo esencial del nuevo ser, era aportado por el progenitor varón. De hecho, la teoría aristotélica es una explicación monoseminal: en la reproducción solo participa el hombre. Oliva Sabuco con un lenguaje continuista y con una conceptualización rupturista defiende que las mujeres pueden transmitir *la forma* a sus descendientes, por consiguiente, pueden transmitir la inteligencia.

“...el compañero, o compañera, ha de poner la mitad; por lo cual a los hijos comparó Aristóteles, y muy bien a eslabón, que ata la cadena en medio, porque el padre puso la mitad, y la madre la otra mitad en el hijo, y así quedan atados el padre, y la madre con los hijos. También os digo (señor Veronio) que va mucho en la materia que se hace aquella simiente, que son los manjares que comen marido, y mujer, que de ruin materia, ruin forma se cría, y así se ve algunas veces de padres, y madres hábiles salir hijos tontos, porque la forma siempre retiene algo de la materia” (Sabuco, 1981: 291).

Como podemos observar, se eleva a las mujeres a sujetos inteligentes porque también pueden transmitir la forma: no en vano, recordaremos que su crítica no iba dirigida sólo a Aristóteles sino también y sobre todo a Juan Huarte. No olvidemos que el uso de la terminología aristotélica para defender la inteligencia femenina, y la igual participación de las mujeres que los progenitores hombres en la reproducción de la especie humana, le permite retractarse en la parte latina y defender la teoría de Aristóteles, señalando que era lo mismo que se había defendido en la parte escrita en castellano. El texto aludido en la parte latina dice así: “El sol es la causa formal, como el macho; la luna es la material, como hembra, y los dos llevan a cabo la generación, que es la conjunción de la materia y la forma con la vida, como hemos dicho en otra parte” (Sabuco Álvarez, 2009: 444).

### **Antoniana Margarita: otro referente polémico**

La comprensión cerebro-espinal sabuquiana no solo tiene implicaciones en el monismo antropológico, sino que su defensa abarca también al mundo animal. Este hecho se conceptualiza también con terminología aristotélica, si bien se enmarca en un naturalismo que no tiene una estructura piramidal del mundo natural tan jerárquica como en Aristóteles y el aristotelismo. En este momento histórico, el descubrimiento del cerebro como órgano motor del cuerpo coadyuvó a que se pudiera vislumbrar una *continuidad* fisiológica entre los cuerpos humanos y los cuerpos animales. El uso de la terminología aristotélica permitió expresar que el alma humana es divisible: los humanos tienen alma racional, sensitiva y vegetativa y con los animales comparten el alma sensitiva y el alma vegetativa. No olvidemos que el organicismo aristotélico está impregnado de un sentido teleológico en el que las causas finales dotan de sentido no solo al todo sino a cada una de sus partes. A diferencia de este organicismo intrínsecamente finalista, en la *Nueva Filosofía* nos encontramos un organicismo armónico en el que la comprensión del microcosmos se comprende por la armonía con el macrocosmos.

El aristotelismo también estaba presente en las comprensiones mecanicistas de la época. Si bien no se continuaba con la comprensión aristotélica del alma, pero se divisible, sí que tenía una presencia explicativa la teoría del movimiento de la física aristotélica: “Todo lo que se mueve es movido por algo”. El

mecanicismo integra la comprensión de la causa eficiente aristotélica que en su explicación del movimiento llega a un motor que mueve sin ser movido, el motor inmóvil. El motor inmóvil en la filosofía cristiana y medieval de inspiración aristotélica es generalmente identificado con dios.

Esta herencia de la tradición filosófica en la que priman las causas eficientes en la explicación del movimiento es posible, en la recepción del mecanicismo moderno, porque previamente se encuentra una comprensión de la materia en la que se da una *continuidad* entre la materia viva y la materia inerte, como se encuentra en la concepción de la res extensa o sustancia corpórea cartesiana. El mecanicismo de la época en España está representado por el médico Gómez Pereira, autor de la obra *Antoniana Margarita* (1554). En esta obra se defiende que el alma racional es el único que coordina las sensaciones, y que los animales no tienen, a diferencia de los humanos, un alma indivisible y separable del cuerpo y, por ello, no sienten ni sufren. La concepción antropológica de Gómez Pereira es dualista: el alma y el cuerpo son separables. Este médico español, precedente del mecanicismo racionalista cartesiano, sostiene además que el movimiento en los animales se produce por agentes externos. Su tesis “los brutos ni sienten ni por sí se mueven” genera la polémica animalista del Renacimiento español. El antropocentrismo pereiriano sostiene que los datos percibidos por los sentidos son conducidos al alma racional, motivo por el que el alma ve, huele, toca, saborea y se enfada (Gómez Pererira, 2000: 287). Tales tesis fueron rebatidas por otro médico español de la época, Francisco de Sosa con su publicación *Endecálogo contra Antoniana Margarita* (1556), escrita en diálogo: en la misma los animales son los interlocutores e interponen una querrela criminal contra el médico-filósofo. Y se sostiene que los animales tienen alma sensitiva, en virtud de la cual aprenden y son seres de costumbres.

Como hemos dicho anteriormente, el organicismo sabuquiano no es el organicismo aristotélico. Oliva critica a los naturalistas y anatomistas que negaron el alma sensitiva a los animales, y sostiene que erraron en las causas finales. Oliva Sabuco afirma que “el principio del sentir, alimentarse y desarrollarse en el animal es el cerebro” (Sabuco, 1888: 438). La tesis sabuquiana es que el cerebro es el asiento del alma también en los animales; por tanto, el alma racional no es el único que coordina las sensaciones. Entre los ejemplos aducidos señalaremos que las anguilas y las tortugas pueden caminar sin corazón; del

mismo modo, remitiéndose a Plinio, nos recuerda que la foca solo deja de vivir cuando se le corta la cabeza. Es prematuro, por nuestra parte, afirmar que en Oliva Sabuco se detecta un antiespecismo porque no considera de ninguna de las maneras la superioridad del ser humano sobre otras especies. Sin embargo, sí que se puede afirmar sin paliativos que en su obra se defiende una *continuidad* natural entre el mundo humano y el mundo animal, en clara divergencia con las comprensiones filosóficas que fueron hegemónicas en el Renacimiento primero, y en la Filosofía Moderna después con la filosofía de Descartes y el triunfo del modelo mecanicista.

### **Oliva Sabuco: crítica a la razón androantropocéntrica**

La crítica a Aristóteles y al aristotelismo es nuclear para entender la *Nueva Filosofía*, pero la crítica tanto en contra como a favor de Aristóteles. Si la importancia de Sócrates con el principio recomendado para gestionar la salud, Conócete a ti mismo, es de primera magnitud para comprender la obra de Oliva, el conocimiento de la terminología aristotélica es condición *sine qua non* para poder descifrar tanto el complejo entramado de críticas veladas a los ocultos referentes polémicos, los médicos del Renacimiento español Juan Huarte y Gómez Pereira, como para comprender las retractaciones que se encuentran en la parte escrita en latín. Aristóteles y el aristotelismo seguían teniendo una gran presencia en el Renacimiento. Como hemos visto, incluso para disentir se sigue utilizando la terminología acuñada por el filósofo de Estagira. Sus explicaciones sobre el mundo físico, a pesar de que los nuevos descubrimientos sobre el cerebro y la revolución científica demostraron que tenían muchos presupuestos y teorías falsos, se encuentran en el telón de fondo de concepciones científico-filosóficas opuestas: el organicismo y el mecanicismo. La filosofía de Oliva Sabuco se aleja del cardiocentrismo aristotélico y disiente del tratamiento de las mujeres en la tradición creada por Aristóteles, pero se mantiene muy cerca en cuanto a la tesis de que los animales tienen alma y a la teoría de un alma divisible y tripartita en los seres humanos.

La crítica feminista *avant la lettre* de Oliva Sabuco tiene como referente principal a Juan Huarte. Este filósofo y médico, autor con una proyección tan amplia que se extendía por toda Europa, representa la defensa de la razón patriarcal: atribuye la capacidad racional y la inteligencia a un grupo humano

masculino –aunque no a todos los hombres-, y sostiene el orden genealógico entre los progenitores varones, en el que la biología está supeditada a la política y no a la inversa, como demuestra su anti-empirismo –aunque profesaba lo contrario: la genealogía pretende ser validada y establecida por los parámetros políticos de humanidad –definir quién tiene capacidad racional-, no por la función natural que se desempeña en la reproducción biológica. Como los agricultores, ganaderos y hombres de campo no eran consideradas personas con capacidad racional, su aptitud para legitimar un orden genealógico político quedaba anulada; y, por ello, Juan Huarte propuso que la concertación de los matrimonios se le confiara a la emergente clase médica, que eran todos varones que vivían en las ciudades. En su obra la voluntad, la decisión y la libertad de la mujer quedan absolutamente anuladas. Del mismo modo, su naturalismo negó en su obra la inteligencia en el sexo femenino y, aunque en la explicación de la reproducción de la especie defendía el biseminalismo, la razón última residía en poder explicar que la maldad y la torpeza eran la consecuencia directa de que primaba en su gestación el esperma de la madre. La propuesta de Juan Huarte se enmarca en un patriarcado misógino, en el que la identificación de mujeres y mal, característica compartida por las culturas griega y judeocristiana a través de los símbolos de Eva y de Pandora, es uno de sus rasgos definitorios. Como M<sup>a</sup> Luisa Femenías sostiene el modelo de patriarcado de Aristóteles no es misógino, sino paternalista y protector (Femenías, 1996: 23). Ello es una de las razones por las que insistimos en que la crítica mayor contenida en la obra de Oliva Sabuco está dirigida fundamentalmente contra el pensamiento de su contemporáneo Juan Huarte.

Oliva combate también de forma velada a Gómez Pereira y a su concepción del cuerpo- máquina animal. Las diferentes comprensiones del mundo animal se cifran en las diversas explicaciones sobre el cerebro y sobre el alma. Gómez Pereira sostiene las tesis que se convertirán en hegemónicas en la primera parte de la Filosofía Moderna con el mecanicismo cartesiano, las cuales querían hacer creer que los animales no sufren y que la única alma que coordina las sensaciones en el cerebro es el alma racional

Las aportaciones filosóficas y científicas reconocidas a Oliva Sabuco en la posteridad y que supusieron una defensa en solitario, en una época de creciente represión política e inquisitorial, sitúan a esta autora como un precedente de

las tesis de la filosofía ecofeminista. Alicia Puleo ha acuñado el término androantropocentrismo y lleva a cabo una crítica conjunta del androcentrismo y del antropocentrismo. Destacaremos que la filosofía sabuquiana constituye un precedente ecofeminista por el lugar que ocupan los animales en su obra y por la crítica a los naturalistas y anatomistas que negaban que los animales son sujetos de sufrimiento; ello quiere decir que no estamos hablando de un ecofeminismo ecocéntrico, es decir, en el que prima “una perspectiva ética en la que solo importa la preservación del ecosistema” (Puleo, 2019:125).

En la crítica a la razón androantropocéntrica de Alicia Puleo se define el androcentrismo como “el prejuicio que hace del varón (*andros*) la medida de todo valor” (Puleo, 2019, 70). Como hemos visto, los prejuicios de Juan Huarte fueron puestos en entredicho tanto con la defensa de la autonomía de las mujeres para elegir marido, como en la defensa de la igual participación de mujeres y hombres en la reproducción biológica de la especie; y también en la defensa de que las mujeres transmiten la inteligencia a sus descendientes. No cabe obviar el antropocentrismo inherente a la filosofía androcéntrica huartiana, en la medida en que la negación de la función de las mujeres en la reproducción implica una negación de lo que la naturaleza muestra sin reservas con el parecido en las habilidades de muchos hijos e hijas a sus madres. Esta negación no es, sin embargo, independiente de la consideración de que las mujeres son percibidas más cercanas a la naturaleza que sus homólogos varones, presupuesto histórico de la filosofía patriarcal que fue observado y cuestionado por Simone de Beauvoir y que, a su vez, suscribe la filosofía ecofeminista de Alicia Puleo.

Si, como hemos dicho, Oliva Sabuco es un precedente de la genética de base cromosómica, se pone de manifiesto en la crítica a los naturalistas y a los anatomistas un precedente de lo que siglos después se denominó *especismo*, “prejuicio de especie que lleva a no incluir a los animales en la consideración moral” (Puleo, 2019 :103). Oliva escribe:

“En cuanto a los naturalistas y los anatomistas, erraron en las causas finales; investigaron las naturalezas de los animales ignorando su propia naturaleza y la sensitiva de los animales. (...) El principio del sentir, alimentarse y desarrollarse en el animal es el cerebro (Sabuco, 2009: 425, 438)

Mantener la concepción tripartita aristotélica del alma permite a Oliva Sabuco disentir argumentadamente del mecanicismo del médico Gómez Pereira,

que negaba el sentimiento en los animales y, por consiguiente, que son sujetos de sufrimiento. La concepción cerebro-espinal sabuquiana establece una continuidad y una unidad entre el mundo animal y el mundo humano, en un momento histórico en el que estábamos aún lejos de conocer nuestro tronco común con el mundo animal en la historia de la evolución de las especies. En este sentido, y en relación a esta parte de la filosofía sabuquiana, encontramos otro precedente del ecofeminismo en la unidad del mundo vivo.

El objetivo de la filosofía de Oliva Sabuco es no solo reconocer en las mujeres los parámetros de humanidad, elevándolas a seres inteligentes y reconociendo su importante papel en el orden genealógico de la naturaleza humana, sino también llevar a cabo una crítica radical del antropocentrismo que tanto daño ha causado a los animales en lo que se refiere al trato y a los malos tratos. La crítica conjunta a la razón que se erige en única portavoz de los descubrimientos científicos del siglo XVI, y que constituye el paso de la visión cardiocéntrica de los organismos humanos y animales a una concepción cefalocéntrica, es un eslabón de primera magnitud *mutatis mutandi* de la genealogía del ecofeminismo antiespecista contemporáneo.

En Oliva Sabuco se encuentra un ecofeminismo *avant la lettre*, que defiende que:

1º) En las mujeres muchos males son la consecuencia de estar mal casadas, no de la biología, de la matriz. Como Alicia Puleo observa, “la tradicional negativa patriarcal a reconocer la autonomía de las mujeres se esconde bajo la sacralización de los procesos biológicos” (Puleo, 2019: pág. 58)

2º) Las mujeres participan igual que los varones progenitores en la concepción del nuevo ser y también, del mismo modo, aportan *la forma*, es decir, lo humano por antonomasia, entre cuyas cualidades se encuentra el alma racional y la inteligencia.

3º) Si aportan la inteligencia es porque gozan de tal cualidad en tanto que miembro de una especie en la que se encuentran tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional.

4º) Existe una unidad del mundo vivo humano y animal en el cerebro porque los humanos y los animales comparten el alma sensitiva y el alma vegetativa y, por consiguiente, los animales son también sujetos de sufrimiento.



La filosofía de Oliva Sabuco es una crítica a la razón androantropocéntrica de la filosofía natural que reemplazó a la teología, cuya fundamentación última era la metafísica y la lógica contra-empírica. Su obra representa un naturalismo exento del determinismo explicativo al que estaban sujetas las comprensiones de Juan Huarte y Gómez Pereira. Un determinismo explicativo que contribuyó al estancamiento social y político de la España de la contrarreforma.

## **Bibliografía**

Berriot-Salvadore, E. (2006). El discurso de la medicina y de la ciencia. En Duby, G. y Perrot, M. (dir.), *Historia de las Mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, ed. Taurus.

Biedma López, J. (2006). Prólogo y estudio preliminar. En Ruiz Jarén, E. *Oliva Sabuco de Nantes. Filosofía, ciencia y mujer en el renacimiento del sur*. Jaén: Asociación para el Desarrollo Rural de la Comarca de El Condado.

Durán, M.A. (2000). *Si Aristóteles levantara la cabeza*. Madrid: Cátedra.

Feijoo, B. J. (1997). *Defensa de las mujeres*. Edición de V. Sau. Barcelona: Icaria.

Ehrenreich, B. y English, D. (1988). *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*. Trad. de M. Boffil y P. Lengua. Barcelona: Lasal.

Femenías, M<sup>a</sup> L. (1992). Juan de Huarte y la mujer sin ingenio en El examen de ingenios. En Amorós, C. (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración (1998-1992)*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.

- (1996). *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*. Prólogo de C. Amorós. Buenos Aires: Nuevo Hacer.

- (2019.) *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea.

García Cárcel, R. (2006). Las mujeres conversas en el siglo XVI. En Duby, G. y Perrot, M. (dir.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Trad. de M. A. Galmarini. Madrid: Taurus.

Gómez Pereira, M. (2000). *Antoniana Margarita*. Trad. de J. L. Barreiro y C. Souto. Santiago de Compostela: Publicaciones de la Universidad.

González, R. (2008). *El enigma Sabuco I. La investigación*. Albacete: Gráficas Ruiz del Amo S. L.

Huarte de Sanjuán, J. (1953). Examen de ingenios. En *Obras escogidas de Filósofos*. Discurso preliminar de A. Castro. Madrid: ed. Atlas, pp. 403-520.

Marco Hidalgo, J. (1903, 2ª época). Doña Oliva de Sabuco no fue escritora en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tomo IX, 7, 1-13.

Martínez Tomé, A. (1981). Prólogo. En Sabuco, O., *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*. Madrid: Editora Nacional.

Muñoz Páez, A. (2022). *Sabias. La cara oculta de la ciencia*. Barcelona: ed. Penguin Random House.

Ortega López, M. (1988). La defensa de las mujeres en la sociedad del Antiguo Régimen. Las aportaciones del pensamiento ilustrado. En Folguera, P. (comp.), *El feminismo en España: dos siglos de historia*. Madrid: Pablo Iglesias.

Pretel Marín, A. (2017). *Los judeoconversos de Alcaraz entre los siglos XV y XVII: Llerenas y Barreras, Álvarez y Toledos, Vandelvirus, Sabucos y Parejas ante la Inquisición*. Albacete: Asociación Cultural Alcaraz Siglo XXI.

Puleo, A. (1996). Pensadoras españolas. En De Martino, G. y Bruzzese, M., *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: ed. Cátedra.

- (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.

Rivera Garretas, M. (1997). Oliva Sabuco de Nantes y Barrera. En Zavala, I. (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española*. Barcelona: Anthropos.

Rodríguez Donís, M. (2006). Magos, brujos, demonios y milagros en los albores de la modernidad. En Morales Prado, E. y Ordoñez García, J. (eds.), *Medicina y filosofía. La enfermedad y el sufrimiento IV*. Sevilla: Fénix.

Romero Pérez, R. (2005). Las filósofas: Oliva Sabuco, pensadora del Renacimiento español. En VVAA, *La historia no contada. Mujeres pioneras*. Albacete: Editora municipal.

- (2008). *Oliva Sabuco (1562-1620). Filósofa del Renacimiento español*. Prólogo de A. Puleo. Toledo: eds. Almud de Castilla La Mancha.

- (2009). La Nueva Filosofía de Oliva Sabuco (s. XVI) y el problema de la autoría. En Palma Ceballos, M. y Parra Membrives, E. (eds.), *Mujeres y ausencias. Duelo y escritura*. Berna, Peter Lang,

Ruiz Jarén, E.(2006). *Oliva Sabuco de Nantes. Filosofía, ciencia y mujer en el renacimiento del sur*. Jaén: Asociación para el Desarrollo Rural de la Comarca de El Condado.

- (2009). *Oliva Sabuco: filosofía y salud*. Madrid: Manuscritos.

Sabuco Álvarez, M. (2009). *Nueva Filosofía*. Edición crítica de García Rubio, S. y Henares, D. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel” de la Excma. Diputación de Albacete.

Sabuco de Nantes y Barrera, O. (1981). *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre*. Edición de A. Martínez Tomé. Madrid: Editora Nacional.

Waithe, M. E. (1989). *A History of Women Philosophers*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Valero de la Rosa, E. (2018). *Testamento y última voluntad de Doña Oliva Sabuco*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, Excma. Diputación de Albacete.

Vesalio, A. (2004). Prefacio de *Humani Corporis Fabrica*. Trad. de A. Pérez Gutierrez. *Ars Medica*,1, 96-158.

Vigil, M. (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI.

Vintró, María C. y Waithe, M.E. (2000). ¿Fue Oliva o fue Miguel? Reconsiderando el caso Sabuco. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. V, 1- 2, 11-37.



# EXPERIENCIAS DIDÁCTICAS





# *Jeroglíficos animados*

*Un canal de YouTube*



FRANCISCO JAVIER DÍAZ GOY

*pp. 285-290*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*





*Resumen en 25' de la Historia de la Filosofía para Segundo de bachillerato.*



Se ofrecen a la consideración del profesor animaciones sobre las principales ideas de nueve autores de la historia de la filosofía (de Platón a Nietzsche). Están agrupadas en el canal de *Youtube* al que se puede acceder desde el hipervínculo del título o el QR que aparece sobre estas líneas.

Han sido concebidas para repasar los contenidos ya explicados en el programa de clases de la asignatura de 2o de Bachillerato, al término de cada evaluación o a final de curso. Su pretensión es didáctica: facilitar la labor de memorización y comprensión de los alumnos.

La factura de las mismas tiene un aspecto “jeroglífico”. Estamos ante una especie de jeroglíficos en movimiento que ayudarán a reconocer las ideas que se han explicado y, tal vez, también, a comprenderlas mejor, al tener que repensarlas desde otro ángulo tan diferente.

Hemos pretendido ofrecer un soporte visual a los conceptos abstractos de la filosofía podía ser de utilidad para nuestros alumnos, que muchas veces piensan de modo muy concreto. Hemos pensado, sobre todo, en los que tienen más dificultad en asimilar contenidos; pero también, en los buenos alumnos, que se divierten y aprenden viendo lo que algunos de ellos han bautizado como “dibujos animados filosóficos”.

Hemos buscado además la brevedad y la concisión. Es decir, que el material dure muy poco, para que pueda ser realmente utilizado en un curso con las “apreturas” características de segundo de Bachillerato. La más larga de las animaciones dura 3 minutos y 22 segundos. En una clase se pueden ver, revisar y comentar tranquilamente 3 o 4 animaciones.

## Objetivos

1) El objetivo fundamental con que han sido concebidas estas animaciones es hacer un repaso de la asignatura (ya al término de la correspondiente evaluación, ya al término del curso).

2) Además hemos pretendido ayudar a obtener una visión global o de conjunto de las principales ideas trabajadas en el curso de Historia de la Filosofía de segundo de Bachillerato (en su vertiente más teórica: metafísica y de teoría del conocimiento; también antropológica).

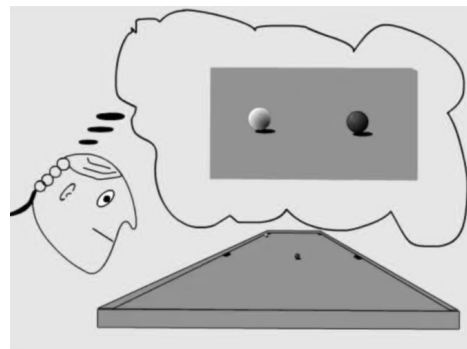
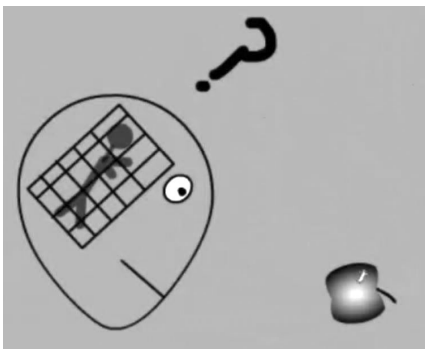
Junto con estos objetivos centrales o, más bien, en función de estos nos hemos planteado otro

3) buscar estos logros con brevedad y concisión.

## Descripción de los contenidos

La mejor forma para conocer el material presentado a continuación es abrir una de los ejemplos y sopesar por uno mismo su valor y utilidad para el propio ejercicio docente.

Se trata de animaciones en formato mp4 subidas a mi canal de youtube (<https://www.youtube.com/channel/UCWhaREcq9TXVMg5ouqPo0Yw>) creadas con el programa Macromedia flash 8, que tienen como tema una breve visión de conjunto de la filosofía de cada uno de los autores que aparecen en la siguiente tabla. Estas nueve animaciones aparecen sin explicación y con explicación mediante voz off (18 archivos).



## **Método**

El uso recomendado en clase es el siguiente.

1. Hacer un doble visionado de de la animación sin voz.
2. Comentar las imágenes preguntando a los alumnos qué ideas han identificado. (En el último punto de esta presentación se presentan series de preguntas que podrían orientar el diálogo de clase).
3. Proyectar la animación con voz.

## **Otras observaciones**

A la hora de escoger los símbolos, hemos querido optar por lo que puede resultar más obvio y comprensible para alumnos de 2o curso de bachillerato. Esto implica que, aunque, desde el punto de vista iconográfico, se hayan cometido anacronismos, se ha optado por lo que podría resultar más didáctico. Es el caso, por ejemplo, del uso del triángulo o el símbolo de infinito para representar al Dios de Aristóteles o el de la aparición de la cadena de montaje y el coche en la animación de Marx.

## **Preguntas para el comentario y discusión de las animaciones**

Es muy probable que estas preguntas no sean necesarias y que el conocimiento de los alumnos lleve a descifrar el significado de estas breves animaciones. Pero ponemos a disposición de los que las quieran utilizar unas listas de cuestiones tomando como ejemplo el primero de los videos de la serie dedicado a la filosofía platónica.

... Platón ...

1. ¿Qué representa el muñeco del inicio de la animación?
2. ¿Con que famoso mito de la República se relaciona la gradación de ideas de la primera secuencia?
3. ¿Cómo aparece representada la Idea más importante y por qué?
4. ¿Cómo se representa el dualismo platónico en la segunda secuencia?
5. Teniendo en cuenta lo que ocurre con la manzana, ¿cómo puede decirse que Platón caracteriza los objetos físicos?
6. ¿Puede decirse lo mismo de las Ideas?
7. ¿Qué es para Platón el conocimiento?

8. ¿Cuál es el objeto de *anamnesis* en cada momento de la animación?
9. ¿Cómo se representa la injusticia? ¿Por qué hay injusticia para Platón? ¿Qué llevan en la cabeza los que trabajan? ¿Qué simboliza?
10. ¿Cómo muere Sócrates? ¿Cómo afecta este hecho a la filosofía platónica?
11. ¿Qué es la muerte para Platón o para Sócrates?
12. ¿Qué sabes del lema que figura en el templo que aparece en la secuencia de la muerte de Sócrates?
13. ¿Hasta dónde se produce el ascenso del alma en la última viñeta? ¿Qué diferencia al conocimiento filosófico (*noesis*) y al matemático (*dianoia*)?

## **Conclusión**

Espero que otros docentes o personas interesadas en la historia de la filosofía, puedan servirse de esta idea que he puesto en práctica en mis clases. La ofrezco a todos bajo licencia CC-BY-NC-ND. En cualquier caso, agradezco a todos los que dediquen su tiempo a tomar en consideración la propuesta.





# FILOSOFÍA Y LITERATURA







# *¿Quién soy yo?*



ANTONIO REDONDO GARCÍA

*pp. 295-299*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*



**A**unque son ya muchos años los que me acontecen, después de tanto tiempo aún no consigo saber quién soy verdaderamente. Me miro al espejo y sí, me reconozco, esa silueta, ese rostro que me acompaña, pero que no ha sido siempre el mismo.

Ahora que me siento aquí, sereno, mientras que escucho mecerse suavemente las ramas del sauce llorón del jardín, paso con parsimonia las páginas del álbum de fotos de mi niñez que con tanto cariño mi padre confeccionó en su día. Observo la imagen en que mi madre me mira con ternura mientras que yo intento sostenerme torpemente sobre mis pequeñas piernas, o cuando mi hermana, cuatro años mayor que yo, me abraza con fuerza temiendo que pueda resbalarme cual pececillo de entre sus brazos menudos.

En tanto voy posando mi mirada en cada una de esas fotografías, las escudriño con quietud, observando los cambios que progresivamente sobrevienen en mi particular fisonomía. Durante todo ese proceso, no puedo dejar de imaginarme la imagen que esta mañana me devolvía el espejo del salón. ¿Realmente ese soy yo? ¿Ese yo que mi padre levanta sonriente sobre su cabeza, ese yo que monta detrás de su hermana en bicicleta, ese yo que feliz celebra su décimo cumpleaños, es el mismo yo que el que ahora sujeta entre sus manos este viejo álbum raído por el tiempo?

Entre todos los episodios acaecidos en mi vida, ¿qué es lo que ciertamente permanece? ¿Qué es ser «yo»? ¿Soy el mismo yo que cuando era bebé, que cuando jugaba en el colegio, que cuando iba a la universidad, que cuando impartía clases en el instituto o cuando era padre por vez primera? ¿Es un único yo el que persiste invariable en todas mis experiencias vitales, o «soy» simplemente un inmenso cúmulo de vivencias que mi imaginación procura dar unidad a través de mi memoria, inventándose un supuesto sustrato al que todas ellas parecen remitir?

Confieso que pensar en todo ello me aturde, no pudiendo evitar cerrar el álbum con premura y alejarme de él dejándolo abandonado sobre la mesa del

jardín. Mientras que observo dos gráciles jilgueros internarse entre las ramas del sauce llorón, unas tímidas gotas de lluvia golpean mi cabeza desnuda y muy pronto comienza a llover con fuerza. Me apresuro a refugiarme bajo la pérgola de madera, permaneciendo atento a cómo el agua golpea rítmicamente en el suelo, olfateando pausadamente el agradable aroma de la tierra mojada. Es en ese momento cuando siento que me encuentro en paz conmigo mismo y empiezo a preguntarme si es con ese estado de ánimo en el que me encuentro con el que plenamente me identifico.

Hace unos días terminé de releer *La Celestina* y admito que, aunque siempre haya sentido rechazo hacia su protagonista, no deja de fascinarme el personaje que la misma representa. Ella es capaz de adaptarse al habla y a la circunstancia en la que se halla la persona con la que conversa, pero ¿existe algún momento en el que se exprese con sinceridad? ¿Cuál es esa Celestina que se identifica con ella misma, alejada de la naturaleza de su oficio de alcahueta?

Ante tal pregunta, no puedo dejar también de hacérmela a mí mismo. ¿Cuándo me comporto como yo mismo soy? Recuerdo todos aquellos momentos en los que me he sentido tremendamente inseguro al conocer por vez primera a alguien, donde al intentar entablar una conversación, mi hablar se ha vuelto torpe y vacilante. ¿Soy ese yo realmente? La negación sin duda alguna resulta rotunda, pero no puedo dejar de hacerme esa misma cuestión si echando la vista atrás me contemplo hablando con mis padres, impartiendo clase a mi alumnado o conversando con mis hijos: ¿con cuál de esos supuestos «yos» plenamente me identifico? Estoy convencido de que no me comporto ni actúo de la misma forma cuando me encuentro con determinadas personas, intentando adaptarme cual Celestina a la circunstancia con la que tropiezo, y es que las diferentes circunstancias en las que continuamente me voy hallando indefectiblemente me condicionan. Estoy tan inmerso en mi relación con los otros, que no consigo saber quién o qué soy ciertamente. A través de mi relación con los demás me revisto de innumerables máscaras que me voy quitando y poniendo, ocultando inevitablemente mi rostro con ello. ¿Existe

algún momento en el que no vista alguna de esas máscaras dejando así libre y desnudo este yo que soy? ¿No seré más bien una especie de teatro andante que continuamente va representando papeles distintos? ¿Cuándo abandono el papel de padre, de marido, de profesor, de cliente, de vecino?

Quizá sea este momento de soledad, en el que me sitúo ante mí mismo, el que me otorga mi real identidad, o quizá sea incapaz de poder desnudarme por resultar un producto colectivo elaborado a partir de mi relación con los demás.

Finalmente, la lluvia cesa y de nuevo observo volar y alejarse a la pareja de jilgueros que se resguardaban en el interior del sauce llorón de mi jardín, mientras que no dejo de pensar en ese yo del pasado que se encontraba frente a ese viejo álbum abandonado sobre la mesa y se preguntaba por quién verdaderamente era.



*La Sororidad:  
solidaridad entre mujeres*



MARÍA RODRÍGUEZ LORCA

*pp. 301-307*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*





*Para mi yaya.*

*Dedicado a todas aquellas mujeres que han trabajado desde la infancia, a esas mujeres que han aguantado largas horas bajo el sol, que han conocido el sufrimiento y la miseria, y que, a pesar de todo, han sido felices. A ellas, niñas y adultas al mismo tiempo, ingenuas y maduras, les dedico este relato.*

**D**os mujeres están sentadas alrededor de una mesa. Una de ellas es anciana, ronda los 80 años, y su mirada está cargada de experiencia. Está sentada en un austero taburete, pues nunca le han gustado las sillas con respaldo, y mira a la joven que tiene enfrente con ternura, esbozando una tenue sonrisa. La chica joven la mira con solicitud y le hace preguntas sobre su vida antes de casarse. La llama “yaya”, lo que nos hace pensar que es su nieta. La anciana, poco acostumbrada a tantas preguntas y tanta curiosidad por su vida, se queda bastante sorprendida y, al mismo tiempo, se siente halagada. Tras unos instantes de titubeo, comienza a hablar. De todo lo que aquella mañana le relató, la joven se queda con una escena en concreto, que hace que su corazón se estremezca y sienta la necesidad de contarla. Es esa escena la que ha motivado la escritura de este relato.

...

Tenía 9 años cuando empecé a trabajar. A pesar de ser la mediana de las hermanas, siempre he hecho la función de la mayor y empecé desde mi más tierna infancia a ayudar a mis padres en el campo. Mi hermana mayor sufrió un *paralí* que le paralizó la mitad del cuerpo cuando era pequeña, lo que hizo que tuviera una salud muy delicada, que le impedía realizar esfuerzos físicos. Aún recuerdo cuánto le costó a la pobre aprender a andar y realizar acciones tan simples y cotidianas como atarse los cordones de los zapatos. A causa de su estado físico, todas las responsabilidades y los sacrificios de la hermana mayor recayeron inmediatamente sobre mí. Cuando repartíamos la comida, primero se le servía a mi hermano (era el único hombre y, por tanto, le correspondía una ración más grande que la nuestra), después, a mi hermana mayor (que

se encontraba en peores condiciones físicas), luego a mi hermana pequeña y, finalmente, lo que sobraba era lo que quedaba para mí. Como mi constitución era más fuerte y robusta, mis padres siempre decían que yo tenía más resistencia que el resto de mis hermanas y que no pasaba nada si comía un poco menos. Además, cuando salíamos al campo, siempre era yo la que tenía que ayudar con las tareas más pesadas. Por las mañanas, mi hermana mayor se iba al pueblo más cercano, donde recibía clases para aprender el oficio de costurera, mientras yo me quedaba con mis padres trabajando.

Para mí el trabajo físico no era un problema, y no me quejaba ni protestaba como los niños de hoy en día. De hecho, me gustaba salir con mi padre al campo y ayudarlo. Yo era demasiado seria para mi edad y él demasiado divertido y juvenil para la suya, así que hacíamos una buena pareja. En el campo cultivábamos de todo: patatas, algodón, naranjas, uvas... Era un trabajo muy cansado: me levantaba nada más salir el sol y regresaba a casa en cuanto comenzaba a anochecer. En cuanto llegaba, cenaba y me iba directamente a dormir. En ese entonces, no trasnochábamos como hacen los jóvenes de ahora, sino que nos acostábamos muy pronto, en gran medida debido al agotamiento físico causado por el trabajo, pero también porque no teníamos nada mejor que hacer. Vivíamos en condiciones muy humildes, con lo justo para subsistir, y a pesar de todo, éramos felices. Supongo que esta felicidad procedía principalmente de la ignorancia, lo cierto es que no conocíamos otra manera de vivir. ¡Y cuánto echo de menos esa feliz ignorancia! Ahora que tenemos tantas cosas, tantas posibilidades, tantas maneras de vivir, no veo más que insatisfacción y descontento. A veces me gustaría poder regresar a ese modo de vida más austero y sencillo...

Al cumplir los 12 años, mi madre me dijo que había llegado el momento de que saliera de casa y encontrara un trabajo que aportara más beneficios a la familia. Mi madre era todo lo contrario a mi padre: era una mujer dura y severa tanto consigo misma como con el resto de personas. Yo la respetaba y temía al mismo tiempo; siempre aceptaba todo lo que ella decía sin rechistar. A los

pocos meses, mi madre me comentó que había encontrado una pequeña finca donde estaban buscando mujeres jóvenes para trabajar. Al principio, mi abuela se opuso:

- Pero María, ¿no crees que es demasiado pequeña? Quizás deberíamos tenerla un año más en casa y después...

- ¡De eso nada! - mi madre era muy tajante cuando se enfadaba y no admitía un “no” por respuesta - Yo salí de casa para trabajar a esa edad, y tú también, así que ella seguirá la tradición familiar. No quiero que me salga malcriada la niña... ¡Y no hay más que hablar!

Llegué a la finca a finales de abril. Recuerdo que el primer día de trabajo estaba muy nerviosa, mi corazón latía con fuerza contra mi pecho y me sudaban las manos. No quería decepcionar a mi familia, deseaba con toda mi alma mostrarles que no era una inútil y que podía aportar un sueldo a mi hogar. Sin embargo, no dejaba de ser una niña que se separaba de sus padres por primera vez y, por tanto, no podía evitar tener miedo. En mi primer día, el jefe me explicó el trabajo que tendría que hacer, me indicó las horas de descanso para las comidas y me enseñó la habitación que compartiría con otras 15 mujeres. Mientras él hablaba, yo mantenía la mirada clavada en el suelo y asentía a todo lo que decía. El cuerpo me temblaba de la cabeza a los pies y me sentía muy intimidada ante la presencia de aquel hombre de enormes manos peludas y voz grave. En ese momento, yo lo percibía como si fuera un gigante de dientes afilados capaz de devorarme si hacía mal mi trabajo. ¡Imagínate lo asustada que estaba! En cuanto el jefe se fue y dio comienzo la jornada de trabajo, una mujer joven se me acercó. Tendría unos 20 años y su rostro redondo, adornado por unos hermosos ojos azules, me transmitió tal dulzura que mis temores se apaciguaron al instante. La mujer puso su mano callosa sobre mi hombro y me miró con una sonrisa.

- Bienvenida. Si necesitas cualquier cosa puedes contar conmigo. -

Sus amables palabras se me quedaron grabadas en el corazón. A partir de

ese día dejé de tener miedo. Sabía que no estaba sola, que en caso de necesidad podía contar con aquellas mujeres. A pesar del duro trabajo, el periodo que pasé en aquella finca fue de los más felices de mi vida. Yo era la más pequeña de las trabajadoras, y todas me trataban como si fuera su hija o hermana pequeña. Siempre me daban consejos sobre cómo hacer el trabajo de manera más eficiente o me contaban historias sobre sus familias y sus amores. Uno de sus pasatiempos preferidos era lavarme el pelo, que en ese entonces me llegaba hasta la altura de las caderas; les encantaba cepillármelo y hacerme peinados. Por las noches, cuando hacía buen tiempo, salíamos al aire libre y nos quedábamos horas y horas charlando sobre qué haríamos cuando volviéramos a casa. En ocasiones, Maria Luisa se levantaba con buen pie y nos deleitaba con su hermosa voz, cantando las más apasionadas canciones de amor. Nosotras aplaudíamos cada una de sus actuaciones y la animábamos a que nos cantara alguna canción más. Esas noches mágicas, a la luz de las estrellas, no las cambiaría por nada del mundo.

Hubo un día en concreto que jamás olvidaré. Recuerdo que aquella mañana me levanté sintiendo molestias en la barriga, pero no le di demasiada importancia. Aquel día hacía más calor de lo normal y la cabeza me daba vueltas. Me puse a trabajar y conseguí aguantar durante las primeras horas de la mañana, sin embargo, cuando nos reincorporamos al trabajo después de la comida, el dolor era tan intenso que me tuve que parar por un instante. Una de las mujeres se dio cuenta de que yo no paraba de apretar los brazos contra la parte baja de mi estómago y se acercó para preguntarme si estaba bien. Mientras le contaba lo que me pasaba, las lágrimas empezaron a resbalar por mi rostro de lo asustada que estaba, ya que nunca había sentido un dolor de barriga tan fuerte. Entonces la mujer, mirándome con atención, me preguntó:

- ¿Te ha bajado la regla alguna vez? -

Negué con la cabeza asustada. Mi madre me había hablado de la menstruación, pero yo lo veía como algo muy lejano, que nunca me pasaría. La mujer esbozó una sonrisa en su rostro y cogiéndome de la mano con dulzura,

me acompañó a la habitación. Entonces me bajé los pantalones y ahí estaba la sangre, de un color rojo intenso. Al verla, me puse totalmente pálida y me entraron ganas de vomitar.

- Eso... ¿Ha salido de mí? -

La mujer soltó una pequeña carcajada. Su risa era alegre y cantarina. Asintió con la cabeza y me dio un fuerte abrazo mientras yo lloraba, pensando que me iba a morir.

- ¡Pero no llores, mujer! La menstruación es algo bueno. Significa que ya has dejado de ser una niña y te has convertido en toda una mujer. -

Aquella noche, tuve un terrible dolor de ovarios. Sin embargo, no estaba sola. Ellas, mis compañeras, mis hermanas, estaban ahí conmigo, ayudándome en todo lo que podían. Durante los 7 días que duró mi primera regla, se turnaron por las noches para dormir conmigo. Me acariciaban el pelo y me contaban historias para distraerme del dolor hasta que me quedaba dormida.

En los meses que pasé en aquella finca trabajé muy duro, pero gané unas amigas a las que no olvidaré en la vida.



# *Despertar*



RICARDO NAVAS

*pp. 309-311*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*





**H**e despertado levantado  
en un gesto automático  
sacudido el cuerpo de los hombros  
de polvo corrompido yacido  
durante siglos  
he echado a andar  
flotar volar  
contra el aire resistente  
de la nada  
lo que puede un cuerpo  
convertido en aire  
traslúcido transparente  
casi inexistente.



# ENTREVISTAS





# Entrevista a Luis Roca Jusmet

Por la publicación de su libro *Manifiesto por una vida Verdadera* (NED, 2023)



Entrevista de Javier Gallego

La primera pregunta es obligada, ¿qué es una vida verdadera? La expresión proviene de un verso de Rimbaud, quien, curiosamente, abandonó su tormentosa vida como poeta para acabar siendo un traficante de esclavos. ¿Qué debemos entender por vida verdadera? ¿Es la búsqueda de experiencias que suban la adrenalina en un mundo anodino y previsible? ¿En qué manera sería tomar la famosa píldora roja de Morfeo en Matrix?

El libro es justamente un rodeo a la pregunta, que ciertamente no tiene una respuesta definitiva. Es una búsqueda que tiene algo de singular y algo de común. Desde esta parte común, que nos interpela a muchos, he querido proporcionar una caja de herramientas conceptuales y analíticas que puedan servir de material para ir encontrado el camino propio. Si me ha resonado la frase en Rimbaud es justamente porque venía de alguien que odiaba la retórica y que solo podía decirlo desde una visión muy auténtica. La vida verdadera tiene que ver, en todo caso, con una elección ética que da sentido a nuestra existencia que, aunque apueste por la vida, no es tampoco una búsqueda de experiencias intensas. Y, por supuesto, vinculada a la idea de libertad.

Como bien se señala estas son maneras de cultivar el espíritu a través de movimientos corporales, que conecta con la manera oriental de entender a la persona. A primera vista podríamos emparentarlos con el coaching y con la tribu psi, que decía Lacan. Ya en la última parte del ensayo denuncias las cualidades que la filosofía opone a esta retórica. ¿Cuáles son las diferencias esenciales entre estas dos maneras de concebir el método?

Señalas dos peligros que he intentado sortear, pero que han ido planeando sobre mi escrito. Uno es el de convertirlo en un libro de autoayuda que venga a llenar este mercado editorial como uno más para ofrecer fórmulas para la felicidad. El título podía dar lugar a esta confusión, aunque creo que consigo evita esta deriva. No he querido dar consejos ni pautas respecto a cómo vivir, como he dicho al principio, solo hacer sugerencias que pueden ayudar al trabajo de transformación de sí que el lector ha de hacer necesariamente. Otro es el de perderme en una retórica pseudofilosófica, lo he intentado evitar con un estilo sobrio y claro, que siempre ponga de manifiesto de que estoy hablando y no pueda perderme en un océano de palabras que suenen bien.

Has escogido a Pierre Hadot y Michel Foucault porque entienden la filosofía como una tecnología del yo, heredando de las instrucciones de Marco Aurelio y los estoicos. ¿Por qué no ampliar la selección? ¿Cuáles son las propuestas que los hacen fundamentales frente a otros filósofos como Ignacio de Loyola, inventor del término, por ejemplo? ¿Cuál es la aportación de François Jullien en este contexto?

Bueno, no creo que la propuesta de Pierre Hadot y de Michel Foucault sean, en este sentido, la misma. Hadot nunca acepta hablar de tecnologías del yo y esto es justamente lo que critica a Foucault, el que entienda las propuestas de las escuelas alejandrino-romanas de la Antigüedad clásica como tecnologías del yo. Para Pierre Hadot son ejercicios espirituales para superar el yo, que es muy diferente. La lectura que hacen ambos del estoicismo es diferente. No solo referido Marco Aurelio, también es Epicteto y Séneca. Pero Hadot también es ecléctico, está muy influenciado por otras escuelas, como el neoplatonismo, si hablamos de los antiguos. Foucault, en cambio en sus últimos cursos se refiere mucho a Sócrates y a los cínicos. Pierre Hadot no quiere dar a los ejercicios espirituales un sentido confesional,

como hace Ignacio de Loyola, porque le parece limitado. Foucault va más lejos al denunciar que lo que hace el cristianismo es poner estas prácticas al servicio de la obediencia, lo cual va totalmente en contra de su espíritu original. Respecto a François Jullien es interesante lo que aprende de la sabiduría china para replantearse lo que es una vida verdadera, o un vivir existiendo, como dice en otro libro, con lo que toma referencias diferentes pero en esta misma búsqueda de una vida verdadera.

Tanto Hadot como Foucault reivindican los métodos estoicos, sin embargo, este último, al final del primer volumen de su Historia de la sexualidad, optaba rotundamente por “el cuerpo y los placeres”, con raíces que podríamos situar en el hedonismo y el epicureísmo. ¿En qué sentido el cuidado de sí hibrida ambas tradiciones?

El mismo Hadot le recrimina a Foucault que utilice demasiado el estoicismo cuando su planteamiento es mucho más en la línea de Epicuro. Lo cierto es que Foucault hace unas referencias al placer que tienen poco de estoico. Pero el mismo Hadot considera que hay que buscar un encuentro entre el rigor y sentido

del deber de los estoicos y la alegría y el placer de vivir de los epicúreos. Considera que esto se da en Kant. Los dos defienden un buen eclecticismo, aunque Foucault puede tener una cierta afinidad con el hedonismo, del que Hadot está totalmente alejado.

La finalidad es la vida verdadera, en ese sentido, tienen puntos en común con la propuesta existencialista. En especial con el compromiso, con la reivindicación de la parresía y coherentemente en su actuación pública. ¿No estaba superada ya la figura del intelectual comprometido? ¿Hay que reivindicarla, como los cantautores?

No creo que ninguno de los tres (Hadot, Foucault, Jullien) quiera representar la figura del “intelectual comprometido”. Ni, en la línea del psicoanálisis, Lacan o Allouch. Quizás incluso en alguno de ellos falta apostar más claramente por la dimensión política de su propuesta ética. Porque si perdemos la dimensión política sería una propuesta que podría ser reabsorbida por el neoliberalismo. La emancipación pienso que tiene que ir por una vía ética y por otra política. Aunque en mi manifiesto trato sobre todo el aspecto ético no quiero que se pierda nunca de vista el aspecto

político. Foucault el que tenía más claro la necesidad de un compromiso político, aunque siempre fuera de manera no partidaria (militó muy poco tiempo y con bastante malestar, en el Partido Comunista Francés). Él nunca aceptó presentarse como un “intelectual orgánico”, aunque siempre reivindicó la función crítica de sus trabajos y él mismo se implicó en muchas luchas políticas.

Michel de Certeau, quien tiene muchos puntos en común con estas posiciones, dirigió una investigación sobre Las artes del hacer. ¿Crees que sería necesario complementar estos ejercicios espirituales para materialistas con reflexiones en la vida cotidiana o más bien los ejercicios son maneras de afrontarla, de hacer un aparte para recargar fuerzas? En este sentido, como señalas en el texto, la concepción del poder y la subjetivación foucaultiana, descubren el carácter “creador” del poder, más allá de la conciencia estrecha del poder como coerción.

Estos ejercicios son muy heterogéneos. Algunos (lectura, diálogo) son para transformar nuestra mirada y nuestra forma de pensar a través de ideas. Otros (escritura de sí, autoexamen) tienen que ver con reflexiones

sobre lo cotidiano. Finalmente, los ejercicios chinos de los que habla Jullien para “nutrir la vida” si tienen este sentido de recarga. Se trata, si seguimos a Foucault y Jullien (y quizás el psicoanálisis) de construirse como sujeto ético, de desarrollar la propia singularidad. O como para Hadot, salir de lo singular para abrirse a lo universal.

Los procedimientos descritos van dirigidos, tanto los estoicos como el controvertido psicoanálisis lacaniano, hacia la construcción del yo. Un fortalecimiento que también aconsejaba Gramsci en sus escritos sobre la educación. Este sería un primer paso, ¿habría luego que concebir unas estrategias para conocer el mundo y actuar sobre él? ¿Sería necesario una revisión del marxismo en cuanto a praxis o la literatura utópica que marcara los fines de esa transformación social?

Cuando hablamos de “construcción del yo” hay que matizar. Pierre Hadot critica a Foucault porque considera que no hay en los estoicos esta idea de “yo”. Incluso Foucault quiere desmarcarse, como hace explícitamente Lacan, de una ficción del yo como autoimagen, como identificación. Hablan del sujeto como algo diferente de este



“yo”. En el caso de Foucault es un sujeto que vamos construyendo desde una elección ético-estética y en Lacan es el sujeto que procede del deseo del inconsciente.

Con respecto a lo que planteas referido a Gramsci y al marxismo hay aquí toda una problemática fundamental que es la dimensión política de esta vida verdadera. Hago referencia en el libro, pero no es el tema fundamental. Pienso que hay un complemento (como ya he señalado antes) a veces complicado, entre la ética y la política, entendidos respectivamente como transformación de sí y como de transformación de la sociedad. Ambas son necesarias y ninguna de las dos implica la otra. Hay que pensar como articular las propuestas éticas con las políticas. La utopía puede entenderse como este motor de cambio, tanto en un ámbito como otro. No como promesa de un estado final. Desconfío de los -ismos pero Marx y Gramsci deben tenerse en cuenta en este proyecto.

En sus cursos sobre la filosofía, Ortega simplificaba la tradición racionalista en el “cogito ergo Sum” y se preguntaba qué vendría luego. Vivir es la opción de su racional vitalismo. ¿Serían estos ejercicios espirituales

una fase intermedia antes de atacar las circunstancias?

Por una parte, somos producto de las circunstancias y estamos siempre en relación. En este sentido no podemos abstraer el “yo” de las circunstancias, como bien dice Ortega y Gasset. Pero desde otra perspectiva podemos considerar que estos ejercicios nos preparan para estar “a la altura de las circunstancias”, es decir, para prepararnos para ser capaces de dar una respuesta singular y adecuada a cada una de las situaciones que vivimos, que muchas veces son imprevisibles y en ocasiones tan complicadas que parecen desbordarnos.

La vida verdadera es el objetivo de esta propuesta, ¿qué hay de la cuestión de afrontar la muerte, tema tan esencial en la tradición filosófica?

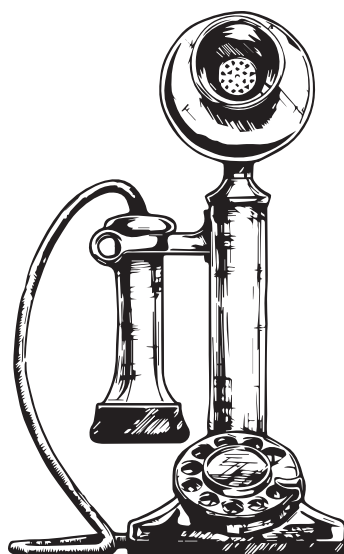
Esta es otra cuestión fundamental. Spinoza, a quién no cito mucho pero que está en el trasfondo del libro, decía que un sabio piensa en la vida, no en la muerte. Pierre Hadot, en cambio, dice, con Platón, que filosofar es “aprender a morir”. Pienso que los dos tienen, paradójicamente, razón, ya que su oposición es solamente aparente. Lo que ocurre es que lo enfocan desde aspecto muy diferentes:

Spinoza plantea que hay que centrarse en la vida y Platón que no hay que olvidar que esta vida es finita. La vida verdadera implica, sin duda, las dos cosas. Somos, como decía Heidegger, un ser-para-la muerte. Hemos de aprender a vivir sabiendo nuestra finitud y hemos de estar preparados para morir. Aprender a vivir y aprender a morir, como plantea Hadot, es lo mismo.





# COMUNICACIONES





*ParacetaColl contra el sinsentido:  
homenaje a un ilustre collquense*



ANTONIO REDONDO GARCÍA

*pp. 325-334*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*

## RESUMEN

Quizá pueda resultar paradójico establecer una estrecha relación entre dos conceptos aparentemente irreconciliables como son los de «filosofía» y «humor». Mientras que el discurso filosófico parece llevar necesariamente aparejado un halo de sobriedad en la transmisión de sus ideas, el humorístico denota una atmósfera de jocosidad que en principio parece hacerlo poco propicio para la exposición de argumentos y teorías graves. Teniendo esto en cuenta, mi pretensión con la presente comunicación será atender a una parte de la obra literaria del insigne humorista conquense José Luis Coll (1931-2007), para no únicamente demostrar la negación de tales asertos, sino cómo el humor, además de resultar una herramienta adecuada para la crítica y la reflexión, se convierte en un instrumento idóneo para la captación de la realidad, así como también de catarsis con la que el humorista logra despojarse del sufrimiento que le acarrea una existencia sin sentido.

**Palabras clave:** filosofía; humor; José Luis Coll; absurdo; catarsis



**D**ecía el actor estadounidense George Burns que «quien nos hace reír es un cómico, pero quien nos hace pensar y luego reír, es un humorista». Con poco que nos internemos en la obra literaria de José Luis Coll colegiremos con bastante inmediatez que, de acuerdo con la tipología señalada por Burns, el humorista conquense debe ser justamente incluido en la segunda de las mencionadas clases.

Este humorista a quien le gustaba presumir diciendo «soy de Cuenca, cosa que muy pocos pueden decir», nació en esta ciudad el 23 de mayo de 1931. Fue ahí donde inició su carrera profesional colaborando en el periódico local *Ofensiva*, así como también en Radio Nacional de España. Con veinticuatro años se trasladó a Madrid, donde comenzó a trabajar como escritor humorista y actor teatral,<sup>1</sup> aunque la popularidad le sobrevendría una vez se uniera al también humorista Luis Sánchez Polack, quienes juntos formaran el dúo *Tip y Coll*, cuyo salto a la televisión a finales de la década de los años 60 del pasado siglo les supuso la gran fama que lograron mantener durante más de veinte años.

Aunque su faceta televisiva sería la que le granjeara sus más grandes éxitos, es a su obra escrita en la que centraré ahora la atención, y aunque en ella no hallemos atisbo de sistema o de teoría filosófica alguna, sí encontraremos abundantes reflexiones, sobre todo de denuncia social, sirviéndose para ello del vehículo humorístico como medio de expresión del que Coll resulta un conductor experto, con el cual logra liberarse de la angustia ocasionada por la realidad que le tocó vivir.

### **El humor como instrumento de captación de la realidad**

En un artículo titulado «El chiste y su teoría», Manuel García Morente realiza un breve análisis sobre la diferencia existente entre lo cómico y el chiste que Freud desarrolla en su obra *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Siguiendo a Freud, afirma el filósofo jienense que

(...) lo cómico se distingue del chiste porque lo cómico se *descubre*, mientras que el chiste se *hace*; o lo que es lo mismo, lo cómico se ve en las personas, situaciones, etc., mientras que el chiste es una elaboración psíquica peculiar. Lo cómico es un espectáculo; el chiste es una formación psíquica (García Morente, 1975: 101; cfr. Freud,

---

1 Véase: José Luis Coll García | Real Academia de la Historia (rah.es)

1905: 173 y ss.).

Si tenemos esto en cuenta, la frase de Burns que reproducía más arriba resulta ahora especialmente reveladora, porque *cómico* también puede serlo un bebé de pocos meses, al igual que un perro o un gato, y no hay mejores ejemplos que esos vídeos que pueden ser visionados en Internet donde los animales protagonizan escenas que pueden llegar a resultarnos de lo más hilarantes. Ahora bien, pensemos en lo siguiente: ¿los animales, o un bebé, tienen la pretensión de hacernos reír? ¿Son sus comportamientos conscientemente realizados buscando producir en nosotros tal efecto? O, por el contrario, y siguiendo la idea freudiana, ¿es algo que nosotros *descubrimos* en ellos?<sup>2</sup>

En cambio, si nos referimos al *chiste*, este debe ser entendido como una elaboración psíquica llevada a cabo de forma consciente por el intelecto del sujeto que lo realiza, esto es, del humorista, cuya intención es, en principio, obtener la risa del oyente. El chiste supone necesariamente un dominio del lenguaje que tanto al bebé como al animal les está vedado: al primero de forma circunstancial y al segundo esencialmente, siendo en modo alguno para ambos capaz de plantearse.

A través del lenguaje es como intentamos apoderarnos de la realidad, transformándose en un apéndice con el que procuramos ir más allá de nuestra simple corporalidad. Ahora bien, mucho más ambiciosa es la empresa que el humorista persigue, que lo que pretende es trascender la mera función referencial del lenguaje para jugar con él, desarmándolo y empleándolo en su provecho. Esta es la misma idea que también parece querer expresar Camilo José Cela en el prólogo a *El diccionario de Coll*:

Coll anda de bombín, lo cual no es óbice para que se saque las palabras de la manga como el prestidigitador se saca palomas del sombrero (o el nene zangolotino, lombrices –y hasta percebes– por el trasero), las tuerza, las retuerza, las enguile, les ate el ombligo haciéndoles un lacito al bies y las eche a volar (Cela, 1975: 15).

Coll, como todo humorista, se sirve del lenguaje, pero, al mismo tiempo,

---

2 De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española*, una de las acepciones del concepto «descubrir» es «hallar lo que estaba ignorado o escondido», por lo que quizá no sería aquí del todo correcto hablar de *descubrimiento*, ya que *nada* se halla en tales escenas que se encuentre oculto y que provoque esa reacción en el sujeto, sino que es el espectador quien de alguna forma *lo pone*, a partir de la comprensión que realiza de la situación de la que está siendo partícipe.

lo trasciende, se eleva sobre él, buscando los juegos de palabras y dobles sentidos, persiguiendo que la risa del espectador se manifieste. Empero, no nos confundamos, porque para que esto ocurra, el humorista debe evidenciar una realidad que permanecía oculta y que él mismo desvela, y una vez revelada, la risa no acontece de forma inmediata cual explosión de cohete pirotécnico, sino que precisa de un proceso en el que el sujeto primero comprenda, razone y finalmente reaccione. De esta manera, el chiste no forma parte de una marcha solitaria que comienza y concluye en el emisor, sino que responde a un curso progresivo donde el humorista presenta y desvela, y el espectador descubre y ríe, a partir de la previa reflexión. De ahí que el chiste precise también de la intervención activa del espectador, convirtiéndolo necesariamente en parte fundamental del proceso.

Sin embargo, en el caso de la obra de José Luis Coll, la realidad desvelada no culmina una vez lograda la risa, ya que una vez extinta esta, el espectador regresa a la casilla de salida, prosiguiendo con la cavilación. Es así como afirmo que este insigne conquense no puede ser meramente catalogado como humorista, debiendo admitirse también en él una faceta rigurosamente filosófica, al afanarse en que el espectador prosiga planteándose aquello que se le intentó transmitir a través del chiste.

Prosiguiendo con la argumentación, si acudimos de nuevo al planteamiento de García Morente, afirma este que «el hombre es el único animal que goza de los beneficios intelectuales; por eso es también el único que percibe sus defectos y quiebras y, por tanto, el único que se ríe. Y se ríe de sí mismo» (García Morente, 1975: 104). De esta manera, si el ser humano es el único que goza de los beneficios intelectuales, podemos realizar una apuesta mayor y afirmar que el humorista se encuentra en un nivel superior, pues no solo «goza de los beneficios intelectuales», sino que, además de percibir «sus defectos y quiebras», se erige sobre ellos y les otorga un nuevo sentido que ningún otro animal inteligente es capaz de atisbar por sí mismo, pero que tiene la suficiente capacidad de mostrárselo a aquellos que están ciegos, cual prisionero platónico liberado de sus cadenas que, percibiendo la idea de Bien, se siente en la obligación moral de regresar a la caverna para revelársela a los demás. De esta forma, podemos entender al humorista como revelador de una realidad que está más allá de los ojos cotidianos. Hacer humor significa *hacer ver* lo que está más allá de la simple percepción, constatar una verdad que el resto es incapaz

de percibir por sí solo, y es aquí donde podemos vislumbrar cómo el humor se convierte en instrumento para la captación de la realidad, a partir del cual poder mostrar lo que permanece oculto, haciéndolo así objeto de reflexión y crítica ante una realidad que a Coll, como veremos a continuación, se le antoja sin sentido.

### **El humor como herramienta de crítica y reflexión**

De todas las obras escritas por José Luis Coll, dos son a las que ahora haré especialmente referencia, a saber, *Cosas mías* (1976) y *Pensaciones* (2001). En ambas nuestro humorista pretende ir allende el chiste, demandando nuestra atención para evidenciarnos aquello que le angustia, perteneciente todo ello a una realidad absurda propiciada por los años de posguerra en los que su vida quedó sumida. Veinticinco años distan entre la publicación de una y otra, y aunque es fácil suponer que la composición de *Cosas mías* se llevó a cabo durante los años de dictadura, el contenido de *Pensaciones* no difiere del de la anterior. En cuanto a su estructura, las dos están compuestas por multitud de sentencias que no sobrepasan las dos líneas en la mayoría de los casos, con la excepción de los sesenta y cuatro breves relatos que forman la primera parte de *Cosas mías*. La censura, la pobreza, la guerra, son algunos de los temas de los que se sirve Coll para desvelar una realidad basada en la sinrazón que permanece oculta para los ojos que, o no quieren ver, o que, sin más remedio, se han acostumbrado a la oscuridad.

Coll manifiesta su rotundo convencimiento en la incoherencia de la vida, todo ello ocasionado por la realidad en la que se encuentra inmerso y contra la cual no puede hacer nada, dándonos a entender que la única solución para conseguir sobrellevarla es la resignación. Y es que, aunque paradójicamente el conque se sirva del humor para revelarnos tal sinsentido, tampoco se encuentra en los mencionados libros atisbo alguno de esperanza, puesto que su confianza en el ser humano, el único ser que podría revertir esta terrible situación, es nula, y buen ejemplo de ello es cuando afirma que «en el mundo hay gente maravillosa. Lo que no sé es en qué mundo» (Coll, 2001: 42) o cuando dice que «un niño es un futuro hijo de puta» (Coll, 2001: 143).

Empero, no pensemos que de él mismo tiene una mejor consideración, pues en repetidas ocasiones se utiliza a sí mismo como diana de sus afilados dardos, por ejemplo al declarar que «tengo un enemigo que se llama igual que

yo, nació el mismo día que yo y, para colmo, sus padres y los míos son los mismos» (Coll, 1976: 140). Incluso varias veces muestra su claro disgusto por encontrarse en esta vida, al manifestar que «he venido al mundo. Y ahora, ¿quién me indemniza?» (Coll, 2001: 18).

Aunque pueda resultar increíble, el pesimismo rezuma en cada una de sus páginas, pero Coll no parece reconocerlo al asentir que «no es que yo sea pesimista. Es que me fijo» (Coll, 2001: 35). A pesar de ello, el humorista saca músculo cuando lo que pretende es hacer denuncia social, con el fin de que su lector se apreste a la crítica y la reflexión, utilizando el humor como arma ante la represión, siendo el de la censura uno de los temas estrella que recorren toda su obra, sobre todo aquella que padeció como escritor durante los años de la dictadura, donde el «pensamiedo» (Coll, 1975: 162), que define en su diccionario como «acción de pensar con terror»,<sup>3</sup> era el vil protagonista. A continuación reproduciré algunas de estas sentencias como representativas, las cuales considero como ampliamente esclarecedoras:

La prueba de que yo, como escritor, soy libre para decir lo que quiera, es que acabo de decir que soy libre para decir lo que quiera (Coll, 1976: 158).

Yo no tengo derecho a quejarme de nada. Así me lo han notificado (Coll, 1976: 161).

A mí, si me prohíben hablar, me callo. Pero como me dejen hablar, me callo (Coll, 1976: 165).

No tengo inconveniente en decir todo lo que pienso, siempre que me permitan retractarme (Coll, 1976: 167).

Librepensadores somos todos aquellos que pensamos libremente, a solas (Coll, 1976: 169).

No mientas nunca, jamás, bajo ningún pretexto. Di lo que pienses, siempre, en cada momento, ante quien sea. Pero no mientas. Ni engañes aunque te engañen. Que la franqueza sea tu norma. Y que en paz descanses (Coll, 1976: 176).

A todo hombre, por oprimido que viva, le llega un momento en que es libre de hacer

---

3 La entrada completa es: «PENSAMIEDO. *m.* Acción de pensar con terror. Numerosos pueblos, a lo largo de la Historia, han vivido bajo el pensamiedo».

cuanto se le antoje bajo tierra (Coll, 1976: 184).

Aunque no es de extrañar que todas ellas pertenezcan a su libro *Cosas mías*, aún pueden encontrarse algunos retazos en *Pensaciones*, en el que también es fácil observar la lejanía con la que Coll las compone:

Callar por orden gubernativa se acabó en 1975 (Coll, 2001: 8).

Que nos prohíban hablar es terrible, pero aún es peor que nos obliguen a callar (Coll, 2001: 48).

Callar es un punto de sabiduría, si nadie te obliga (Coll, 2001: 116).

A pesar de todo, hay una frase con la que el conquense parece rematar tal desvarío, sirviéndose de ella cual espada medieval que alzándola blande victorioso: «No hay carcelero que pueda suprimir la libertad. La mente nunca está cautiva» (Coll, 2001: 120).

### **El humor como catarsis ante el sinsentido**

En el prefacio de la *Filosofía del Derecho* dice Hegel que la lechuza de Minerva extiende sus alas al anochecer y eso parece sucederle a Coll cuando, echando la vista atrás, se plantea en sus *Pensaciones* qué papel ha tenido Dios en todo lo que ha vivido. El humorista parte directamente del convencimiento de que Dios no existe pero, al mismo tiempo, da la sensación de que mantiene un diálogo persistente con Él, o, al menos, una interpelación constante exhortándole a que exista, para que así pueda darle alguna razón del sinsentido de la vida y, seguidamente, poder recriminárselo. Y es que al conquense le supone demasiado desasosiego pensar que el mal del mundo se le deba única y exclusivamente al ser humano, por lo que precisa recurrir a Dios para que consiga darle alguna explicación de toda esta sinrazón y responsabilizarle de ello. Así llega a decir que «Dios debería arrepentirse de no existir. Y si existe, debería arrepentirse» (Coll, 2001: 64), o «¡Pobre Dios! ¡De la que se ha librado con no existir!» (Coll, 2001: 107), hasta llega a reprocharle exclamando: «¡Dios mío! ¿Por qué me obligas a ser ateo?» (Coll, 2001: 119).

Tal y como puede inferirse, Coll podría servirse de la divinidad para encontrar un asidero al cual agarrarse y poder bracear en el inmenso absurdo que la vida supone, pero lejos de intentarlo lo rechaza, y con la certeza de

que no es posible ningún tipo de esperanza ante la incongruencia, recurre al humor como tabla de salvación con la cual poder liberarse de esas emociones negativas que le persiguen y que lo dejan exhausto, incapacitado para poder seguir adelante. Ni siquiera la idea del suicidio le reconforta como le ocurría a Cioran, y así lo reconoce cuando declara que «llega un momento en un hombre que ya no puede resistir más. Y ese es precisamente el momento en el que hay que seguir resistiendo» (Coll, 1976: 161). De este modo, el conquesense utiliza el humor como catarsis ante la insensatez, ante el sinsentido del mundo, porque si no existe solución, riámonos entonces de las desdichas. Hasta llega a corregir y reformular el famoso lema orteguiano afirmando que «Ortega debió decir: “Yo soy yo y mi ‘circo-estancia”»» (Coll, 2001: 54), porque eso llega a ser la vida, un circo que acaba por no tener gracia.

Para Coll, la vida sin humor sería una pesada carga, un lastre insoportable de sobrellevar con paciente resignación. De ahí que, ante la desesperanza de lograr enmendar una existencia calamitosa y baldía, qué mejor manera de deshacerse de las desgracias que reírse de ellas, despojándolas de su gravedad, acogotando las emociones nocivas empleando para ello la risa homicida. Es así como el humor se convierte en el compañero idóneo de viaje con el cual poder transitar por tan arduo trayecto en el que se convierte la vida, sin que la desesperación pueda resultar tediosa e incapacitante.

## **Conclusión**

Tal y como creo haber demostrado, la obra de José Luis Coll no puede reducirse a la más que laudable faceta humorística, sino que además lleva implícita una dimensión marcadamente filosófica, con la cual este ilustre *collquense* nos desvela una realidad que permanece oculta para los ojos poco versados, denunciando a través de ella un mundo que se le antoja absurdo, que no puede cambiar y al que resignado debe amoldarse, aconteciendo irremediabilmente en él la angustia. Sin embargo, en el humor se encuentra también la salvación, y aunque la solución que el humorista ofrece quizá resulte poco convincente para algunos, Coll consigue liberarnos de todas esas emociones negativas que a veces nos extenuan e impiden seguir adelante. De ahí que deba concluir esta comunicación rindiendo un justo homenaje a una de las figuras humorísticas más representativas del siglo xx en nuestro país, invitándoles a que conozcan la obra de este ilustre conquesense y puedan así

evadirse, aunque sea por unos instantes, de sus problemas cotidianos, al mismo tiempo que reflexionan sobre las cuestiones que sutilmente nos plantea. Por tanto, es por ello que debo finalizar diciendo que, si las desdichas nos asaltan, tomemos *paracetaColl* y ¡riámonos con ganas!

### **Referencias bibliográficas**

Cela y Trulock, C. J. (1975). Prólogo. En Coll, J. L. *El Diccionario de Coll* (pp. 15-19). Barcelona: Editorial Planeta.

Coll, J. L. (1975). *El Diccionario de Coll*. Barcelona: Editorial Planeta.

- (1976). *Cosas mías* (4ª ed. 2007; Cuenca: Editorial Alfonsópolis). Barcelona: Editorial Planeta.

- (2001). *Pensaciones*. Barcelona: Ediciones B, S.A.

García Morente, M. (1975). *Escritos pedagógicos*. Madrid: Espasa-Calpe.

Freud, Sigmund (1976). «El chiste y su relación con lo inconsciente». En *Obras completas*. Vol. VIII (2ª ed. 1986; 2ª reimpresión 1991). Buenos Aires: Amorrortu. Consultado en: El chiste y su relación con lo inconsciente (1905) (psicopsi.com)



*Una criatura en busca de su  
legitimidad  
Por una relectura del humanismo renacentista*



JOSE LUIS TRULLO

*pp. 335-343*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*





De qué nos sirve conocer la naturaleza de las fieras, aves, peces y serpientes, e ignorar o menospreciar, en cambio, la naturaleza del hombre, sin preguntarnos para qué hemos nacido ni de dónde venimos ni a dónde vamos?

F. Petrarca, *De la propia ignorancia y la de muchos*

“La rosa es sin porqué”, postulaba Angelus Silesius en *El peregrino querubínico* (1657).

<i>Die Ros ist ohn warum;</i>	La rosa es sin porqué,
<i>sie blühet weil sie blühet,</i>	florece porque florece,
<i>sie acht nicht ihrer selbst,</i>	no se presta atención
<i>fragt nicht, ob man sie siehet.</i>	ni pregunta si la ven.

(Silesius, 1657)

Otro tanto podríamos decir del perro, del gato, del buey, incluso del mono, ese primo lejano (por no decir remoto). Los seres vivos, aunque *sientan* y actúen de manera más o menos práctica, no (se) piensan. Tienen esa -buena o mala, queda a criterio de cada cual- fortuna.

¡Qué diferente, el hombre! Desde que tenemos noticias tuyas, no hace otra cosa que prestarse atención a sí mismo, de preguntarse si lo ven y, por encima de todo, de inquirir acerca de su porqué y su para qué en el mundo. Se diría que ser hombre consiste, ante todo, en preguntarse en qué consiste ser hombre. *Meditatio hominis*.

La problematicidad forma parte consustancial de nuestra esencia. El humano es el ser menos obvio de la creación, la criatura más acuciada por la sospecha de que debe justificar su existencia (sobre todo, ante sí mismo, pero en no pocas ocasiones ante otra instancia más alta: la posteridad o el Supremo Juez). No le basta con ser *-en sí-*: debe ser *para...* ¿qué? La teleología tal vez no sea la ciencia primera, pero sí la más acuciante. Una vida humana sin destino está muy cerca de ser, de nuevo, simiesca; dadle una misión, y cobrará volumen,

pleno sentido: dignidad.<sup>1</sup>

Por mucho que Fernando Pessoa ensoñara la plenitud como una vida que no (se) pensase, no hacía otra cosa que pensarse no pensándola. Es su cruz y su delicia: en el pliegue reflexivo, el hombre se encuentra a sí mismo como distinto de todo lo demás, y de ese abismo surgen todos los problemas... y las soluciones. No existe otra naturaleza humana: en la escisión que inflige el pensamiento entre sujeto y objeto, el hombre y el mundo (o Dios...), hunden sus raíces los árboles de la Ciencia y de la Vida, que ya son para siempre uno y el mismo. Y eso es el humanismo: ser sabiéndose. “No se vive si no se sabe”, escribió Gracián.<sup>2</sup> Y, mucho antes, Boecio, para quien el destino del hombre, su misión más perentoria, es la de saber(se), (re)conocerse como ser que conoce y, conociendo, existe verdadera, plenamente :

Tal es, en verdad, la condición de la naturaleza humana, que el hombre se encumbra por encima del resto de la creación en la medida en que reconoce su propia naturaleza. Y cuando la olvida se hunde por debajo de las bestias. Que los demás seres vivos no sepan lo que son es natural, pero que lo ignore el hombre es una degeneración.<sup>3</sup>

Ahora bien, la indagación acerca de la naturaleza humana no puede hacer *tabula rasa* de las categorías axiales. Prescindir de ellas, como hace el biologismo en nombre de una perspectiva sesgada de la ‘naturaleza’ como categoría metafísica, como ‘propiedad’, desemboca en la equiparación de la humanidad con el resto de la zoología: con el perro, el gato y el buey (ya saben, seres *sintientes*, intercambiables con cualesquiera de nosotros). Tampoco mejora las cosas una perspectiva meramente filológica y/o historiográfica, que nos permitirá, sí,

---

1 Aunque no todos estemos de acuerdo en quién debe otorgarnos (o imponernos) dicha misión. Así, mientras que en la Grecia clásica se apelaba a las moiras, en Roma al *fatum* y el cristianismo a la providencia, en la Modernidad dicha teleología se la otorga (o eso cree) el sujeto a sí mismo: “Only the human being itself can be the source of such a sense and the origin of such goals. The human being is thus not only its own creator, but also the creator of values and norms”. Bayertz, K, “Human dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea”, en *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht, Springer, 1996, pág. 73.

2 *Oráculo manual y arte de prudencia*, 15. Ed. de José Luis Trullo. Sevilla, Cypress, 2020, pág. 10. Y en *El discreto*: “No vive vida de hombre sino el que sabe”. Ed. de L. Santa Marina. Barcelona, Planeta, 1984, pág. 66.

3 *Consolación de la filosofía*. Trad. de P. Rodríguez Santidrián. Madrid, Alianza Editorial, 2015, pág. 72.

conocer el uso de las palabras y los conceptos a lo largo de las épocas, pero no el *télos* profundo que explica por qué volvemos una y otra vez sobre las mismas preguntas, y nos seguimos mostrando igualmente perplejos ante las (insatisfactorias) respuestas. Y es que, mientras no se satisfaga la cuestión crucial, el *para qué*, el qué prácticamente carece de importancia. De ahí que la indagación acerca de naturaleza se quede corta, a eones de distancia, cuando de lo que se trata es de elucidar la *vocación* humana. ¿A qué está llamado el hombre? El propósito de la existencia constituye la clave de bóveda de su autorreflexión permanente. Por eso, el ámbito propio de la cuestión debe situarse en el ámbito de la antropología filosófica. Como suscribe Rémy Brague: “L’homme n’est pas d’emblée tout ce qu’il est : il est ce qu’il fait et ce qu’il se fait en faisant ce qu’il fait. L’anthropologie s’achève donc en une éthique”.<sup>4</sup>

Bien es verdad que para no dar por buena cualquier respuesta a la pregunta esencial por la vocación humana, es preciso delimitar escrupulosamente aquello que es lícito pedirle y qué no; en qué ámbito se desenvuelve como aquel que le está destinada, y no cualquier otro. Las opciones serán múltiples, en función del énfasis que le otorgue cada postulante a los diversos planos que componen la existencia humana; así, habrá quien deposite todo afán en el ejercicio de la virtud (esa humilde excelencia), en la adquisición de la fama (ese sucedáneo de la eternidad), quien se conforme con el placer (esa caricatura de la dicha), o aspire a la contemplación del bien, o del Uno (incluso a su integración, previa disolución, en él)... Los menos ambiciosos se atenderán a disfrutar del momento como si no hubiera un mañana; los más, pondrán sus ojos en la salvación del alma, es decir, en su inmortalidad (¿personal?). En todos los casos, la cristalización de la dignidad coincidirá con la plena realización de la vocación a la cual está destinado el hombre en virtud de su naturaleza propia, a la cual deben sacrificarse todos los demás vectores que en ella confluyen; es decir: si el ser propio del hombre se despliega en plenitud en la trascendencia espiritual, deberá renunciar a los placeres corporales; si se cifra en la adquisición de la celebridad mundana, tendrá que despedirse de la contemplación del bien... aunque no es menos cierto que hay quien ha alcanzado varias de esas metas (Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino), eso sí, *post mortem*. No se puede tener todo.

---

4 *Le règne de l’homme. Genèse et échec du projet moderne*. París, Gallimard, 2014, ed. electrónica, pág. 3.

Que la auténtica existencia humana se debate en una permanente meditación sobre sí misma, sobre su natural estatuto y su vocación esencial, invita a admitir que ninguna antropología digna de tal nombre puede abdicar de la tradición humanística como de su espacio propio y su interlocución radical, bien que ampliando sus márgenes cuanto sea menester.<sup>5</sup> Y si alguna época se erige como paradigma en la reflexión acerca de esta problemática es, sin duda, la del Humanismo renacentista (y su amplio espectro cronológico, que podríamos extender desde Dante, Boccaccio y Petrarca hasta Montaigne, Gracián y Pascal, suponiendo la figura de René Descartes el principio de la Modernidad), si bien cabe considerar el humanismo como una *constante histórica* de carácter transversal, que impregna todas las épocas de un modo más o menos persistente. ¿Cómo dudar que en las reflexiones de los Padres de la Iglesia se dirimía, de un modo exacerbado diría yo, el conflicto entre naturaleza y vocación humanas? ¿O en la *Crítica de la razón práctica*? O en *Fausto*... Sin embargo, con todo y tratarse de un tablero de juego de carácter irrebasable (somos humanos, y nada de lo humano nos es ajeno), es cierto que es entre los siglos XIV y XVII cuando esta cuestión se ubica en el primer plano en la reflexión de los filósofos, en la escritura de los dramaturgos, en la práctica de los pintores... Es la época en la que el hombre se pone ante el espejo, descubre sus perfiles bajo una luz distinta (“no hay nada nuevo bajo el sol”, aunque “el sol es nuevo cada día”) y se echa a la espalda la tarea de tratar de resolver, con los instrumentos de siempre y otros desenterrados del camposanto de la historia, el enigma que constituye su propia existencia sobre la tierra.

Así pues, urge acometer el análisis de los distintas interpretaciones que acerca de la naturaleza y la vocación humanas elaboraron los humanistas del Renacimiento (con todas sus virtudes -la audacia, el afán de pureza, el sentido de la justicia histórica- y también todos sus vicios -la vehemencia, el generalismo

---

5 Es lo que han hecho los autores participantes en la magna obra en siete volúmenes, *Teoría del humanismo*, bajo la coordinación de Pedro Aullón de Haro (Madrid, Verbum, 2010), al abrir el marco de referencia conceptual, por ejemplo, a las culturas asiáticas. Que esa perspectiva universalista se está implantando de manera creciente en los estudios sobre dicha temática lo demuestran libros como el de H. Coward, *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought* (Albany, State University of New York Press, 2008), cuyo foco incluye las tradiciones judía, musulmana, hindú o budista, tras examinar la occidental y la cristiana; o *Los otros humanismos*, de J. Choza (Sevilla, Thémata, 2ª ed., 2021), en la que forja conceptos como los de “humanismo feminista”, “ecológico” o “migratorio” para acoger la multiplicidad aneja a las nuevas realidades sociales del s. XXI.

aturullado, cierta propensión a la intransigencia y la irascibilidad, cuando no a la pendencia-) nos permitirá condensar cuáles eran los términos del problema en un momento clave de nuestra historia: el que dejaba atrás un marco más o menos estable de referencias para arrojarse a (o caer en) un mundo donde el horizonte siempre se desplaza un paso más allá, y sin esperanzas de que se detenga para dejarse abrazar.

En la reflexión acerca de este tema y en esta época, es recomendable poner en cuarentena la interpretación canónica que quiere ver en los humanistas del Renacimiento unos ilustrados *avant la lettre*, deseosos de dar carpetazo a la larga travesía del desierto medieval para correr alborozados a arrojarse en brazos del Progreso laico y la Modernidad secular. Todo lo contrario. Es esta visión la que debe ponerse en la picota, pues no se corresponde con la realidad que emana de los textos (¡ni de los hechos!). Resulta irónico que una cultura como la moderna, que se jacta de emanciparse de la tiranía de los ancestros, haya acabado sojuzgándolos con sus versiones distorsionadas, sesgadas, parciales, cuando no falsas. Si un lema debe presidir el ejercicio de la comprensión histórica es el de *la honestidad ante todo*. Difícilmente puede entender nada quien cancela el debate por el sencillo trámite de amordazar al interlocutor (o de interponerle una sordina). Demasiados ventrilocuos hemos tenido que sufrir ya, como para sumarnos a la ceremonia de la confusión.

Sin embargo, el Humanismo renacentista no nos ha de servir solo como crisol histórico en el cual reencontrar conceptos valiosos para el hombre actual, sino que además reforzará la conciencia de *continuidad* del propio humanismo, desde el momento en que los autores de los siglos XIV al XVII retoman y reelaboran (a menudo, sin citarlos) los heredados de los Padres de la Iglesia, de los filósofos estoicos y neoplatónicos, e incluso de los propios escolásticos. Esta pervivencia a través de las épocas incide en la tesis fundamental del humanismo: la de que el hombre es una entidad de carácter universal, dotada de rasgos permanentes que trascienden las culturas y las lenguas, todo lo cual autoriza a plantear la existencia una naturaleza esencial más allá de las distintas variaciones locales o epocales.<sup>6</sup> Y, sin embargo, al abordar la noción de *dignidad humana* debemos aceptar que no se trata simplemente de una instancia neutra, frente a la cual resultaría indiferente tal o cual realización concreta. Por el

---

6 Que esta tesis solo es obvia para el convencido lo demuestran los análisis de Steven Pinker en *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós, 2003.

contrario, es preciso definir de manera firme y decida dentro de qué márgenes es lícito hablar de dignidad humana, y cuándo nos encontramos ante otra cosa. De ahí la utilidad del concepto de *vocación* para discernir entre la dignidad y la indignidad, es decir: entre aquello a lo que el hombre está llamado, y a lo cual debe responder de forma activa, y todo cuanto, al escapar a dicha llamada, cae fuera de su dignidad, degradándole, afirma P. O. Kristeller, al concluir su repaso por las teorías al respecto de los humanistas italianos:

No afirmamos nuestra dignidad de seres humanos simplemente con ser aquello que casualmente somos, sino eligiendo las mejores de nuestras potencialidades, cultivando la razón y no el sentimiento ciego e identificándonos con tareas moral e intelectualmente dignas, tareas que nos lleven más allá de los confines estrechos de nuestros intereses y nuestras ambiciones personales.<sup>7</sup>

A lo que hay quien aducirá que se incurre en circularidad lógica, por cuanto para determinar cuáles son dicha “tareas moral e intelectualmente dignas” hay que haber dilucidado antes la vocación esencial del hombre...

Urge, repito, plantear la necesidad (perentoria, a estas alturas de milenio) de rebasar la pregunta por la naturaleza humana, definitivamente secuestrada por el cientifismo a pesar de ciertas notorias resistencias,<sup>8</sup> para devolverla al ámbito del que nunca debería haber salido: el de la inquisición esencial por su vocación. Es decir, abandonar el orden de la descripción para abordar decididamente el de la prescripción. Se trata de reinscribir el debate acerca del concepto de naturaleza humana en una dimensión, sí, metafísica en el más amplio sentido de la palabra (ontológico, antropológico, moral y religioso); de no hacerlo, perseverando en cambio en un plano meramente descriptivo, la especie en cuanto tal se verá abocada, si no es que de hecho lo está ya, a diluir su papel en el mundo al de mera compañera de perros, gatos y bueyes: criaturas que sienten, pero no (se) piensan; seres que no precisan que su existencia tengan sentido para morir conformes con lo que les ha tocado en suerte.<sup>9</sup> Y

---

7 *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Trad. de M. Mooney. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 244.

8 Véase R. Scruton, *On human nature*. Princeton University Press, 2017.

9 Es lo que afirma, sin asomo de rubor, Y.N. Harari, haciéndose portavoz de una opinión bastante mayoritaria en el siglo XXI: “En esencia, los humanos no somos tan diferentes de ratas, perros, delfines y chimpancés. Al igual que ellos, carecemos de alma” (*Homo Deus. Breve historia del mañana*).



no es para eso, para lo que fuimos creados o bajamos de los árboles, ni mucho menos. Fue para algo más. Y en ese algo no los jugamos todo. Nos jugamos el Todo.

---

Barcelona, Debate, 2016, pág. 148). Quedémonos con esta última afirmación, porque resulta esclarecedora: negar la existencia del alma nos equipara con los animales, algo que ningún teólogo de ninguna época habría dejado de compartir. Lo escandaloso es que pueda admitirse como horizonte, no sólo plausible, sino deseable.



# *XIII Olimpiada Filos3fica de Madrid*

*Fronteras y Justicia Global*



ROSA MARÍA MUÑOZ

*pp. 345-348*

*Revista Paideia 118 (2023),  
ISSN: 0214-7300*



Como en cursos anteriores el tema de esta Olimpiada era exigente, complejo y profundamente relacionado con la reflexión sobre el mundo en qué vivimos. Cada año la Olimpiada filosófica de España (OFE) propone un tema que abordan las diferentes comunidades en sus convocatorias particulares hasta confluir en la final común. Estamos de celebración porque este curso, en la que ha sido la X convocatoria de la OFE, han participado por primera vez las 17 comunidades.

Los temas requieren un largo proceso de preparación y desarrollo tanto por parte del profesorado como del alumnado. Año tras año sorprende la variedad y profundidad de los resultados en sus distintas modalidades: disertación, dilema, fotografía y vídeo. En La Olimpiada Filosófica de Madrid incluimos también la modalidad de cartel y un debate en el acto final. A lo largo de estas trece ediciones nos ha sorprendido siempre el trabajo de investigación y discusión que se desarrolla en las aulas y que se comparte y cristaliza en el acto final de entrega de premios que este curso ha recuperado la normalidad después de las restricciones a las que nos obligó la pandemia.

Los actos de la final tuvieron lugar el 24 de marzo en el Salón de la Escuela Politécnica de la UAM empezando con dos conferencias reunidas bajo el título “Invisibilidad y justicia en torno a las fronteras” a cargo de Laura Herrero Olivera (Profesora de Filosofía, UNED) y de Rafael González Tejel (Profesor, Técnico de Aprendizaje del idioma del Programa de Protección Internacional, OHSJD). A continuación se celebró el debate que tuvo como protagonistas a un grupo de alumnos del Colegio Arula y otro del IES Duque de Rivas. Fue un debate amistoso y filosófico más que competitivo, no orientado a defender posiciones a ultranza o buscar imponerse a un equipo rival sino a ayudar al público asistente a profundizar en los argumentos de las dos posiciones defendidas. Las intervenciones de los alumnos que formaban parte del público fueron numerosas y muy sugerentes demostrando como ya es tradición su interés por participar en la reflexión común y ser protagonistas del diálogo.

Tras el debate se entregaron los premios de las diferentes modalidades y se proyectó un vídeo recopilación de las fotos finalistas y también los tres vídeos premiados. Se podrá disfrutar de los trabajos ganadores en la publicación digital que esperamos tener preparada en el primer trimestre del nuevo curso.

A la espera de que la OFE anuncie el tema sobre el que trabajaremos en esta nueva convocatoria, invitar a los centros que todavía no han participado a

contribuir con sus trabajos y también con sus sugerencias.

Aprovecho también para recordar con agradecimiento que la Olimpiada filosófica de Madrid ha sido posible desde sus comienzos por el apoyo tanto del Instituto universitario de Ciencias de la Educación y el Departamento de Didácticas específicas de la UAM como de la SEPEFI.







# RESEÑAS

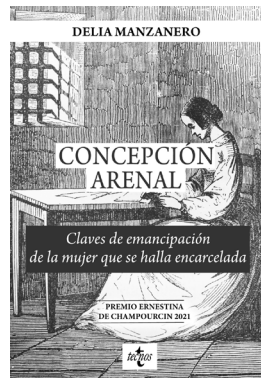




# Concepción Arenal

## *Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*

Delia Manzanero  
Premio Ernestina de Champourcin 2021  
Tecnos. Madrid, 2023. 188 páginas.



El libro que hoy reseñamos es un ejemplo magnífico de investigación interdisciplinar que honra sobremanera a la profesora Delia Manzanero, que es una incansable investigadora universitaria de nuestro país. Su trabajo sobre Concepción Arenal se enmarca en un arduo trabajo de investigación que dura ya varios años en torno a dos ejes teóricos fundamentales como son la filosofía y el derecho. Como profesora de la Universidad Juan Carlos ha dedicado su esfuerzo intelectual a actualizar y modernizar los elementos de filosofía del derecho que tienen su raíz en la Institución Libre de Enseñanza (1876) y que en cierto modo tienen su mejor expresión en la

teoría correccionalista de Concepción Arenal.

Además de esos de esas temáticas nucleares que combinan la Filosofía y el Derecho, Delia Manzanero ha sabido penetrar con toda agudeza en otro elemento esencial en la vida y obra de la jurista ferrolana. Nos referimos al feminismo que impregna toda la obra reformista de Arenal. Su vida fue, como señala acertadamente Delia Manzanero, un ejemplo eximio de que la mujer en cualquier época y cualquier lugar tiene que defender su dignidad y sus derechos y debe estar dispuesta a enfrentarse a todos los prejuicios patriarcales que aún predominan en la sociedad española. Ella fue pionera en la lucha por el

feminismo en España y también por la reforma penitenciaria que impulsó en nuestro país a finales del XIX y que conectó con la mejor tradición correccionalista de algunos países europeos. Su humanismo cristiano y su liberalismo le ayudaron a llevar a la práctica en las prisiones españolas su ideal de ser humano, su sentido de la compasión y su defensa de la dignidad de todas las personas encarceladas y privadas de libertad. Como señala en repetidas ocasiones la autora del libro Arenal fue pionera en muchos aspectos vitales e intelectuales y su compromiso social sigue siendo un faro que ilumina nuestras vidas en el siglo XXI, porque supo combinar perfectamente la teoría jurídica, los ideales éticos y las reformas penitenciarias en un contexto social y político adverso.

En cuanto al libro que reseñamos, podemos decir que está dividido en dos grandes apartados que responden a las dos grandes preocupaciones de Concepción Arenal a lo largo de su vida. El primer gran apartado analiza con sutileza las huellas del feminismo y del krausismo en su obra y en el segundo apartado se centra en el Proyecto de C. Arenal sobre la formación y profesionalización de la mujer en España. El primer apartado consta de tres amplios capítulos en los

que la autora va desgranando todas las tesis feministas y krausistas que Arenal fue elaborando a lo largo de su vida y en el segundo apartado va examinando en otros tres capítulos el proyecto de reforma social y penitenciaria que Arenal quiso implantar en la sociedad y en las cárceles de nuestro país en el siglo XIX.

Sobre la filosofía del Derecho y los ideales krausistas que C. Arenal desarrolló a lo largo de muchos años, la autora de este libro va señalando ante todo la figura excepcional de Arenal por sus rasgos singulares en su apropiación de los ideales humanistas del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza y su aplicación a la vida de las mujeres. La jurista ferrolana fue una mujer valiente e independiente en su vida y en su obra; nunca se dejó amedrentar por los prejuicios patriarcales de su época ni por las imposiciones legales que ella consideraba injustas. Por eso Delia Manzanero pone unos títulos totalmente acertados a su figura; fue una mujer “a contracorriente” y fue una filósofa “difícil de clasificar”. Es cierto que fue institucionista, liberal y profundamente católica, pero su forma de apropiarse y de llevar a la práctica sus ideas y sus valores fue absolutamente original. Fue una reformista que analizó en

profundidad los males de la sociedad española del XIX y propuso reformas que habrían de servir para que otras mujeres después pudieran modernizar nuestro país y nuestras instituciones penitenciarias. Basta pensar en los casos de Clara Campoamor y de Victoria Kent entre otras para comprender la gran influencia que los proyectos de C.Arenal tuvieron en nuestro país.

Su presencia única en los círculos intelectuales madrileños dominados por el krausismo y la ILE demuestran que Arenal fue capaz de conciliar su vida privada como madre y esposa con su actividad cultural en la sociedad española. Dotada de una energía extraordinaria supo contactar con todos los autores extranjeros y españoles que defendían un ideal de humanidad y un horizonte ético igualitario para los varones y las mujeres, para los pudientes y los desfavorecidos. Su obra no fue valorada de modo adecuado hasta que las mujeres cultas de la 2ª República (1931-1936) supieron apreciar en todo su justo valor la extraordinaria obra intelectual y social de C.Arenal.

Solamente queremos hacer una mención especial de su concepción de la pena y de la justicia sobre todo aplicada a las mujeres que están encarceladas. D.Manzanero hace una

exquisita comparación basada en las ideas de Arenal sobre la cárcel física y las cárceles sociales y psíquicas en las que viven reclusas muchas mujeres. La comparación entre ambos tipos de cárceles nos parece sumamente original. La estigmatización de las cárceles es una falsificación de la realidad porque oculta la realidad de las otras cárceles, de las múltiples rejas y jaulas en las que vivimos. La tesis del “panóptico” de J.Bentham es totalmente actual, ya que vivimos hoy en un tipo de sociedad en la que estamos controlados y somos vigilados continuamente. O peor aún, vivimos enjaulados en pantallas telemáticas que nos controlan y dominan noche y día y no somos conscientes de que nuestra libertad está en manos de unos poderes invisibles que dirigen nuestras vidas.

Las reformas que quiso implantar C.Arenal en las cárceles españolas estaban impregnadas de compasión y de humanidad y en ellas latía la idea de que todos los seres humanos tenemos la misma dignidad, aunque algunos estén condenados en prisión. Su idea de la reinserción social como objetivo último de toda condena entre rejas sigue siendo totalmente actual. En la Constitución española de 1978 se dice en su Artículo 25.2 *Las penas privativas de libertad y las medidas de*

*seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social y no podrán consistir en trabajos forzados. El condenado a pena de prisión que estuviere cumpliendo la misma gozará de los derechos fundamentales de este Capítulo, a excepción de los que se vean expresamente limitados por el contenido del fallo condenatorio, el sentido de la pena y la ley penitenciaria. En todo caso, tendrá derecho a un trabajo remunerado y a los beneficios correspondientes de la Seguridad Social, así como al acceso a la cultura y al desarrollo integral de su personalidad.*

Las dos palabras claves de este Artículo constitucional fueron perfectamente asumidas por la jurista Arenal en el siglo XIX. Reeducar a las presas y presos mediante un proceso de formación basado en los métodos de la Institución Libre de Enseñanza y reinsertar a los internos mediante procesos de corrección y no meramente de punición o de castigo, porque lo importante es la persona que hay detrás del delincuente y no sólo los delitos que ha cometido. Para Concepción Arenal la libertad individual de cada reclusa era un derecho esencial aunque temporalmente estuviese restringido y la idea de justicia que rezuma toda la obra arenaliana descansa sobre la tesis de que nunca la justicia puede

ser la Ley del Talión y nunca las penas tienen que ser absolutas y definitivas porque todo ser humano puede ser reeducado y reinsertado en la sociedad. Dar nuevas oportunidades a la persona que ha cometido un delito es la meta que inspiró toda la acción reformadora de la gran jurista Arenal.

Si ahora nos detenemos en la parte segunda del libro de la profesora Manzanero podemos apreciar el sentido práctico que tuvo toda la elaboración teórica de la jurista Arenal en el siglo XIX, un siglo en el que España estaba sumida en un enorme analfabetismo e incultura sobre todo entre las mujeres. Los Proyectos de formación y profesionalización de la mujer que C. Arenal impulsó en nuestro país siguen siendo plenamente actuales porque se inspiran en los ideales humanitarios de una filosofía política y moral que se basaba en una antropología y una ética integral exenta de sectarismos ideológicos y de dogmas religiosos o políticos. Según escribe D. Manzanero su proyecto reformador en las Instituciones Penitenciarias sigue siendo hoy “la voz que clama en el desierto” a pesar de las buenas palabras de muchos políticos actuales. La reeducación y la reinserción siguen ofreciendo a las internas e internos de las prisiones la única posibilidad de convertir en

agentes libres y responsables a seres humanos (hombres y mujeres) que cometieron errores graves con su vida y que debe tener la oportunidad de reparar los daños ocasionados a los demás y de reconvertirse en personas útiles a la sociedad.

Esa faceta práctica de reformadora que Arenal llevó a cabo durante toda su vida mediante la educación está siendo prolongada hoy en algunas cárceles españolas por un Proyecto universitario en colaboración con la Secretaría de Instituciones Penitenciarias del gobierno actual. Marta Albert, Delia Manzanero y otros docentes de la Facultad de Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos llevan varios años trabajando en las cárceles de Aranjuez y de Ocaña con este mismo espíritu reformista de Arenal. El Proyecto “Filosofía en prisión” que se está realizando en esas prisiones por un grupo docente de dicha Universidad está siendo coordinado por la profesora Delia Manzanero y su eje fundamental está en la línea reformista de C.Arenal. Esta iniciativa está además vinculada al Proyecto BOECIO que a nivel internacional está promovido desde hace varios años por el profesor José Barrientos de la Universidad de Sevilla. La base fundamental de todos estos Proyectos es la misma. Llevar la filosofía al

interior de las prisiones como forma de autonocimiento y de autoayuda en un sentido amplio; utilizar el saber filosófico como método de reflexión y de autoconocimiento que permita a los internos e internas conocerse y autoreconocerse como seres libres que desean ser responsables y que quieren trabajar por un mundo justo y libre para todos. La filosofía explicada de modo adecuado a los internos e internas puede ser un método eficaz de profunda reeducación de las personas si partimos de que todo ser humano puede mejorar su conducta y que nadie está condenado para siempre. Y no se trata de plantear utopías irreales ni quimeras ilusorias sino ofrecer nuevas posibilidades a los que están reclusos de tener la oportunidad de vivir de nueva otra vida, de restaurar la dignidad perdida.

Para finalizar esta reseña quiero terminar glosando el título de último Apartado del libro de Delia Manzanero porque me permite una última reflexión filosófica sobre la vida humana. El epílogo del libro dice: *¿Qué me cabe esperar? Todas las cosas parecen imposibles mientras lo sigan pareciendo. Nuevo marco de estudio.*

Ahí está la clave de todos los proyectos de reeducación y de reinserción que muchas personas hemos intentado llevar a cabo en

muchos ámbitos de la sociedad. El que suscribe esta reseña ha trabajado muchos años y sigue trabajando por una sociedad educada, culta, libre, justa y solidaria en Institutos de Secundaria, en la Universidad Autónoma de Madrid y en otros foros sociales explicando que la filosofía es un arma de combate inexpugnable e imperecedera y que sin valores éticos no puede haber reformas económicas, sociales ni económicas profundas. La educación es un instrumento insustituible en la búsqueda de una sociedad libre y justa y han sido siempre los filósofos quienes han señalado el horizonte utópico de la justicia en este mundo, denunciando las injusticias, las discriminaciones y las distopías. Nos cabe esperar, respondiendo a Manzanero y a Kant también, una vida mejor aquí y en un futuro próximo si somos capaces de razonar adecuadamente, de reflexionar con serenidad y sin prejuicios, de orientar nuestras vidas por la búsqueda honesta del bien común, de los valores comunes a todos, de la humanidad compartida y de encauzar las pasiones, los sentimientos y las emociones hacia un mundo libre, justo y solidario. El camino es difícil y la senda está llena de obstáculos y en ese caminar solamente el amor a los demás y una profunda solidaridad

humana nos puede ayudar a soportar las adversidades. Todo es posible si poseemos una “razón cordial” basada en el diálogo y la empatía.

Luis María Cifuentes Pérez.  
Catedrático de Filosofía jubilado.



# *Manifiesto por una vida verdadera*

Luís Roca Jusmet  
Barcelona, NED, 2023. 92 páginas



La propuesta de Luís Roca Jusmet sobre la vida verdadera, le sitúa como autor en la tradición de escritos que se preguntan, más allá del sentido de la vida, por la forma de vivirla. Y Roca lo hace bajo el modelo del manifiesto, pues esta forma de escritura permite una aproximación temática más cercana, tanto al lector como al especialista.

Se acompaña en este recorrido por algunos de los grandes nombres del pensamiento filosófico que focalizaron sus trabajos, o parte de ellos, como Foucault, en el problema de dar forma a una vida verdadera. El matiz empleado por Roca, en la adjetivación de la vida, entendida como verdadera, no parece menor. Quizás, algunos esperarían un texto sobre la vida buena, más cercana a las

formas de autoayuda al uso; pero no, no se trata de dar pautas de como vivir bien, sino de explorar, actualizando, las formas filosóficas que han dado pie, tanto en oriente como en occidente, al descubrimiento de lo que la vida humana es. Y evidentemente, sin olvidar las dificultades que comporta su realización.

Si nos adentramos en la lectura del texto. El Manifiesto como forma de presentación, nos ofrece ya un aspecto implícito. Tenemos referenciados otros manifiestos anteriores en la filosofía que nos indican que se trata de un género que pretende alertar sobre una ausencia o desvío respecto a lo que pertenece al humano como tal. No hay que ir demasiado lejos en el tiempo para encontrar textos con estas intenciones. Alain Badiou,

uno de los otros autores a los que Roca se refiere en su escrito, publicó en las décadas 80 y 90 del siglo XX sendos manifiestos que desarrollaban algunas ideas que el texto de Roca implícitamente sostiene. Dicho de forma esquemática, con el objetivo de guardar el equilibrio entre el exceso y el defecto. Badiou en aquellos manifiestos, se posicionaba respecto al lugar que la filosofía ocupaba entonces la sociedad. El primero era para advertir que sin filosofía nada se podía hacer de manera procedente. La filosofía como conservadora de unos referentes (Badiou como platónico renovado, sigue llamándolos ideas) era necesaria para una sociedad, en vías de extinguirla. Diez años más tarde, Badiou, con la eclosión de lo filosófico, especialmente en lo que, en esos momentos, fueron los cafés filosóficos en Francia, alertaba sobre el exceso de lo filosófico. No todo es filosófico, decía.

El Manifiesto que nos presenta Luís Roca Jusmet tiene algo de ambos, en lo que se refiere al hecho vital que se desarrolla en sociedad. Para ello se acompaña, además de los mencionados Badiou y Foucault; de Pierre Hadot, relevante filósofo del pensamiento antiguo e introductor de la equivalencia de la filosofía con los ejercicios espirituales; y también

de François Jullien el sinólogo y filósofo francés. El trabajo se articula, tal como demanda el canon del manifiesto, en un prólogo en el que Roca se sitúa él mismo en el contexto filosófico en el que nos encontramos, que dicho de manera esquemática nos remite a la ausencia de referentes. Sin referentes, teológicos, sociales, etc... la dificultad aparente, se convierte en una oportunidad. De ahí, la forma de exposición devenga en denuncia. No debemos como humanos que somos, someternos a formar de vida que nos aparten de la humanidad intrínseca que nos constituye. Visto en la perspectiva de defecto, formas de enajenación, de servidumbre. En exceso, bajo las formas consumistas que el neoliberalismo no ofrece a manos llenas.

La cita que el autor toma de Rimbaud al principio del libro: "La verdadera vida está ausente" ya es un anuncio de momento en el que el análisis de Roca toma como referencial. La ausencia de vida verdadera, añadido por mi parte, puede ser tanto un exceso de vida buena, en el peor sentido de la palabra bueno, como la ausencia de esa vida en el miedo, la servidumbre o la enajenación. Roca toma diversos caminos para encontrar, aplicar esa vida verdadera. El filosófico, en

el diálogo entre Hadot y Foucault, encuentra más que soluciones, formar de acercamiento a la metodología del ejercicio espiritual que la filosofía puede representar, según Hadot expone en sus obras. Hay, por el contrario, en Foucault, mecanismos intrínsecos en lo filosófico, como el propio ejercicio filosófico, que acercan al humano a la vida verdadera. Foucault dedicó parte de su obra, como es de sobras conocido, a lo que llamó “tecnologías del yo”. Hay pues entre Foucault y Hadot, un diálogo al cual roca nos acerca y analiza, pues realmente nunca tuvieron ocasión de hacerlo, al menos *in extenso*, ambos prensadores franceses.

El autor, por su atinado conocimiento, de otras formas de tecnologías del yo, nos acerca en este recorrido a la búsqueda de la vida verdadera, al psicoanálisis y al pensamiento oriental. Tal como hemos indicado, la aportación de François Jullien resulta importante, por la forma de tratar ese pensamiento, no tanto como transmisor del pensamiento oriental a lector occidental, como el preguntarse que del pensamiento oriental puede ser del interés para el humano occidental. Se trata, pues, no de un descubrimiento de ese pensamiento oriental que siempre en un grado más o menos

intenso, ha estado presente en el occidental, sino de una actualización en la perspectiva de la verdadera vida, que ocupa a Jullien.

En definitiva, las conclusiones a las que el autor llega, después de este recorrido sobre la problemática de la vida verdadera, con el trasfondo del pensamiento de Spinoza, hay que señalarlo, es que el trabajo para desarrollar y conseguir una vida verdadera es de cada uno de nosotros, la verdadera vida es individual y comporta la acción libre, y solo de esta manera se puede conseguir. Y me atrevo a decir que hay que desarrollarlo por la forma indirecta, tal como en otra circunstancia, apunta Stuart Mill en su libro de Memorias, referido en ese caso a la consecución de la felicidad, término también ambiguo sobre la relación consigo mismo. Decía en filósofo utilitarista, que buscaba y buscaba la felicidad y no conseguía encontrarla. Y que solo la encontró por la vía indirecta de buscar la felicidad de los demás. El planteamiento de Roca en su libro, podríamos decir que es semejante, en el sentido que se aparta de aconsejar la vía directa sobre la concreción sobre lo que es la verdadera vida, y en su lugar anima al lector a buscarla por la vía indirecta, por ejemplo, de la lectura. Empezar por la lectura de este

libro, puede ser el camino para dejar  
que la verdadera vida deje de estar  
ausente.

Jordi Riba

# *Meditaciones éticas*

## *Reflexiones en torno a la conciencia moral*

Javier Méndez  
Ápeiron Ediciones, 2022, pág. 141



Javier Méndez nos invita en esta obra a reflexionar sobre la conciencia moral. Como el propio autor expone en el prólogo su intención cuando comenzó a escribir era ofrecer una introducción al pensamiento moral que recogiera de forma no académica los temas fundamentales de la reflexión ética. Estaba pensada como una continuación de *Solo ética*, un texto dirigido a jóvenes que publicó en 2019. Sin embargo, el libro ha terminado siendo una obra más personal que reúne las reflexiones que le han surgido al autor en torno a un conjunto de temas que, si bien son distintos, sí tienen un lazo que los une y ese lazo no es otro que la conciencia moral, esa que nos permite no sólo

darnos cuenta de la realidad, sino que además nos permite “hacernos cargo de lo que hacemos”.

El libro está dividido en 13 capítulos donde se presentan elementos claves de la ética como el sujeto moral, la virtud, el respeto o la idea de bien, en definitiva, esos temas que siempre están de fondo en la filosofía moral y que son considerados clásicos e imprescindibles. Junto a estos encontramos también otros asuntos, no menos importantes desde el punto de vista ético, como son la crueldad o la (des)confianza. Son capítulos que conducen a quien lee la obra, hacia esas reflexiones más actuales y personales recogidas en los capítulos finales, los titulados *Nuevo sujeto* y *Nuevo mundo*.

Al iniciar la lectura queda claro el intento que hace Javier Méndez por repasar los conceptos clásicos de la ética y recuperarlos para la filosofía moral, conceptos que ahora parecen olvidados o arrinconados por el léxico jurídico de los derechos y los deberes. El primer capítulo *Ética y moral* es una buena muestra de esta intención. El tratamiento que hace Méndez de estos elementos no se limita a una mera definición, por ejemplo, en el capítulo titulado *La virtud*, hace un análisis histórico, concienzudo y serio del concepto de virtud desde la Grecia clásica hasta la idea de virtud moderna y su relación con el individualismo, el deseo y la voluntad. La felicidad se presenta también en este capítulo, no sólo porque es imposible desvincular la felicidad de la virtud desde la perspectiva histórica, sino porque el autor se pregunta por la posibilidad de ser feliz en la actualidad. ¿Cómo alcanzar la felicidad en un momento en el que “tener” es más importante que “ser”? ante esta pregunta nos encontramos con un Méndez crítico “la sociedad capitalista hace que los individuos sueñen y se ilusionen en la posesión de cosas que les produzcan felicidad” es difícil obtener todo el dinero que se busca para satisfacer todo lo deseado porque según se va obteniendo más

dinero los deseos van aumentando. En definitiva, se “produce un individuo permanentemente insatisfecho porque nunca es capaz de satisfacer plenamente sus deseos”. Tal vez la posibilidad de alcanzar la felicidad requiera recuperar ese concepto de “buena vida” de la antigüedad, también en la actualidad podría alcanzarse una buena vida si planificamos un proyecto de vida. Aparece aquí Ortega y Gasset que se une a una lista de nombres que van dando idea de los intereses filosóficos de Javier Méndez y al mismo tiempo del pensamiento que le ha servido de inspiración para sus *Meditaciones éticas*.

La lógica del bien y la idea del bien, ocupan igualmente un lugar importante en estas páginas. La idea de bien está vinculada con el origen de la moral, sea este origen el que sea, la verdad es que no podremos saberlo. Méndez nos ofrece una hipótesis recordando la película de Stanley Kubric: *2001, Una odisea en el espacio*. No es una mala propuesta, desconocemos el momento en el que el homínido es consciente del acto que comete y sus consecuencias, momento que refleja bien el film de Kubric. Es una imagen que también muestra violencia y poder, algo que nos lleva a uno de los capítulos más interesantes de esta obra: *La crueldad*.

No encontramos un capítulo dedicado al mal, uno de los temas recurrentes en los tratados de ética, la idea de mal siempre se recoge en las introducciones a la ética, aunque solo sea como oposición a la idea de bien. Sin embargo, lo que sí encontramos en este libro es un capítulo dedicado enteramente a la crueldad. Un capítulo en el que podemos leer una interesante reflexión sobre el “peor de los vicios humanos” según Montaigne. Es evidente que la crueldad no es vista de este modo por todo el mundo ya que suele utilizarse como un instrumento para lograr el bien. Merece la pena leer este capítulo en el que el autor compara y equipara la crueldad de la inquisición y la crueldad del estado islámico, ninguna merece disculpa, la diferencia está en que en la primera (inquisición) quisieron ocultarla en general y en la segunda (estado islámico) hace de la crueldad una muestra de su identidad. Es un capítulo en el que se nos muestra a un Maquiavelo más amable y maltratado por la historia y por una Iglesia que se sintió atacada por su obra. Como ya hemos apuntado antes, Méndez recurre a la historia para aclarar conceptos pero también, como en este caso, para mostrar “errores” o, como él mismo dice, para mostrar que “a veces los verdugos se presentan como

víctimas”

Las reflexiones sobre la crueldad nos llevan también a presentarla como signo identificador, al menos en la actualidad, de una sociedad justa porque el rechazo de un dolor injustificado (la crueldad lo es) es lo que define una sociedad justa. Crueldad, dolor y pérdida de identidad se entrelazan y van marcando el camino de los capítulos finales donde se recogen reflexiones interesantes sobre los acontecimientos del siglo XX y, lógicamente, del actual siglo XXI. El último capítulo titulado *Nuevo mundo* muestra, por un lado, cierta decepción al calificar el siglo XX como un “siglo de pesadilla en el que se enterraron las ilusiones o sueños del progreso moral”, la denominada “postmodernidad” ha convertido al ser humano en un “traficante de tiempo”, vivimos una vida acelerada, en realidad vivimos en un “tiempo sin tiempo”. Vivimos bajo un sistema económico que mercantiliza las relaciones humanas, ese es el nuevo tiempo acelerado que se impone en el siglo XXI.

Pero, por otro lado, el autor deja una puerta abierta a la esperanza, tal vez el ser humano pueda encontrar una forma de deshacerse de sus ataduras materiales y rescatar o adquirir eso que transita sus meditaciones, esto es,

la conciencia moral.

Javier Méndez ha sido profesor de filosofía durante muchos años, su interés por la didáctica de la filosofía le ha llevado a colaborar con distintas editoriales y es autor de varios libros de texto. Además del ya mencionado *Solo ética*, ha publicado poesía *Sustancia y sombra* (2015) y *Palabra y tiempo* (2022). Actualmente, aunque jubilado, sigue estando muy activo en la Sociedad Española de Profesorado y Plataforma de Filosofía (SEPFi) y es el director de la revista *Paideia* donde impulsa el intercambio de propuestas y experiencias entre el profesorado de filosofía.

Esperanza Rodríguez Guillén



# *Narciso descubre instagram*

*Filosofía y mitología para pensar*

Daniel Rosende  
Ediciones Laberinto, 2022. 200 páginas



Es un placer elaborar una reseña sobre este libro porque nos ofrece un elenco de propuestas didácticas que pueden ser de gran utilidad para las clases de Filosofía en el Bachillerato. Su autor Daniel Rosende es muy conocido por sus aportaciones informáticas a la enseñanza de la Filosofía por medio de unos videos que se pueden descargar en YouTube bajo las siglas de UnboxingPhilosophy dirigido graciosamente a [todo@laberinto.com](mailto:todo@laberinto.com) implumes de uña ancha. En este caso el autor ha mirado y escudriñado con detalle en la mitología grecorromana y en la moderna simbolizada por los cómics para brindarnos unos materiales didácticos y divertidos.

No es la primera vez que este tema de las relaciones entre Mitología y Filosofía ha sido abordado en las colecciones de Ediciones del Laberinto, porque hace años el profesor Henri Peña Ruiz nos deleitó con su libro titulado “Leyendas filosóficas (2003)” en el que el autor francoespañol se sirvió de mitos y de grandes novelas para hacer una historia de la filosofía muy original y entretenida. Ese libro era en realidad una traducción del original francés que llevaba por titulo “Le roman du monde, legendes philosophiques”.

En cuanto al libro que aquí se comenta, el autor ha basado su obra en un enfoque muy diferente puesto que incluye referencias abundantes

al contexto tecnológico en el que el alumnado de nuestros centros de Secundaria vive cada día. El texto y el contexto de las TICs en el que se expresan nuestros adolescentes es muy diferente al de los simples libros de texto que se han utilizado durante décadas en la enseñanza de la Filosofía en España. Con su pasión por la tecnología, la filosofía y la educación Daniel Rosende ha sabido tejer un texto dinámico, divertido y lleno de referencias y reflexiones filosóficas muy interesantes para el profesorado, para el alumnado y para un amplio abanico de lectores.

El libro es una combinación muy lograda de muchos elementos de la mitología clásica con personajes y actitudes de la mitología moderna a través de constantes guiños a la utilización de las nuevas tecnologías audiovisuales que están cambiando nuestra forma de relacionarnos y de ver el mundo. La vida en la pantalla que ha sido descrita por numerosos psicólogos y sociólogos de nuestros días está maravillosamente reflejada en todo el texto que comentamos. Ya solamente el título pone en evidencia uno de los temas fundamentales de nuestra época: el narcisismo de las redes sociales, la autocontemplación como reflejo del egocentrismo en que vivimos. Si hay algo que define

casi de modo inmediato la cultura audiovisual de nuestro mundo actual es el “selfi”; es decir, que existe una lógica del ensimismamiento, del ensimismarse que no tiene en realidad nada de autorreflexión, sino más bien todo lo contrario; es una especie exhibicionismo de nuestra propia imagen ante el mundo virtual con la intención de los demás se creen una falsa imagen de nuestro yo y de nuestra vida. La legión de “influencers” que invade cada día más las redes sociales es una epidemia neonarcisista que refleja bien la nueva cultura de lo audiovisual. Parece que ya la Televisión es un medio de comunicación de épocas pasadas ya superadas y obsoletas.

Basta centrarse en dos capítulos central del libro para comprender el gran trabajo que nos ofrece el autor con este libro. Nos referimos a la Sección IV del Bloque II titulada “Los doce trabajos de Heracles” y al Bloque último del libro titulado “Doce retos intelectuales y Conclusiones”. En el análisis de los Doce trabajos de Heracles, el autor va analizando con detalle aquellas empresas hercúleas a las que fue sometido nuestro héroe (el león de Nemea, la hidra de Lerna, el jabalí de Erimanto, la cierva de Cerina, los establos del rey Augías, las aves del lago Estínfalo, el toro de Creta,

las yeguas salvajes de Diomedes, el cinturón de oro de Hipólita, el rebaño del rey Geriones, las manzanas de oro del jardín de las Hespérides y el Cancerbero del Hades). Al final de todas las narraciones de aquellas hazañas superheroicas de Heracles o Hércules el autor nos ofrece un resumen sucinto y completo del significado filosófico que cualquier lector debería obtener tras reflexionar sobre estos mitos. Nos permitimos reproducir su resumen porque es un epítome perfecto de lo que es en realidad este magnífico libro: No solo conoces una buena parte de la mitología griega, sino que te has parado a reflexionar sobre cuestiones como el amor, los sacrificios, la conciencia moral, la responsabilidad, el arte, la belleza, la locura, la razón, los excesos, el equilibrio, la libertad, el ingenio, la fortuna, la estrategia, el misticismo, el escepticismo, la homosexualidad, la humildad o el heroísmo. Para los que hemos impartido clases de Ética, Filosofía e Historia de la Filosofía durante cuarenta años hemos encontrado en este elenco de nociones filosóficas uno de los mejores currículos de Filosofía y todo ello con las imágenes de los doce trabajos de Hércules como fondo icónico. Tiene toda la razón Daniel Rosende en que con estos relatos

mitológicos se pueden dar clases maravillosas y amenas de Filosofía; pero para ello hay que cambiar ya muchas cosas y entre ellas eliminar muchas imposiciones burocráticas y pedagógicas que no nos ayudan a filosofar sino a perder mucho tiempo.

En cuanto al otro capítulo central del libro, nos referimos a “Doce retos intelectuales y Conclusiones”. En ese último Bloque IV el autor ha recopilado con exquisita habilidad una serie de temas filosóficos que siempre han formado parte de lo que se puede denominar lo que algunos autores denominamos “el enfoque aporético o problemático de la filosofía” y que siempre ha tenido en Francia a sus mejores seguidores. Estos retos intelectuales continúan en cierto modo la línea de didáctica filosófica que muchos hemos aprendido de Bertrand Russell con su famoso libro “Los problemas de la filosofía”, pero le añade de modo muy original e interesante unos soportes metodológicos audiovisuales que conectan muy bien con el modo de mirar de nuestros adolescentes.

El repertorio de estos doce temas es en realidad un currículum casi completo de filosofía de 1º de Bachillerato porque se refiere a las apariencias, el amor, la belleza, la fealdad, la guerra, la importancia de

la riqueza material, economía versus ética, la justicia, el poder, el lenguaje, la educación, el perspectivismo, el poder. Todo este elenco de temas filosóficos es un eje vertebrador que puede ser utilizado en cualquier clase de filosofía, de ética e incluso de historia de la Filosofía.

En resumen, este brillante libro es una nueva manera de enfocar la didáctica de la Filosofía, una tarea a la que humildemente algunos hemos dedicado casi toda nuestra vida. Si se pudiera poner algún reparo a esta obra, solamente se me ocurre esta pequeña impertinencia. La estructura del libro quizás adolece de ciertos elementos reiterativos y de no tener una clara estructura de temas al relacionar la mitología y la filosofía. Creemos que el tema del paso del mito al lógos, habría necesitado una mayor extensión y profundización y como sugerencia para futuras ediciones del libro rogaría al autor que hiciera una analogía expresa al tipo de problemas que se combinan entre los mitos y la filosofía; por ejemplo, señalando el tipo de problemas con el que se vincula cada mito; si es epistemológico, ético, político, ontológico o antropológico. De ese modo, cualquier docente ya tiene facilitado el camino para encajar las prescripciones legislativas del Ministerio o de su Comunidad

Autónoma con su libre adaptación del currículum. Por lo demás, aconsejaría a todos los docentes de Filosofía que leyeran este libro porque tod@s podemos aprender mucho de modo cooperativo y la didáctica de la filosofía puede mejorar mucho con la ayuda de libros como éste.

Luis María Cifuentes





# FIRMAS EN PAIDEIA





# FIRMAS PAIDEIA

## NÚMERO 118

### **Jorge Benito Torres**

Es doctorando en Filosofía por la universidad de Valladolid, España. Sus investigaciones se centran en analizar las conexiones entre la ontología hermenéutica gadameriana y la filosofía antigua, en concreto la filosofía neoplatónica. Ha participado en diversos coloquios y congresos con diversas comunicaciones, entre ellas “La filosofía y sus lenguajes: metafísica y hermenéutica en Plotino” o “Símbolo y hermenéutica: puentes conceptuales entre Gadamer y Plotino en torno a la experiencia de lo bello”.

### **Noelia Bueno Gómez**

Es profesora de Filosofía en la Universidad de Oviedo. Es cofundadora y vicepresidenta del grupo “Filósofas en la Historia” y de la Sociedad Asturiana de Filosofía. Co-dirige el Título de Experto/a Universitario/a en Interculturalidad, justicia y cambio global. Algunas de sus últimas publicaciones son el libro *Filosofía del sufrimiento* (Valencia, Tirant, 2022), las coediciones de los libros *Intercultural Approaches to Identity and Space* (Nova Science, 2022) y *La filosofía ante los retos de la pandemia y la nueva normalidad* (Catarata, 2022), y VVAA, “Voces feministas sobre el impacto de la COVID-19 en las mujeres”, *Arbor* 198(806), 2022.

Correo-e: [buenonoelia@uniovi.es](mailto:buenonoelia@uniovi.es)

### **Laura Vanessa Castellanos**

Joven investigadora del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación. Investigadora del Grupo de Investigación Mujer, Género y Cultura de la Universidad del Atlántico.

## **Raúl Gimeno**

Es licenciado en Filosofía (UAB), Máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED) y doctorando en Filosofía (UNED). Sus investigaciones se centran en las relaciones entre literatura y filosofía en la Generación de los 50.

## **Aleida González**

Graduada en Filosofía y titulada en el Título Propio de Experto Universitario en Interculturalidad, Justicia y Cambio Global por la Universidad de Oviedo. Máster en Filosofía Teórica y Práctica en la especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

## **Ana I. Hernández**

Ana Isabel Hernández-Rodríguez es Doctora en Filosofía por la Universidad de La Laguna (2017) con una tesis titulada *Los anclajes e influjos de Judith Butler. Existencialismo y postmodernidad*. En la actualidad ejerce como profesora de filosofía en la enseñanza secundaria y como profesora-tutora en la UNED (La Laguna) de la asignatura *Teoría del Conocimiento II*. Su campo de estudio ha sido principalmente la filosofía, la historia de la filosofía, la teoría crítica feminista y los estudios de género

## **Javier Leiva**

Javier Leiva es Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, siendo ganador por tesis doctoral del Premio Internacional Hercritia-Santander Hermenéutica en Español (2020). Actualmente es Investigador Posdoctoral y colaborador docente «Margarita Salas» en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid

## **Joaquín Leyva**

Joaquín Leyva Pueyo (Albuquerque, Nuevo México, EEUU, 1999), graduado en la carrera de Filosofía y en el Máster Interuniversitario de Investigación en

Filosofía. Como logros académicos he conseguido, tanto en el Trabajo de Fin de Grado (TFG), como en el Trabajo de Fin de Máster (TFM) una calificación final de 9. Actualmente, es doctorando de primer año en la especialidad de Filosofía en la Escuela de Doctorado en la Universidad de Zaragoza.

### **Laura Linares**

Licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (UCM), máster del profesorado en Educación Secundaria y Bachillerato en la Universidad de Oviedo. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense con la tesis titulada: Capitalismo y desaparición del mundo: un diálogo (abierto) con Hannah Arendt. Actualmente trabaja en Educación Secundaria y Bachillerato ocupando un puesto como funcionaria de carrera en el IES Pirineos de Jaca (Huesca)

### **Marta Madruga**

Profesora de Filosofía en Enseñanza Secundaria en la provincia de León (Junta de Castilla y León). Doctora en Filosofía por las Universidades de Valladolid y Salamanca. Miembro de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid.

### **Merced Mediavilla Martínez.**

Es profesora de Filosofía en el IES “El Sueve” de Arriondas, Asturias. Es cofundadora y secretaria del grupo Filósofas en la Historia y forma parte del proyecto *Women's legacy* así como de la Sociedad Asturiana de Filosofía. Su última publicación es un Trabajo Fin de Máster de la UNED, dentro del máster “Malos tratos y violencia de género. Una visión multidisciplinar”, titulado “¿Cabellos largos e ideas cortas? Una lectura crítica de la Historia de la Filosofía en el currículum escolar”.

Correo-e: [mediavillamer@gmail.com](mailto:mediavillamer@gmail.com)

### **Paz Pérez Encinas**

Doctora en Filosofía y licenciada en Psicología del trabajo, Cofundadora y presidenta del grupo Filósofas en la Historia y de la sociedad „Filósofas en la Historia: escuela de Filósofas”. Forma parte de la Sociedad Asturiana de Filosofía.

Correo-e: pazperezencinas@gmail.com

### **Datxu Peris García**

Datxu Peris García es Profesora del Departamento de Filosofía del IES Berenguer Dalmau de Catarroja desde el curso 2021/2022.

### **Rosalía Romero**

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente trabaja como Profesora de Filosofía de Enseñanza Secundaria. Junta de Andalucía y Profesora en el Máster de Género y Desarrollo Profesional de la Universidad de Sevilla.

# COLABORACIONES EN PAIDEIA

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.

Todas las colaboraciones deberán presentarse en letra *Times New Roman* 12 puntos, interlineado 1,5 y justificado. Párrafos con sangría a 0,7 cm. Párrafos de citas de más de 40 palabras a 1,25 cm., 10 pts y sin sangría. Citas de menos de 40 palabras, dentro del cuerpo del texto entrecomillado. Al final entre paréntesis se consignarán las referencias con el número de página. Títulos en negrita, sin subrayar ni sangrar con el mismo tamaño y tipo de letra que el cuerpo del artículo. Citas no bibliográficas a pie de página.

Para las distintas secciones se seguirán las siguientes recomendaciones:

**Artículos:** La extensión que no exceda de 20 páginas y 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.

**Reseñas:** preferiblemente que no excedan de 2000 palabras.

**Experiencias didácticas:** No requieren resumen ni palabras clave; si se incluyen citas deben seguir las normas de los artículos y se admiten imágenes según las normas que se indican.

**Filosofía y literatura:** se admite poemas, microrrelatos, relatos breves o cuentos cortos y no deben exceder de 6000 palabras (unas 12 páginas máximo) y se admiten imágenes según las normas que se indican.

**Imágenes:** Se insertaran en el texto con pie de foto y además se entregarán en archivos por separado en formato JPG, con una resolución mínima de 300 ppp. Se respetará el lugar de inserción de las imágenes en la medida que lo posible. Ha de adjuntarse también la información necesaria sobre su procedencia, la propiedad y los permisos de reproducción, cuando sea preciso.

En todos los casos los autores/as 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 autores/as de las colaboraciones aceptadas para su publicación recibirán las primeras pruebas de impresión (galeradas) en un documento pdf para su corrección, las cuales remitirán lo antes posible a la redacción.

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

- Artículos, entrevistas, aulas abiertas y comunicaciones: Javier Méndez: javier.mndez@yahoo.es
- Libros, filosofía y literatura y experiencias didácticas: Esperanza Rodríguez: filoesperanza@gmail.com
- A través de la página web: [www.sepfi.es](http://www.sepfi.es)

*Sistema de citas:* Deberá utilizarse el sistema de citas bibliográficas según APA (6ª/7ª EDICIÓN) con las referencias bibliográficas (apellido y año) incorporadas entre paréntesis dentro del texto 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.





## INSCRIPCIÓN A LA SEPMI Y A LA REVISTA PAIDEIA

Nombre y apellidos:

NIF:

Nº de cuenta para la domiciliación bancaria:

Dirección postal:

Email:

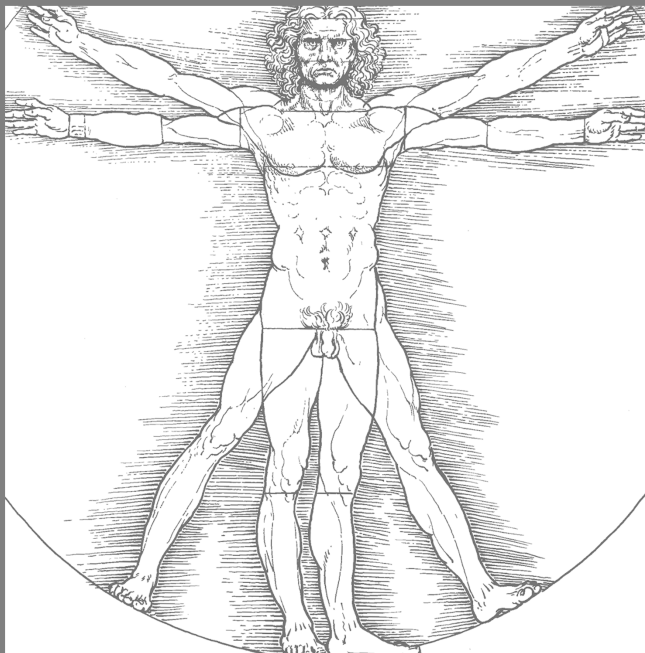
Teléfono de contacto:

ENVIAR A [suscripciones@sepmi.com](mailto:suscripciones@sepmi.com)



# HUMAN

# CONGRESO



# NACIONAL

# ISTAS

“RAZONES HUMANAS”

I. Gómez de Liaño J. ARANA G. Mayos E. BLANCO A. Barnés  
C. PEINADO ELIOT J. Méndez M. NEILA J. García Gibert J. RECAS  
J.L. Trullo A. FRANCOS E. López Medina F. MITJANS

**MADRID, 14-15 DE MARZO 2024 (DE 10 A 20H)**

Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla  
c/Noviciado, 3 - Estación Noviciado, línea 2



**cypress**  
CULTURA

ROMANISTAS



9ª EDICIÓN

# MÁS FILOSOFÍA



2023

23 y 24  
NOVIEMBRE  
MADRID

Descubre cómo participar y/o asistir al evento de  
celebración del día mundial de la filosofía en Madrid en  
[www.masfilosofia.com](http://www.masfilosofia.com)

Facultad de Filosofía y letras UAM

Campus de Cantoblanco, C. Francisco Tomás y Valiente 1

COLABORAN:

**IFS**   
Instituto de Filosofía

**Ref** Red española  
de Filosofía

**SEPI**

**UAM** Universidad Autónoma  
de Madrid

 **BAJO PALABRA**. Revista de Filosofía  
ISSN: 1176-3935 - eISSN: 1897-545X

 **APFM**



