

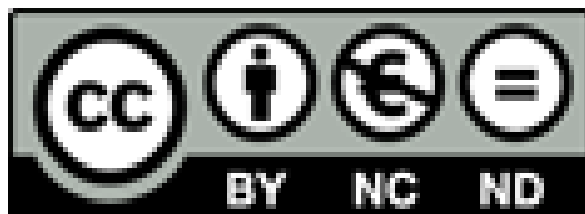





Filosofía y sociedad (II Jornadas)

Martín Pereira Fariña

Rubén Casado Méndez

(eds.)



-  **Reconocimiento (Attribution):** En cualquier explotación de la obra autorizada por la licencia hará falta reconocer la autoría.
-  **No Comercial (Non commercial):** La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.
-  **Sin obras derivadas (No Derivate Works):** La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Índice

Presentación	4
Programa das xornadas	5
Colaboración especial: Humanities and Natural Science. <i>Peter X. Machamer</i>	7
A ecoloxía como política. <i>Alberto J. Franco Barrera</i>	9
Pautas metodológicas para la realización de una investigación sobre María Zambrano. <i>M^{te} Aránzazu Serantes López</i>	12
Una aproximación a la antropología urbana: el uso recreativo de los parques desde Frederick Law Olmsted. <i>Francisco J. Trisani Vázquez</i>	15
Libertad y objetividad. <i>Rubén Casado Méndez</i>	19
Escenarios para el análisis de la actualidad. <i>Sonia Menán</i>	21

II Xornadas de Filosofía e Sociedade

As reflexións que aquí se recollen son parte das contribucións presentadas nas II Xornadas de Filosofía e Sociedade, organizadas na Facultade de Filosofía da USC en xaneiro de 2009. No convencemento do carácter dialóxico da filosofía, pretendeuse xerar un marco de reflexión e crítica onde se puidesen compartir, escoitar e debater os proxectos primeiros daqueles que se están a iniciar na investigación filosófica. Máis aló dun eixo concreto vertebrador, estas xornadas caracterizáronse, como así queda reflectido nestas actas, polo grande abano de campos sobre os que cabe e é desexable unha reflexión filosófica.

Dende sempre, unha das angueiras fundamentais do ser humano consistiu na esixencia lexitimadora, isto é, en responder á necesidade netamente humana de demandar e dar razóns do que se fai e do que se di. O discurso resultante é, pois, filosoficamente avaliado á luz dos seus presupostos e o constante mudar daquel esixe constantemente repensar estes. Os novos desenvolvementos tecnolóxicos, os cambios sociais, as particulares contingencias históricas, entrambilican, hoxe coma sempre, o discurso, e sacoden, quizais non letalmente, os vellos recursos lexitimadores. Por iso, é necesario proseguir nesa reflexión desde unha nova perspectiva, ampliando as nosas miras, para abordar diversos temas que están xerando un importante debate na sociedade: un novo modelo de vida máis ecolóxico, o binomio liberdade-obxectividade, a interpretación da actualidade,...

A proposta das Xornadas consistía, por un lado, en pensar e repensar a actualidade buscando unha lexitimación á luz dos numerosos acontecementos que hogano irrompen na vida humana conformando a nosa historia. Por outro lado, está testar a validez das vellas formas de lexitimación ante a irrupción deses acontecementos.

Por último, esperamos que estas xornadas permanezan no tempo, que en sucesivas edicións se incorpore máis xente e que se consoliden no futuro como un foro permanente e estimulante para todos aqueles que nos estamos a iniciar na investigación filosófica. Por todo isto, esperamos que estas só sexan a segunda edición de moitas que queden por vir.

Queremos mostrar o noso agradecemento a todos aqueles que contribuíron á elaboración destas actas así como o apoio das institucións que participaron facendo posible a celebración dunha nova edición destas xuntanzas, en particular, aos Departamento de Lóxica e Filosofía Mora e ao de Filosofía e Antropoloxía Social así como á Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela.

O comité organizador
Rubén Casado Méndez
Martín Pereira Fariña

Presentación

Estas xornadas pretenden xerar un espazo de diálogo, debate e reflexión para aquel@s que se están iniciando nas actividades investigadoras no eido da filosofía. Deste xeito, poderán someter as súas ideas, teses e ocorrencias á crítica, respectuosa pero lúcida, dos colegas que se atopan na mesma situación.

Comité organizador

Rubén Casado Méndez (ruben.casado1@rai.usc.es)

Martín Pereira Fariña (martin.pereira@rai.usc.es)

Comité científico

Francisco Javier Barcia (Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social da USC)

José Manuel Rodríguez Rial (Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social da USC)

Concepción Martínez Vidal (Departamento de Lóxica de Filosofía Moral da USC)

Óscar Horta (Departamento de Lóxica de Filosofía Moral da USC)

Colaboran



Datas

Día: Mércores, 21 de xaneiro de 2009

Lugar: Seminario 330

Facultade de Filosofía - USC

Hora: 16:00 - 21:00.

II Xornadas

16:00h. - 17:50h.

16:00 - 16:15h. Presentación.

16:15 - 16:30h. *A ecoloxía como política.*
Alberto Franco

16:30 - 16:45h. *Definición y defensa de la ética contraecológica.* Ángel Longueira

16:45 - 17:00h. *Una aproximación a la apntopología urbana: el uso recreativo de los parques desde Frederick Law Olmsted.*
Javier Irisarri

17:00 - 17:15h. *Marcos teóricos y escenarios filosóficos para el análisis de la actualidad política.* Sonia Menán

17:15 - 17:35h. Cuestións

17:35 - 17:50h. Descanso

17:50 - 19:25h.

17:50 - 18:05h. *Freud y la ciencia moderna.* Berta Mata

18:05 - 18:20h. *O teatro resoante: reivindicación dun laboratorio de CC. Humanas para Bacharelato.* Man Hauser

18:20 - 18:35h. *Escollos en la obra Mente y Mundo de McDowell.* Lourdes Ferreiro

18:35 - 18:50h. *Fundamentos filosóficos da IA: tópicos de interese.* Martín Pereira

18:50 - 19:10h. Cuestións

19:10 - 19:25h. Descanso

Filosofía e Sociedade

19:25 - 21:00h.

19:25 - 19:40h. *A orientación dos estudos universitarios en Filosofía: consecuencias para a investigación.* Óscar Horta

19:40 - 19:55h. *Pautas metodológicas para la realización de una investigación sobre María Zambrano.* M^a Aránzazu Serantes

19:55 - 20:10h. *La deshumanización del arte ("estética" da arte pura) e Vanguardia artística ("poética" da arte pura). Formalismo e compromiso.* Sara Arias

20:10 - 20:25h. *Liberdade e Obxectividade.* Rubén Casado

20:25 - 20:40h. Cuestións

20:40 - 21:00h. Conclusións e peche.

Humanities and Natural Science*

Peter K. Machamer[†]

1. History and Philosophy of Science, University of Pittsburgh
Pittsburgh, PA 15260, USA
Email: pkmach@pitt.edu

Too often we are pushed into dichotomous thought patterns. We are told one must think in terms of the good or bad, male or female, reason or the irrational, and natural science or human science. It is safe to say that whenever one comes across exhortations to think in such dualistic ways, one needs to resist. Just look at the trouble that simplistic views of Descartes mind and body has given subsequent ages.

Pressing exclusive and exhaustive alternatives tends to force a mind into narrowness of thought, and fails to leave open a space of reasoning that may prove beneficial and, indeed, enlightening. Technically, most dichotomies, such as those exemplified above, are not contradictories, but contraries. Contrasting the sciences and humanities is often another example of this form of bifurcated reasoning. Certainly there are differences and important differences. A historian studying the 17th Century is not doing the same thing that a neurobiologist does in her laboratory. And when they write up their respective results, the historical narrative looks nothing like the research paper that the natural scientist will produce. So yes, there are genuine and most important differences in fields of knowledge. But these differences should not blind us to important commonalities. In this post modern age it has become almost truistic to say that any field of study, even the most “objective” work in natural science, is political; formed and filtered through ideology. This, in its turn, is to say that all touch enterprises are human endeavors and are subject to the same constraints and pressures that shape a human life. So, of course, natural science has its political aspects. Sometimes these reach all the way down into basic research. No one is surprised when they find out that the study of literature or history often has political dimensions. But they are shocked that science too has such implications.

Yet I wish to stress another common dimension. One that I think is equally if not more important than the ideological. People working in natural science and the humanities both engage in forms of human perception and reasoning that have

much the same character and proceed in much the same way, despite differences in subject matter. Perception, as we humans do it, is not just matter of opening ones eyes or ears and seeing or hearing. There are multiple, complex cognitive structures and processes lying behind even the most simple perceptual act. I only have time to briefly discuss one of these, that we call categorization or classification.

When a person sees or hears they usually perceive things as being of a certain kind. We see automobiles moving. We hear dogs barking. The type of objects we recognize is due to the categorical scheme or structure that we each have learned. We chunk the world into segments that we can make sense of because our past training. But categorical schemes do other things too. Each of us comes to a perceptual event actively ready to look for certain things. The literary theorist searches his texts for examples of sexism; the natural scientist looks for changes in ionization in the inter-synaptic space. Categorization dictates expectation.

So too do our classificatory structures rule our inferential lives. We easily that if this object that I see is a female mammal, then it will have the requisite physiology to be able to nurse its offspring. And if were in doubt we may go check to make sure. The historian infers that if this event is a case of patricide then we ought to be able to find evidence of familiar relations and that the effect it will have on those who hear about it will be stronger and more repulsive than if it were just murder. Categorical schemes are conceptual frameworks that allow us to infer from recognizing an instance of one kind of thing to the presence or absence of other related concepts. Our learning consists in acquiring connected concepts. Now there is little new in what I have recounted so far. It is just that there are cognitive processes that are the same in what a natural scientist or a humanities scholar does when they are doing their work. But lets push one step beyond.

Only by reflecting on the nature of our learning, and what the limiting factors are in the cognitive schemes we have acquired, can people, whether natural scientists, humanists, or even artists, understand what are actually doing. Only by such critical reflection on the nature categorization and the actual categories the use, can the uncover the presuppositions that will limit their thought. This consciously self-critical ability is the major hallmark of intelligence in any field.

The problem with the dichotomous way of thinking with which I opened this essay, is just that, lack of intelligence. Unless one can understand that what concepts fall into the category natural science, one cannot see that they are include some of the same concepts that are present in the concept of humanities or even art. If a person does not recognize the conceptual sharings, then he will constantly look for only the

*This article was published by the first time in *Avalon. Revista de Humanidades y literatura*. It is published with the editors authorization. Special thanks to Arantxa Serantes who translated this text and gave us the permission to reproduce it.

[†]Professor (Adj. Philosophy, Center for the Neural Basis of Cognition, The Cognitive Program in Psychology, Rhetoric of Science Program). Research Associate (Learning Research and Development Center). He has edited a number of books, including Blackwell Guide to Philosophy of Science (with Michael Silberstein), *Motion and Time, Space and Matter*, the *Cambridge Companion to Galileo*, and *Studies in Perception*. He has written many articles on topics in the history and philosophy of science. He works primarily on 16th- and 17th-century topics, especially Galileo, Descartes and Hobbes, and in the philosophy of psychology and neuroscience, and social science, and on values and science. He also does empirical work in cognitive psychology.

differences. And as with all the things, most often one only finds what one was looking for, what was expected. There is contemporary English phrase that makes this point but it has become such a trite metaphor that I hesitate to do it: “thinking outside the box”. The “box” is the categorical scheme one has learned. Yet no one teaches how to change the structure of such categorical schemes. There is some work being done about educating children that studies how children learn, for example, how the concepts of science come to replace those inferior intuitive concepts. But more is needed.

What needs to be studied today is more explicitly the structure of categorical systems and how to determine expectations, and how one might willfully and consciously go about critically assessing and modifying one's own schemes. But to change intentionally means one needs to have a direction of change. It means one must have a goal in mind that change tends toward. These goals are determined by what we value. But values are just the conceptual schemes, categorical systems, that give structure to what we take to be important. We have learned and been taught these too. A most important goal of natural science and humanities ought to be to examine our values. This requires not only conceptual analysis, in the sense I have discussed, is typical of what humanists do. And grasping how the world works is what natural scientists do. It follows that all of us, must be both natural scientists and humanists when it comes to values. Knowing that we must be both, whatever our field of endeavour, is necessary if we are going to act on our thoughts in ways that help make this a better world.

A ecoloxía como política.

A. J. Franco Barrera¹

¹Facultade de Filosofía, Departamento de Lóxica e Filosofía Moral, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, Galiza, España.
Correo-e: ajfb018@hotmail.com

Abstract – *Nas conversas actuais sobre o pensamento ecoloxista é frecuente obviar ás súas bases filosóficas ou, polo contrario, considerar que as mesmas só atinxen ao referido a moral e a ética cara a natureza e os seres que a compoñen. Neste diálogo que se propón nas segundas xornadas de Filosofía e Sociedade quixera acomete-lo intento de expoñe-las que para min serían as bases filosóficas dunha ecoloxía entendida como política. O comportamento humano está mediado pola súa cultura e esta polas interaccións dos seus membros; nas sociedades occidentais actuais devanditas interaccións realízanse nun contexto democrático marcado polo concepto de cidadanía, e é aquí onde as bases filosóficas da ecoloxía que garánta-lo cambio no noso comportamento deben inserirse. Porque toda filosofía debe ser práctica esas bases fórmulanse dende a democracia republicana e a cidadanía ecolóxica e nestes conceptos tamén se centrará a miña achega.*

Keywords – *Cidadanía, democracia, ecoloxismo, feminismo, participación, responsabilidades.*

1 Introducción

Na maioría dos debates do século pasado sobre a ecoloxía¹, e nunha boa parte dos actuais, é común atopar unha diferenza clara entre as perspectivas filosóficas e políticas que caracterizan a este movemento. Non é que isto estea fóra da normalidade no mundo académico, mais é case propio da ideoloxía ecoloxista a falla de pontes entre unha corrente e a outra. Existe unha tendencia cara á separación do teórico respecto ao práctico, ou aínda máis, unha negativa explícita a vincularlos. A principal razón para isto é a ambigüidade que tradicionalmente dominou as relacións existentes entre a ecoloxía e a democracia. Unha ambigüidade nada da natural incapacidade democrática para garantir resultados ecolóxicos. Un conflito, este, que será inda máis agudo canto máis claramente apareza definido o ecoloxismo por un consecuencialismo moral que demande a realización de certos fins substantivos, tal e como poden defende-lo ecocentrismo ou a ecoloxía profunda. Esta manobra de desprazamento das demandas substantivas, do terreo do político cara ao terreo moral, termina por formar un paradoxo definitorio do ecoloxismo fundacional: que a politización da democracia desemboca na súa despolitización.

Nembargante, a partir da segunda metade dos anos noventa algunhas obras empezaron a cuestionar e a someter a un escrutinio

crítico algúns dos trazos definitorios do ecoloxismo fundacional, tales como o naturalismo ou o papel do anarquismo na súa estratexia política. Tratouse, e trátase, dunha crítica immanente, na que os teóricos verdes vólvense sobre os seus propios conceptos, valores e ideas. En definitiva, unha revolta contra o pensamento tradicional de características dogmáticas e autoritarias. Deste xeito, confirmase un desprazamento da teoría ecoloxista dende unha perspectiva máis centrada nos aspectos ideolóxicos cara ao traballo con conceptos políticos tradicionais, como a democracia, a xustiza ou a cidadanía.

2 Unha nova visión da cidadanía.

Neste último concepto estanse a centrar a maioría dos artellamentos teóricos do ecoloxismo de principios de século. Ao longo da historia desenvólvense de xeito hexemónico dúas concepcións de cidadanía, unha de trazo liberal e outra de carácter republicano. A primeira foi, e é, normalmente entendida dende unha idea de dereitos obtidos de forma contractual que se plasman na esfera pública nun determinado territorio e caracterizada, supostamente, por non ter virtudes. A segunda, a civil republicana, enténdense dende a idea de obrigas e dereitos baseados nunha concepción contractual plasmadas na esfera pública dun determinado territorio caracterizada por virtudes “masculinas”. Unha terceira concepción de cidadanía, a cosmopolita, xurdiu co pensamento kantiano e é teorizada dende dúas perspectivas. A perspectiva dialóxica, que entende as comunidades políticas dentro do Estado-nación a través da construción dun novo lazo social construído polo compromiso ao dialogo aberto; este dialogo permitiría que as voces subalternas sexan escoitadas e tidas en conta. E a perspectiva distributiva, que constrúe unha nova concepción da xustiza que supere as fronteiras do Estado-nación^[1]. Ambas as dúas teñen en común a idea dunha comunidade humana entendida dun xeito político, ou dito en palabras de Hannah Arendt, unha comunidade con “dereitos a ter dereitos”^[2]. Ademais, presentan outros trazos comúns, como a territorialidade, o contractualismo, e a súa localización na esfera pública.

Dende a visión ecoloxista o concepto de cidadanía está a ser traballado dende a noción de poscosmopolitismo. Segundo Dobson, devandita noción implica unha determinada concepción das obrigas e responsabilidades dun xeito non-contractual que funcionarían tanto na esfera pública como na privada, composta de virtudes “femininas” e non estaría vencellada ao territorio^[3]. Unha segunda visión, reformulou a idea contractual do pacto social para facela compatíbel coa nova cultura ecolóxica a través da redefinición e ampliación dos suxeitos integrantes; inda que este novo pacto deberá substituí-la forma suxeito pola forma “ser vivo”, tamén posuirá unha forma social, é dicir, antropocéntrica, xa que calquera pacto é imposible fóra da linguaxe e da sociabilidade^[4].

¹ Nas linguas romances existe unha diferenza entre *ecoloxía* (ciencia que estuda as relacións entre o medio ambiente e os organismos, así como as relacións entre uns organismos e outros) e *ecoloxismo* (que é basicamente un movemento sociopolítico). Na literatura inglesa devandita diferenza non existe e isto influencia de xeito notábel os escritos sobre este tema que se fan no estado español.

Alén destas diverxencias a cidadanía ecolóxica é definida, fundamentalmente, por amplia-lo discurso relativo ao benestar social recoñecendo os principios relativos aos dereitos medioambientais e inseríndoos no dereito, a cultura e a política. Inda que, segundo o meu xuízo, a contribución máis interesante desta noción de cidadanía é o recoñecemento de que a súa actividade propia realízase no ámbito do privado. Isto non implica a politización da esfera privada dun xeito invasor, senón o recoñecemento de que algunhas prácticas privadas teñen características de cidadanía, é dicir, o que se pretende é redobrar as liñas que separan as esferas pública e privada^[5]. Outra contribución de importancia da teoría ecoloxista con relación ao concepto de cidadanía deriva da formulación de que as obrigas non están fixadas tomando a forma do Estado, da nación, da Unión Europea ou do globo senón que son producidas polas actividades dos individuos e dos grupos coa capacidade de se estender e de se impoñer a si mesmos en espazos xeográficos, diacrónicos e ecolóxicos. As fontes destas obrigas non reside na reciprocidade ou na vantaxe mutua, senón nun sentido non recíproco da xustiza, ou da compaixón; as obrigas cara ás xeracións vindeiras e cara a outras especies non poden fundarse, por definición, na reciprocidade. Ao mesmo tempo, a globalización levantou un certo tipo de estruturas sociais que supoñen a posibilidade dun tipo de obrigas non-recíprocas e unilaterais; e isto é así non só por motivos históricos, que tamén, senón, en palabras de Vandana Shiva, porque “o global non representa o interese xeral humano, representa un interese local e parroquial que foi globalizado até o seu máximo”^[6].

3 Democracia e ecoloxismo

Esta construción da cidadanía por parte da teoría verde suxire, segundo os teóricos, un ámbito político distinto á democracia representativa o cal fainos retroceder á xa mencionada ambigüidade desta ideoloxía coa democracia. Nun primeiro momento a democratización da teoría ecoloxista tivo lugar baixo o signo da democracia deliberativa; mais, ao meu entender, é baixo o signo da democracia inclusiva onde o ecoloxismo pode desenvolver todo o seu potencial. A inclusión á que facemos referencia aquí se caracteriza, por unha parte, por terer de xeito decisivo o carácter político-endóxeno das preferencias propio da democracia deliberativa; pero, por outra, por renuncia-las pretensións de identidade e recuperar normativamente a relación indirecta entre gobernantes e gobernados. A democracia inclusiva constrúese, segundo o profesor Máiz; primeiro, en torno á elaboración simultánea e equilibrada de incorporación ao proceso democrático, considerado como constitutivo tanto no ámbito das institucións como no campo dos actores; segundo, atendendo á inevitabilidade das dimensións de conflito e contestabilidade, poder e desigualdade nos procesos de representación, participación e deliberación; e, terceiro, inserindo unha atención especial á centralidade do pluralismo e á súa acomodación democrática, en canto pluralismo de formas de vida e culturas, non só o xa clásico pluralismo de intereses e ideoloxías^[7]. De igual xeito, resulta preciso distingui-los contextos nos que os instrumentos de participación e deliberación consisten nunha mera coordinación e innovación na xestión das políticas públicas de aqueles outros nos que detrás de aquelas existen dimensións propiamente políticas de conflitos redistributivos, de loita pola igualdade económica, de enfrontamento á dominación, de acomodación multiidentitaria, etc. Así, diferenciamos, por un lado, as técnicas de mero asesoramento, democracia consultiva ou sondaxes de opinión deliberativos, xestión de calidade ou descentralización administrativa; por outro, o autogoberno e a toma de decisións vinculantes mediante participación e deliberación dos implicados, que inda sendo de orixe local ou rexional comprometen o poder do Estado. É máis, reclaman a súa intervención de apoio mediante políticas de igualdade que afecten á correlación de forzas e ás estruturas de dominación tradicionais.

Ben é certo, que nun primeiro momento os teóricos verdes non procuraban unha xustificación democrática nin da democracia deliberativa nin da inclusiva, que podería atoparse na teoría da

democracia, senón unha xustificación verde da súa pertinencia. Co tempo, algúns ideólogos decatáronse da posibilidade de que cidadáns, e cidadás, activos, e activas, e responsábeis poderían non compartí-los valores verdes, ou defender unha versión esluída dos mesmos. Inda que poda parecer insuficiente, os ecoloxistas non temos máis remedio que esperar até que a sustentabilidade convertáse nun interese xeneralizado, momento no que podería abrirse á definición colectiva e a institucionalización democrática. Dende esta perspectiva, o ecoloxismo só pode asegurar o seu compromiso coa democracia, non o compromiso da democracia co ecoloxismo^[8]. Mais, isto pode ser suficiente se a teoría verde logra entender que a democracia é o único sistema social e político, que non só acepta a inestabilidade e a asimetría, senón que se constitúe sobre o substrato dunha ontoloxía relativista e conflitual; para logo construír unha democracia como forma de vida, definida como unha gramática vital común onde os dereitos e liberdades individuais, son condición de posibilidade dos colectivos; así, a soberanía popular é entendida como a forma que garante a soberanía da igualdade e a liberdade. A democracia como sistema de organización integral, non remitirá a ningún outro principio de organización social que non estea no campo de probabilidades democráticas; isto supón, a clausura da escisión moderna entre unha constitución política da sociedade (que é democrática, igualitaria e pública); e unha constitución económica (que é xerárquica, desigual e privada).

4 Críticas

Agora ben, non quero terminar sen mencionar algunhas críticas dende polo menos dúas visións. Dende unha primeira perspectiva é necesario sinala-la asunción da maioría dos teóricos ecoloxistas dun concepto de cidadán, e un modelo de cidadanía, neutros no referido ao xénero que enmascara as realidades e a especificidade na diferenza de xéneros que, á súa vez, depende dunha visión do traballo que libera aos cidadáns autónomos para a súa participación no dominio público^[9]. Outros asumen que a xente adoptará o inevitábel incremento en tempo e esforzo creado polo modo de vida e prácticas verdes, e que aínda terán tempo para procurar “banais”; isto revela unha falla de consideración cara as políticas da esfera privada, pola probabilidade de que estas prescricións resulten nunha intensificación das actividades, que xa están divididas desigualmente, entre mulleres e homes.

Dende a segunda perspectiva, gustaríame sinalar o desproporcionado énfase nas responsabilidades individuais da maior parte dos teóricos verdes. Preocúpame que a concepción da cidadanía ecolóxica entendida como “obrigas verdes” únase á axenda política dominante que está a utilizar un “discurso dos deberes”. Dende os anos oitenta a ecuación que une á cidadanía maila responsabilidades e usada como “vía de escape” para a desarticulación do Estado do benestar coa argumentación de que demasiados dereitos sociais fixeron á xente pasiva e dependente do Estado na administración das súas necesidades; ademais este énfase nas responsabilidades individuais pode confundir inda máis as nocións de cidadán e consumidor.

En definitiva, é necesario asumir a concepción dunha política democrática unida a unha equidade de xénero, xa que son dúas condicións necesarias, ademais de suficientes, sen as cales a sustentabilidade non sería posíbel.

5 Conclusións

A través das liñas anteriores intentei nun primeiro momento facer un pequeno repaso histórico das distintas concepcións que até agora se tiveron da cidadanía. Repasei de xeito sintético os conceptos da cidadanía liberal e da republicana para logo pasar a falar da nova visión do que significa ser cidadá, e cidadán, que aporta o ecoloxismo político.

En segundo lugar, e vencellada ao punto anterior, amosei o cambio que se produciu dende o naturalismo e o anarquismo na súa estratexia política cara a unha perspectiva menos ideolóxica e máis

centrada no traballo con conceptos políticos tradicionais tais como a cidadanía, a xustiza e a democracia.

Neste último concepto centrei parte do meu traballo ao explicar as diferenzas substanciais entre a democracia participativa e a ecoloxía política. Subliñouse de xeito especial o primeiro acercamento deste movemento coa democracia deliberativa para logo facer fincapé en que a mellor estratexia para o ecoloxismo é procurar unha identificación coa democracia inclusiva que mantén o carácter político-endóxeno das preferencias propio da democracia deliberativa, ao tempo que recupera a identificación normativa entre os gobernantes e os gobernados.

Nun último apartado concentrei dúas das críticas máis comúns á cidadanía ecolóxica. A primeira referida ao tratamento neutral do xénero que se dá en moitos dos artigos, libros e conferencias. Revelando unha inquietante falla de preocupación cara as políticas da esfera privada. Na segunda crítica sinalase o excesivo peso nas obrigas e responsabilidades da cidadá e do cidadán, unha carga que en moitos casos pode significar unha apatía do Estado cara as políticas de índole social.

En definitiva, nunhas poucas liñas quixen dar unha presentación do termo *ciudadanía* e a partir de alí centrarme no desenvolvemento teórico que fai a ecoloxía política, ao tempo que sinalaba algúns dos problemas e críticas desta aproximación filosófica-política.

Os proxectos actuais que se están a centrar nunha mellora do concepto de cidadanía deberían ter en conta moitos dos aspectos que aporta a cidadanía ecolóxica, entre eles a reestruturación ou eliminación da concepción contractual da propia cidadanía. Devanditas reformulacións poderían axudar a atopar un xeito de construír unha cidadanía menos vencellada ao territorio mais sen esquecer os seus orixes. Nesta dualidade, ás veces simplificada na loita entre nacionalismo e cosmopolitismo, gustaríame centrar os meus seguintes traballos. Estou certo de que as prácticas dunha cidadanía ecolóxica poden servir de ponte entre a preocupación polo territorio de seu e as preocupacións polo resto do planeta. Esta ponte construíriase ao descubrir as interrelacións de todos nós neste planeta, ademais ao tomar conciencia das políticas que se desenvolven no noso territorio seremos máis capaces de preocuparnos polas políticas desenvolvidas no resto do globo.

6 Agradecementos

En primeiro lugar da-las grazas ao comité organizador destas Segundas Xornadas de Filosofía e Sociedade por facer posíbel esta posta en común. En segundo lugar para miña nai, Matilde Barrera, por axudarme a cumprir os meus obxectivos na medida das súas posibilidades e, ás veces, alén delas. En terceiro lugar, a Eduard Juncosa i Bonet e a Joaquín Fernández Máteo por estar presentes e ser esenciais, en parte, na construción das miñas ideas. En último lugar, a Inés Espiñeira porque moitas das ideas destas liñas cobraron forma a partir das nosas discusións. Cando Novalis dixo: “certamente calquera convicción gana infinitamente a partir do momento en que outra anima cree nela”, ben podería estar a falar da miña confianza nas opinións e consellos de Inés. Co apoio do Fondo Social Europeo e da Dirección Xeral de Ordenación e Calidade do Sistema Universitario de Galicia, da Consellería de Educación e Ordenación Universitaria - Xunta de Galicia

7 Referencias

[1] A. Dobson, *Citizenship and the environment*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

[2] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial, 2006.

[3] A. Dobson, *Citizenship and the environment*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

[4] F. Garrido Peña, La Ecología como Política. En F. Garrido Peña (ed.). *Introducción a la ecología política* (pp. 4-32). Granada: Ecorama, 1993.

[5] S. MacGregor, No Sustainability without Justice: A Feminist Critique of Environmental Citizenship. En A. Dobson e D. Bell (eds.). *Environmental Citizenship* (pp. 101-126). Cambridge: MIT Press, 2006.

[6] V. Shiva, The Greening of Global Reach. En G. Thuatail, S. Dalby e P. Routledge (eds.). *The Geopolitics Reader* (pp. 231-235). Londres: Routledge, 1998.

[7] R. Máiz, Poder, legitimidad y dominación. En A. Arteta, E. García e R. Máiz (eds.). *Teoría Política*. Madrid: Alianza editorial, 2003.

[8] M. A. Maldonado, Izquierda verde y democracia deliberativa. En A. Sáiz (ed.). *La izquierda verde* (pp. 113-146). Barcelona: Icaria editorial, 2006.

[9] . MacGregor, No Sustainability without Justice: A Feminist Critique of Environmental Citizenship. En A. Dobson e D. Bell (eds.). *Environmental Citizenship* (pp. 101-126). Cambridge: MIT Press, 2006.

Pautas metodológicas para la realización de una investigación sobre María Zambrano

M^a Aránzazu Serantes López¹

Licenciada en Humanidades- Universidad de A Coruña
DEA en Historia Antigua
Doctoranda y becaria de investigación- Universidad de Santiago de Compostela

E-mail: arantzaserantes@hotmail.com

Abstract— *La pensadora María Zambrano, tras un largo exilio, regresó a España el 20 de noviembre de 1984, instalándose en Madrid. Su obra, hasta ese momento, tuvo un carácter fragmentario, disperso, entre los diversos lugares donde fijó su residencia sin contar con la escasa difusión que tuvo su obra en vida de la autora, antes de su retorno definitivo.*

A raíz de la investigación realizada en la Fundación María Zambrano, he podido profundizar en sus manuscritos, algunos de los cuales, todavía están saliendo a la luz en nuestros días, sin contar con su biblioteca personal, a través de la cual, se revelan sus líneas de trabajo intelectual así como sus intereses temáticos que son un constante tránsito entre la filosofía, la mística y la poesía meditadas a través del arte, el sueño y la música, lugares del alma donde la palabra se sostiene.

Lo que deseo argumentar, de forma expositiva, son aquellos aspectos que cualquier investigador interesado en la figura de María Zambrano debería tener en cuenta así como exponer algunas de las conclusiones más significativas a las que he llegado como fruto de mi reciente estadía.

Keywords Zambrano, investigación, fundación, manuscritos, método, razón poética.

1. Caracterización general

Para estudiar la figura de María Zambrano lo primero que hay que tener en cuenta son las circunstancias vitales que tuvo que vivir esta pensadora y que, fundamentalmente, pueden dividirse en cuatro fases o períodos relevantes:

1904-1921	Infancia
1921-1939	Juventud
1939-1981	Exilio
1981-1991	Reconocimientos y homenajes vuelta a España.

A partir de su vuelta a España, el 20 de noviembre de 1984, tras largos años de exilio, surge la idea de crear una Fundación en su tierra natal Vélez (Málaga), que llevaría su

nombre. Una fórmula que permitiría a Zambrano sostenerse económicamente (1), garantizando la pervivencia de su patrimonio. El 12 de junio de 1987 se crea la Fundación, organismo mediante el cual adquirieron transcendencia los trabajos de María Zambrano a través de congresos y encuentros internacionales que llegan hasta nuestros días (2). Pero es a finales de 1991 cuando el legado documental de María Zambrano pasa a conformar el archivo y biblioteca de la actual institución. Estos fondos bibliográficos se pueden clasificar del siguiente modo: a) manuscritos- que incluyen dibujos y esquemas de trabajo de la autora-, b) correspondencia y c) biblioteca personal -que atesora primeras ediciones de autores con los que Zambrano mantuvo amistad-.

A través de estas fuentes se puede descubrir a una pensadora muy diferente de la que parecen revelar sus libros, porque en los manuscritos Zambrano explora las capacidades más extremas del ser humano, por ejemplo, la mística o el mundo onírico. Se aprecia con mayor nitidez su pretensión de transformar el logos occidental, violento y patriarcal, por un saber de acción.

2. María Zambrano y su pensamiento

Su discurso filosófico no es homogéneo, más bien es fragmentario e inconcluso, quizás porque su pensamiento no separaba lo público de lo privado o íntimo porque era una prolongación de su saber experiencial, de alguien que busca un horizonte de sentido, posibilidad que sólo otorga la escritura porque da razones sobre aquello que le es dado.

Cualquier investigador que se acerque a su obra puede tener especial dificultad para clasificar y ubicar espacio-temporalmente las obras inéditas de María Zambrano. Rosa Mascarell, secretaria de María Zambrano entre 1988 y 1991, realizó una catalogación del archivo en vida de la autora. Su labor merece la debida consideración porque sin ésta sería muy difícil seguir de cerca la configuración germinal de sus principales obras, pues en la producción de Zambrano hay tres clases de escritos: 1) planificados, 2) ejecutados, 3) concluidos, como fruto de un trabajo diario que en numerosas ocasiones tenía que ser pospuesto por causas ajenas a su voluntad que afectaban directa o indirectamente a su vida. El exilio fue una de ellas, aunque por aquel entonces contaba con tiempo para escribir, no pudo publicar gran parte de su producción, inicialmente concebida en forma de libro que acababa transformándose en una sucesión

de artículos para editar en periódicos y revistas y que en algunos casos fueron retomados por la autora reapareciendo en el formato para el cual habían sido concebidos.

Mas el gran problema, al que aludía al comienzo, es establecer una cronología, cuando la fecha de creación rara vez coincide con la de publicación. Libros como: *De la aurora*, *Notas de un método* o *Los Bienaventurados*, son un ejemplo de correspondencia, con respecto a otros como *Historia y poesía*, manuscrito editado recientemente como *Algunos lugares de la poesía*, bajo la coordinación del prof. Ortega Muñoz, que se editaron postumamente.

Otro de los inconvenientes que se pueden encontrar es el hecho de que Zambrano no tuvo discípulos, en sentido estricto, y eso dificultó la consolidación de su pensamiento en la época que le tocó vivir, a diferencia de Ortega. Muchas personas quizás hayan tomado anotaciones en sus clases y todavía conserven esos documentos, más ese hecho no implicó que su magisterio creara escuela. Esa es una de las características que la hacen inclasificable, para algunos expertos, que pueden ver en ella a una escritora más que a una filósofa sistemática.

De ahí que los originales de María Zambrano no lleven citas o referencias bibliográficas. En sus documentos personales hay muchas anotaciones pero ninguna referencia a sus fuentes. Sólo a través de su biografía o de sus cuadernos puede lograrse alguna leve alusión o sentencia que pueda remitirnos a su pensamiento originario o al objetivo de su reflexión.

Para que se pueda comprender mejor todos estos aspectos que he reseñado hasta ahora reproduzco, a modo de ejemplo, dos tipos de esquema de trabajo. En primer lugar, uno de los que redactó para su libro *De la aurora* (3):

“Bajo el cielo
El lugar – “El lugar”
El punto
El centro
La luz - La Balanza
La luz
La luz en su condición terrestre
Luz y gravedad – Santa Lucía
La materia en la luz, resistencia a la luz
La luz sepultada
La represión de la luz
La reflexión- Espejos- La reflexión diabólica
La luz que desciende
La circulación de la luz. Sus poros.”

Esta clase de esquema es un índice para un capítulo. En él hay una gradación lógica - a mi juicio- deductiva y transcendental, de lo divino a lo humano, sintética y a su vez sugerente, casi poética. En segundo lugar, hay otro tipo de esquemas mucho más explícitos y definidos, como éste datado en 1955 y titulado “De la música”(4) . Las ideas del mismo ya estaban planteadas en *El hombre y lo divino*:

“La transrealidad { La música disuelve las pasiones y las desrealiza.

La música y la vida <=> la transrealidad.

La música y el ritmo: viene del pasado o del futuro, nunca es

presente y sucede. El Suceder. El movimiento.

La procesión de las cosas: que hace aparecer de la realidad- movimiento captable en la ley, en número.

En el confín { Porque el movimiento es número y engendra Ley. La apertura del espacio y el tiempo.”

3. Conclusiones

Según Mascarell, sus esquemas de trabajo y sus notas son un libro en sí mismo. Puede ser que, formalmente hablando, su pensamiento no sea el que habitualmente podamos encontrar en los textos (6) filosóficos contemporáneos, pero hay en ellos una vocación, una voluntad de dar testimonio de la historia sin ceñirse a los cánones, contándola desde la perspectiva de los vencidos, desde sus propios ínfimos y desiertos anímicos. Si tuviera que adscribirla a un subgénero filosófico, diría que estamos hablando de una confesión, con nombre propio.

Volver a su patria fue una metáfora del retorno a la tierra, a la auténtica casa del ser, con una finalidad muy concreta. Así lo expresó en la presentación de su libro *Delirio* y destino en 1988:

“Tal vez sea necesario para personas que yo no conozco, de otras generaciones ya, para que se miren en una perspectiva histórica, para que lleven el latido de la vida en el que estoy todavía, en el anhelo de revivir el texto y no dejarlo abandonado a conjeturas y posibles investigadores históricos. Estoy *aquí* y *ahora* todavía para responder de lo por mí escrito”.

Zambrano tenía gran interés en que su obra no fuese malinterpretada tanto en aquel momento presente como en el futuro, especialmente, en la España que tuvo que dejar atrás, en el camino, para dejarnos a cambio las palabras del regreso.

Agradecimientos

Agradezco a mi director de tesis, el prof. Torres Queiruga, su apoyo y sus oportunos consejos y al prof. Ortega Muñoz por sus orientaciones filosóficas durante la estadía realizada. Sin ellos no sería posible la elaboración del presente artículo.

Referencias

1* Fernando Savater es el primero en informar -a través de la prensa- y poner de manifiesto la precaria situación en la que se encontraba María Zambrano. Véase *El País* del 28/1/1981.

2* El evento más reciente organizado por dicha Fundación fue el *V Congreso internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano*, del 22 al 25 de abril del 2008 que se centró en la temática: “España, sueño y verdad” sobre el que está previsto la elaboración de unas actas que recogerán las interesantes aportaciones de autores como: José Luis Mora,

Madeleine Cámara, Juana Sánchez-Gey, Armando Savignano o Roberta Johnson, por citar algunos.

3* Clasificado con la signatura M-354 en la Fundación María Zambrano. Publicado anteriormente en: *De la aurora*, Tabula Rasa, Madrid, 2004.

4* Cfr. *Archipiélago*, n.59, (2003), p.120.

5* MASCARELL DAUDER, R., “A propósito de la catalogación del archivo de María Zambrano” en VV.AA., *Actas del congreso internacional del centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez, (2004), pp.175-186.

6* La palabra “texto” era innombrable para María Zambrano, porque aludía a algo acabado y absoluto.

Una aproximación a la antropología urbana: el uso recreativo de los parques desde Frederick Law Olmsted

Fco Javier Irisarri Vázquez¹

¹ Facultad de Filosofía, Universidade de Santiago de Compostela
E-mail: waytaker@yahoo.es

Abstract— *El paisajismo inglés es un nuevo estilo de jardinería que aparece en el Reino Unido en el siglo XVIII. Se basa en una nueva filosofía que defiende una imagen salvadora de la naturaleza frente a los males revolución industrial. Por ello su estética quiere reproducir lo natural frente al formalismo del jardín francés.*

La influencia de su filosofía se extenderá hasta el romanticismo y la creación de los primeros parques urbanos en el siglo XIX.

Keywords— paisajismo, jardinería, naturaleza, parque.

Introducción

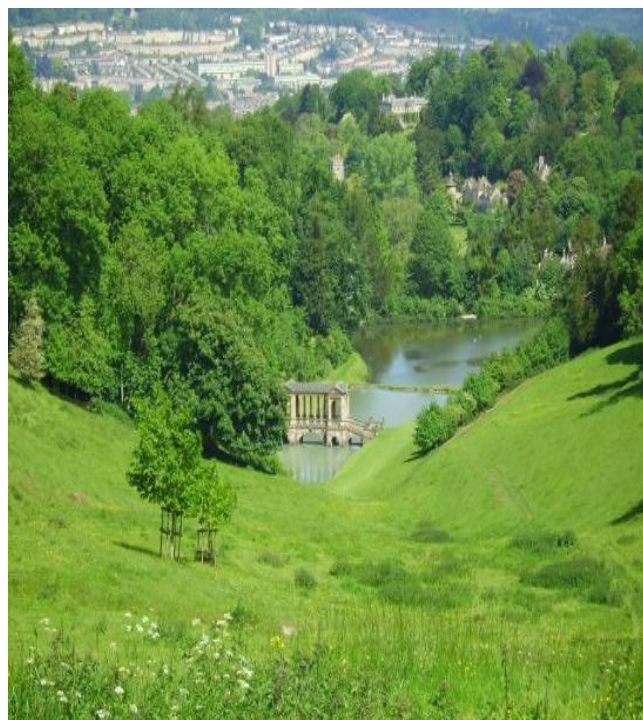
En 1873 se inauguraba en Manhattan Central Park, el mayor parque urbano hasta ese momento y el más famoso del mundo actualmente. La estética en que se basaba este parque era deudora de un nuevo estilo de jardinería que venía fraguándose en la cultura anglosajona desde un siglo atrás. Se trataba del jardín inglés, de corte naturalista y contrapuesto al estilo racionalista de la jardinería francesa. Este nuevo estilo era el resultado directo de la influencia del paisajismo inglés del siglo XVIII. Por esto mismo, si queremos entender el origen de los parques urbanos tal como aparecieron, se hace necesario conocer la filosofía de la naturaleza en que se basaba el movimiento paisajista. Un paisajismo que también influyó decisivamente en la gestación de una nueva concepción de la *natura*, que en los EE.UU. dará lugar a los dos nuevos tipos de parque que aparecerán en la segunda mitad del XIX: el urbano de Central Park y el natural de Yellowstone. Modelos de los nuevos espacios recreativos naturales que caracterizarán el siglo XX.

I.- El paisajismo inglés

El paisajismo inglés fue una nueva corriente estética que se consolidó durante todo el siglo XVIII en Inglaterra, dando lugar a la aparición de un nuevo estilo de jardinería que se impondría en todo el imperio británico: el jardín inglés. Se trataba de una reacción contra la estética racionalista de los artificiales jardines franceses tipo Versalles. A diferencia de de estos espacios rectilíneos y ornamentados, el jardín inglés será de corte naturalista, es decir, imitaba la naturaleza salvaje. Por tanto, se caracteriza por formas redondeadas y colinas, una disposición desordenada de árboles y arbustos sin topiaria, grandes prados carentes de estatuas o avenidas, retorcidos caminos de tierra estilo campestre y siempre algún lago sin bordes definidos. Todos estos rasgos seguían la máxima estética de que la belleza está en la carencia de la línea recta, evitando así las grandes perspectivas y el formalismo del jardín francés. A diferencia de éste, el inglés busca siempre el efecto visual contrario, para gozar de la

variedad de descubrir el paisaje poco a poco. Por tanto, lo que le caracteriza es la movilidad de la perspectiva, que busca el placer de la sorpresa después de cada curva y no ya la previsibilidad del racionalismo francés.

Esta contraposición de estilos permite apreciar como las distintas concepciones filosóficas de cada nación originan en buena medida la estética que se sigue en ellas. Así, la visión de la naturaleza como algo formal propia del racionalismo continental queda perfectamente reflejada en los jardines de Versalles. Mientras que la del empirismo inglés puede apreciarse en jardines de mansiones como la de Prior Park House, mandada construir por el millonario y filántropo Ralph Allen al arquitecto John Wood en 1735 [1]. El diseño de los jardines corrió a cargo de los paisajistas Alexander Pope (1688-1744) y Lancelot <<Capability>> Brown (1715-1783), convirtiéndose así en una de las mejores expresiones del nuevo estilo que comenzaba a imponerse en Inglaterra. La intención última era dar la impresión de que la mansión y sus edificios auxiliares habían sido directamente construidos en medio de un paisaje tradicional inglés. La mejor forma de apreciar como este diseño paisajista cumplía exitosamente su misión es mostrar una imagen real de la perspectiva que ofrece:



Jardines de Prior Park (Bath, Inglaterra)

Claro está que originariamente estos jardines no eran ningún paisaje natural previo en el que simplemente se levantase una mansión, sino que son completamente artificiales. El terreno inicial tan sólo contaba con una yerma colina a las afueras de la ciudad de Bath cuando Allen decidió edificar en él. Todo lo demás fue añadido a mano, desde los frondosos bosques hasta el idílico lago. No en vano el acaudalado propietario atendió durante años la costosa y lenta construcción de sus jardines hasta su muerte en 1764. Sin duda la inversión en tiempo y dinero que supusieron los jardines de Prior Park House es una buena prueba de la importancia que el nuevo estilo paisajista había ido adquiriendo en el Reino Unido. Máxime cuando este jardín no fue en absoluto el único de su género, sino tan sólo un buen representante del gran número de jardines del mismo estilo que la clase pudiente del siglo XVIII comenzó a construir por todo el país.

Una de las razones que podría explicar el rápido triunfo del paisajismo es de orden claramente político. En el siglo XVIII habrá una gran profusión de ensayos y tratados sobre jardinería. En pocos momentos de la historia el oficio de jardinero ha adquirido mayor relevancia que en esta época. Se trataba de una figura de gran responsabilidad, que tenía bajo su cargo grandes proyectos de cuantioso presupuesto y numerosísima mano de obra. Por eso mismo los jardineros consagrados llegaron a gozar de gran popularidad y prestigio, adquiriendo así un considerable poder y fortuna. Baste el ejemplo de André le Nôtre, el diseñador de los jardines de Versalles, que como jardinero real acabó siendo un importante cortesano muy apreciado por Luis XIV. Paralelamente, en Gran Bretaña no dejaba de darse el mismo fenómeno del auge del oficio de jardinero, como puede apreciarse en la figura de Joseph Paxton. El diseñador de Birkenhead Park llegó a ser nombrado Sir y sus honorarios le permitieron acumular una de las fortunas más considerables de su tiempo.

Lógicamente la importancia que adquirió la jardinería no se debía sólo a intereses meramente estéticos, sino a la propaganda que esa estética transmitía. Por tanto, el jardinero tenía una misión mucho más crucial y social que conseguir un simple adorno. El jardín era la vía de comunicación subliminal más elegante y eficaz para transmitir el mensaje que su propietario quería hacer llegar al público que lo contemplase. De esta manera puede apreciarse que el jardín formalista francés tenía como principal finalidad servir como símbolo de poder. La máxima expresión serían los jardines que Le Nôtre había diseñado en el siglo XVII para el Palacio de Versalles, exponentes para cualquiera que los contemplase del poder de la monarquía absoluta que los creó: inmensas avenidas impolutas, adornadas con complejos setos geométricos, llamativas fuentes y barrocas esculturas. Todo diseñado para producir perspectivas sobrehumanas que inevitablemente sugerían a cualquier visitante la infinita mano de obra que requería su construcción y mantenimiento. En este sentido el jardín formal se identificaría con el absolutismo francés, mientras que el humilde jardín naturalista se identificaría con los pequeños propietarios que forman la clase parlamentaria británica, dotada de mucha mayor capacidad de acción sobre su monarquía en comparación con el resto de las europeas. Para apreciar la diferente sensación que los distintos estilos

de jardinería quieren transmitir a quien los contemple, baste una simple muestra de la perspectiva que ofrece Versalles en comparación con cualquier jardín naturalista inglés:



Jardines de Versalles (Alrededores de París, Francia)

La diferencia estético-política entre ambos estilos es evidente. El formalismo francés representa el centralismo y el poder de la monarquía absoluta frente al naturalismo inglés propio de la descentralización característica de una mayor división de poderes. Dos tipos de jardinería que reflejan dos formas antagónicas de organización política. Si bien en la Francia del siglo XVIII sólo hay un jardín por antonomasia, que es Versalles, quedando cualquier otro de la nación como una mera imitación a escala menor, en Inglaterra no habrá un único jardín en la capital que monopolice la atención, sino multitud de ellos que se reparten por las distintas posesiones de los terratenientes de todo el país.

En este sentido es necesario también aclarar que el paisajismo del XVIII ayudará a crear una identidad nacional propia en el naciente imperio británico, que tomará la delantera a Francia en el contexto internacional del cercano siglo XIX. El nuevo modelo de jardín inglés permite escapar de los autoritarios criterios que la hegemónica estética continental (sobre todo la francesa e italiana) imponía hasta ese momento a la hora de diseñar espacios verdes. Así, a medida que va cogiendo auge el paisajismo y se institucionaliza, se va adquiriendo mayor independencia estética respecto al continente. De esta forma se forja una identidad cultural propia que diferencia a Inglaterra de cualquier otra nación. Desde este punto de vista el paisajismo cumple exitosamente su misión nacionalista, pues elabora una jardinería completamente nueva y propia que ya no depende de los cánones europeos.

Sin embargo, pese a esta búsqueda de independencia cultural, hay una inevitable influencia de la filosofía continental en el paisajismo. Es cierto que uno de los precedentes del mismo fue Sir Francis Bacon (1561-1626),

que en su ensayo *On Gardens* [2] aboga por un diseño de los jardines más natural que el francés. Bacon también es un buen ejemplo del carácter interdisciplinar propio del pensamiento ilustrado en el que se enmarcarán los ideólogos del paisajismo, algo que pone de manifiesto su convencimiento de que todo el saber era abarcable por una sola persona. Pero además este precursor del empirismo inglés tiene en común con los paisajistas el disfrute de largas estancias en Europa. Si bien Bacon recorrió principalmente Francia, los jóvenes aristócratas británicos del siglo XVIII y XIX finalizaban su formación con el complemento de un *Grand Tour* europeo que tenía su punto álgido en Roma. Allí entraban en contacto con la obra de los pintores de la escuela paisajista italiana, que tuvo gran influencia en el paisajismo inglés. Prueba de esto fue la gran cantidad de cuadros del paisajismo italiano que circularán por Inglaterra en esta época. Se trataba de cuadros que mostraban paisajes con una naturaleza indómita, donde el hombre parece disfrutar del espectáculo o realizar despreocupadas tareas bucólico-pastoriles. Su influencia en el paisajismo inglés es tal que muchos de los escenarios de estas obras podrían ser perfectamente los jardines de Prior Park House o cualquier otro de la Inglaterra de la época. Para comprobarlo baste esta muestra de una pintura que Claude Lorrain, importante pintor del paisajismo italiano, realizó en 1645:



Paisaje con Apolo y Mercurio (Galería Doria, Roma)

Por supuesto, los padres del paisajismo inglés también viajaron por Europa y se vieron influidos por la escuela italiana. Este fue el caso de Joseph Addison (1672-1719), Alexander Pope, Horace Walpole (1717-1797) y William Chambers (1723-1796). Pero Italia tan sólo ejercerá una influencia artística en los paisajistas ingleses. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, la estética que seguirán estos pensadores es en buena parte la del tratado *Sobre lo sublime* de Longino [3]. Desde que el poeta Nicolás Boileau tradujo esta obra del griego al francés en 1674, se editará

una y otra vez a lo largo del siglo XVIII. Cuando en 1739, William Smith la traduce al inglés, su influencia sobre el paisajismo alcanza su punto culminante. La idea principal que más influye en esta corriente es la búsqueda de lo sublime. Longino quiere que se alcance al contemplar la belleza, que cuando es extrema deja atrás la racionalidad y permite disfrutar completamente del placer estético. A esto hay que sumar la idea del autor de que “el arte alcanza su punto culminante cuando da la impresión de pura naturalidad” [3]. Aquí puede apreciarse ya que los presupuestos filosóficos del paisajismo, tales como la búsqueda del sentimiento frente a la razón o el aprecio por la naturaleza, sentarán las bases del movimiento romántico que le seguirá. Por esto mismo Arthur O. Lovejoy define la jardinería del paisajismo como “la primera revolución estética del Romanticismo inglés” [4].

De todas formas el paisajismo no sólo siguió las ideas de Longino, sino también la reformulación que hacen de su estética Edmund Burke en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* (1757) e I. Kant en la *Crítica del juicio* (1790). Ambos autores distinguen entre lo bello y lo sublime dentro de la experiencia estética. Para Kant, como recoge en *Observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime* [5], apéndice de la *Crítica del Juicio*, lo sublime sería la sensación que produce el grandioso paisaje de un bosque centenario, pero lo bello sería el orden y la simetría imperantes en un jardín de estilo francés. Por su parte, Burke defenderá que lo bello no tiene porque ser sólo proporciones, simetría y armonía de las partes con el todo como para el racionalismo. La belleza para él ya no tiene porque ser algo objetivo y útil, dejando de ser un universal que la razón humana capta por igual en todo tiempo y lugar. Más cerca de la subjetividad del empirismo de J. Locke, que considera que todo conocimiento proviene de la experiencia individual, Burke tiene una idea de la belleza como algo subjetivo. Un criterio estético que servirá de guía al paisajismo, el cual buscará su propia forma de expresar lo bello.

En este sentido el paisajismo inglés no sólo supone una nueva estética, sino también una filosofía subversiva a favor de un libre-pensamiento que varía según los sentimientos de cada individuo. Aquí podemos encontrar el punto de inflexión respecto a la Ilustración, que hasta ese momento imponía la tiranía de la razón sobre cualquier otra faceta del ser humano. En este sentido el paisajismo hace una nueva aportación al ensanchar las posibilidades de disfrute estético de las personas.

Por tanto, el paisajismo suponía una reacción contra la Ilustración y la revolución industrial que caracterizan el siglo XVIII. Los avances tecnológicos conseguidos en esta época gracias a la ciencia y la razón conllevaron inevitablemente un ensalzamiento de los principios ilustrados en que se basaban. Desde ese momento la figura del hombre pasará a ocupar un lugar central en Occidente, quedando atrás el monopolio del que había disfrutado Dios durante toda la Edad Media. Esto potenció hasta el extremo el antropocentrismo latente en toda sociedad, contemplándose todo lo que no fuese estrictamente humano como algo aparte e inferior. Así aparece el concepto de “naturaleza” como lo opuesto a lo “artificial”. Este último

concepto englobaba todo lo que proviene del ser humano, siempre dotado de simetría y orden. Por el contrario, el término genérico de “naturaleza” se utiliza para referirse a lo “salvaje”, es decir, todo aquello que es caótico porque no está regido por las leyes occidentales.

Para el pensamiento Ilustrado esta naturaleza salvaje no puede aportar al hombre nada más que una fuente de recursos sin explotar. Pero según avanza la revolución industrial, comienzan a manifestarse cada vez más sus efectos negativos, principalmente la insalubridad de las ciudades y los problemas sociales del incipiente capitalismo. En Inglaterra, donde la industria se desarrolló vertiginosamente, la necesidad de mano de obra de las nuevas fábricas concentradas en las ciudades propició que gran parte de la población se desplazase de las zonas rurales a las urbanas. Así que esta nación sufrió especialmente los problemas de hacinamiento derivados de la revolución industrial. Pronto apareció una cierta nostalgia por las ventajas de la vida en el campo, libre de estos males. La clase pudiente, que nunca había sufrido los rigores de la dura vida campesina, encontró en el ámbito rural un entorno que ofrecía mucha mayor calidad de vida para establecer su residencia. Desde este momento, comenzó a idealizarse la naturaleza como aquel lugar donde se podía escapar de todos los males del mundo moderno. Se veía como una Arcadia perdida al que todo hombre aspira a llegar para encontrar la paz que faltaba en las populosas ciudades industriales.

El paisajismo tendrá por misión recuperar esta naturaleza ideal libre de los males del industrialismo moderno, asociada nostálgicamente con la existente antes de la revolución industrial: la *Old England* (vieja Inglaterra), que en realidad nadie sabía ubicar en ningún lugar o época concreta. Por eso uno de los principales referentes literarios de los paisajistas fue *El Paraíso Perdido*, de John Milton (1608-1674). La descripción que este poema hace del Edén se convirtió en la imagen que todo paisajista quería lograr al diseñar un jardín. En esto influyó decisivamente que Burke, en numerosas ocasiones a lo largo de su obra, la puso como ejemplo de lo sublime. La otra gran influencia que incitó al paisajismo a buscar una naturaleza idílica fue la de poetas clásicos como Virgilio y Horacio. El primero, de formación epicúrea, será el iniciador del género del poema pastoril, que ofrece una imagen bucólica de la vida en el campo.

Teniendo en cuenta las influencias pictóricas y literarias del paisajismo, no resulta extraño que asociase el diseño de jardines con la pintura y la poesía. Para un paisajista la creación de un jardín será igual que pintar un paisaje, su lienzo es el terreno que le asignan y sus pinturas las plantas o flores de las que pueda disponer. Pero el paisajismo crea sobre todo un *topos* poético del jardín, por eso diseñan jardines de ensueño, que son una descripción poética de un ideal de naturaleza que consiguen plasmar en la realidad. Así que no resulta extraño en absoluto el que, además de tratados de jardinería, casi todos los paisajistas escribieran gran cantidad de poemas sobre la naturaleza.

Lo más interesante de esta búsqueda del paraíso perdido será el etnocentrismo que subyace en esta vuelta a la *natura*. Curiosamente la naturaleza salvaje que los paisajistas consideran perdida es justamente la que recrean los cuadros italianos que les influyen. Imagen que tratan de recrear con elementos del paisaje rural inglés de su época. El resultado

de este híbrido es una foto fija de un paisaje concreto (el rural inglés tradicional) al que denominan “naturaleza”, siendo esta imagen la que manejarán como concepto de naturaleza. Claro está que desconocen o ni siquiera se molestaron en pensar que el paisaje natural jamás es permanente, sino que varía constantemente con los cambios climáticos, geológicos o las distintas especies que van apareciendo. Tampoco tuvieron en cuenta que, desde la llegada del ser humano a Gran Bretaña, el paisaje de la isla habría sufrido grandes alteraciones, modificándose según las necesidades de cada época. De todas formas estos datos son tan sólo aclaraciones que la ciencia de nuestro tiempo puede hacer, pues para los paisajistas los cambios naturales o artificiales del paisaje no podían ser apreciados más allá de sus cortas vidas.

Otra aclaración importante sobre el concepto de naturaleza del paisajismo inglés es que tampoco es exactamente lo opuesto al concepto de artificial. Más bien es lo contrario de la artificialidad racionalista del formalismo francés, pero el jardín inglés no deja de ser en absoluto completamente artificial. Simplemente se naturaliza lo natural, es decir, se imita la naturaleza artificialmente. Ningún jardín inglés existía previamente a su construcción, sino que todos parten de un terreno yermo o degradado sobre el que se proyecta y construye la imagen que los paisajistas tenían de la naturaleza. Todo bosque, roca o laguna de estos jardines ha sido puesto artificialmente, pero de manera que parezca natural. Siempre se trataba de una simple, aunque esmerada, reproducción de un paisaje muy concreto, pero común a todo diseño paisajista. Por tanto, el paisajismo no era más que la domesticación de la naturaleza tal como sus seguidores la imaginaban. Curiosamente el paisajismo fue bastante conservador en esto y no se reprodujeron otros posibles paisajes pertenecientes al Reino Unido, por muy naturales que también pudieran parecer.

Sólo cuando el nuevo estilo paisajista ya está bien asentado en Inglaterra y comienza a institucionalizarse en la segunda mitad del XVIII, inevitablemente comenzarán las primeras divisiones internas que introducen cambios en el diseño del paisajismo, que hasta ese momento siempre había seguido la misma naturalización. Así comenzó una polémica entre autores que buscaban independizarse de la pintura paisajista y otros más conservadores deseosos de continuar con el estilo pintoresco. De tal manera que aparecerán nuevas propuestas, como por ejemplo la de W. Chambers, que buscó introducir el orientalismo en el jardín inglés. A partir de este momento, el paisajismo irá dejando de ser un estilo nuevo y revolucionario para ir pasando a ser una forma más de jardinería, tan respetable e institucionalizada como cualquier otra. Será en el Reino Unido donde alcance mayor difusión, pero también es reconocido en la Europa continental. Apareciendo jardines de estilo paisajista inglés en todos los países.

II.- La aparición del parque urbano

El triunfo del paisajismo inglés como corriente estética en la jardinería durante el XVIII se debe en buena medida al contexto socioeconómico en el que surge. Además de la mencionada reacción contra la revolución industrial, el

es la imagen de Birkenhead Park, aunque no sea consciente de su existencia. Aunque, en realidad, esta imagen de como debe ser un parque que está presente en el inconsciente colectivo proviene principalmente del hijo predilecto de Birkenhead Park: el famoso Central Park de Nueva York. Su diseñador, Frederick Law Olmsted era un paisajista neoyorquino que en 1850 había visitado Birkenhead Park, quedando profundamente impresionado por la estética del parque. Cuando el rápido crecimiento de Nueva York hizo necesaria la creación de un parque en su área metropolitana, en 1857 se escogió el diseño que Olmsted, en colaboración con el arquitecto inglés Calvert Vaux, propuso. El nuevo parque se basaba completamente en el estilo del jardín inglés que seguía Birkenhead Park. La mejor manera de ilustrar la influencia que este parque tuvo en Central Park es hacer una comparación entre los planos de ambos diseños:



Central Park, New York (1873)

Una vez más puede apreciarse como el estilo del paisajismo inglés está presente en este plano, deudor de la estética antiformalista propia de la jardinería británica. Las únicas líneas rectas que pueden apreciarse son las impuestas por la ubicación del terreno en un centro urbano. Algo para lo que Olmsted no tenía solución, pues su diseño tenía que ser sobre la parcela rectangular que hubo disponible tras despejarla de los suburbios en ella asentados.

Además de la estética, la construcción de Central Park también era deudora de la filosofía de la naturaleza del paisajismo inglés. Olmsted ofrece con su diseño un paisaje poético, donde es posible la recuperación de la Arcadia

perdida. De tal forma que, cualquier ciudadano que deseara recuperarla, sólo tenía que entrar en su parque para disfrutar de la paz y el espectáculo de la naturaleza salvaje. Por tanto, la misma filosofía que inspiró los grandes jardines ingleses del XVIII, fue la que inspiró también todo el Parks Movement del XIX. Alcanzando su culmen en EE.UU., primero en Central Park y después en el Parque Nacional de Yellowstone, donde ya no hará falta crear un parque donde se imite la naturaleza, sino que tan sólo habrá que acotar la misma naturaleza de la que se quiere disfrutar.

Agradecimientos

Agradecer a los organizadores de las II Jornadas Filosofía e Sociedade, Martin Pereira y Ruben Casado, la invitación para participar en el evento. Así como felicitarles por la excelente organización y atención prestada durante las Jornadas. Mención especial aparte es darles las gracias por realizar exitosamente el meritorio trabajo de conseguir publicar las actas.

Referencias

- [1] Howard Colvin and Paul Mellon, *A biographical dictionary of British architects, 1600-1840*, New Haven and London, Yale University Press (4 ed.), 2008, p. 594.
- [2] Francis Bacon, *On Gardens, The Essays or counsels, civil and moral*, New York, The Peter Pauper Press, 1955.
- [3] Longino, *Sobre lo sublime*, Barcelona, Bosch, 1996, p. 145.
- [4] Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Gloucester, Alan Sutton, 1980, p. 20.
- [5] Immanuel Kant, *Crítica del juicio: seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid, Francisco Iruviedra, 1876.
- [6] Paula Martín Salvan, *El espíritu del lugar: jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*, Madrid, Abada, 2006, p. 32.
- [7] C. Thornton, *The People's Garden: A History of Birkenhead Park*. Department of Leisure Services and Tourism, Metropolitan Borough of Wirral, 1982, p. 26.

Libertad y objetividad

Rubén Casado Méndez¹

1. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social, Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, Galiza, España
Email: bubencasado@yahoo.es

Abstract— *Pretendemos patentizar la paradoja esencial que encierra el, en palabras de Kant, “arduo problema en cuya solución se ha trabajado estérilmente durante siglos”, el problema de la libertad humana.*

Keywords— Libertad, impulso, objetividad, paradoja

De la reflexión sobre el hecho de ordenarle a alguien “haz lo que quieras” parece desprenderse algún tipo de colapso quizás no muy tranquilizador. En efecto, la imperatividad de la frase contradice aquello mismo que es exigido, la suma obediencia sería la suma desobediencia. La paradoja se vuelve más inquietante al reparar en que la situación que aflora en este hecho no es excepcional sino, por el contrario, parece ser el substrato fundamental de la vida humana o incluso, en algún sentido, la vida misma. Dicho de otro modo, semeja ser imposible, en tanto que humanos, no hacer lo que queremos. Parece no haber opción entre hacer lo que queremos y hacer lo que otra persona quiere que hagamos pues, en este segundo caso, también lo hacemos por que queremos hacerlo. Incluso si esa otra persona nos presiona, coacciona, o amenaza con atroces martirios para evitar que hagamos algo, es cosa nuestra el elegir hacerlo o el elegir los atroces martirios. Sartre alude a esta situación cuando sentencia que estamos condenados a ser libres. Llamaremos a estas intuiciones “modelo A”.

A menudo se dice que soy libre cuando en lugar de hacer lo que me dicen otras personas, o la sociedad en general, o mi familia, hago lo que me da la gana. Ahora bien, curiosamente, no resulta extraño pensar que aquello que me da la gana hacer sea precisamente lo que mi familia o la sociedad, a través de múltiples estrategias, más o menos conscientes, voluntarias e intencionadas, quiere que me dé la gana hacer. Si ello es así, resulta que a veces ser libre es hacer incluso lo contrario de lo que a uno le da la gana, y en esos casos, hacer lo que a uno le da la gana, no es actuar libremente. Si antes habíamos concluido que, irremediabilmente, en toda circunstancia somos libres, ahora hemos llegado a la conclusión de que a veces no lo somos. Evidentemente, esto es paradójico.

Llamaremos a lo que en un determinado momento me da la gana hacer, impulsos. Y le asignaremos un valor numérico únicamente para reflejar que hay ciertas cosas que objetivamente nos apetecen más que otras, o que incluso que determinadas cosas nos son indiferentes o nos apetece no hacerlas. Se puede reparar en que, en un determinado momento, dicho valor objetivo no puede ser variado por nuestras creencias o por otros impulsos, es decir, mis ganas de hacer X tienen determinado valor, y si creo que debería tener más ganas de hacer X no es que mi ganas de hacer X aumenten, de lo que se trata es de un nuevo impulso, esto es, de tener ganas de tener más ganas de hacer X. Del mismo modo, no es que el miedo a no poder hacer Y mañana si hago Z hoy reduzca mis ganas de

hacer Z. Más bien, el que haga Z o no, depende de si el miedo es mayor o menor que las ganas de hacer Z. Así por tanto, en un determinado momento t, tendríamos determinados impulsos con determinado valor: A (95), B (34), C (32), D (0), E (-76),... Y lo que antes hemos llamado hacer lo que me da la gana sería, por tanto, actuar según el impulso con mayor valor absoluto en el momento t, es decir, el impulso más fuerte. Llamaremos a este modelo, modelo D.

Cuando se dice que a veces ser libres es hacer incluso lo contrario de lo que nos da la gana cabe preguntar qué es entonces en esos casos lo decisivo para autodeterminar la voluntad. La respuesta general apunta a la razón en tanto que facultad suprema del ser humano y, correlativamente, a la capacidad racional de sopesar los impulsos e incluso suspenderlos en base a motivos racionales. Ahora bien, si desplegamos consecuentemente las presuposiciones de lo que hemos llamado modelo D cabría aún la siguiente explicación. Pudiera ser que la diferenciación que habitualmente se hace entre los impulsos y los motivos racionales intentando retrotraerlos a dos dimensiones esencialmente distintas no sea más que un artificio al servicio de ciertos impulsos que pretenden hacer valer su superioridad disfrazándose de más loables. Dicho de otro modo, quizás la diferenciación no lo sea entre dos tipos distintos de elementos sino que, más bien, lo sea entre unos impulsos y otros impulsos. En este caso, incluso la acción más defendible racionalmente, podría ser explicada en base a la racionalización de los impulsos que lograron vencer la pugna entre las inclinaciones. Cederle a un hambriento la comida que nos proponemos comer podría ser explicado en base a nuestro deseo de alcanzar cierto estatus que nos abra las puertas del cielo, en base al intento de conseguir un sentimiento de bienestar que sólo podemos conseguir actuando así debido a ciertos procesos de educación y adoctrinamiento social que gravitaron sobre la idea de que era más beneficioso socialmente conseguir que los agentes se comportasen de determinado modo, en base al deseo de ser lo que habitualmente se considera “buenas personas” porque, gracias a la propia experiencia acumulada, tanto consciente como inconscientemente, sabemos que dichas personas viven más felices, o son más aceptadas por su grupo, etc. De tal manera que, mis inclinaciones de comer tienen un valor x, y cualquiera de las inclinaciones aquí expuestas tiene un valor x+1.

Si según el modelo A somos siempre “esclavos” de nuestra libertad, en el modelo D, por lo que hemos visto, somos siempre esclavos de nuestras inclinaciones. La paradoja, por tanto, aparece ahora como la posibilidad de interpretar cualquier acción humana en base a ambos modelos. El modelo A presupone que, dada cualquier acción, siempre se da el caso de que el agente, ya que es libre, en la misma situación, hubiese

podido actuado de otro modo. Para el modelo D, situado el agente en el momento mismo de decidir, hay determinado impulso que tiene mayor intensidad que todos los demás y, en la medida que dicho impulso será el que determine la voluntad, el agente no podría en ningún caso actuar de un modo distinto a como lo hizo, salvo que la intensidad de los impulsos fuese distinta, en cuyo caso ya no sería la misma situación.

Parece que, en principio, siempre es posible adoptar cualquiera de los dos modelos para explicar una acción. Una de las salidas a las que a veces se apela para solventar la paradoja consiste en retrotraer el modelo A a la esfera subjetiva, mientras que en una esfera objetiva y científica lo defendible sería el modelo D. En este sentido dice Cioran, “siento que soy libre, sé que no lo soy”. Ahora bien, dicha canalización del problema ni es la única ni la más satisfactoria, no sólo porque carezcamos de cualquier tipo de prueba científica que se decante consistentemente por uno de los modelos sino, además, por el delirante bailar de máscaras que supondría suprimir alguno de los dos. Pues, aunque Cioran también afirma que “el hombre es libre salvo en lo que posee de más profundo. En la superficie, hace lo que quiere; en sus capas más oscuras, ‘voluntad’ es un vocablo carente de sentido”, podríamos contestar con Pla, que lo más profundo del ser humano es su superficie.

Escenarios para el análisis de la actualidad

Sonia Menán¹

1. Facultade de Filosofía, Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social, Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, Galiza, España
Email: smenan@hotmail.com

Abstract— *A la hora de tomar una decisión intervienen un gran número de criterios: ontológicos, prácticos, éticos... toda una serie de concepciones sobre aquello que creemos que es el mundo, sobre cómo pensamos que funciona la realidad, sobre la previsión de consecuencias, etc., se ponen en marcha. La justificación teórica de decisiones y comportamientos no es una cuestión baladí, ya que el fondo utilizado para apoyar una determinada actuación forma parte de la misma. A diario tomamos un gran número de decisiones, pero sólo me centraré en una pequeña parcela: las decisiones políticas. Éstas, que en principio, debertan estar sustentadas sobre un trasfondo ideológico, se fundan hoy principalmente en criterios meramente prácticos.*

Keywords— —

Así pues, partiré de un hecho a partir del cual realizaré mi análisis. El hecho es el triunfo del realismo político, sobre todo en el marco de la política internacional. En este campo, de algún modo, asumimos que el mundo de las decisiones está ligado a una actuación que persiga un fin práctico que sea lo más ventajoso posible dentro de un contexto, aún a costa de alguna pérdida, aún a costa de dejar de lado ciertas consideraciones. Las consideraciones que suelen ser dejadas a un lado son aquellas que hacen referencia a lo normativo, al “deber ser”: el mundo no es quizás como debiera, de manera que debemos asumirlo tal como es y tomar, en ese marco, las decisiones que resulten más ventajosas, que nos ayuden a alcanzar aquellos objetivos que, en el contexto de la facticidad, resulten mejores. Este criterio pragmático también encierra una posición teórica, ética y ontológica. Tal posición parte del “esencialismo” del concepto de justicia: alcanzar ésta en términos absolutos es un imposible, ya que tendríamos que remitirnos a un mundo que no es, a un estado de cosas imposible. Así, nos vemos movidos hacia el realismo político, a un marco en que no nos salimos de la facticidad, de aquello que hay que resolver en un “mundo real”, no de esencias, en el que debemos pensar en “lo que conviene”, en transigir con males menores para llegar a una cierta justicia (parcial pero accesible), a un estado de cosas en que aquello que se sacrifica es un mal menor en comparación con aquello que conseguimos. En el ámbito de lo político, esto nos lleva a asumir cierta postura, lo cual, a su vez, hace necesario que nos interroguemos acerca de sus bases teóricas. Nos referimos así a la “cuestión maquiaveliana”, que nos plantea si, en determinadas circunstancias, el bien ha de venir del mal. Esto es, si en circunstancias excepcionales la ética ha de ser defendida por la política por medios contrarios a la moral. La respuesta de Maquiavelo, en el siglo XVI, es clara: en circunstancias excepcionales (esto es, cuando existe un riesgo objetivo de destrucción de una comunidad, y, con ello, a la ausencia total de vida ético-política), está justificada una política que, aun contraria al código ético

por el que nos guiaríamos en situaciones “normales”, no excepcionales, en ese momento logra salvar a la comunidad del un peligro real de destrucción. La cuestión maquiaveliana nos obliga hoy en día a plantearnos otra: la necesidad de contextualizar la validez de las normas morales, renunciando a tomarlas como algo universal y absoluto; una norma absoluta e incondicionada resulta ser inoperativa para el mundo real, ese “mundo de adultos” que deben decidir y calcular cómo alcanzar lo mejor o lo “menos malo”. Es más, planteándonos esto nos vemos obligados a atender a otras preguntas: ¿Hay unas normas morales que nos obligan en cualquier circunstancia o sólo tienen sentido en condiciones de paz y seguridad?, ¿Salvar a un pueblo puede justificar una guerra o una dictadura?, ¿Una nación oprimida puede justificar el recurso al terror para salvarse? Todas estas cuestiones deberían ser atendidas en el momento en que la postura tomada es la del realismo político, estableciendo así de una vez por todas cuáles son las “reglas del juego”, pero, en lugar de ello, una y otra vez son eludidas: todo debe valorarse en función del contexto en que se produzcan los hechos. Pero, en tal caso, ¿quién lo valora y según qué criterios mínimos? Si bien es cierto que el “mundo real” no puede ser eludido a la hora de tomar decisiones, ello no implica que cualquier referencia a lo normativo, al “deber ser”, tenga que ser dejada de lado como si todo lo que escape de las decisiones circunstanciales fuese caer en la utopía, en lo que debería ser pero que definitivamente no es: siempre nos vemos obligados a decidir y a justificar aquello que decidimos. Y en el diseño de nuestro “mundo de adultos”, paradójicamente, asumimos la necesidad de decidir pero nos olvidamos de la asunción de la responsabilidad que toda decisión supone, trasladando la justificación de lo normativo, de la moral, a lo meramente circunstancial. En 1949 (cuando el recuerdo del nazismo está todavía fresco y el totalitarismo soviético es un hecho del presente que demuestra que ya no se puede hablar de “violencia revolucionaria”, a menos que se haga de la violencia misma la esencia y finalidad de la revolución) Albert Camus escribe *Los Justos*, donde nos remite a la cuestión de la decisión y de la asunción de la responsabilidad ésta conlleva. Lo que nos plantea es rehuir la responsabilidad personal ante la toma de cualquier decisión equivale a no asumir ésta en toda su dimensión y con todo su significado. El momento de la decisión es dejado al desnudo gracias a la forma de la obra: una pieza breve de teatro, con pocos personajes y sólo dos escenarios: el piso en el que los revolucionarios se reúnen y la celda de la prisión en la que se desarrolla el cuarto acto (aunque quedan implícitos otros dos escenarios: las calles y el cadalso). En la pieza, además, los protagonistas absolutos son los diálogos: con pocas referencias escenográficas, por otro lado muy austera, se nos ofrecen a los personajes al desnudo y

centrados en su interacción, en los diálogos entre ellos, en la confrontación de sus voces, sin monólogos. Dentro de la obra, me centraré en el momento de la decisión que deben tomar en el segundo acto, y que nos muestra que ésta no puede atender sólo a las circunstancias, a lo que más conviene a su causa en ese momento, sino que otras cuestiones no pueden ser dejadas a un lado. La pieza comienza con la llegada de Stepan Fedorov, tras haber estado en prisión primero y escondido en Suiza después, al piso donde Dora Dulevob y Boris Annenkov lo esperan. Estos tres, junto con Voinov, Skuratov e Ivan Kaliayev son revolucionarios socialistas que planean matar al gran duque para destruir la tiranía y liberar al pueblo ruso. Su plan, dirigidos por Annenkov y bajo las órdenes de un comité revolucionario, consiste en tirar una bomba al carruaje en que viaja el gran duque al teatro. Kaliayev, al que llaman “el poeta”, será quien tire la primera bomba: cree en la revolución y que ésta traerá la justicia; tan es así, que ansía morir al tirar la bomba: “ansiamos ser criminales para que la tierra se cubra de inocentes”, y dado que la tiranía los ha convertido a ellos en asesinos, deben morir una vez cumplida su misión. Dora incluso avisa a Kaliayev de que su tarea va a ser difícil: le va a ver la cara al gran duque, que al fin y al cabo es un hombre, justo antes de asesinarlo. Todos parten, menos Dora y Annenkov, que esperan en el piso, expectantes, con un miedo que se transforma en preocupación cuando oyen el carruaje del gran duque pero no el ruido de la bomba. Saben que algo le ha tenido que pasar a Ivan Kaliayev. De repente, éste entra llorando mientras exclama: “Hermanos, perdonadme. No pude”. Pero si no ha podido, no ha sido por miedo como Stepan les aclara: “Iban niños en el carruaje del gran duque”, y ya con sarcasmo, “era demasiada gente, supongo, para nuestro poeta”. Ivan intenta justificarse “aquellas dos caritas serias y en mi mano ese peso terrible”. ¿Se ha equivocado? Él está seguro de que no, pero sus compañeros lo miran sin decir nada. Sólo Stepan lo ha acusado. Así, Kaliayev, que sabe que no podía haber hecho otra cosa, lo deja en sus manos: si los otros deciden que los niños también deben morir, que el golpe a la tiranía que supone la muerte del gran duque justifica la existencia de “daños colaterales”, la muerte de dos inocentes, él irá a la salida del teatro y tirará la bomba a la calesa. Se abre así el momento de la decisión, la cuestión de la responsabilidad: Kaliayev lo ha exigido (él puede ser la mano ejecutora, pero no quien asuma la responsabilidad de una decisión que le parece errónea), y Annenkov la formula así: “Lo único que debemos decidir es si dejamos escapar definitivamente esta ocasión o si ordenamos a Yanek que espere a la salida del teatro”. Las respuestas surgen inmediatamente: Voinov y Dora también hubieran retrocedido; Stepan no: es más, está enfadado; sólo piensa en los riesgos que ya han corrido y en los que correrán si esperan para lanzar la bomba los dos días que faltan para que el gran duque vuelva al teatro. Está seguro de que él sí podría, si la Organización se lo ordenara, y dice: “No tengo bastante corazón para esas tonterías. El día en que nos decidamos a olvidar a los niños, seremos los amos del mundo y la revolución triunfará”. Esto es, cree que sólo conseguirán sus objetivos de justicia y liberación del pueblo cuando se decidan a olvidar aquellas cuestiones que, por consideraciones morales o humanitarias, se interponen a la praxis revolucionaria. Y añade: “Porque Yanek no mató a esos dos, miles de niños rusos seguirán muriendo de hambre durante

años”. Vemos que su argumento utilitarista encierra una lógica aplastante: ellos persiguen la construcción de un mundo mejor y más justo en el que el pueblo no estará oprimido por unos cuantos nobles que lo están sangrando y condenando a la pobreza absoluta. Persiguen acabar con la miseria y el dolor y ante esto, ¿qué pueden importar dos niños que viajan en un carruaje? El razonamiento de Stepan debería resultarnos muy familiar, ya que es el esgrimido cada día, en cada guerra: todas persiguen la consecución de grandes fines que bien merecen algún daño “menor”. Es la cuestión maquiaveliana en estado puro: matar niños es algo que va en contra de nuestros códigos morales, pero en situaciones excepcionales, cuando está en peligro la supervivencia de una comunidad (aquí hay que tener en cuenta que el escenario maquiaveliano no es el de la revolución, pero el argumento utilizado puede ser trasvasado a ese otro escenario) debe hacerse todo lo posible por reintegrar a ésta la posibilidad de una vida ética. En este caso en concreto, tenemos a un pueblo humillado y oprimido, y los revolucionarios intentan devolverle la dignidad y la libertad, intentan instaurar una situación de justicia. Son fines muy elevados, demasiado como para ponerlos en juego por dos niños. Respondiendo a una objeción de Dora, Fedorov incluso añade que todo está permitido para que la revolución triunfe (por amor al pueblo): “Nada de lo que pueda servir a nuestra causa está prohibido”. Por ese amor al pueblo, incluso se le puede imponer la revolución. La respuesta de Camus viene dada por Dora: eso, no es amor; el día en que se decidan a matar niños, la humanidad entera odiará la revolución. Y añade: “Hasta en la destrucción hay un orden, hay límites”; y esos límites no están bajo ninguna instancia trascendente, bajo normas inalcanzables para quienes han de vivir en un mundo imperfecto que no se adapta a una ética grandilocuente; esos límites, en este caso, están fijados por la decisión de no tirar la bomba al carruaje de un tirano porque en él viajan dos niños. Y el caso es que Stepan, dispuesto a tirar la bomba, no nos repugna; él también tiene argumentos, él también puede justificar su postura. La postura realista del que sueña, del que, según sus propias palabras, entre la disyuntiva de vivir sólo el momento presente eligiendo la caridad y curando tan sólo el mal de cada día o de ser un hombre, elegir la revolución y curar todos los males, presentes y futuros, elige la segunda opción. Y para esa revolución con la que sueña no hay límites, porque significa construir una tierra de libertad. Y con ese “todo está permitido” en aras de la revolución, no quiere el mal, sino que atiende a la utopía, al porvenir, a la construcción de un futuro mejor del que él ya no disfrutará. Porque, increpa a Kaliayev: “¿Qué importa que no seas un justiciero si se hace justicia aun por medio de asesinos?”. Su postura incluso podría llegar a convencernos. Pero, ¿qué sucede si eso no es justicia?, ¿qué pasa si el precio a pagar es demasiado alto y esa revolución llevada a término a cualquier precio se convierte en un despotismo? Kaliayev ve que este será el fin de una revolución llevada a cabo a cualquier precio y se refiere al honor: si alguna vez ve que la revolución llegara a separarse del honor, que es la última riqueza del pobre, él se apartaría de la revolución; si le dicen que debe ir y matar con la bomba a los dos sobrinos del gran duque (los “daños colaterales”), irá y tirará la bomba, pero luego se arrojará bajo las ruedas del carruaje porque vivir ya no valdrá la pena; se habrá demostrado que la justicia no es posible, que en el mundo no

hay lugar para los inocentes. Finalmente, la organización decide que deben dejar el atentado para otro momento, cuando en el carruaje del gran duque no viajen niños. Vemos que en la obra hay una constante remisión a la justicia, considerada como principio superior pero no trascendente sino ontológicamente fundada en lo humano. En los Actuelles I, Camus la definirá así: “la justicia es a la vez una idea y un calor del alma. Sepamos tomarla en lo que tiene de humano, sin transformarla en esta terrible pasión abstracta que ha mutilado a tantos hombres”. Es más, la grandeza del ser humano proviene, dice, de su decisión de ser más fuerte que su condición, que es injusta; la justicia proviene directamente del hombre, de rebelarse contra la injusticia, y no es una mera abstracción. Decía al comienzo que muchas concepciones normativas son comúnmente desechadas porque, dicen quienes no las tienen o no quieren tenerlas en cuenta, son impracticables en un mundo que es tal como es, que no es perfecto ni justo. Pero esta no deja de ser una postura interesada e irresponsable, de acuerdo con ella, en la acción de la obra hubiese sido menos arriesgado tirar la bomba al carruaje del gran duque el primer día que éste fue al teatro: la noble causa podía bien valía los “daños colaterales”; lamentables, pero irremediables, podría decirnos hoy cualquier político o gobernante pero no deja de ser injusto, y siempre hay alternativa, siempre hay una decisión. Precisamente, si esta pieza de teatro se titula Los Justos es porque sus protagonistas lo son: persiguen la justicia, buscan una sociedad en la que el pueblo no sufrirá calamidades, en la que unos pocos no exploten a la mayoría, en la que no exista el terror policial y en la que desaparezcan las muertes injustas; pero, además lo son porque se niegan a practicar una violencia injustificada, si recurren a ella es porque creen que no hay otro camino posible, pero no se están dispuestos a dejar que sus actos violentos los dominen convirtiéndose en el único sentido de sus acciones: es más, incluso aceptan voluntariamente su propia muerte para lavar con su sacrificio aquellas que ellos han producido, para que, en palabras de Kaliayev, “el mundo sea de los inocentes”. Es la rebeldía, según el concepto de Camus, de aquel que se levanta sobre un mundo absurdo y caótico para buscar su unidad, que al mundo injusto opone su principio de justicia en lugar de acomodarse a la injusticia. En el año 1957, Albert Camus recibe el premio Nobel de Literatura. En una rueda de prensa posterior a su discurso, un periodista joven le pregunta, acusador, por qué alguien procedente de un barrio miserable de Argel no se ha pronunciado sobre el conflicto franco argelino; el filósofo le responde: “Creo en la justicia, pero defenderé a mi madre antes que a la justicia”, refiriéndose a los violentos disturbios que, en las calles argelinas, se están cobrando la vida de muchos inocentes civiles. Sabe que, si bien la justicia es lo más importante, hay algo que tiene prioridad: detener el asesinato de personas inocentes. Y aquí no sirven “rodeos”. Creía que muy pocas cosas justifican el recurso a la violencia, pero que, aun en aquellos casos en que es así, como la sublevación de París contra las tropas alemanas en la II Guerra Mundial, cuando el pueblo se levantó en armas luchando por su libertad y su supervivencia, y como pone en boca de Dora, una de las protagonistas Los Justos, toda violencia tiene un límite, y cualquier fin, por noble o necesario que se nos aparezca, debe rehuir ciertos medios, porque, de incurrir en ellos, deja de ser noble o grande, y transforma el mundo, sí, pero en un lugar más injusto e inhabitable. Es-

cribo esto mientras los israelíes, “viendo amenazada la supervivencia de su comunidad”, bombardean la Franja de Gaza; mi intención es que reflexionemos acerca de si ante la comisión de ciertos actos (y aquí podríamos poner como ejemplo casi cualquier conflicto bélico de los últimos años) deja de importar (o al menos no es la cuestión más acuciante) si lo que nos cuentan desde el poder es verdad o mentira: no es legítimo que el poder político, en nombre de ningún ideal superior recurra a cualquier medio. En este contexto, pierde sentido cualquier consideración sobre cómo el mundo sea o no, sobre justificaciones realistas que califican de “utopía” o de irrealizable cualquier otra concepción que las contradiga. Sobre qué es irrealizable o no podríamos hacer otras tantas consideraciones, pero esta obra que he querido analizar aquí brevemente nos dice mucho sobre lo que resulta o no admisible en un mundo en el que, sea como sea, la diferencia queda marcada por las decisiones tomadas.

Referencias

- CAMUS, A: Les Justes, Ed. Gallimard, Paris, 1950
- CAMUS, A: Actuelles I, Ed. Gallimard, Paris, 1950
- MAQUIAVELO, N: El príncipe, Ed. Alba, Madrid, 1997
- BERMUDO, J.M: Filosofía política I. Luces y sombras de la ciudad. Eds. Del Serbal. Barcelona, 2001.