

**RECERCA**  
**REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI**

núm. 12

**EPISTEMOLOGÍAS**  
**PARA EL HUMANISMO**

**EPISTEMOLOGIES**  
**FOR HUMANISM**



**UNIVERSITAT**  
**JAUME·I**

**Departament de Filosofia i Sociologia**  
Any 2012

La revista RECERCA es una publicación anual, realizada desde el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón, que aborda desde una perspectiva filosófica y sociológica crítica las principales temáticas que actualmente se están abordando en la comunidad académica. Cada número de RECERCA aborda una temática concreta con la colaboración de destacados investigadores del panorama nacional e internacional. La revista presenta: ensayos de pensamiento y análisis, traducciones críticas y reseñas sobre los libros más actuales en torno a la temática de cada número, siempre desde una perspectiva multidisciplinar. Los trabajos son sometidos a criterio de selección interna y externa y pueden estar redactados tanto en español como en catalán o inglés. La nueva época de RECERCA comenzó en el año 2001 con un nuevo impulso que busca la calidad y generar un espacio de difusión y diálogo. RECERCA está indexada en Philosopher's Index, CINDOC y Latindex.

**Direcció:** Dra. Elsa González Esteban Universitat Jaume I  
Dr. Ramón Andrés Feenstra Universitat Jaume I

**Consell de redacció:** Mercedes Alcañiz Moscardó, Universitat Jaume I  
Alfredo Alfageme Chao, Universitat Jaume I  
Amador Antón Antón, Universitat Jaume I  
Antonio Ariño Villaroya, Universitat de València  
Salvador Cabedo Manuel, Universitat Jaume I  
José Félix Lozano Aguilar, Universitat Politècnica de València

**Edició a càrrec de:** Irene Comins Mingol i Sonia París Albert  
Departament de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I

**Consell assessor:**

Fermín Bouza Álvarez, Universidad Complutense de Madrid  
Victoria Camps Cervera, Universitat Autònoma de Barcelona  
Adela Cortina Orts, Universitat de València  
Paul Dekker, Universiteit van Tilburg (Holanda)  
Mária Das Dores Guerreiro, Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)  
Félix Duque Pajuelo, Universidad Autónoma de Madrid  
José María García Gómez-Heras, Universidad de Salamanca  
John Keane, University of Sidney i Wissenschaftszentrum Berlin (WZB)  
Alain Montclair, IUFM Besançon, Université de France  
Eulalia Pérez Sedeño, Universidad del País Vasco  
Juana Sánchez Gey, Universidad Autónoma de Madrid  
Vicente Sanfélix Vidarte, Universitat de València  
José María Tortosa Blasco, Universitat d'Alacant

Aquest monogràfic ha rebut el suport del Pla Estratègic 2011-2012 del Departament de Filosofia i Sociologia.

© Del text: els autors i les autores, 2012

© De la present edició: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.  
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana  
Fax 964 72 88 32  
<http://www.tenda.uji.es> - e-mail: [publicacions@uji.es](mailto:publicacions@uji.es)

ISSN: 1130-6149 - Dipòsit Legal: CS-301-1992

DOI Número Revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2012.12>

DOI Revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca>

<http://www.e-revistes.uji.es/index.php/recerca>



Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzemada, ni transmesa de cap manera, ni per cap mitjà (elèctric, químic, mecànic, òptic, de gravació o bé fotocòpia) sense autorització prèvia de la marca editorial.

# ÍNDIX

## Introducció

<b>EPISTEMOLOGÍAS PARA EL HUMANISMO DESDE LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ</b> .....	5
IRENE COMINS MINGOL Y SONIA PARÍS ALBERT	

## Articles

<b>CIENCIAS HUMANAS Y CIENCIAS NATURALES, UNA RELACIÓN AMBIGUA DESDE LA FENOMENOLOGÍA</b> <i>NATURAL SCIENCES AND HUMAN SCIENCES, AN AMBIGUOUS RELATION FROM PHENOMENOLOGY</i> .....	13
JAVIER SAN MARTÍN	

<b>EIDOS Y PERIFERIA. RUTINA Y TRASCENDENCIA IN EXTREMIS EN EL HORIZONTE DE UNA HUMANIDAD PROTEICA E HÍBRIDA</b> <i>EIDOS AND PERIPHERY. ROUTINE AND TRASCENDENCE IN EXTREMIS IN THE HORIZON OF A PROTEAN AND HYBRID HUMANITY</i> .....	23
CÉSAR MORENO MÁRQUEZ	

<b>OTRA CIENCIA ECONÓMICA</b> <i>ANOTHER ECONOMIC SCIENCE</i> .....	53
DANIEL INNERARITY	

<b>DEFRAGMENTAR, O ARMONIZAR, AL SER HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA COMPLEJA DE LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ</b> <i>DEFRAGMENT, OR HARMONIZE, HUMAN BEING FROM THE COMPLEX PERSPECTIVE OF PEACE RESEARCH</i> .....	61
FRANCISCO A. MUÑOZ Y JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS	

**OTRAS MASCULINIDADES POSIBLES: HACIA UNA HUMANIDAD DIFERENTE Y DIFERENCIADA**  
*OTHER POSSIBLE MASCULINITIES: TOWARDS A DIFFERENT AND DIFFERENTIAL HUMANITY*..... 87  
OCTAVIO SALAZAR BENÍTEZ

**LOS DILEMAS DE LA DIFERENCIA DESDE LAS LUCHAS DE GÉNERO Y SEXUALIDAD**  
*THE DILEMMAS OF DIFFERENCE FROM GENDER AND SEXUALITY STRUGGLES*..... 113  
FABRICIO FORASTELLI

**COMPETENCIAS AXIOLÓGICAS PARA CONSTRUIR LA PAZ EN EL SIGLO XXI**  
*AXIOLOGICAL COMPETENCES TO BUILD PEACE IN THE XXI CENTURY*..... 129  
MARTA BURGNET ARFELIS

**HUMANISM RECONSIDERED: POST-COLONIAL HUMANISTIC PROPOSALS**  
*EL HUMANISMO RECONSIDERADO: PROPUESTAS HUMANÍSTICAS POSTCOLONIALES*..... 143  
SIDI M. OMAR

### **Ressenyes de llibres**

Irene Comins Mingol y Sonia París Albert, *Investigación para la paz: Estudios filosóficos*  
(Ramón A. Feenstra)..... 163

José Manuel Giménez Amaya y Sergio Sánchez-Migallón,  
*De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*  
(Elena Martínez Santamaría)..... 167

**Breus currícula dels autors i autores**..... 173

# Epistemologías para el Humanismo desde la Filosofía para la Paz

IRENE COMINS MINGOL

UNIVERSITAT JAUME I

SONIA PARÍS ALBERT

UNIVERSITAT JAUME I

---

El concepto de ciencia ha adoptado desde la modernidad,<sup>1</sup> e influenciado por lo que académicamente viene siendo conocido como el paradigma galileano frente al paradigma aristotélico, unas características que nos llevan a pensar en la objetividad, la neutralidad, la tecnificación y la razón instrumental, entre otras, cuando hablamos de ciencia. Sin embargo, desde la reflexión filosófica han sido varias las propuestas que se han ido construyendo a favor de nuevas epistemologías para las humanidades con el fin de superar esta visión y dar un sentido más humano a la ciencia. Mediante una reflexión interdisciplinar, este volumen pretende contribuir a este mismo objetivo, por un lado incorporando los saberes silenciados de otras culturas y de las mujeres, y por otro lado tratando de responder a desafíos de la contemporaneidad como son la construcción de la paz, las injusticias sociales, la violencia y los estudios postcoloniales.

El concepto «humanismo» recibe diferentes acepciones que lo vinculan, generalmente, a la libertad individual y a un régimen político democrático. Aplicado esto a la epistemología, que es el campo de conocimiento que aquí nos interesa, y siguiendo a William James, el humanismo consiste en romper con todo «absolutismo», con toda negación de la variedad y espontaneidad de la experiencia. El humanismo no renuncia a la verdad, ni por supuesto a la realidad, solo pretende que se reconozca su inagotable riqueza (Ferrater Mora, 2009: 1700-1703).

La Investigación para la Paz, o como se conoce internacionalmente la *Peace Research*, es un campo de estudios creado a partir de los años cincuenta del siglo pasado, que también ha interactuado puntualmente con las investigaciones filosóficas sobre la paz heredadas en la Historia de la Filosofía Occidental.<sup>2</sup> Un ámbito de relación sinérgica interesante y de reciente análisis entre la Filosofía y la Investigación para

---

1 Este estudio se inserta en el proyecto de investigación «Epistemología e investigación para la paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica», financiado por la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07.

2 Especialmente, el «esbozo» kantiano de una filosofía para la paz en su *Paz Perpetua*.

la Paz tiene lugar en el campo de la epistemología o la reflexión sobre la ciencia. El cuestionamiento sobre el estatuto de cientificidad de la propia Investigación para la Paz ha enriquecido algunos de los planteamientos filosóficos de la fundamentación de las ciencias humanas y sociales en el marco de la actualización del debate entre comprensión y explicación. La propuesta en la que venimos trabajando el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I es la de un «giro epistemológico» que fundamente científica y filosóficamente la Investigación para la Paz (Martínez Guzmán, 2001; 2005). El hilo conductor de este giro epistemológico será sustituir «objetividad» por «intersubjetividad», de tal modo que se pretende dejar de entender la ciencia como un algo objetivo para empezar a entenderla como ese algo que se hace entre las personas. Además, esta nueva forma de entender la ciencia se presenta con el afán de recuperar la noción de *episteme*, no solo como ciencia entendida a la manera matemático-experimental, heredada de la modernidad occidental, sino en la interpretación de *episteme* como «competencia», tal como hacen autores como, por ejemplo Heidegger (1970; 1978) y Lyotard (1984); y profundizar a partir de ahí en la teoría del reconocimiento y la intersubjetividad como ejes conductores.

Este monográfico, antes de concluir con algunas de las aportaciones que, desde la filosofía para la paz, se realizan a la construcción de una epistemología para el humanismo, parte de un análisis de las reflexiones que se han realizado desde la filosofía clásica y la filosofía aplicada respecto al debate entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales.

A partir de la afirmación en la que Ortega dice que el científico se aloja en el ser humano, el texto de Javier San Martín «Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología» pretende, por un lado y desde una perspectiva fenomenológica, abordar el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales y, por otro lado, analizar las consecuencias de las maneras en las que estos dos grupos de ciencias se han relacionado a fin de imaginar la posición que tanto las ciencias naturales como las humanas y sociales deben ocupar.

Según Javier San Martín, el conjunto de las ciencias humanas y sociales tienen en común que tratan de la *vida humana tal como esta se presenta y opera en el mundo*. En terminología orteguiana, hablaríamos de que estas ciencias tratan de algún aspecto de la *vida biográfica*, incluyendo en ella aquella parte de la vida psicológica consciente, que debemos diferenciar de aquella otra parte de la vida psicológica que no es consciente. Esta distinción es importante porque nos permite distinguir, por ejemplo en la psicología, partes que sin lugar a dudas entran en la calificación de ciencia social, de otras que pertenecen sencillamente al otro gran grupo, las ciencias naturales, porque están por debajo del nivel biográfico, por ejemplo, la mayor parte de la investigación de la psicología experimental. Lo mismo ocurriría con la lingüística o ciencia del lenguaje, que, por un lado, pertenece a las humanidades, pero por otro

está en el ámbito de las ciencias naturales. Ortega fue, según Javier San Martín, quien mejor estableció esta diferencia entre la vida biológica y la vida biográfica que tan bien nos sirve para establecer la diferencia entre los dos grandes grupos de ciencias.

Es interesante recordar, como lo hace Javier San Martín, que las ciencias humanas tienen entre sus objetos de estudio a las ciencias naturales, de ellas estudian su historia, su constitución, su influencia en la vida social, histórica e individual, pero sobre todo, en el caso de la filosofía, su estructura como saber, su normatividad. Una aportación interesantísima del texto de Javier San Martín es la referencia a la necesaria dependencia que las ciencias naturales deben tener respecto de las ciencias humanas, porque estas son las que tienen que informar adecuadamente sobre las metas de la vida, sobre nuestras posibilidades, o sobre la racionalidad de nuestros objetivos.

César Moreno Márquez resalta en su texto «Eidos y periferia. Rutina y trascendencia *in extremis* en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida» la importancia de incluir una *eidética* en las epistemologías para el humanismo que nos ha de llevar a reflexionar sobre el *eidos*. Este discurso sobre el eidos le lleva a plantearse la problemática sobre la diversidad intracidética, ya que, según el autor, esta problemática es decisiva cuando se quiere pensar la dimensión proteica e híbrida de la cultura humana y cuando se quiere entrelazar con cordura la diversidad propia de «un mundo complejo y en expansión».

Daniel Innerarity, en su artículo «Otra ciencia económica», hace una crítica a la pretensión de la ciencia económica de constituirse como un saber exacto e hiperespecializado cuando considera que esta pretensión «se ha traducido en una pérdida de la capacidad que es necesaria para comprender la complejidad social de las realidades económicas». Esta es la razón por la que propone un cambio en la manera de entender esta ciencia. Según Daniel Innerarity, no es una casualidad que, entre los economistas que menos se han equivocado a propósito de la crisis, se encuentren aquellos que ejercen esta ciencia con un mayor aprecio hacia otras ciencias afines, tales como Stiglitz o Akerlof. Así, concluye reivindicando la necesidad de reconocer la ciencia económica como una ciencia social más, que es fruto de una construcción social.

Francisco Muñoz y Juan Manuel Jiménez Arenas abordan en su artículo «Desfragmentar, o armonizar, al ser humano desde la perspectiva compleja de la investigación para la paz» uno de los retos fundamentales de las epistemologías para el humanismo: la no fragmentación del ser humano ni como *homo* ni como *sapiens*. El reto: construir una visión integrada y unitaria de la Ciencia de los Seres Humanos, a través de un componente fundamental, la transdisciplinariedad. Según Muñoz y Jiménez Arenas, esta transdisciplinariedad no significa quitar relevancia a las disciplinas, sino más bien todo lo contrario, «renovar su importancia en el contexto de unas relaciones fluidas con el resto de disciplinas». Ello implica superar el «confort

del aislamiento», la incapacidad de cooperar, el «onanismo epistémico», en el que el «placer» individual de conservar las propias teorías se imponía sobre la ciencia intersubjetiva y consensuada.

En el desarrollo de las Ciencias Humanas se puede apreciar cómo el objeto unitario de la «Humanidad» –el conjunto de seres humanos– es abordado desde diversas disciplinas que, en demasiadas ocasiones, por mor de dinámicas internas y externas, debilitan sus sinergias. Aunque todas muestran pretensiones de ser una «Ciencia», sin embargo, apenas si adoptan relaciones sistémicas entre ellas, con lo que la reconstrucción del «objeto» común se torna muy difícil o prácticamente imposible. Podríamos describir el desarrollo científico moderno, según estos autores, como un proceso en virtud del cual las diversas ramas del saber no solo se han ido desgajando del tronco común originario sino que literalmente se han atomizado.

Se violenta pues, según Muñoz y Jiménez Arenas, la propia unidad de los seres humanos al adoptar una visión fragmentada de su entidad, y no tener establecidos los mecanismos, ontológicos, epistémicos e institucionales, de restauración. El resultado final es un ser humano en cierto sentido «roto» por las condiciones de su propia evolución, por su historia y por las interpretaciones que ha alcanzado a hacer de sí mismo.

Una aportación interesante de Francisco Muñoz y Juan Manuel Jiménez Arenas a la construcción de epistemologías para el humanismo reside en la reivindicación de lo que podríamos denominar, –permitiéndonos reformular la terminología que los mismos autores manejan–, una epistemología optimista para la paz. Existe en la historia de la ciencia moderna occidental una disonante «fascinación» por la violencia que ha condicionado nuestras percepciones haciéndonos sobrevalorar el papel de la violencia, y a su vez focalizar las investigaciones más hacia las acciones violentas y sus causas, deformando, en consecuencia, los mismos presupuestos teóricos. Existe pues, y según Muñoz y Jiménez Arenas, una descompensación conceptual y epistemológica entre la violencia y la paz. «Si existen teorías para poder abordar la realidad, para poderla transformar, se impone un optimismo inteligente». Será necesario, por lo tanto, cuestionar las epistemologías que podríamos llamar «violentas» e incorporar nuevos enfoques y perspectivas.

Octavio Salazar, en el artículo «Otras masculinidades posibles: hacia una humanidad diferente y diferenciada», revisa la masculinidad tradicional y la racionalidad construida a imagen y semejanza del varón. Un reto que supone a su vez transformar las relaciones entre lo público y lo privado, así como las bases del conocimiento y de una concepción de lo humano basada en los privilegios masculinos y en la negación de la diversidad. Con interesantes reflexiones a partir del conocimiento como experto de la racionalidad judicial, Octavio Salazar propone un cambio en la racionalidad pública, en los valores y métodos que presiden el mundo de los saberes, incorporando nuevas herramientas, muchas de las cuales han de provenir

del mundo privado, de las cualidades y aptitudes que las mujeres han desarrollado tradicionalmente por su socialización a través del papel de cuidadoras.

Siguiendo a Elisabeth Badinter, Octavio Salazar denuncia el modo en que la forja de la identidad masculina determina a su vez una «racionalidad» basada en el rechazo de «lo otro», de «lo diferente», en un entendimiento de la humanidad escasamente empático y apoyado en lógicas binarias y jerárquicas. La alternativa pasará por una reivindicación del feminismo como marco teórico y de reflexión acompañada de una justa valoración del papel que las mujeres, de manera individual y colectiva, han desempeñado a lo largo de los siglos. Es decir, es necesario que la «humanidad» deje de conjugarse solo en masculino y se recuperen, no solo los nombres, sino también los saberes que tantas mujeres, en la mayoría de ocasiones desde la invisibilidad o la exclusión, han aportado en los diversos ámbitos del conocimiento.

Fabrizio Forastelli, en el artículo titulado «Los dilemas de la diferencia desde las luchas de género y sexualidad», presenta los componentes de una epistemología para el humanismo a partir de las discusiones sobre los usos de la teoría de géneros y la diferencia sexual, de la mano de un diálogo abierto con las investigaciones realizadas en el marco de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. Uno de los retos de las epistemologías para el humanismo será, según Forastelli visibilizar los debates sobre las crecientes desigualdades sociales desde las luchas de diferentes movimientos políticos por los derechos LGBT. En este sentido la noción de una «epistemología de la diferencia» es especialmente interesante, ya que permite incluir concepciones de género que han habilitado tanto desde la teoría como desde las prácticas, un vínculo entre las luchas de las mujeres y la inclusión de las persecuciones y crímenes por motivos de orientación sexual e identidad de género. Forastelli, siguiendo las propuestas de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, considera necesaria la crítica de la producción jerarquizada de saberes en las epistemologías científicas positivistas a través de la noción de «giro epistemológico». Este «giro epistemológico» es importante según Forastelli por dos motivos: por permitir un tipo de investigación guiada por valores como la paz y la solidaridad y, al mismo tiempo, por reconocer como momento fundacional de ese giro a los estudios de género y la teoría feminista.

Marta Burguet, en el artículo «Competencias axiológicas para construir la paz en el siglo XXI», aborda desde la pedagogía los fundamentos y retos epistemológicos para una educación para la paz y la convivencia en un mundo plural y diverso, desde el análisis de competencias a desarrollar.

Las constantes reformas educativas no dejan de desconcertar, ya que aun cuando supuestamente responden a una preocupación política por la formación de la ciudadanía, también hacen alarde de otras intenciones no tan claramente educativas. La adaptación de las titulaciones universitarias al nuevo contexto socioeconómico ha conllevado su diseño teniendo en cuenta los perfiles profesionales para

los que estamos formando al estudiantado y, en consecuencia, las competencias –transversales, instrumentales y/o específicas– que deben desarrollarse a lo largo del proceso educativo. Cuando estos conocimientos, habilidades y actitudes queremos *aterrizarlos* en el área de la cultura de la paz, se ponen de manifiesto aquellas competencias en las que debemos educar a la ciudadanía en general para que desarrolle capacidades, aprenda conocimientos y trabaje actitudes que la predispongan a vivir y convivir de modo armónico –que no sin conflicto– en una sociedad cada vez más plural y diversa. Marta Burguet, siguiendo a autoras como Elise Boulding o Martha Nussbaum, apuesta por la construcción de una ciudadanía mundial, una educación cosmopolita que nos permita aprender más de nosotros mismos, conociéndonos y reconociéndonos en la alteridad.

Es sumamente interesante la propuesta de Marta Burguet en relación a la importancia del reconocimiento tanto al derecho como al deber de la paz. Porque si la paz queda reducida al terreno de los derechos, son los demás –las instituciones, el Estado, las leyes, los gobiernos, la familia– quienes deben de garantizarme ese derecho que tienen para conmigo, siendo uno mismo solo receptor, sin tener un papel activo y protagonista en la consecución de tal derecho. En este siglo habrá mayor pluralidad de proyectos vitales, de comportamientos, de lenguajes, de formas de vida, de conceptos científicos, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes, y habrá que configurar unas pautas de comportamiento ético y moral, de comprensión humana y empática, para lograr una cooperación pacífica en la mejora de la condición humana.

Sidi Omar, en su artículo «Humanism Reconsidered: Post-colonial Humanistic Proposals», hace una reflexión sobre el humanismo desde un enfoque postcolonial y pone el énfasis en la necesidad de imaginar un humanismo alternativo; un humanismo que facilite el desarrollo de comunicaciones y entendimientos inclusivos, humanistas y transculturales. A esta conclusión se llega tras haber analizado, por un lado, la complicidad que, tradicionalmente, ha existido entre la noción de ciencia moderna y la práctica del colonialismo y, por otro lado, la noción politizada del humanismo que ha estado puesta al servicio de las prácticas deshumanizantes del colonialismo.

La revista incluye finalmente dos reseñas de libros. La primera de ellas realizada por Ramón Feenstra, versa sobre uno de los retos epistemológicos de las ciencias en general y de las humanidades en particular, la construcción de la paz, a través de una interesante reflexión y diálogo con el libro *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*. La segunda reseña, a cargo de Elena Martínez Santamaría, aborda los dilemas y debates suscitados por una disciplina de reciente creación, la neurociencia, tal y como es presentada en un libro de contenidos tan sugerentes como su propio título *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*.

## Bibliografía

- FERRATER MORA, JOSÉ (2009): *Diccionario de Filosofía*, nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora, bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Ariel.
- HEIDEGGER, MARTIN (1970): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus.
- (1978): *¿Qué eso de la Filosofía?*, Madrid, Narcea.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer.



# Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología

*Natural sciences and human sciences,  
an ambiguous relation from phenomenology*

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED

---

## Resumen

A partir de la afirmación en la que Ortega dice que el científico se aloja en el ser humano, el texto pretende, por un lado y desde una perspectiva fenomenológica, abordar el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales y, por otro lado, analizar las consecuencias de las maneras en las que estos dos grupos de ciencias se han relacionado a fin de imaginar la posición que tanto las ciencias naturales como las humanas y sociales deben ocupar.

**Palabras clave:** humanidades, fenomenología, ciencias naturales, ciencias humanas y sociales.

## Abstract

From a phenomenological perspective and beginning with the statement from Ortega saying that a scientist lives inside a human being, this text has a twofold structure. First, the author analyzes the relationship among natural sciences and human and social sciences. Second, the author analyzes the consequences of the different ways in which both sciences have interrelated, in order to imagine the place that either natural sciences, and social sciences and humanities, should occupy.

**Keywords:** Humanities, Phenomenology, Natural Sciences, Human and Social Sciences.

El texto que sigue es la contribución con que el autor participó en un Encuentro sobre las Humanidades en el CSIC. En su momento agradecí a los organizadores la invitación, no por mi persona, sino por haber dado la oportunidad de estar presente en el foro del encuentro a una corriente que, generalmente, ha solido ser preterida en España, por ser considerada, curiosamente, de segundo rango, y que en consecuencia, y en comparación con otras tradiciones, no merecería la pena ser escuchada. Y eso a pesar de la precocidad con que la filosofía española, de la mano de Ortega, asimiló esa corriente ya en 1913, antes que cualquier otro país, exceptuando Japón. Desgraciadamente, luego, la insistencia de Ortega en que él había abandonado la fenomenología,

hizo que después de la guerra una fenomenología que había sido la matriz filosófica de las dos universidades españolas en que se podía estudiar filosofía, la olvidaran y, por tanto, debiera ser reencontrada de nuevo. Luego, la ascensión al poder institucional de otras corrientes (Vázquez, 2009) tuvo como consecuencia una indudable marginación de la fenomenología. Por eso, e insistí en ello, era un honor participar en la mesa, no tanto por mí personalmente, sino por dar oportunidad de tener en ella una voz, la corriente de pensamiento a la que con modestia represento y que, con más frecuencia de la deseada, ha estado ausente de los debates en el espacio público académico de nuestro país, a pesar de haber sido España absolutamente pionera en asumirla, difundirla y desarrollarla. Tal corriente es la fenomenología, corriente de gran desarrollo en el mundo y también en España, por más que considero que no ha encontrado su lugar en el intenso debate filosófico que se ha dado en nuestro país a lo largo de la llamada Transición. En el mundo, sin embargo, se reconoce sin ambages el papel pionero de España en esta corriente, ya que en junio del año citado Ortega y Gasset pronuncia una conferencia en la que asume públicamente esa nueva corriente (Ortega y Gasset, 1913a) y dos meses después plantea públicamente la pregunta que en adelante sonaría en multitud de idiomas, de qué es la fenomenología (Ortega y Gasset, 1913b). En la actualidad se nos ha encomendado a la Sociedad Española de Fenomenología organizar la reunión internacional de la *Sociedad de Sociedades de Fenomenología*, la llamada OPO, a la que pertenecen del orden de doscientas sociedades y grupos de investigación de fenomenología de todo el mundo, entre ellas las japonesas y norteamericanas, las más concurridas de todas. El interés de la presencia en la mesa referida provenía de que la fenomenología es posiblemente una de las corrientes filosóficas que a todas luces más recursos tiene para abordar la problemática de las humanidades que era el motivo del encuentro. Por eso me satisfacía doblemente estar presente en la mesa referida.

Mi contribución consta de dos partes; en la primera se explica cómo vemos desde la fenomenología el entronque de las ciencias naturales y las humanas y sociales, partiendo de una frase de Ortega, de que el científico se aloja en el ser humano (Ortega y Gasset, 1925a). En la segunda trataré de sacar las consecuencias de la situación descrita para poder hacerse una idea del lugar que ambos grupos de ciencias ocupan o deben ocupar.

Y antes de empezar, quiero aludir a la antigüedad de un tema que trasciende con mucho lo que se dice habitualmente en esta polémica de la diferencia entre explicar y comprender, pues este debate está nada menos que detrás de las dos concepciones de la función del experto o intelectual en la sociedad que subyacía a las enseñanzas de Platón e Isócrates (Held, 1990: 189 ss.), que darían además origen a los dos grandes grupos –o caminos para la formación– de disciplinas formativas de la Edad Media, el *trivium* (gramática, dialéctica y retórica: (sentido y argumentación), frente al *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), que nos ofrecen las bases del

universo. Está claro que Platón se instalaba en este camino, mientras que Isócrates defendía el primero (San Martín, 2005).

## 1. La reducción naturalista en las ciencias naturales

Quiero empezar con una indicación terminológica importante. A efectos del debate, porque de otro modo deberíamos matizar mucho más, en el campo de las ciencias humanas incluyo la filosofía y las ciencias sociales. Sé perfectamente que con esa inclusión formo un conjunto de ciencias que podría ser considerado de trazo excesivamente grueso y poco matizado, primero, por incluir la filosofía a la que, sin ningún desdoro ni imprecisión, se la puede dejar de considerar ciencia en sentido estricto; y, segundo, por incluir las ciencias consideradas sociales, ciencias que difícilmente o solo a regañadientes aceptarían compartir con nosotros el mismo lugar epistemológico. Entonces, ante estas dificultades, ¿por qué lo hago? O si quieren, ¿es posible ofrecer algún rasgo común que todas ellas compartan y que justificaría incluirlas en el mismo espacio epistemológico?

En efecto, hay una razón que me permite hacer esa propuesta que así no es arbitraria, porque todas estas ciencias que podríamos llamar sociales y humanas, insistiendo más en el calificativo de humanas que en el de sociales, tienen en común que tratan de la *vida humana tal como esta se presenta y opera en el mundo*. En terminología orteguiana, hablaríamos de que estas ciencias tratan de algún aspecto de la *vida biográfica*, incluyendo en ella aquella parte de la vida psicológica consciente, que debemos diferenciar de aquella otra parte de la vida psicológica que no es consciente.

Esta distinción es importante porque nos permite distinguir, por ejemplo en la psicología, partes que sin lugar a dudas entran en la calificación de ciencia social, de otras que pertenecen sencillamente al otro gran grupo, las ciencias naturales, porque están por debajo del nivel biográfico, por ejemplo, la mayor parte de la investigación de la psicología experimental, tanto la que investiga las bases psicofisiológicas de la vida biográfica, como la que prolonga la investigación anterior en lo que se llama el procesamiento de información que se desarrolla en planos claramente inconscientes o al menos subconscientes como se ve en los experimentos sobre la escucha dicótica<sup>1</sup> de frases ambiguas (Flanagan, 1992: 13 ss). Con esto doy paso también

---

1 Se llama «escucha dicótica» a experimentos controlados en los que se manda un mensaje a un oído y a la vez otro al otro. Se suele utilizar para el estudio de la lateralización. En este caso citado por Flanagan se empleó para ver cómo se procesaba la información. Al sujeto de experimentación se le pide que atienda solo a un oído en el que se le da a oír una frase ambigua, tal como «el teniente *put out* [sacó o apagó] la linterna para señalar el ataque». En el otro oído se le suministra un conjunto de ruido y al final la frase «él apagó la llama». En la entrevista posterior, dicen que no oyeron nada en el oído no atendido, (que es la instrucción que se le dio), pero cuando se les pregunta que elijan uno de los dos sentidos que tiene la frase según los dos sentidos de «put out» (sacar fuera o apagar), muestra una clara preferencia por apagar, en el sentido de la frase del oído con el «que no han oído nada».

a la duplicidad científico-epistemológica que pertenece a la lingüística o ciencia del lenguaje, que, por un lado, pertenece a las humanidades, pero por otro está en el ámbito de las ciencias naturales.

No hace falta decir que fue Ortega quien mejor estableció esta diferencia entre la vida biológica, la vida psicológica y la vida biográfica (Ortega, 1930) que nos sirve muy bien para establecer la diferencia entre los dos grandes grupos de ciencias. No es que Ortega dedicara muchos escritos al tema, pero muy pronto opera con esa diferencia y muchas de sus frases tienen en su base esa distinción. Por ejemplo, una de las frases más interesantes de Ortega, de cuya importancia nos damos cuenta al ver que se la cita expresamente a Helene Weyl en una de las cartas que le escribió pero que curiosamente no se la mandó, aunque ha sido recientemente publicada (Ortega y Gasset, 2001; Märten, 2008: ). Se refiere Ortega a un artículo suyo publicado en la *Revista de Occidente* en 1925, que se titula «El origen deportivo del Estado» y que luego reeditaría en *El Espectador* VII, de 1929.

Voy a citar el párrafo porque creo que merece la pena para introducirnos de lleno en el tema y la orientación que quiero darle. Dice Ortega:

La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello solo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es solo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene su mano con que dibuja los hechos allá donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver un trozo del arco roto nuestra mirada completa el área curva manca (1925: 705).

Esta frase se la subraya Ortega a Helene Weyl, para decirle que él ya había visto el concepto de *Dasein* de Heidegger, porque detrás del científico hay una vida que hace la ciencia. Pues bien, esta imagen de Ortega nos puede resultar fundamental para entender la relación de los dos grandes grupos de ciencias, las ciencias humanas y las ciencias naturales.

Pero antes de seguir, voy a introducir otra diferencia, esta de Husserl, a partir de un texto que fue conocido por algunos filósofos de su entorno pero que permaneció inédito hasta principios de los años cincuenta (Husserl, 1952). Husserl describe la *forma natural* en que estamos en el mundo, en el que normalmente estamos ocupados en llevar a cabo las diversas tareas. Estamos en una *actitud natural*—aunque en sentido estricto no sea ninguna *actitud* como muy bien lo vio Heidegger (Rodríguez, 1997:

152; Heidegger, 1994: 156)—, en la que de modo natural tenemos seguridad sobre nuestro entorno, en el que actuamos como personas. A este modo ordinario y natural de vivir en el mundo él le llama *actitud personalista*, porque en esa actitud *actuamos como personas en el mundo*. Desde una perspectiva estricta o desde una perspectiva de la lógica terminológica de la fenomenología, esta actitud personalista es una actitud natural, en la que, por otro lado, las cosas son por lo general *cosas de uso*.

Pero hay otro modo de mirar las cosas, lo que hacemos frecuentemente *cuando el uso nos falla*. Heidegger analizó maravillosamente estos fallos de las cosas en nuestras tareas (Heidegger, 1927; San Martín, 1999; Dreyfus, 1994). Cuando eso ocurre, las cosas dejan de ser cosas «de uso», utensilios, enseres, instrumentos, pasando a ser solo cosas a las que he desprovisto de los significados que tienen en la vida humana personal, para pasar, entonces, a observarlas con rigor y detenimiento, o a experimentar con ellas para ver exactamente cómo son. En esta actitud lo que hago es despojarlas de los significados humanos y reducirme a lo que la cosa es desde una perspectiva natural, porque acentuamos el rasgo natural Husserl le llama *actitud naturalista*.

Esta actitud es propia del científico en el sentido de que es la que debe adoptar para constituirse en tal científico; en ella el científico empieza por acotar un terreno de su experiencia para centrarse en él y explorarlo al máximo, eliminando todo aquello que pueda provenirle de la inserción de esa cosa en la vida humana. Por extirparle predicados humanos, hasta puede eliminarle las cualidades humanas o animales tales como el color y descomponer el color en los diversos ingredientes lumínicos que inciden en esa cosa.

Esta explicación de Husserl nos puede servir para entender la frase de Ortega, porque el científico que hace eso lo hace solamente con aquellas cosas que va a investigar, es decir, cuando hace eso el científico abre un campo de investigación en su vida, al que afecta esa reducción que define la *actitud naturalista*, pero respecto a la mayoría de las cosas que tiene alrededor no practica esa reducción, sino que sigue en la actitud ordinaria que hemos llamado *actitud personalista* (San Martín, 2005).

Con esto podemos dar un paso más, porque el científico que desarrolla esa actitud naturalista lo hace necesariamente para constituirse en científico, pero en cuanto científico es un profesional que acota unas partes de su *vida real biográfica* para, en ella, dedicarse al estudio de las cosas desde esa perspectiva naturalista. Pero en cuanto profesional es un ser humano que, además, es otras muchas cosas, entre ellas científico, y para ser científico profesional tiene que tener un entorno humano no científico, es decir, un entorno humano en el que las cosas no son cosas a las que pueda aplicar aquella reducción naturalista que constituye su mirada científica, sino que constituyen los utensilios y enseres que requiere para su trabajo, por ejemplo, la propia mesa de trabajo, la silla en que se sienta, las palabras con que informa de sus resultados, la pluma con que escribe, por tanto, la inmensa mayoría de las cosas con las que opera como científico.

Y aquí tenemos una primera vista sobre las ciencias humanas y sociales, porque *ellas no practican esa reducción naturalista*, sino que estudian aspectos diversos de la vida humana y social que es propia del científico u otros *como seres humanos*. Entre esos aspectos podríamos citar, por ejemplo, qué representa la profesión del científico, el sentido de esa profesión, el origen e historia de la propia ciencia, las condiciones de constitución de la misma, es decir, las normas a que se tiene que atener, por tanto su normatividad, todo lo que queramos. Todas esas preguntas nos llevarían de una forma u otra a ciencias tales como la antropología, la historia, la filología, la psicología de la personalidad y evolutiva, la social y, por supuesto, la filosofía.

Todas estas ciencias tienen como objetivo estudiar *esa vida humana en la que se aloja el científico*, en la feliz expresión de Ortega, o esa vida humana que opera en el mundo de un modo natural actuando como persona. Por eso los conceptos o significados con que operan esas ciencias, las ciencias humanas y sociales, son los mismos con los que hacemos nuestra vida, nuestra vida *biográfica*. Como nuestra vida biográfica tiene una dimensión individual, otra social, otra histórica, etc., todas ellas imbricadas, cada ciencia humana y social estudia una de esas facetas, pero siempre sin romper con el modo en que operamos en la vida normal y ordinaria.

Pero aún hay más, las ciencias humanas tienen entre sus objetos de estudio a las ciencias naturales, de ellas estudian su historia, su constitución, su influencia en la vida social, histórica e individual, pero sobre todo, en el caso de la filosofía, su estructura como saber, su normatividad. Y esto sí que es curioso, la ciencia natural cuyo origen hemos mencionado, ella misma con todo su impresionante desarrollo no tiene competencia para estudiar aquellos instrumentos de los cuales vive, aquellos instrumentos que la constituyen. He mencionado que el científico usa la mesa y las palabras no en la actitud científica, sino como profesional humano normal. Al decir eso, me he mantenido en un plano muy externo respecto a la ciencia, porque podría haber ciencia sin mesas, incluso sin palabras porque los científicos podrían comunicarse solo con fórmulas. Pero ¿puede haber ciencia sin una noción e ideal regulador de la actividad científica tal como la noción de verdad? ¿no le exige al científico su comunidad científica actuar siempre sometándose a unos criterios de verdad y legitimidad de sus afirmaciones muy rigurosos? Según esos criterios o normas implícitas en la actividad científica, todos los resultados que publique el científico deben someterse a pruebas de legitimidad, tales como la reproducibilidad por parte de otros científicos, de manera que la ciencia queda definida por esos estándares de rigor sin los cuales esa ciencia no existe. La ciencia incluye necesariamente un nivel normativo, tiene que someterse a unas normas para ser tal, incluye una normatividad frente a la que ella misma es incompetente.

## 2. Dependencia de las ciencias naturales respecto a las humanas

El mundo contemporáneo ha entronizado a las ciencias naturales, porque son las que subyacen a los grandes inventos técnicos que nos resuelven problemas vitales y de salud. Esta ventaja del método científico ha convertido a las ciencias naturales en las reinas indiscutibles en el amplio campo del saber. Esta constatación ha determinado en gran medida la epistemología, al menos, de los siglos XIX y XX, o si nos parece exagerado, al menos podríamos decir que los procedimientos de los científicos naturales han pasado a ser modélicos en el modo de hacer ciencia, muchas veces hasta considerar al resto de las ciencias como ciencias menores sino incluso carentes del estatuto científico. Ahora bien, el problema surge cuando ese método se lleva a la intimidad del ser humano, a la conciencia y los productos del saber, sobre todo aquellos que muestran elementos ajenos a las contingencias históricas como pueden ser las nociones básicas de las ciencias formales así como los fundamentos mismos de la ciencia, por ejemplo, las nociones de verdad y argumentación racional, por tanto, al nivel normativo al que debe someterse toda ciencia para ser tal. Parece que con estos dos asuntos nos movemos en un plano distinto del que pueden abordar las ciencias naturales.

Con esos contenidos se anuncian los temas del sentido, porque la vida humana se constituye, por un lado, por el sustrato biológico –del que pueden hacer presa las ciencias naturales investigándolo de modo riguroso y pleno–, y por otro componente, que se constituye a partir de esos otros elementos como la verdad, la razón, las decisiones, etc., los proyectos de lo que decidimos ser y que organizan el sentido de la vida, y sobre el que las ciencias naturales no parecen tener ninguna competencia y que, por el contrario, son abordados por el conjunto de las ciencias humanas. En ese caso, en estas se ventila el fundamento de las ciencias naturales y el sentido de la vida. Convertir a las ciencias naturales en las únicas que rigen la investigación y que, por tanto, producen resultados utilizables como nuevas técnicas (por el afán de convertir la investigación en la generación de patentes para la producción de nuevos productos), nos puede llevar a disfrutar de una maravillosa técnica, sin que sepamos para qué la queremos, porque podemos no tener claro qué hacer con ella, porque, en último término, eso nos lo dicen las humanidades, por lo que, como muy bien lo vio Ortega, podemos enfermar de falta de humanidades.

Eso es lo que aseguraba Ortega en julio de 1935 comentando el libro de Hui-zinga *El otoño de la Edad Media*, aludiendo al estado que entonces tenían los estudios históricos. Los problemas de la Humanidad no son de ciencias naturales, son de humanidades: «El mundo antiguo murió estrangulado por su insuficiencia en el dominio técnico de la naturaleza» (OC V, 377), nosotros corremos «un riesgo parecido al que volatilizó a la antigua [civilización]», por el contrario nuestra civilización «Puede morir por falta de técnicas morales. Nuestros problemas no son físicos, sino de

humanidades» (ib.). Creo que pocas palabras de Ortega, más apropiadas que estas, se pueden aportar en este momento.

Desde lo que hemos dicho en la primera parte se entenderá perfectamente la dependencia que las ciencias naturales tienen de las ciencias humanas, porque estas son las que tienen que informar adecuadamente sobre las metas de la vida, sobre nuestras posibilidades, o sobre la racionalidad de nuestros objetivos. No son las ciencias naturales las que nos tienen que informar sobre la vida humana, porque la vida humana fundamental se juega en el sentido, en el lenguaje, en los significados, al servicio de los cuales están las ciencias naturales. Si estas se constituyen en las determinantes de la vida, podremos tener un desarrollo muy importante en tecnología pero seremos analfabetos en humanidades, y por tanto la dirección de los objetivos y, en consecuencia, la elección de nuestras metas no se dirigirá por la razón ni por conocimientos científicos históricos y sociales sino por otros parámetros. Por ejemplo, cuando vemos casos en los que el desarrollo científico espectacular es compatible con el integrista, el fundamentalismo o el fanatismo religioso, etc., es porque ahí no hay ninguna ilustración en las humanidades, en la diversidad de la vida humana histórico-social, en la racionalidad de los objetivos de la vida. Las sociedades en que las ciencias naturales se convierten en la única baza científica, fomentarán la incultura en las competencias para conocer la vida humana. Como de esta ya tenemos un conocimiento ordinario, que si no está ilustrado por los logros históricos de la ciencia y la filosofía, tomará sus contenidos de la tradición, es el lugar en el que se asientan todos los dogmatismos y los fanatismos ideológicos, que solo con buenas dosis de humanidades se pueden combatir. La ilustración, como forma de educación para ser capaz de dirigir la vida de acuerdo a los conocimientos de un momento histórico (Kant, 1784), se hace mediante las humanidades, no mediante las ciencias naturales, que no nos pueden dar nada de la vida humana *biográfica*. Por eso, en el desarrollo de un país hay que mantener un equilibrio entre estos estudios e investigaciones.

Para terminar, voy a aludir a dos textos que pueden ser considerados clásicos y que nos pueden ilustrar al respecto, uno es el importante texto de Ortega *Misión de la Universidad*, donde Ortega expone que la universidad, además de formar profesionales, debe formar personas competentes para ejercer lo que van a hacer a lo largo de la vida, *el formular los mandatos que van a regir la sociedad*. El argumento de Ortega es de gran impacto y coherencia, porque, en efecto, la sociedad está dirigida por sus profesionales. Estos se forman en la Universidad, por tanto, la suerte de la sociedad dependerá de lo que quienes mandan en la sociedad hayan recibido en la universidad. Estos son en su gran mayoría los que hace entre quince y veinticinco años salieron de la universidad. Por eso, si la universidad no los forma a la vez en ser unos buenos ciudadanos a la altura de los tiempos, el mando en la sociedad estará en manos de “incultos”, porque, queramos o no, los dirigentes de la sociedad, en una grandísima

medida, son egresados de la universidad. Por tanto, la sociedad se juega mucho con esta formación, no de profesionales competentes –ya que se da por hecho que la universidad lo hace o debe hacer–, sino de personas competentes en el mando de acuerdo a las exigencias de los tiempos.

La universidad tiene, pues, como tarea «radical» «antes y más que ninguna otra cosa» (Ortega, 1930b: IV, 540) la enseñanza de la cultura porque en ella es donde uno se hace competente en el mando de acuerdo a los tiempos, mas esa enseñanza incluye, además de los rudimentos de las ciencias naturales del momento, el conocimiento de los rudimentos básicos de las ciencias humanas, porque en ellas se atesoran los principios desde los que poder dirigir la acción futura. Son las ciencias humanas en su conjunto las que nos dan lo que sabemos de la vida humana de todos los tiempos y lugares, y es de acuerdo a ese saber como podemos convertirnos en ciudadanos bien informados, competentes para dirigir autónomamente nuestra vida. De no hacerlo, lo que conseguiremos, que lo hemos conseguido ya, es crear profesionales especialistas bárbaros, que son además los más peligrosos, porque, disponiendo de un saber, pero ignorantes en la cultura de su tiempo, trasladarán su saber a otros terrenos, comportándose en las decisiones fundamentales como verdaderos ignorantes, pero con el poder de mandar, de conformar la opinión pública. Este es el problema de la universidad. Y no se resuelve con medidas paliativas de extensión universitaria, sino con una reforma total de la universidad que empiece por reconocer cuál es su verdadera misión (San Martín, 2007).

El otro texto al que debemos atender es el de Kant, sobre la Ilustración. Según Kant, la Ilustración no es sino *la salida del ser humano de aquella minoría de edad, de la que él mismo es culpable*, para atreverse a usar el entendimiento propio y no dejarse dirigir por otros. En los casos que he citado, del integrismo, fundamentalismo y fanatismo, es evidente que se da una falta máxima de Ilustración. Esa ilustración debe venir fundamentalmente del estudio de las humanidades, por eso son tan importantes en la planificación de una política científica. La Ilustración procede de la asunción del conocimiento en todos sus ámbitos, de manera que uno sea capaz de dirigir su vida de acuerdo a ese conocimiento, y no de acuerdo a posiciones preilustradas que no han pasado por el tamiz de la legitimación propia. En cuestiones de moral y juicio político esto es muy importante. Y son una vez más las humanidades, en este caso principalmente la filosofía, las encargadas de formar el juicio moral y el juicio político de los individuos. Sin humanidades, por tanto, sin una ilustración a la altura de los tiempos, se priva también a las ciencias naturales del correcto uso que de ellas puede hacer el científico poniéndolas al servicio de la vida humana, de esa vida humana en la que está alojado el científico.

## Bibliografía

- DREYFUS, Hubert (1994): *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Division I, Cambridge, Massachusets, The MIT Press.
- FLANAGAN, Owen (1992): *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, Massachusets, MIT.
- HEIDEGGER, Martín (1927): *Sein und Zeit*, Gesammelte Werke, tomo 2.
- (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. Original 1925.
- HELD, Klaus (1990): *Treffpunkt Platon: Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart, Reclam. 3.<sup>a</sup> edición, 2001 (cito por esta).
- HUSSERL, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch, phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von Marly Biemel. (Hua II) Traducción castellana de Antonio Zirión Quijano, (1997) *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- KANT, Inmanuel (1784): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe VIII, Bd. VIII, pp. 33-42.
- MÄRTENS, Gesine (ed.) (2008): *Correspondencia: José Ortega y Gasset y Helene Weyl*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, José (1913a): «Sensación, construcción e intuición», en *Obras completas* (en adelante OC I, pp. 642-652).
- (1913b): «Sobre el concepto de sensación», en OC I, pp. 624-638.
- (1925a): «Sobre el origen deportivo del Estado», en OC II, 705-719.
- (1930a): *La rebelión de las masas*, OC IV, pp. 349-528.
- (1930b): *Misión de la universidad*, en OC IV, pp. 531-568.
- (1935): «Prólogo a dos ensayos de historiografía», OC V, pp. 376-378.
- (2001): «Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte», Edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, pp. 7-27.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier: (1999): *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis.
- (2005a): *Antropología filosófica*, Madrid, UNED.
- (2005b): *Fenomenología y Antropología*, 2.<sup>a</sup> edición, Madrid/Buenos Aires, UNED/ Lector.
- (2007): «Misión de la Universidad», en *José Ortega y Gasset 50 años después*. Buenos Aires, Fundación Ortega y Gasset Argentina, pp. 40-43.
- VÁZQUEZ, Francisco (2009): *Historia de la filosofía española: herederos y pretendientes: Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada Editores.

# Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida

*Eidos and periphery. Routine and transcendence in extremis in  
the horizon of a protean and hybrid humanity*

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

---

## Resumen

Las interpretaciones ascética y vitalista del eidos son incapaces de pensar a fondo su relevancia fenomenológica. Siempre parece que se valora más su perímetro y cerco, al servicio de la clausura y la consolidación de la unidad (incluso uniformidad: efecto-Procusto), que la diversidad intraeidética, infinita o empíricamente abierta. Más allá de lo típico, las rutinas y asentamientos mundanos (que surten interpretaciones acomodaticias del eidos), la diversidad intraeidética es críticamente eficaz sobre todo en la periferia, al tiempo que propicia la flexibilidad y dilatación interior de cada eidos. Esta problemática es decisiva cuando se trata de pensar la dimensión proteica e híbrida de la cultura humana, así como la posibilidad de diversidad y cordura en un mundo complejo y en expansión.

**Palabras clave:** Husserl, fenomenología, eidos, periferia, Proteo, hibridación.

## Abstract

The ascetic and vitalistic interpretations of eidos are unable to think thoroughly its phenomenological relevancy. It always seems that the perimeter and boundary of eidos, at the service of the closure and consolidation of the unity (even uniformity: Procustes effect), is more valued than intraeidetic diversity, infinitely or empirically opened. Beyond the typical, mundane routines and settlements (which supply accommodating interpretations of eidos), intraeidetic diversity is critically effective especially in the periphery, while enabling the flexibility and inner expansion of each eidos. This problem is crucial when it comes to thinking about the protean and hybrid dimensions of human culture, as well as the possibility of diversity and sanity in a complex and expanding world.

**Keywords:** Husserl, Phenomenology, Eidos, Periphery, Proteus, Hybridization.

«¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo» (Blaise Pascal).

## I

Es difícil pensar en una epistemología –incluso para las así llamadas «Humanidades»– que no debiese contar con la posibilidad de reservar a una eidética cierta relevancia y un espacio de juego. Dicho así, puede sonar aburrido, trivial o, tal vez, algo curioso y un tanto enigmático, fuese porque, en un caso, se diera por suficientemente reconocida y obvia esa posibilidad, o tal vez porque, en otro caso, pareciese obsoleto y algo trasnochado reivindicarla en tiempos «post-modernos», a no ser que fuese a cambio de algún atractivo «gato encerrado». En principio, y sin entrar en demasiados detalles, la eidética es el saber acerca del eidos, siendo éste, en su *faz inmediata (abstracta)*, el conjunto de rasgos esenciales *de los que no podría carecer algo susceptible de eidos para ser y devenir lo que es* y tornarlo pensable en el curso de su ideación espontánea o metódica. El eidos conecta a ese «algo» con un *horizonte interno* (Husserl, 1980: 34) o inmanente de posibilidades cuando, interiormente abierto por su eidos inmanente, ese algo queda eidéticamente alojado en una comunidad, se desenvuelve en una región, asume un linaje o «traba amistad» en un horizonte general de *interindividualidad*. Por más que suene extraño, todo eidos rompe una soledad, pues siempre necesita, al menos a partir de dos, un infinito posible.

No es difícil asentir que no parece cómodo ni grato reivindicar una eidética (y quizás menos para las «humanidades»). Ya sea motivado por las excesivas inercias y perezas, pero también premuras y ansiedades de la *actitud natural* o, también, por las pretensiones más o menos dogmatizantes de algún logicismo o esencialismo, entendidos en el peor de los sentidos posibles, lo cierto es que con frecuencia se suele concebir el eidos: a) o bien como una *mera abstracción* irreal, hipostasiada en un trasmundo ingenuo (para cuyo acceso, por cierto, tanto por suerte como por desgracia, disponemos de poderosas mediaciones lingüísticas (Merleau-Ponty, 1975: 15); b) o como un *producto acabado*; c) con *premura*, como si estuviera *representado* cabal y consumadamente por alguno de sus ejemplos fácticos (cuya contingencia no suele captarse de inmediato), dispuesta a obrar como simulación capaz de suplir el todo; o bien, d) como ineludible aspiración de una *ciencia estricta*. Es moneda de uso corriente que, en la línea del *ascetismo* que preconizó Platón y de la crítica que le dirigió el *vitalismo* nietzscheano (en principio bastarían estas dos referencias, muy emblemáticas y poderosamente prejuiciales), el eidos sea siempre considerado ante todo como algo meramente formal, vacío, esquelético, escuálido, en un sentido completamente peyorativo, como si –por añadidura– se tratara de un *corsé violentador* de lo real múltiple y en devenir. Triste destino, éste, el de violentador y empobrecedor. ¡Y que la filosofía lo haya prestigiado tanto! ¡Que se haya entusiasmado con algo tan mortificante y momificante! ¿No se dejaría sospechar que haya aquí más de un malentendido? Aquel triste destino ha sido motivado por las nefastas «tiranteces» *ascética y vitalista* (la una siempre armada contra la otra), siendo que ambas posturas

tienden a olvidar estrepitosamente la relevancia y eficacia *fenomenológicas* del eidos, así como su *geneidética* (génesis) y su dinámica interna. Por mor de cierta *comodidad intelectual*, se soslaya la *doble tensionalidad del eidos*, provocada al mismo tiempo por el *infinito* (a la vez limitado y en expansión) del contenido que el eidos recoge, pero al que también, en cierto sentido, engendra o convoca, y por la *totalidad* (perimetrada y a la vez abierta) que funda. Sin embargo, no cabe duda de que se suele marginar más aquel infinito de la diversidad *intraeidética* que la totalidad ya consumada *eidético-identitaria*, como si ante todo se tratase de ganar una situación, digamos, de consistencia y comodidad que daría por resueltas cuestiones concernientes a la universalidad, la necesidad o el a priori. Nada de extraño tiene, entonces, que usualmente se apele sobre todo al poder de *cerrar y dar por concluido*, como si esas fuesen las funciones genuinas del eidos, tal que preguntar por él equivaliese a preguntar por la posibilidad de clausurar y unificar, sin más.

Quisiera explicarme con un poco más de detenimiento acerca de estos pormenores y, más concretamente, con el método husserliano de variaciones imaginario-eidéticas, para retomarlas aquí especialmente por lo que se refiere a su propia *procesualidad creativa*, en su *ebullición y juego*. A veces da la impresión de que ni el propio Husserl estuvo suficientemente atento a esa creatividad, de la que pensó –con no escasa ansiedad intelectual– que podía atravesarse a gran velocidad, en dirección a la consumación eidética, tan preocupado como estaba por la posibilidad misma de una *strenge Wissenschaft*. Aquí me importaría destacar más la *génesis de encaminamiento y descubrimiento eidéticos* que el logro del *cerco* eidético en cuanto tal. Estoy convencido de que en absoluto hay más lucidez en este cerco que en aquel camino. La tensionalidad eidética es muy fructífera, sin que sea absolutamente imprescindible *resolver* la *necesidad* de eidos, pues basta que se le aborde, en principio, como una posibilidad presuntiva o insinuante. No dejaré de recordar el pasaje de *Ideas I* (un pasaje que luego encontrará más posibilidades de desarrollo cuando se reivindique la *doxa* en *Die Krisis*), cuando dice Husserl que la geometría, tal como se la entiende científicamente:

[...] no puede ayudar al investigador que describe la naturaleza a dar expresión justamente (en conceptos exactamente geométricos) a lo que él expresa de un modo tan simple, comprensible y completamente adecuado con las palabras ganchudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc. –todos, conceptos que son esencialmente y no accidentalmente inexactos y por ende no matemáticos (Husserl, 1985: 165).

No quisiera entretenerme en esta cuestión (digámoslo rápidamente: cómo conecta la eidética con un *esprit géométrique*), espinosa e interesante, en la que no parece que ni el propio Husserl tuviese una idea unívoca ni tajantemente clara. El debate

interno de la fenomenología husserliana con los modelos de cientificidad, así como con la posibilidad de una ciencia estricta, es demasiado amplio y profundo como para que aquí pudiésemos abordarlo con un mínimo de sensatez. Me importa más, aquí y en este momento, el propio *mét-odo* o *procesualidad* de las variaciones imaginarias, conectadas con la libre fantasía. Sin embargo, antes de abordarlos, quisiera destacar la relevancia del tema general que aquí nos convoca, tan impreciso como abierto y predispuesto a aproximaciones diversas, según ha ido cobrando expresión en mi propia trayectoria filosófica. Creo que ello ayudará a que pueda explicarme al lector respecto a lo que me ha fascinado en toda esta gran problemática.

## II

Originariamente, en *La intención comunicativa* (Moreno, 1989), tesis de doctorado en la que se trataba de explorar la intersubjetividad al modo husserliano, especialmente en sus tres volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, casi todo mi empeño se concentraba en el pensamiento en virtud del cual *el Otro* no es *simplemente* un *alter-ego*, como suele Husserl concebir al Otro –con lo que se tiende a rebajar o enfriar su potencia de *trascendencia* y *extrañeza* (*Fremderfabrung: experiencia del Extraño*), haciéndosele «comparecer» como *co-sujeto* en la hechura objetiva del mundo, *Prójimo* (próximo) o como *Vecino*–, sino *mi posible ser de otro modo*, tensionado entre aquel *otro-Yo* del Otro y, sobre todo, su ser *otro-que-Yo*, irreductible a relaciones de vecinaje, familiaridad o mera convivencia ordenada a la constitución de la Objetividad. En cierto momento de la investigación, el método de las variaciones eidéticas aportaba al pensamiento sobre el *posible ser de otro modo* la oportunidad de transitar desde el *Ego* al *eidós-Ego*. El extraordinario juego entre *alteraciones* y *variaciones* (vid. infra) me permitía abordar la problemática en cuestión de un modo que me sigue pareciendo muy atractivo por las posibilidades que brinda, y, más concretamente, de cara a introducir el tema de la intersubjetividad en lo que sería una *expansión* de la misma desde la intersubjetividad en el horizonte de la *objetividad* hasta el ámbito, importantísimo, de la intersubjetividad en el seno de la experiencia de fantaseamiento y autofantaseamiento de la intersubjetividad *literaria*. Para ello me fue decisivo el pensamiento de Ricoeur, que a su vez se basaba en Milan Kundera, acerca del Otro como *personaje* en tanto *ego experimental*. En un texto que se publicó en 2005, pero que data de algunos años antes (no sabría precisar), sobre *Zufälligkeit und Fremderfabrung* (Moreno, 2005) partía una vez más de las *variaciones imaginarias* para intentar pensar, del modo más abierto posible, los «rendimientos» de la *Fremderfabrung* en un horizonte de estricta y radical *intersubjetividad*, previa a una interhumanidad o interpersonalidad (incluyendo, así pues, personajes, animales o incluso ¡«ángeles»!).

En ocasiones posteriores volvió a reaparecer el tema de las variaciones eidéticas en dos trabajos, titulados *Eidos y punctum* (Moreno, 1995) y *Eidos y monstrum* (Moreno, 2004a). Más o menos implícitamente, intentaba en ellos esclarecer aquello que en mis inquietudes supondría mi propia deuda para con el *eidos*, en el sentido de cómo asumirlo y «trabajar» con él o ponerlo críticamente en tensión y juego. Respecto al *punctum*, retomaba lo que Roland Barthes planteaba en *La cámara lúcida* (Barthes, 1990: 63-67), a saber, que se puede abordar una fotografía desde el *studium*, desplegando un saber o una ciencia acerca de lo que objetiva e intersubjetivamente sería descriptible y analizable en una fotografía (encuadre, textura, luz, motivo, etc.), o bien desde el *punctum*, de modo que lo decisivo, para quien aborda una fotografía, fuese aquello irreductiblemente «subjetivo» que haría de una foto algo digno del mayor interés para quien la tomase en consideración. No habría ciencia del *punctum* «punzante», que formaría parte de la intimidad e incluso «secreto» del sujeto que contempla la fotografía. Si el *eidos* es una suerte de máquina o mecanismo de *indiferenciación* y *sustituibilidad sistemáticas* (en la medida en que en el seno del omniabarcativo perímetro o del abrazo eidético «Rostro», por ejemplo, no tendría relevancia que se tratase de mi rostro o del tuyo, o del rostro de mi amigo o de mi enemigo: todos los individuos serían *contingentes* y, en cuanto participantes en el *eidos*, *equidistarían* del mismo), sin embargo, el *eidos* no podría, por su indiferencia, «captar» expresamente los *puncta* de tales o cuales rostros, tal como surge transeidéticamente lo *punzante*. El *punctum* no desmentiría al *eidos*, ni éste al *punctum*, debiendo saber desenvolvemos en ese movimiento que va del individuo irreductible a lo general y de lo general al individuo, siendo que nuestra *aproximación* a lo individual (éste o aquel rostro) no es calculable ni previsible desde la uniformidad eidética, en tanto el camino que conduce a lo singular «punzante» no es asépticamente *deíctico* (este rostro, aquel rostro), y en tanto del *punctum* no hay tanto *ciencia* como «*pasión*». De este modo, delimitando competencias, la relación con el *eidos* se torna más distendida o flexible, incluso amable.

En *Eidos y monstrum* se trataba de pensar la máxima posible *dilatación intraeidética*. Para ello era necesario, una vez más, *ductilizar* el *eidos* introduciendo en su interior sus propios *monstra*. De este modo —y se verá que aquí volveré sobre este tema— si en las variaciones la fantasía se esfuerza en favor del *intramonstruo*, caso de que la percepción no lo ofreciese, ello probaría que la *dependencia* del proceso de variaciones respecto al ejemplo inicial que sirve de punto de partida (cargado de facticidad, rutinas y prejuicios) es la mínima posible. El *intramonstruo* desempeñaría la función de permitir un máximo «salto» trascendedor respecto al ejemplo inicial. Y si me importaba introducir al monstruo (lo que por su singularidad atrae la atención, sorprende, se destaca, precisamente no porque esté fuera del *eidos*, sino en su interior, y sí fuera, sin embargo, del *tipo* rutinario o prejuicial) era precisamente para *provocar la distensionalidad* del perímetro eidético y para que éste no se dejara *lastrar* por sus

compromisos empírico-mundanos. Repito que volveré sobre el tema, en el que pretendo profundizar. No es difícil saber a qué me refiero. Por ejemplo, a efectos *docentes* pido con frecuencia a mis alumnos que imaginen un rostro... y que *decididamente* no se concentren meramente en el rostro conocido, familiar, vecinal, sino que intenten imaginar (¡y pensar!) el rostro más extraño, anómalo y (aparentemente) ex-céntrico o extra-vagante, «foráneo» o exótico (en sentido fuerte). Ni que decir tiene que, con ello, nuestra pequeña sabiduría respecto al poder *abarador* del eidos se incrementaría y se distendería nuestra relación con él, porque ya no aparecería tanto como un corsé abstracto, atosigante o violentador. Decía en *Eidos y monstrum* que, en este sentido, el rostro oculto del *hombre elefante* (en el conocido film de David Lynch) sería, en su ser aún-no-percibido o en su *expectativa pura*, la más perfecta aproximación al «Rostro», acreditada además por nuestra sorpresa ante su visión concreta. Quien dice «Rostro» podría decir, imaginémoslo, «Belleza», y habría que pedir que no imaginásemos la belleza de este o aquel ejemplos culturales (por ejemplo, la belleza de la Venus de *El nacimiento de Venus* o la de cualquier «modelo» de turno). *Grosso modo*, de ello se trataba.

Posteriormente, he vuelto sobre el tema del eidos en dos ocasiones significativas. En una de ellas (*Objekt in der Revolte* (Moreno, 2006) no se trataba de explorar las posibilidades del eidos (*La intención comunicativa*) ni de «tensionarlo» por la *pasión por lo singular* (*Eidos y punctum*) o de dilatarlo (*Eidos y monstrum*), sino de cuestionar su necesidad respecto a la omniabarcatividad y radicalidad (esta vez sí, a fondo) de la reducción fenomenológica, provocando un pensamiento acerca de cómo en ocasiones la *fenomenalidad* no responde sin más o indiscutiblemente a configuraciones eidéticas cotidianamente accesibles, «normales», prejuiciales, evidentemente estables y consistentes, sin que por ello pudiera dejarse de reconocer *donaciones* perfectamente legitimadas (*principio de todos los principios* (Husserl, 1985: 58)), con lo que vendría a probarse que la reducción eidética no es imprescindible, a no ser que ascendamos a los *géneros sumos* (o como diremos de inmediato: *crecientes*). Así, por ejemplo, un fenómeno como es el *Cadeau* de Man Ray<sup>1</sup> no pierde su perfección (quizás incluso podríamos atrevernos a pensar que gana perfección) por su extraordinaria y creativa *aberratio*, no pudiendo propiamente encontrar cabida en un género menor («plancha», por ejemplo), sino solo en un género superior o creciente (artefacto «inútil», cosa física, objeto, ente...).

En la otra ocasión a que me refería (*Inter pares. Esbozo sobre la indiferencia positiva*<sup>2</sup>), se trataba, una vez más, de explorar los rendimientos del que me complace llamar *abrazo eidético*, en la medida en que dicho «abrazo» permite transformar todos los

1 El lector encontrará en Internet múltiples reproducciones del *Cadeau* de Ray. Sobran las palabras. Decir que se trata de una «plancha-con-clavos» es una simplificación que no acierta, en modo alguno, a decir lo que es «eso». El genio de Ray la llamó *Regalo*, *Don*, incluso *Presente...* aportándonos una extraordinaria sugerencia fenomenológica.

2 Publicado por Biblioteca Nueva (ed. de María del Carmen López Sáenz y Jesús Díaz).

individuos a él acogidos en «*cualesquiera*», no en un sentido peyorativo, sino como la posibilidad de encontrar una *indiferencia positiva* que permitiese una igualdad ética y políticamente valiosa, que tendería a hacer innecesaria una *discriminación positiva*, con lo que se dejarían pensar los mejores rendimientos de, por ejemplo, la multi- e interculturalidad.

De lo que quisiera partir de esta ocasión, en la que pretendo reivindicar —esta vez del todo *explícitamente*— los rendimientos no tanto del *producto* o *resultado* (eidético) cuanto, como ya he dicho, de la *procesualidad* de la producción de las *alteraciones+variaciones imaginarias*, es de la novedad radical que supone el *Existente* humano respecto a cualquier *Cosa* en la indagación eidética. Al margen de lo que pudiera pensarse y más allá de cualquier «estimativa» acerca de una *estructura* o *esencia* humanas, nuestra experiencia cultural de nosotros mismos es la de un *proteísmo* y *relacionalidad híbridiforme* extraordinarios, sin parangón con ninguna otro ente. Ni siquiera sería necesario, en principio, decisión teórica fuerte alguna acerca, por ejemplo, de si el ser humano tiene *existencia, no esencia* (Sartre) o sostener que lo que nos caracteriza es que *carecemos de definición* (o, al menos, de definición *acabada*). Somos empedernidos *mutantes*, no ya en lo que se refiere a las alteraciones que una vida humana y un yo podrían realizar o asumir, sino por lo que se refiere al existente humano «en general», siendo difícil *definir* los límites de *lo que somos o podemos ser* más allá de ciertas frecuencias y poderosas regularidades (rutinas, patrones). El devenir humano (que no siempre es objetivamente constatable ni mensurable, tan «por dentro» transcurre) es *sorprendente* hasta un extremo con el que *ninguna otra cosa es comparable*, de modo que el «animal admirable» (el Proteo, según Giovanni Pico della Mirandola (Pico, 1986; Moreno, 1994)) parece confirmar, hoy más nunca, que *carece de definición —mundana, empírica*. No solo se trata de nuestro extraordinario devenir y nuestras sorprendentes *metamorfosis*, sino también del potencial *relacional*, que supondrá a todas luces (ya lo es) un *superacelerador y complicador de nuestras mutaciones*, como nunca hasta hoy habría conocido el género humano. ¿Significaría ello que vamos a la deriva, encaminándonos a un ser anónimo, sin identidad, sin rostro? ¿o no resultará que cuando nos situamos en la línea de la *superrelacionalidad* (Moreno, 1993) se nos podría conceder la oportunidad, que no habríamos tenido a nuestra disposición hasta hoy, de acelerar el proceso que también podría conducir al eidos?

Qué singular recorrido el que quisiéramos proponer: del Proteo mirandoliano —al que acabo de referirme— hasta las variaciones imaginarias en lo que tienen de ebullición y hervidero, pero también de perímetro y cordura, pasando por la apología del mundo «prodigioso» en Michel de Montaigne. Poco menos de un siglo después del discurso de Pico, Michel de Montaigne comienza a redactar sus *Essais* y vuelve a situar en primer plano, antes de que la modernidad entronice la alianza de hierro entre Razón, Ciencia y Realidad, una versión del *proteísmo*, ya no referida solo

al ser humano (hay más diferencia entre algunos hombres que entre un hombre y un animal (Montaigne, 2007: 378-392) sino a todo el ámbito de lo real.

En efecto, entre otros recursos favorecedores del distanciamiento crítico-escéptico (por ejemplo, el *relativismo cultural*),<sup>3</sup> Michel de Montaigne introdujo el *exceso* de lo que solemos interpretar como «monstruos» y «milagros» para *desestabilizar* los dogmatismos y soberbias del conocimiento a escala demasiado humana. No se trataba únicamente de avalar nuestra capacidad para admirarnos, que ya, digamos, «va de suyo», sino, más críticamente, de cuestionar nuestras desmedidas pretensiones para *juris-dictaminar* acerca de lo correcto en el seno de una fenomenalidad intramundana máximamente *deslimitada* (si se tomasen como referencia las pretensiones de dominio del sujeto y su escaso poder de penetración en la diversidad de los acontecimientos) o para proponer una normativa a la fenomenalidad en general. Montaigne pensó que Dios y la Naturaleza avalaban ese exceso, garantizaban un mundo abierto, infinito, descomunal.

En el casi programático cap. xxvi del libro I de sus *Essais* había sostenido Montaigne que *es locura referir lo verdadero y lo falso a nuestra capacidad*. Tras reconocer que, en efecto, los que creen en los milagros pueden ser razonablemente considerados como débiles, crédulos, fácilmente maleables e ignorantes, pudiendo ser «atrapados por las orejas» de testimonios (falsos) de otros, Montaigne acomete un giro espectacular en su argumentación, cuando sostiene que es demasiado pretencioso considerar que es falso todo lo que no es verosímil. A diferencia de lo que antes engreidamente pensaba, confiesa Montaigne que al desdeñar todo eso extraordinario e inusual, él mismo era digno de lástima. Ha sido la propia razón la que le ha enseñado que:

[...] condenar una cosa tan resueltamente como falsa e imposible es arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y que no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y aptitud. Si llamamos monstruos o milagros a aquello donde no alcanza nuestra razón, ¡cuántos se nos ofrecen continuamente a los ojos! Consideremos a través de qué nubes y cuán a tientas somos conducidos al conocimiento de la mayoría de cosas que tenemos entre manos. Sin duda descubriremos que es la costumbre más que la ciencia lo que hace que no nos parezcan extrañas [...]. Las almas se acostumbran por el hábito de los ojos, y ni se asombran ni indagan las razones de las cosas que ven siempre [...]. Debemos juzgar con más reverencia sobre la infinita potencia de la naturaleza, y con mayor reconocimiento de nuestra ignorancia y debilidad. ¡De cuántas cosas poco verosímiles han dado testimonio personas fidedignas! Si no podemos persuadirnos de ellas, debemos dejarlas por lo menos en suspenso, pues condenarlas como

3 Recuérdese el capítulo de sus *Ensayos* dedicado a los caníbales (Montaigne, 2007, Libro I, XXX).

imposibles es arrogarse, con temeraria presunción, la fuerza de saber hasta dónde llega lo posible (Montaigne, 2007: 235-236).

En otros de los pasajes más conocidos de los *Essais*, relativo a «Un niño monstruoso», Montaigne, tras describirlo, dice que:

[...] los que llamamos monstruos, no lo son para Dios, que ve en la inmensidad de su obra la infinidad de formas que ha comprendido en ella. Y debemos creer que aquella figura que nos aturde corresponde y se ajusta a alguna otra figura del mismo género, desconocido al hombre. De su plena sabiduría nada parte que no sea bueno y común y ordenado; pero nosotros no vemos el ensamblaje y la relación. *Quod crebro uidet, non miratur, etiam si cur fiat nescit* [Lo que ve a menudo, no le admira, incluso si ignora por qué sucede. Si ocurre lo que no ha visto antes, considera que es un prodigio]. Llamamos contrario a la naturaleza a aquello que sucede contra la costumbre. Nada existe que no esté de acuerdo con ella, sea lo que fuere. Que la razón universal y natural ahuyente de nosotros el error y el aturdimiento que nos ocasiona la novedad (Montaigne, 2007: 1069-1070).

Sin duda prefiero pensar la Fenomenología *también* (e incluso diría que sobre todo) en esta estela de *apertura* propia de los siglos xv-xvi, y no solo en la vía del *cogito* (y menos de un *cogito-ꝑulo* cartesiano), que le es esencial, o en la de la *ciencia estricta*. Es por ello por lo que el vínculo entre *eidos* y *peripheria* me parece de enorme relevancia.

### III

Pues bien, como ya he dejado entrever, debo advertir que la eidética en que estoy pensando *tiene verdadero valor solo si no se abstrae al eidos de su propio proceso de descubrimiento y crítica de las tentaciones de acomodada pereza en la facticidad y lo prejudicial-próximo*. Cuando se abstrae (lo que hacemos casi siempre, guiados por una mezcla de racionalismo y pragmatismo), el eidos corre el riesgo de pasar a ser un *factum* virtual-conceptual, perdiendo su fuerza interior al consumarse aparente y «felizmente» en un hallazgo, quedando en el olvido el propio proceso que debiese conducir a él, que es un proceso *indudable* –no así el salto terminal al eidos. Es más: la reivindicación filosófica del eidos pasa necesariamente por *el propio movimiento en lo que tiene de trascendedor*. Los *eide*, en cuanto poseídos, pasan a formar parte del acervo epistémico de cada saber particular, y corren el riesgo de perder su relevancia genuinamente *filosófica*, que recorre a todos esos saberes. Una eidética *crítica, infinita, abierta y periférica* no puede basarse en la abstrayente separación de su génesis o proceso. ¿No había hecho gala Husserl,

siempre, de la tarea infinita de la fenomenología? ¿No había dicho expresamente sus lecciones de 1925 sobre *Phänomenologische Psychologie* que cuando se trata de ganar una ciencia eidética de ámbitos tan complejos como el de una «cosa en general», un «cuerpo vivo en general», un «ser animal en general» o un «hombre en general», se exige una *unendliche Wissenschaft*, una ciencia infinita? (Husserl, 1968: 93).

Si se une la potencia de la *descripción fenomenológica*, lo que representa «a ras de tierra», su sensibilidad omniabarcativa, con lo que supone el *encaminamiento eidético* desde las generalidades empíricas a las generalidades puras que aportan lucidez a nuestras *Sinngebungen* y dilatan poderosamente el diafragma del campo de fenomenalidad, sea por la vía del propio recorrido, sea intensivamente, a través de la apertura que brinda el propio eidos, habremos comprobado cómo desde finales del siglo xv y mediados del xvi, hasta el primer tercio del siglo xx, la fenomenología asumo a su modo, como propio, el *espíritu de apertura* del Renacimiento, acorde al «verdadero positivismo fenomenológico» que Husserl preconizó, pero que él mismo, desde luego, no pensó consumir. Creo que, por ello, las versiones o interpretaciones de la fenomenología de Husserl que enfatizan el racionalismo husserliano, si bien no son erróneas (es más, con toda seguridad son las más correctas respecto al Husserl «histórico»), no captan, a mi juicio, uno de los vectores más decisivos del *espíritu* de la fenomenología, que es necesario no olvidar.

En lo que sigue, espero mostrar cómo *desde dentro* del proceso de las variaciones imaginarias, que deberían conducir, según Husserl, a una intuición esencial (*Wesensschau*), se genera una tensión muy fructífera, de la que no se debe desvincular el resultado final (o provisional) «contemplativo», so pena de perder la potencia crítica y conciliadora del eidos, su fuerza de trascendencia y abrazo. Aproximémonos, pues, a ese proceso. Voy a tomar como referencia principal el texto de *Experiencia y juicio*, a sabiendas de que en gran parte recoge el texto que a esa misma cuestión había dedicado Husserl en el § 9 de sus lecciones sobre *Psicología fenomenológica* (1925). No quisiera entretenerme con detalles relativos a la «ciencia de esencias» que pretende ser la fenomenología. En todo caso, es desanimante por completo el cliché que convierte a la fenomenología en una (por lo demás escasa, cuando no tergiversadamente, entendida) «ciencia de esencias». Paso, pues, del modo más directo, a plantear el tema que quisiera comentar con mayor detenimiento.

Aunque pretendo concentrar mi atención en *Experiencia y juicio*, no puedo pasar por alto la reivindicación que ya en *Ideas I* lleva a cabo Husserl de la *libre fantasía* como método para pasar de la *turbiedad y limitación contingente* de los ejemplos iniciales hasta el eidos (Husserl, 1985: 157). Husserl toma como modelo –y no dejará de hacerlo en buena medida a lo largo de su trayectoria– al geómetra, que «opera incomparablemente más en la fantasía que en la percepción con la figura o el modelo» (ídem). Más me importa, abreviadamente, recoger aquí lo que en 1913 dice Husserl, en un texto muy conocido, pero cuya importancia no se explora lo suficiente (al

menos en ciertos sectores de la fenomenología), respecto a la importancia de la *libre fantasía*. Dice allí Husserl:

Por otra parte, se trata, naturalmente [...] de ejercitar con amplitud y variedad la fantasía en la perfecta aclaración aquí pedida, en la libre transformación de sus datos, pero ante todo de fecundarla por medio de las más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera, naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga la función de fundamento de validez. Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al aperecirlas en la comprensión. Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que *la «ficción» constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética*; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las «verdades eternas» (Husserl, 1985: 158).<sup>4</sup>

Sin duda, se trata de una propuesta extremadamente sugestiva en la que se muestra muy sintomáticamente la tensión entre lo que podría ser una fantasía bulliciosa, fecundante, y las «verdades eternas», expresión casi *intimidatoria* de la que quizás se podría prescindir *fenomenológicamente*, acometiendo su puesta estratégica «en cuarentena». Ya indiqué anteriormente que no quisiera ocuparme aquí con detenimiento del tema, que podría ser investigado a fondo, de si respecto a la ciencia de esencias y la contemplación eidética Husserl tiene una preconcepción en la que no solo toma como ejemplo, sino también como modelo, a la matemática y la geometría, o si realmente pensó que el modelo «geométrico» era limitado respecto a las posibilidades en general de una eidética. Insisto en que es una cuestión demasiado compleja como para abordarla aquí y que, por lo demás, tampoco pienso que, a los efectos de esta contribución, fuese a aportarnos una luz decisiva. Dejémosla a un lado, pues, al menos por el momento (cfr. Lohmar, 2007: 47). En cualquier caso, el *pathos* filosófico husserliano es básicamente *epistemológico*, en el sentido de que la *ciencia de esencias* tiene que poder ser alojada en una ciencia estricta.

Pues bien, la tercera parte de *Experiencia y juicio* se dedica a «la constitución de las objetividades generales y las formas del juzgar en general». Primero se trata de

<sup>4</sup> Este texto de Husserl, a la altura en que es escrito, puede que fuese testimonio de una cierta porosidad de su fenomenología a lo que se veía que acontecía en el mundo próximo a las “artes” en aquella época.

las generalidades empíricas (§§ 81-85), y luego de la «obtención de las generalidades puras por el método de la contemplación de la esencia» (§§ 86-93), para concluir, en tercer lugar, con «los juicios en el modo del “en general”» (§§ 94-98).

En principio, la *generalidades empíricas* surgen por la captación (originalmente en *síntesis pasivas*) de semejanzas, evocaciones asociativas, afinidades entre individuos, de modo que el proceso de captación de dicha semejanza produce inductivo-abstractivamente, *a posteriori*, una «universalidad» (Husserl, 1980: 375). Husserl reconoce la importancia de estas generalidades empíricas, pero considera insuficiente la *comparación empírica* en que se apoyan. Sencillamente, se corre el riesgo de que la universalidad no sea «pura», es decir, absolutamente abarcativa y apodícticamente necesaria. La inducción puede lastrar el proceso de las variaciones con un «efecto fundador» o casi se podría decir que con una «endogamia» que pasasen desapercibidas.<sup>5</sup> Para alcanzar la necesidad, la universalidad, la pureza, lo apriórico en sentido estricto, sería necesario que la descripción fenomenológico-eidética pudiera ampliarse, abrirse y, más aún, ser capaz de *alcanzar posiciones extremas no atadas* a ningún prestigio simplemente local o del mundo circundante, con sus familiaridades, normalidades, rutinas y mediocridades, así como tampoco, más aún, a *lo existente-perceptible*, ni a ningún tipo de *particularidades*, del tipo que fueren.<sup>6</sup> El eidos no puede excluir a ninguno de los individuos con derecho a ser acogidos por él, y el «trascendimiento eidético» funciona sobre todo en la *periferia*, es decir, en los *extremos*, en las zonas *límitrofes*, siempre más allá de lo circunmundano, lo prejuicial, lo meramente típico, el término medio, lo familiar y lo normal. Más allá de las *rutinas de medianía* en que se nos presenta frecuentemente el eidos, es la periferia la que, así pues, nos «tienta». Es así como se comprende, de cerca, que la amplitud del eidos tiene que ser *superlativa*: hasta el infinito, siendo las periferias intraeidéticas uno de los rastros más genuinos de ese infinito.

Así pues, lo decisivo no es simplemente que las generalidades empíricas resulten precarias en el sentido de insuficientes por restrictivas en un sentido cuantitativo, sino que nos pase desapercibido todo el *enlazamiento secreto* [*die geheime Bindung*] que las vincula a nuestra cortedad de miras o al mundo «conocido», cuya verdad no me-

5 El llamado «efecto fundador» (concepto que acuñó Ernst Mayr) consiste en el efecto que produce en una población el que originariamente hayan llegado a ser muchos a partir de un pequeño número de individuos. Estos transmiten a esa gran mayoría sus características, del tipo que fueren (alelos). Debo la referencia al prof. A. Gutierrez Pozo (Univ. de Sevilla). Vid. nota 7.

6 Introduciré ya un ejemplo, para que se comprenda cuanto antes a qué me refiero. Puestos, por ejemplo, a pensar/imaginar (variar) perceptivo-imaginariamente las *posibilidades de movimiento y rendimientos físicos de un cuerpo humano*, no deberíamos concentrarnos simple y miopemente en nuestros movimientos usuales cotidianos, con su promedio habitual y sus «normalidades», o sus defectos y *tipificadas* limitaciones, sino que deberíamos acudir, para considerar adecuadamente la *amplitud* de aquellos movimientos y rendimientos al *Gimnasio* o al *Circo*. Es en esos escenarios donde podrían ser apreciadas y «saltar a la vista» las posibilidades *extremas*, «mostrables» (*monstruosas*) de aquellos movimientos y rendimientos.

noscaba al eidos, pero que tampoco le es suficiente<sup>7</sup>. La dilatación no es meramente cuantitativo-acumulativa, sino que tiene que ser cualitativa.

No cabe duda de que con demasiada frecuencia no solemos captar el poder del eidos, su omniabarcatividad, la grandeza de su indiferencia, su poder nivelador, donde todo lo que pueda tener cabida la tendrá. Hemos activado con frecuencia muchas lecturas de esa fuerza como de un poder al servicio de un siniestro Procusto. Hemos pensado con frecuencia que la indiferencia del eidos excluye lo singular, no lo reconoce, no nos reconoce. Sin embargo, no es menos cierto que el eidos nos permite ser a su amparo lo que somos, y no sin nuestra diferencia; y que deja ser junto a nosotros, por igual, a todos los otros con los que compartimos el eidos.

Lo que estimo digno de relevancia es que si bien es cierto que el eidos *pro*-pone un invariable, y con ello, un *perímetro*, sin embargo, desde el «cerco» o *péras* de éste hacia dentro, es decir, en el *contenido* del eidos, está milagrosamente «agrupado» un infinito bullicioso y azaroso, sin centro mundano, aunque cuerdo y mínimamente unánime, poblado de tantas infinitas diferencias y matices, pero también «anomalías», «deformidades» tan empíricamente incalculables (depende de qué «centralidad» empírica sea elegida) como infinitos puedan ser sus integrantes: desde previsibles diferencias «específicas» hasta diferencias ínfimas inverosímiles, insólitas. Si se tratase del eidos «ser Humano» y del Proteo, éste sin duda se encontraría a sus anchas *en el seno informe de la Forma (Eidos), sin que peligrase su cordura*. ¿Por qué habría podido creerse que pudiera venir intrínseca o necesariamente del eidos una violencia, cuando es en el fondo gracias a él como vienen y sobrevienen y asaltan posibilidades... *hasta lo periférico extremo*? El paso desde la generalidad meramente empírica a la generalidad pura provoca una inmensa mayor *movilidad* y *devenir* para los individuos. Una generalidad empírica implica una posibilidad de movimiento interindividual *restringida*, meramente *típica*; en la generalidad pura, sin embargo, la movilidad es máxima, y no tiene por qué ser mundanamente realizable. En el seno del eidos «Ser humano» pueden convivir perfectamente un musulmán y un bosquimano, un carpintero y un cirujano, un campesino kurdo y un pescador portugués: todo ello se torna no abrumadora o sofocantemente, sino

<sup>7</sup> «En el más firme y universal de todos nuestros hábitos el mundo es válido para nosotros y conserva su validez actual para nosotros, cualesquiera que sean los intereses que persigamos; igual que todos los intereses, también los del conocimiento eidético están referidos a él. En todo juego de la fantasía, tal como lo imaginamos ya puesto en marcha [...], el mundo está puesto, juntamente; todo hecho y todo eidos permanece referido al mundo fáctico y sigue perteneciendo al mundo. Es comprensible que en el enfoque natural no nos demos cuenta de esta posición del mundo y de este lazo entitativo, ocultos precisamente en virtud de su universalidad. Solo cuando nos hacemos conscientes de este lazo, cuando lo dejamos conscientemente fuera de juego, liberando así también de todo lazo y de toda validez experiencial al más amplio horizonte que circunda a las variantes, crearemos una pureza perfecta. Entonces nos hallaremos, por así decir, en un mundo puro de la fantasía, en un *mundo* de posibilidad absolutamente pura. Toda posibilidad semejante puede ser ahora el miembro central para las posibles variaciones puras en el mundo de la arbitrariedad» (Husserl, 1980: 388).

*gratificadamente contingente e indiferente*. No hay, en absoluto, centro mundano, y las periferias son intercambiables (los ocupantes de las periferias no están predeterminados ni son ocupantes fijos), pero son siempre operativas en su presencia extraña, marginal, siempre verdadero dinamismo *trascendedor*. Las aproximaciones locales o identitario-individuales son *gleichgültig, valen lo mismo, dan lo mismo*. ¿No se atisbaría, entonces, la profundidad que abre, hacia adentro, más hondo, esa indiferencia? ¿No invita a pensar una verdad compartida más básica, mucho *más elemental*, que todas las diferencias por las que los individuos pudieran, tal vez, reunirse, pero también repeler a otros, exponiéndose de este modo al aislamiento más estéril? La generalidad empírico-inductiva (se) restringe *en el mundo*, mientras que la generalidad pura *deslimita* respecto al mundo, «resta» mundo (conocido, parcial) y limita mínimamente, otorgando hipotéticamente a cada individuo *toda la soltura* que le permiten sus *eide crecientes* (en un movimiento ascendente, hacia géneros crecientemente abarcativos y deslimitadores), y asignando al mundo la potencia para *restringir y acomodar* esa soltura (en un movimiento descendente, hacia especies crecientemente restrictivas e individuantes). La *omniabarcatividad* es el trasfondo del *a priori*, que debe proponer aquello de lo que no pueden carecer los individuos incluidos en el eidos (*todos*: los habidos y los aún no nacidos, o aún no realizados, los más normales y los más deformes) o lo que *todos* deben poseer, pero antes de o con indiferencia a su posición *déctica*. Si, por ejemplo, se tratara de captar el eidos «Ser Humano», deberíamos evitar quedar bloqueados o lastrados por una mera *comunidad inductiva* de la «universalidad» «Hombre» restringida etnocéntricamente (inconscientemente) a *Nosotros-Los-Hombres*, de modo que los otros hombres, los *Disímiles*, pudieran ser expulsados del eidos «Hombre» para pasar a ser «bárbaros» o «no-hombres». El encaminamiento eidético debe forzar que se recuerde no confundir la generalidad empírica con la pura. El recorrido alcanzará la necesidad y lo *a priori* como efecto de una *exhaustividad llevada hasta sus últimas consecuencias*. «El Hombre» no podría quedar reducido a la generalidad universal-empírica que desprendiesen los *Semejantes*, los *Prójimos* o los *Normales*<sup>8</sup>. Y justamente se trata de pensar un método o encaminamiento que conduzcan, por esa vía crítica, a la generalidad *pura*. Por ejemplo, si se tratase de alcanzar el eidos «Figura Humana» ¡tendría que realizarse un recorrido exhaustivo que trascendiese las diferencias contingentes que se distribuyen en torno a los cuerpos-humano-típicos: femenino, varonil, infantil, de enano o de gigante, incluso cuerpo enfermo, deforme, de atleta, de «modelo», etc. No: la «Figura Humana» del famoso canon occidental de Vitrubio no podría decir el eidos/aspecto «*Figura Humana*». Habría que dejar atrás prejuicios, estereotipos, rutinas, «normalidades» o «términos medios» de *andar por casa*. Por eso todo eidos entraña heridas, quebras, deconstrucciones de

8 El tema de la *Normalität* en Husserl, que le dedicó muchas reflexiones, merecería un minucioso y extenso estudio aparte, lo que no es el caso.

todo lo «demasiado conocido»... (Lohmar, 2007: 42-47). Es cierto, como decía Merleau-Ponty, que los *eide* se nos dan en la propia actitud natural. Y es necesario decirlo así. De este modo se rebaja cualquier tentación de concebir el eidos como algo místico (ya el propio Husserl insistió en ello). Así es, pero no sin importantes matices. Si así fuese *ingenuamente*, el método de las variaciones eidéticas resultaría obsoleto. No: al cabo de nuestra actitud natural no tenemos garantía de que se nos den los eide en su pureza, sino bastante precaria y confusamente. Nos resultan eficaces en nuestros afanes y metas cotidianas, pero no cuando se trata de apurar más o cuando la propia realidad nos suscita controversias graves.

#### IV

¿En qué consiste, pues, el método de la libre variación?<sup>9</sup> Para Husserl, con vistas al descubrimiento eidético, se trata de partir de un individuo cualquiera –de aquel cuyo eidos se pretende hallar. La *generalidad empírica*, ya operativa pasivamente (*prejuicialmente*) puede ofrecérselo como punto de partida, junto con el saber de las posibilidades de semejanza, congruencia asociativa, etc., que mantiene con otros individuos. Pongamos por caso: todos sabemos que para buscar el eidos «placer» podemos partir, ya, del *pre-saber* de lo que es un placer. Es un ejemplo trivial. A partir de la experiencia individual, que puede ser de «cualquier placer» (de una audición, de un gusto, de un tacto...), se trata de recorrerlo bien empírico-intuitivamente, bien *variándolo en la fantasía* (Husserl, 1980: 377). ¿En qué consisten las *variaciones*? Para comprenderlo hay que comparar la *variación* con la *alteración* (Husserl, 1980: 384-385). Esta se refiere a las *posibilidades de ser de otro modo* del individuo: transformaciones, mutaciones, metamorfosis, cambios que un individuo puede experimentar pero solo *sucesivamente, en el tiempo*, conservando su mismidad (¡no es tarea fácil, tratándose de las posibles alteraciones del «individuo» que es tal o cual experiencia de placer!). Si mantenemos cierta fidelidad al individuo de partida como existente, el proceso de alteraciones puede proseguir sin concluir en un *horizonte de congruencia* o unanimidad, pues de lo contrario nos aparecería un fantasma (me es imposible entretenerme en ello: cfr. Husserl, 2000: 40 y ss.; Husserl, 2002: 14). Pues bien, a diferencia de las alteraciones, unas tras otras, las *variaciones* tienen que poder darse (y ser pensadas) a la vez, con lo que, lógicamente, se rompe la unidad del individuo, debiéndose producir un acoplamiento no *intra* sino *interindividual* (Husserl, 1980: 385). Ya no se trata del devenir de tal placer singular, sino del emerger de la unidad híbrida «Placer». De este modo, lo que en *este* individuo

<sup>9</sup> Es tremendamente interesante que en épocas próximas se hable a la vez de *libre variación* eidética (Husserl), *libre asociación de ideas* (Freud) y *escritura automática* (Breton). Profundizar, o siquiera comentar sucintamente esta cuestión, nos llevaría demasiado lejos. Se trata de tres accesos, en cada caso, al eidos, al inconsciente y al fulgor poético.

(tal experiencia singular placentera) participa del «Placer» no es solo suyo, sino que lo posee compartidamente, y es eso compartido lo que el propio individuo no puede dejar de tener desde la perspectiva eidética. ¡Lo más imprescindible (y en ello se anuncia una dimensión irrenunciable de intimidad) es compartido! Desde el eidos, uno es *uno-más, uno-cualquiera* de los individuos que componen el eidos. Es necesario dejar atrás esa especie de ancla del individuo singular<sup>10</sup> y sus pre-compatibilidades y pre-incompatibilidades. Con las variaciones se deshace el cerco del individuo y su substancia y estallan, por abundancia excesiva, las compatibilidades posibles en la *matriz intraeidética*, decreciendo al máximo las incompatibilidades. Ninguna de mis alteraciones me conduciría a ser escocés o atleta; pero en mis variaciones aparece(rá)n tarde o temprano, lejos o cerca, el escocés y el atleta, y me harán saber que formamos una unidad ¡ciertamente, muy abierta! En el barrio habrá refriegas, tal vez, entre radicales musulmanes y radicales cristianos, pero ¡no en el seno del eidos! No se alterarán entre ellos, pero sí podrán variarse unos en otros. El eidos surge no por acumulación, sino por un *filtrado* o *destilado* en los que solo *se destaca virtual-eidéticamente*, sin que deba suprimirse realmente nada, lo que podría ser compartido por todos, aquello de lo que ninguno –ni el más extremo, también incluido– podría prescindir. El acoplamiento interindividual creará una *extraña unidad híbrida* crecientemente abarcativa o acogedora, pacífica y, si se me apurase, «democrática».

Quisiera destacar que para contrarrestar la tentación de no pensar radicalmente las variaciones a que podría someterse el ejemplo inicial y desprendernos de sus anclajes, el individuo inicial debe ser *arbitrario*, y el propio proceso de las variaciones debe transcurrir *arbitrariamente*<sup>11</sup>. Ello guarda relación con la *exención de prejuicios* y la posibilidad de una *contemplación «desinteresada»*, que no va de suyo, desde luego, en la actitud natural. De este modo, intraeidéticamente *discurre, bulle* o *rumorea* una variedad no solo *exhaustiva* en su diversidad, sino también *azarosa* y *extrema* (¡qué extraor-

10 Haré un inciso para recordar un pasaje de *El banquete* platónico que me parece especialmente ilustrativo a este respecto. Se trata del conocido discurso de Diotima en el que se propone, en palabras de J. N. Findlay, una suerte de *yoga eidética*. Me importa sobre todo destacar, aquí, cómo Diotima dice a Sócrates que debe «enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro, y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante» (Platón, 1986: 262).

11 La exigencia de arbitrariedad es enorme. Se trata más de un ideal regulativo y por tanto, debe ser asumido con precaución. No es lo mismo variar «mesa» o –como son los ejemplos queridos por Husserl– «color» o «sonido», tomando como ejemplo inicial cualesquiera mesa, color o sonido que podamos percibir o imaginar, de los cuales tenemos acceso, de entrada, a una gran variedad, incluso a pesar de nuestras rutinas y prejuicios, que indagar el hecho de la «experiencia religiosa» (= de «lo religioso») o de la «experiencia política» (= de «lo político») partiendo de un *factum* arbitrario. Más que intentar practicar de hecho esa arbitrariedad, se trata de asumirla como tensionadora para evitar caer en rutinas e inercias demasiado apegadas a nuestras consuetudinarias generalidades empíricas.

dinaria *pedagogía eidética*<sup>12</sup>): no importan realmente las intensidades, los surgimientos y desapariciones de singularidades, la fugacidad de los sucesos ni las «afinidades electivas» intrasubgrupales... Las *superposiciones* pueden producirse porque se pasa de la mismidad vinculada intraindividualmente al recubrimiento interindividual-eidético. Lo que no sería válido fácticamente, ¡pero sí eidéticamente! para un individuo en sus alteraciones (*devenir de-otro-modo*) (Husserl, 1980: 380-381) lo es para otro individuo que surgiera no por la alteración (eso sería imposible), sino por la variación del primero (un taiwanés no surge por alteración de un bosquimano, pero sí por su variación, generando entonces la *unidad híbrida «taiwano-bosquimano»* –no imposible, sino simplemente insólita, inexplorada, marginal, periférica). Y aquí la soldura, en el horizonte o seno de la cordura eidética, es enorme. No solo se trata de que un individuo no pueda ser a la vez «a» y «no-a» (en el ejemplo de Husserl, no es posible que la casa tenga un techo de madera y a la vez uno de tejas). Es, más aún, que en las variaciones a partir de un ejemplo inicial se pueda pasar a un atributo o variación que no pudiera el individuo inicial poseer en este mundo. Y he aquí el gran salto. Debe producirse una suerte no de *acumulación*, sino de *síntesis de recubrimiento* (*Deckung*) que ha de crecer, expandirse o dilatarse hasta que se consiga captar *intensivamente* reduciéndose al mínimo: que ya no sea necesario proseguir hasta el infinito el proceso de variaciones, pues habríamos llegado a intuir la clave del *etcétera* (*y así otras veces: und so weiter*) de aquello de lo que no puede carecer ninguno de los individuos que puedan ser agrupados bajo el eidos «Sonido», «Placer» o «Ser humano». El *etc.* o, digámoslo de otro modo, la *clave* de su geneidética (Husserl, 1980: 378-379).<sup>13</sup>

Cada variación *acumulada* y finalmente *recogida* conduce a una *síntesis creciente*, que debe coincidir con una *resta* o «dimado» de las variaciones anteriores. Eidéticamente, *toda suma a la vez resta*, hasta que llegan a coincidir milagrosamente Máximo y Mínimo. Una alteración deja lugar a otra en un devenir temporal. Una variación no tiene que ceder a otra, sino que puede *convivir con otras* en torno a y en la medida de lo compartido: suma y resta. Todas las variaciones valen y conviven, pero en tanto cedan no ya en sus diferencias, sino en sus pretensiones de ser *irreductibles*. No se acumulan cuantitativamente, sino que se cualifican intensiva y minimalísticamente.

12 Si no se asume esta posibilidad pedagógica, no habrá salida al problema que suscita el tener que partir prejuicialmente de un ejemplo inicial potencialmente envuelto o atravesado por marcas fuertemente prejuiciales que lastrarían cualquier intento de trascendencia eidética. Lohmar lo ha destacado muy bien (Lohmar, 2007: 42-47), pero no se ha aventurado a tomar en consideración la posibilidad, que aquí planteamos, de forzar la arbitrariedad a través de incursiones (ya no importaría si fantaseadas o perceptibles) en las zonas periféricas, que son las grandes «desmentidoras» de los excesos prejuiciales.

13 Es muy importante que, para Husserl, el proceso de creación imaginaria de variaciones sea no tanto extenso cuanto realmente arbitrario. Si es arbitrario de veras, cabe confiar en que pronto surgiría el *Etc.*, que indicaría que hemos alcanzado la *clave* de las variaciones, es decir, el eidos. No es preciso, pues, extender hasta el infinito el proceso de variaciones. Lo que se echa en falta es que Husserl no toma en consideración que la mera extensión (que él considera justamente así: como mera prosecución in extenso) contuviese la posibilidad de variaciones in extremis, de enorme relevancia, no solo arbitrarias, sino extraordinarias respecto a cualquier «promedio».

Es decir: si paso de la variación *ser-humano-papúa* a la variación *ser-humano-andaluz*, esta segunda variación no suprime la anterior, pero produce un “limado” virtual transitorio o procesual de la diferencia «papúa», y así desaparece la tentación de detener el proceso antes de que se capte la necesidad o el a priori del eidos.

¿Por qué es posible la *congruencia*, el *recubrimiento* eidético de lo interindividual en toda la extensión del eidos compartido? Porque ese recubrimiento está sometido a una *legalidad eidética*, no a una exigencia *mundano-empírica* de congruencia. A fuer de sonar extraño —pero tampoco sin temer que suene extraño— habría que decir que el eidos *ya no es de este mundo*, ni de ningún mundo particular, y, sin embargo, se da en el mundo. No está forzado a engendrar *un mundo coherente real*. En ello radica parte de su libertad y del desafío que lanza al mundo real. Me refiero con esto a que cuando se trata de *Géneros Crecientes*, aumenta el contenido intraeidético y se tornan más lejanas las periferias, al tiempo que se hace (debe hacerse) más intenso el minimalismo y se acrecienta, en el mundo, la posibilidad de una *confusión* a doble cara, si se me permite decirlo así: *orgiástica y eidética*. Sí, sin duda se trata aquí de una admirable unidad híbrida de orden superior compuesta por individuos que se superan entre sí (¡no que se suprimen!<sup>14</sup>) en la coexistencia (Husserl, 1980: 382). Como ya se dejó entender antes, *sumar se torna restar*. Es necesario que la acumulación vire en vaciamiento, para que lo que se dé a contemplar no sea únicamente *todo lo que puede ser...*, sino *lo que no puede faltar*. De este modo, una epistemología requiere de una eidética para que sea posible un movimiento, conceptualmente asumible, en el que *la acumulación produzca un movimiento de creciente minimalismo*. Eso acontece con el eidos.

Para alcanzar el momento culminante del *Etc.*, en el que se produce la *Wesensschau*, ¿qué sería necesario? Si se trata de alcanzar una certidumbre, no puede prefijarse el momento en que tendrá lugar. No es necesario un recorrido infinito, pero tampoco parece que pudiese bastar el conformismo de los ejemplos más próximos. Cuando Husserl apela a la arbitrariedad, ¿no está, en último término, apelando encubierta o lateralmente a los casos más extremos? En verdad, a diferencia de filosofías más comprometidas especulativamente, la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a atajo alguno, sino que más bien no debe temer ni rechazar el demorarse en la diversidad, no por mor de exotismo alguno (exotismo que es enormemente atractivo y nada despreciable, por lo demás), sino por puro afán de no dejar al albur de la fortuna que el *Etc.* sea realmente legítimo, y no fruto del apresuramiento o la impaciencia. La periferia no legítima, sino que prueba la exhaustividad *in extremis*.

14 Husserl se refiere a «una unidad híbrida concreta de individuos que se suprimen recíprocamente, que se excluyen co-existencialmente [*eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial aussliessender Individuen*]». El traductor de *Experiencia y juicio* (en general muy acertado y correcto) traduce *sich wechselseitig aufhebender* por «que se suprimen recíprocamente», cuando debería haber traducido por «se superan recíprocamente». Esto es decisivo, pues de que se supriman o se superen depende de que la *unidad híbrida* sea *inclusiva* (en el caso de la *superación recíproca*) de los individuos que la componen, sin que el paso a la unidad implique supresión alguna de nada.

## V

El tema «eidos y *peripheria*» supone una aportación al pensamiento general sobre el eidos, como lo es la relación, en otros textos, entre *eidos*, *punctum* y *monstrum*. La idea fundamental que preside estas consideraciones es que el eidos no debe ser pensado, ni a título teórico, ni siquiera a título de praxis filosófica, separado del proceso crítico y de dilatación *ad peripheriam*. Poseer en la intuición eidética un eidos presuntamente acabado, no es, con ser importante, más importante que el encaminamiento que va a la busca de ese eidos como abrazo y dilatación progresiva y crítica respecto no solo a la precariedad cuantitativa de generalizaciones empíricas básicamente finito-inductivas, sino respecto a la precariedad cualitativa de ejemplos demasiado *secretamente enlazados* a posiciones, en el sentido del eidos, próximas a «centramientos» mundanos, que proveen de lo *típico*, pero no alcanzan más allá, y que, por tanto, no serían capaces de «dar la talla» del eidos. La crítica consiste, entonces, en ir más allá de un *etc.* que no pasara de ser *rutinario*. Hay que sospechar de un *Etc. que nos aburra como participantes concretos en la apertura fenomenológica del mundo*. La singularidad de este aspecto crítico se fortalece cuando está en juego el ser humano en cuanto ejemplo por antonomasia de todo lo proteico e híbrido, en especial, del ser humano y de la cultura.



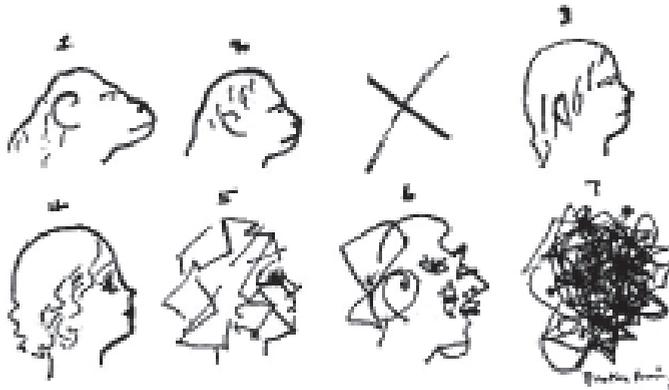
*Dancing House* (Gehry)



*State Center, MIT* (Gehry)



*Museo Guggenheim de Bilbao* (Gehry)



Dorothea Tanning

Portada del catálogo de la exposición

*El museo del hombre* (Galería Iolas, 1965)<sup>15</sup>

Nunca como en la actualidad se nos ha concedido con tanta intensidad y abundancia el acceso a las periferias. Jamás se han dado acumulaciones aproximativas tan extraordinarias,<sup>16</sup> lo que pudiera hacer pensar en la posibilidad de que se tornase más accesible trascender en dirección al eidos: a su abundancia interior y a su minimalismo. Su unidad híbrida se muestra, se expresa, se desentraña y desahoga —se hace participar— en el mundo visible más plásticamente y «a ojos vista» de lo que nunca tuvo la oportunidad de hacerlo. Pero si no pudiésemos alcanzar el eidos en la lucidez de su faz minimalista, necesaria e imprescindible, nos expondríamos al desastre de una confusión estéril.

Pensado desde dentro, ¿qué significa el proceso de las variaciones «agitadas» por la libre fantasía? Podría pensarse que, en cierto modo al menos, el proceso conducente a la *Wesenschau* es más un incremento del *deseo*-de-describir que un afán por *consumar* una intuición eidética «terminal». La *avidez descriptiva* de la fenomenología es tal, y su apuesta por la *libertad-frente-a-la-existencia* ha sido tan asumida (y no solo a efectos de explicar la vida intencional de la conciencia), que, liberada de la existencia, la descripción se deja fascinar por la posibilidad de recorrer el campo de fenomenalidad apelando justamente a una *descripción* hasta en el *Más* de lo imaginario... incluso —si me permitiesen la travesura (pues no estimo que Husserl pensase realmente esto)— sin que fuese necesario esperar que al fin pudiera encontrarse eidos

<sup>15</sup> Este mismo dibujo, que me parece de una extraordinaria elocuencia y lucidez, apareció también en Moreno 1995 y Moreno 2004a.

<sup>16</sup> Lo que justificaría, sin duda, volver a repensar la relevancia del *collage* (a ello reservo un capítulo de *El infinito fenomenológico*).

alguno. Su búsqueda no habría terminado en fracaso, pues las ganancias en el camino habrían sido enormes. En último término, quizás no fuese tan importante para la vida fenomenológica, después de todo, que hubiese eidos, cuanto que pudiera *abrirse permanentemente el campo de fenomenalidad*. ¿No es aquí, acaso, donde radica la verdad última y más íntima del mundo *de la vida* contra ese anticipo de la clausura de la fenomenalidad que podría ser el aburrimiento del *Y-así-otras-veces* en que debe culminar la contemplación del eidos?

A mi juicio —y debo precisar (lo que ya está claro) que me importa más una relectura actual de la fenomenología que el estudio erudito del pensamiento del Husserl histórico (1859-1938)—, la fenomenología se compromete con la fenomenalidad a doble título: *descriptivo-perceptivo*, en sentido amplio, y *descriptivo-eidético*, convencida como está de que la *tensionalidad eidética* es, a fin de cuentas, un eficaz *surtidor* y *garante de fenomenalidad* auxiliar de la apertura perceptiva (aún con el prestigio de lo dado *leibhaft*, en persona). La relevancia de este surtidor no es tanto lo que ofrece, sus dones, cuanto que, a título formal, *impide olvidar que la fenomenalidad no se decide ni tiene su última palabra a ras de tierra* ni en la familiaridad de un circunmundo. Por eso la fenomenología no teme a eidética alguna, que es más decisivamente una *oportunidad de lucidez y apertura* que un *cercos conceptual férreo*. El verdadero positivismo fenomenológico (Husserl, 1985: 52) se abre a *todo lo que se da*. Es esta una tesis tan fuerte y decisiva, e incluso inquietante (y tan frecuentemente vilipendiada), que justamente habría que añadir que en un mundo tan abierto a lo Posible como el nuestro (Moreno, 2004b), en el que cada vez se tendrá que trabajar más a fondo con *lo no-dado-aún* y, más aún, con lo *inverosímil*, habrá de activarse más que nunca la posibilidad de la trascendencia *in extremis* en las *periferias intraeidéticas*. Creo que no es una impertinencia ni deslealtad para con el espíritu de la fenomenología el preferir pensarla con los ojos y *la mente bien abiertos*, en atención a la *omnitudo* del ámbito fenomenológico. Puede ser que la «dilatación» fenomenológico-eidética se presente especialmente bajo la apariencia inmediata de la búsqueda de lo *universal, necesario, a priori* y *apodíctico*. Esta apariencia es legítima, pero quizás se nos quede estrecha cuando, atrapada la eidética por la ansiedad epistemológica, *inhibe la memoria del bullicio intraeidético*. Los eidos no proponen solo rutinas ni es su cometido principal suscitar sobre todo la impresión de un global y demoledor *Déjà Vu* de la fenomenalidad. Si Husserl jamás lo dijo así, y puso la «arbitrariedad» de las variaciones imaginarias al servicio de la ciencia estricta, aquí preferimos entregar esa arbitrariedad al servicio de un mundo abierto, inacabado, no ante todo por el terror y las desestabilizaciones que pudieran suscitarse en las periferias, sino por la *creatividad in nuce* que surge en ellas. Es así como prefiero imaginar el juego y los atrevimientos de una fantasía suficientemente *bien fecundada* que se orienta eidéticamente en la medida en que busca el *máximo de diversidad intraeidética* a la vez que el *minimalismo fundacional* o el *resto imprescindible*. Es así como la fenomenología es verdadera no solo como *deudora-de-mundo* (y lo es siem-

pre, descriptivamente, en tanto toma como punto de partida en muchas ocasiones «lo que se encuentra previamente»: *die Vor-findlichkeit*), sino como *oferente-de-mundo*<sup>17</sup>. No: la eidética es un encaminamiento hacia la máxima unificación de lo más intracaidéticamente diverso. no un corsé. Si lo fuese, tengamos por seguro que, tal como prefiero concebirlo, quedaría traicionado el *espíritu* de la fenomenología, inseparable de la propia *fenomenología como posibilidad* (Heidegger) y, más concretamente, del *infinito fenomenológico*.

En efecto, todo depende de cómo interpretemos el afán que nos vincula a la fenomenología: qué esperamos encontrar en ella, por qué depositamos nuestra confianza en su actitud. En un mundo crecientemente complejo y gigantesco, el tránsito desde generalidades empíricas a generalidades puras (he ahí lo decisivo) significa apurar la globalidad y aventurarse en periferias que cada vez más se encuentran más frecuentemente «codo con codo» en el mundo o se destinan a una inevitable refriega en torno a la «convivencia», porque aunque acogidas eidéticamente, a duras penas encuentran oportunidad para convivir fructíferamente en una proximidad acorde al mundo que llamamos «real». No se trata meramente de una cuestión epistemológica. A la altura del primer tercio del siglo xx –y mucho menos a la altura de nuestro siglo xxi!–, el eidos ya no puede serlo de un mundo pequeño, restringido o menor. ¡Y menos si el protagonista es Proteo! No me importaría tanto la fenomenología como me importa, si aparte de tener por imprescindibles las voces *auténticas y plurales* de los *testigos*, de los protagonistas, de los actores... de todos aquellos, en fin, que dan sentido y testimonio del amanecer cotidiano del mundo, la fenomenología no representase a la vez un pensamiento comprometido con un mundo plural e inmenso que, a la vez, *no haya renunciado a la cordura*. En la segunda mitad del siglo xvi, a un escéptico como Montaigne no le temblaba el pulso a la hora de introducir a la Naturaleza y a Dios como hipotéticos garantes no (aún) de ideas claras y distintas (como será el *deus ex machina* cartesiano, apenas medio siglo después, ¡debiendo acreditar la *Exterioridad!*), sino de desestabilizaciones *extremas* (que solemos llamar monstruosas y prodigiosas) de todas esas rutinas y prejuicios en virtud de los cuales creemos poder llegar a un *Etc.* de corto plazo, solo semiverdadero, que provocaría algo mucho más peligroso que lo incierto y dudoso, a saber: *el estrechamiento y cierre del mundo*. El diafragma de la fenomenalidad está muy abierto en la fenomenología de Husserl, flanqueada por la apertura de la «toma de lo verdadero» (percepción: *Wahrnehmung*) y, justamente, por las variaciones imaginarias en la tensión eidética del campo de fenomenalidad. Y digámoslo ya: si Husserl recurrió a la fantasía, ¡era quizás porque sus *periferias*

17 En mayoritaria medida, la filosofía no se unió a la literatura al comienzo de la modernidad, sino a la Ciencia, porque se pensó anexada lo Real y a la Ciencia, más que a la proliferación de voces y mundos en la estela de que Kundera la «herencia de Cervantes» (Kundera, 1987).

*perceptibles* se le quedaban cortas!<sup>18</sup> En cierto modo, Husserl no recurre a Dios ni a la Naturaleza, sino al eidos, para acometer la crítica de todas las posiciones inductivas de la facticidad a la que merodean siempre tentaciones dogmáticas. El «*todo lo que se da*» nombrado en el *principio de todos los principios* (Husserl, 1985: 58) tiene una garantía que pasa también por la *ebullición* de la fenomenalidad, que propone un *aún-no-todo* incluso posterior a la consumación fenomenológica de la facticidad del mundo —o del ser humano. Siempre quedará la *freie Phantasie* como garante de la apertura de la fenomenalidad, incluso cuando el campo perceptivo del mundo se haya tornado cárcel o zulo.

## VI

Lejos de ser cosa del pasado, la eidética tiene especialmente futuro en un mundo cada vez más global, en todos los aspectos, porque conduce a explorar en *trascendencias crecientes*, más profundas y abarcativas, o en terrenos de *posibilidad-en-dilatación* y, a la vez, «acordes» o «cuerdas». Bien mirado, una situación filosófica e incluso me atrevería a añadir que racionalmente fascinante. Estamos viviendo una época que ve abrirse ante sí amplísimos horizontes de géneros sumos o, al menos, de *Géneros Crecientes*. Por ejemplo, solo cuando la creación así llamada «musical» se aventuró en la zona eidética inexplorada del género superior «Sonido» pudieron los *talleres sonoros* comenzar a tener una relevancia que antes jamás poseyeron. Sin embargo, para alcanzar el eidos «Sonido», ¡cuánto hay que dejar atrás o trascender, cuánto hay que *aventurarse* en las *periferias sonoras*! Y para comprender los *eide* de «Sexualidad», «Religión» o «Sociedad»... ¿no sería necesario arriesgarse en sus periferias, más allá de nuestras preconcepciones, familiaridades, prejuicios, tradiciones, localismos de toda índole..., configuradores mundanos de generalidades empíricas? Volviendo a las periferias sonoras, habría que saber escuchar, por ejemplo, la *Macchina Tipografica* de Luigi Russolo, *Visage*, de Luciano Berio, *Gesang der Jünglinge*, de Stockhausen, o *Roaratorio*, de John Cage, hasta conseguir un recorrido o un repertorio que abarcase todo ello, recordando desde el *tamtam* hasta el canto gregoriano, los laúdes, las gaitas, la música barroca, o la pop, pero también otras expresiones musicales más exóticas: sonoridades chinas, hindúes, nepalíes, etc., solo entonces «sabríamos» de

18. A diferencia de lo que ocurrió entre finales del siglo xv y el siglo xvi, cuando un mundo en expansión, que vería lo nunca visto, gustaba de pensar que se dilataba continuamente el campo de fenomenalidad, el tiempo de Edmund Husserl, entre 1859 y 1938, no fue una época de *prodigios*, aunque, en cierto modo, sí lo fue, sobre todo por la inmensa aventura del espíritu humano que supusieron las vanguardias. Sobre la relación entre fenomenología y vanguardia trata *El infinito fenomenológico. Escritos sobre fenomenología y vanguardia* (inédito), que parte de la pregunta en torno al futuro de qué habría sucedido si la fenomenología, que fue estrictamente contemporánea de las vanguardias del primer tercio del siglo xx, se hubiese encontrado con estas, y se hubiese dejado «fecundar» por sus desafíos.

veras. Y no dudemos de que aparecería quien se preguntase: ¿pero no habríamos podido saber lo suficiente sin hacer ese esforzado y apasionado recorrido? Tal vez. Pero entonces, en todo caso, el eidos alcanzado estaría supeditado a la fortuna de un acierto frágil o muy vulnerable. ¿Podemos «saber» solo con «nuestras músicas»? Sí, pero no habríamos *trascendido* hacia ese saber que abarca las periferias, las zonas limítrofes... y que debe superar la prueba de *trascender rutinas* auditivo-musicales de todo tipo, de gusto, circunstanciales, instrumentales, orquestales, tradicionales, académicas, armónicas, hasta que el eidos «sonido» comenzase a aparecer tras prácticas de enorme «*dilatación*». La historia de la «música» en el siglo XX se deja recorrer en esta aventura «eidética». Es tan solo un ejemplo.

¿Por qué es razonable hablar en términos de «ebullición» y «hervidero»<sup>19</sup>? Precisamente porque al igual que cualquier otra «cosa», pero con una intensidad superior y más inquietante, el «Ser Humano» es extraordinariamente cambiante, versátil, proteico (por supuesto, ni que decir tiene que no deberíamos caer en la tentación de considerarlo «desde fuera», por su aspecto o «naturaleza»), y posee una verdad más allá de los devenires alterantes individuales, en la medida en que un individuo participa del eidos. Por el eidos como Género Creciente en que participo, poseo una verdad que me relaciona con otros individuos incomparablemente muchísimo más de lo que el individuo mesa<sub>1</sub> se relaciona (nulamente) con el individuo mesa<sub>2</sub>. Por eso, aunque nacido en otro contexto, podemos decir que *hombre soy, nada de lo humano me es ajeno*. Nada hay, en el orbe fenoménico, en lo que sea más cierto que en el contexto humano que lo *interindividual* penetra en lo *intraindividual*. Por eso el eidos *Ser Humano*, y el propio ser humano, son solo posibles como *Interhumanidad*.

## VII

Lo que se dilucida en una *re(con)ducción eidética* del campo de fenomenalidad –en este caso, en el horizonte de las «humanidades»– es la posibilidad de pensar no tanto *patrones* cuanto *orientaciones* (y debo añadirlo ya, para finalizar: *meliorativas*) de *cultura y cordura* para *máximos crecientes* de diversidad. Si una eidética es hoy relevante (y que conste que el problema no estriba en el nombre con que la designásemos), es porque ofrece un extraordinario juego de totalidad e infinito, perímetro y bullicio interior, unidad omniabarcativa e íntima indiferencia, globalidad y singularidad, del que es difícil dudar que si no nos cegamos prejuicialmente a sus rendimientos, tendrá gran futuro. El dinamismo del eidos permite *abrazos máximos con mínimos requerimientos*. Se trata de una situación óptima para esta época a la que antes he llamado «de los *Géneros Crecientes*», acordes a la *hipercomunicabilidad*, *superrelacionalidad* y *globalidad* del mundo contemporáneo. En esa dinámica del eidos es decisivo el juego que brindan

<sup>19</sup> La imagen del «hervidero» aparece en Moreno, 2001.

la trascendencias *in extremis* periféricas en las que precisamente acontecen las dilataciones y se propician las «globalizaciones».

El desafío no es ya el del *exotismo* romántico, con todo lo que de fascinación sería capaz de aportarnos, y que abarca desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del XX, *grosso modo*, ni el de la *transgresión* o un cierto *malditismo* (que arranca desde cierto exotismo) cuyo principal representante es, a mediados del siglo XX, el pensamiento neonietzscheano que tiene en Georges Bataille su más notorio representante. Hoy el desafío que suscitan las periferias es la *integración* y la *creatividad*: las *mezclas o unidades híbridas crecientemente fecundas en horizontes de géneros crecientes*. No hay otra opción que se vislumbre como viable y deseable y que no dé la espalda al tiempo presente, y ello en honor no solo al conocimiento *inoslayable* que entrañan las periferias, sino también por lo que se refiere a las *zonas de posibilidades* que realmente harían «sobresaltar» a las «medianías» siempre inquietas por ocupar (no sé si dogmáticamente, pero sí desde luego *pragmáticamente*) las verdades más triviales de la zona de cada comunidad. Aquel *arco de lo posible* al que se refería Ruth Benedict (Benedict, 1989) para dar cuenta de las selecciones de posibilidades en virtud de las cuales se configura cada cultura, se ha dilatado y flexibilizado más que nunca (Moreno, 2004b): afecta a los encuentros entre culturas, a las dimensiones de la vida personal, a la «vida líquida» (Bauman), a las costumbres y conductas del «yo saturado» (Gergen, 1992), etc. Y quién sabe si no habremos madurado lo suficiente como para que realmente podamos comenzar a vincular la lucidez que brindan las periferias y sus trascendencias *in extremis* con un conocimiento que mucho más que promover transgresiones, diletantismos, poses en el fondo hipócritas, soledades de diversa índole, anomalías, e incluso denigraciones, sea capaz de proveer a las «humanidades» (aunque no cabe duda de que sería mejor decir «humanidad») de *expectativas* que eviten que el ser humano entre en zonas de *depauperación* y no ya solo de medianía, sino de *mediocridad* (en el sentido peor del término). Pero éste no sería ya asunto eidético. Si el siglo XX ha tenido sobrados motivos para sospechar de y aborrecer los abominables esfuerzos por «mejorar» a los seres humanos (*incitarlos a aproximarse a las mejores periferias*), ello no significa que las humanidades deban arrojar la toalla. Lo que cabe esperar si ese esfuerzo se hunde no será nada edificante para la Democracia. A finales del siglo XV la única preocupación de Pico era que el Proteo ascendiese al Bien o rehuiese la *decadencia*. No sé si decirlo así sería el mejor modo de decirlo hoy. En todo caso, creo que, salvando las distancias, sabemos perfectamente qué es esa aspiración. En esta orientación, el trabajo que se adivina es inmenso (y en especial para el Filósofo como «funcionario de la humanidad» —o, al menos, «de las humanidades»), porque exigirá que se vislumbre cómo podrían producirse las mejores mezclas, las más excelentes *hibridaciones, las atracciones más fructíferas y encomiables...* Unas «humanidades» que se avergozasen de ello o que renunciasen al *meliiorismo* creo que no tendrían

demasiado futuro salvo como garantes ideológicas y serviciales de la facticidad y de los *hombres de hecho* (Husserl, 1991: 6). Proteo, sin embargo, no se dejaría atar a la facticidad, ni siquiera a la suya propia. También él requiere al Filósofo para creer a fondo en el *Hombre Inacabado*.

Al menos en cierto sentido, nunca como en la actualidad hemos estado más próximos a «la totalidad» ni nuestro furor *enciclopedista* ha podido encontrar más avales y satisfacciones. Nunca hemos tenido tantos medios, ni tanta «ilustración», ni tanta «transparencia», para acceder a la descomunal diversidad del mundo, los acontecimientos y los seres humanos y sus vidas. Nunca como hasta la actualidad –lo diré ya, quizás precipitándome– podría habérsenos concedido la oportunidad de hacer más extensos y veloces recorridos en alteraciones y variaciones, de lo que quiera que fuese, de cara al alcanzar las claves del acontecer (y de nuestra vida de conciencia). Lo que he defendido bajo el rótulo de «Eidos y periferia», es que hay que apurar los recorridos... pero al pensar, también, en términos de eidética he decidido ya rechazar, si se me permite que lo diga así, que el bullicio no encuentre cordura. No: la *Eidética*, a pesar de rondar las multitudes y las periferias, no debe ceder ante la presión de la mera *Hemeroteca*. Y se corre un grave riesgo en tal sentido. Tal vez al mismo tiempo que ganábamos casi desafortunadamente en saberes perdíamos claves de síntesis, las acumulaciones no han redundado en minimalismos, la ebriedad no ha producido sobriedad superior alguna, hasta que, por fin, parece que ya no nos importase tanto lo que nos jugamos en ello, acostumbrados como estamos, cada vez más, a habitar en fragmentos para «salvar el presente».

Las humanidades tienen que asumir este desafío del maximalismo y del minimalismo que recorre a la eidética. Creo que aún estamos pendientes de explorar la *génesis de la pasión por el eidos*, sin duda en el corazón más profundo de nuestras posibilidades y de nuestra racionalidad y creatividad. El deseo, la capacidad de eidos de los seres humanos no se deja separar de su sorprendente capacidad de desear y fantasear, de abrirse con el pensamiento *más allá de lo que ve de cerca y tiene a mano*, con frecuencia demasiado estrecho y precario, no a la altura de *una mente y de una existencia humanas*. Creo que, en verdad, aunque mucho más tardía, *la búsqueda del eidos no fue menos decisiva que la del fuego*.

Lejos de rivalizar entre sí (lo que a simple vista parece que es lo que sucede), hay en cierto sentido, y en el fondo, un nexo y una amistad singulares entre Eidos y Proteo, al menos en ciertas zonas del juego al que es posible que jueguen. El eidos conduce a Proteo a su propia e íntima y compartida periferia, al tiempo que le brinda no una prisión, sino *orientación y cordura*. Si no lo separamos de su bullicio interior, de sus devenires, de sus diversidades, o de su infinito latente, ¡el eidos ya no es únicamente un mero perímetro ni un cerco! ¡cuánto se ha perdido con toda la parafernalia *retórica* de «lo eterno», «lo necesario», el «a priori», «lo puro», etc. y, por supuesto, no solo en sus defensores, sino en sus detractores!

Lo que se dilucida en una eidética no es únicamente un conjunto de recursos a modo de *atajos y cercos* que apaciguasen nuestra ansiedad de saber y calmasen nuestras inquietudes, ni tan solo meros *compendios intensivos*. En su dimensión más fascinante, una eidética requiere que se sepa que por debajo del eidos una enorme ebullición impediría que pudiera dejarse confundir la eidética simplemente con *estabilidad-y-consistencia* (traducible en *previsibilidad*).

Así pues, y ya termino, ¿para qué una eidética? ¿y una eidética en el juego de una epistemología para las «humanidades»? Ante todo, previamente a cualquier conquista y posición del eidos consumado (al cabo de una intuición), se trata de aquello que la propia búsqueda del eidos provoca, una búsqueda que se deja confundir con la de la necesidad y la universalidad. Pero antes de alcanzarlas, la propia búsqueda se torna autosuficiente. Todo parece hablar hoy a favor de lo híbrido y protéico, y propiamente apenas si sabemos cuál será nuestra trayectoria ni nuestro destino. Junto a lo protéico y lo híbrido aparece la figura de lo que Derrida ha llamado *lo Arribante*, como si —así lo pienso— de una extraordinaria modalidad de fenomenalidad se tratase, en la que lo que se elucida es que lo Venidero no se deja ubicar en un *Qué*. Nosotros hemos querido, en esta contribución, mantenernos un paso más atrás, aún, quedándonos por el momento en la *zona periférica de dilatación intraeidética*, en la *trascendencia in extremis* que resulta de saltar (lo diré técnicamente) desde las generalidades empíricas a las generalidades puras. No: el eidos no es, en realidad, nada salvo (o ante todo) ese movimiento de trascendencia que salta a los extremos, y que va allende lo que el mundo y nuestros ojos, si se me permite decirlo así, nos brindan. Creo que no sería exagerado pensar que nuestra época es, en efecto, como ya indiqué, el momento propicio a nuestra proximidad a los Géneros Crecientes. Las humanidades tienen, entre otros desafíos acuciantes, el reto de pensar las dilataciones y expansiones que habrán de comprometer a los seres humanos, sobre todo en dirección a un incremento de comunicación, interrelación y creatividad. Pero debemos desechar, y es esto lo que en parte he querido pensar aquí, que estos *géneros crecientes* guarden relación con *términos medios*. El eidos no es ninguna «media». Por eso, en un momento de indudable desánimo para el «humanismo», estimo que las *trascendencias in extremis* ayudarían a pensar al ser humano fuera de mediocridades o medianías que parecen decir su verdad, pero que en realidad solo representan *acomodos mundanos*.

Después de más de quinientos años, a comienzos del siglo XXI, el Proteo toma nuevamente la palabra, aparece en escena una vez más, para proclamar que la verdad de nuestro devenir no se encuentra en las rutinas, en los estereotipos, en los tipos medios; tampoco solamente en la periferia, desde luego. Pero, en todo caso, aparece para recordarnos que *nuestra verdad no habrá de estar en la rutinas que obturen a las periferias, que favorezcan su olvido, que las menosprecien*. El Proteo es excesivo, siempre está «superándose», no en dirección a ningún *Übermensch*, sino a un *Hombre in peripheria*.

Es cierto que nuestra verdad no está solo en los extremos, pero sin ellos nuestra verdad no será suficientemente verdadera. El eidos nos hace saber que aunque nos quede mundanamente lejos la periferia, eidéticamente se encuentra cerca, *compártimos eidos*. Y que todo dependerá de cómo *seamos capaces de pensarnos*.

## Bibliografía

- BARTHES, R. (1990): *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós.
- BENEDICT, R. (1989): *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa.
- GERGEN, K. J. (1992): *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag, Nijhoff.
- (1980): *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM.
- (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*, México/Buenos Aires, FCE.
- (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- (2000): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. vol. III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM.
- (2002): *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos.
- KUNDERA, M. (1987): *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets.
- LOHMAR, D. (2007): «El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética», *Investigaciones fenomenológicas* (Madrid-UNED), 5, pp. 9-47. Hay versión online: [http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen5/1\\_lohmar.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/1_lohmar.pdf).
- MERLEAU-PONTY, M. (1975): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MONTAIGNE, M. (2007): *Los ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay), Barcelona, El Acantilado.
- MORENO, C. (1989): *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata (Suplementos, serie mayor, 1).
- (1993): «Uno entre Otros. Hipersubjetividad y superconductividad en la era del vacío (Reflexiones sobre el individualismo contemporáneo)», *Diálogo filosófico*, 27, pp. 353-373.
- (1994): «Intersticio y trascendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable», *ER. Revista de Filosofía* (Sevilla), 16, pp. 43-71.
- (1995): «Tentativas sobre el rostro. Eidos y punctum», *ER. Revista de Filosofía*, 19, pp. 103-129.

- (2001): «El hervidero interior», *Sileno*, 10, pp. 13-28.
  - (2004a): «Break/Freak: Fenómeno. Eidos y monstrum (Notas para una geneidética)», *Daimon. Revista de Filosofía*, 32, pp. 55-75.
  - (2004b) «Vértigo de la posibilidad, complejidad y axiología», *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), 44, pp. 139-162.
  - (2005): «Zufälligkeit und Fremderfahrung. Entwurf für eine erweiterte Inter-subjektivität», en: SAN MARTÍN, J. (hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Königshausen & Newmann (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven/Neue Folge, 10), pp. 213-226.
  - (2006): «Das Objekt in der Revolte. Versuch über die entfremdete Intentionalität des surrealistischen Objekts», en: H.-R. SEPP y J. TRINKS (hrsg.), *Phänomenalität des Kunstwerkes*, Mesotes, Wien, pp. 164-179 (trad. ital.: «L'oggetto in rivolta. Saggio sull'intenzionalità estraniata dell'oggetto surrealista», en Ophälders, M. (ed.), *Fenomenologia e Arte. Immagini e figure riflesse nella filosofia*, Mimesis, Milán, 2005, pp. 63-75).
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1986): «Discurso sobre la dignidad del hombre», en *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- PLATÓN (1986): *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, Madrid, Gredos.



# Otra ciencia económica

## *Another economic science*

DANIEL INNERARITY  
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

---

### Resumen

El autor hace una crítica a la pretensión de la ciencia económica de constituirse como un saber exacto e hiperespecializado al considerar que esta pretensión se ha traducido en una pérdida de la capacidad que es necesaria para comprender la complejidad social de las realidades económicas. Seducida por el objetivo de la exactitud, la economía parece haber olvidado su carácter de construcción social. Además, la economía ha olvidado que es una más entre las ciencias sociales y el largo periodo en el que se ha separado de ellas reivindicando su plena autonomía no ha sido satisfactorio ni para ella ni para el resto de las ciencias sociales. Según el autor la crítica al capitalismo contemporáneo, si quiere ser más radical que moralizante, debe dirigirse a combatir el supuesto realismo de la ciencia económica dominante.

**Palabras clave:** crisis económica, ciencia económica, mercado, entorno social.

### Abstract

The author criticizes the pretension of economic sciences of being an exact science and its tendency to specialization. The consequences of those pretensions are a loss of its capacity to understand the social complexity of the economic realities. The economy, seduced by its aim of exactitude, seems to forget that it is a social construction. Moreover, economy seems to forget that it is just a social science, and for a long period of time economy evolved as a separated and autonomous science; that time was not good neither for economic science neither for social sciences in general. According to the author, if we want to build a more radical and not only moralizing critique to contemporary capitalism, we must criticize the hypothetical realism of the economic science.

**Keywords:** economic crisis, economic science, market, social framework.

La crisis económica ha afectado también a los instrumentos que deberían describirla, el marco intelectual y conceptual que sostiene nuestra comprensión de las realidades económicas. La pérdida de confianza en los mecanismos financieros ha abierto la era de la desconfianza más general hacia la ciencia económica dominante, de la que se sospecha estar maniatada por una concepción demasiado estrecha de lo humano, fundada únicamente en la maximización de beneficios y de acuerdo con un modelo mecanicista simple, muy poco sensible a las dimensiones sistémicas y sociales de la realidad económica. ¿No será que la crisis, que expresa una fatal des-

vinculación entre lo económico y lo social, ha sido precedida por una ciencia económica que se había desentendido sistemáticamente de esa interacción? Nadie puede cuestionar el derecho de cualquier científico a elaborar modelos y teorías abstractas, pero cuando se trata de recomendar decisiones colectivas las disquisiciones teóricas se enfrentan a una legitimidad pública en el orden de sus efectos sociales.

Muchos analistas han señalado que la reciente crisis financiera tiene su origen en la evolución de la ciencia económica desde 1970. Las causas que se citan habitualmente para explicar la crisis actual son todas ellas ciertas, pero no deberíamos dejar de mencionar causas epistemológicas o científicas. Las teorías no son siempre inofensivas; algunas veces lo que se piensa tiene consecuencias sobre lo que ocurre. Ha habido, por supuesto, codicia ilimitada, efectos de contagio y fracaso de la regulación, pero todo esto no habría sido posible en última instancia si no hubiera estado preparado por un determinado pensamiento económico. La economía ha construido en estos últimos años una representación muy abstracta del mercado como mecanismo casi perfecto de autorregulación. Se han establecido como verdades incontestables la racionalidad de los agentes, la eficiencia de los mercados y un enfoque de los asuntos económicos completamente abstraído del entorno social.

La crisis nos plantea a todos diversos ejercicios de responsabilidad. A los economistas concretamente les ofrece la posibilidad de dirigir una mirada sin complacencia sobre su profesión, teniendo en cuenta que algunas de sus principales perplejidades se deben a la inercia de una construcción epistemológica que estructura poderosamente su práctica, especialmente cuando ha sucumbido a la tentación de obtener un estatuto científico que le garantizara especialización y exactitud.

Podríamos sintetizar esta situación, desde un punto de vista epistemológico, afirmando que la pretensión de la ciencia económica de constituirse como un saber exacto e hiperespecializado se ha traducido en una pérdida de la capacidad que es necesaria para comprender la complejidad social de las realidades económicas. La economía ha perdido, junto con su carácter de ciencia social, moral y política, su capacidad crítica. La matematización de la economía confiere una precisión falaz a un campo que está invadido por premisas discutibles, modelos demasiados simplificados y tomas de partido ideológicas.

La infancia de la economía como disciplina está marcada por la ambición de parecerse lo más posible a una ciencia. En la época en la que se constituye el saber económico como tal —finales del siglo XVIII y principios del XIX— la ciencia dominante era la física. Parecerse a la física, ser algo así como la física de las realidades económicas, suponía entender que la objetividad en las predicciones económicas exigía despojarse de toda dimensión subjetiva, de esos aspectos antropológicos y sociales que le impedían realizar juicios exactos. La historia de la economía como ciencia objetiva es la construcción de un edificio del que son excluidos todos los elementos que podrían cuestionar su estatuto de ciencia exacta. La economía política se

convirtió en análisis matemático primero y terminó siendo matemática económica, econometría, una pura técnica de análisis de datos que se podría aplicar a cualquier cosa y a cualquier sociedad. Mientras que hasta los años setenta la economía financiera pertenecía al campo de la teoría económica, ahora está fundamentalmente en manos de estadísticos; la disciplina se ha automatizado hasta el punto de casi no tener relaciones con la macroeconomía financiera tradicional. En cierto sentido la crisis actual es la crisis de la división del trabajo entre los economistas.

Seducida por el objetivo de la exactitud, la economía parece haber olvidado su carácter de construcción social. Los mercados no son curvas de oferta que se encuentran en el papel con curvas de demanda, sino construcciones sociales e históricas, instituciones humanas, redes sociales y lugares de poder. Los precios son estados de opinión, disposiciones psicológicas, convenciones sociales. Los valores económicos no tienen la consistencia intrínsecamente objetiva que le ha querido atribuir la teoría económica, como se pone de manifiesto en la caída que experimentan cuando baja la confianza social. Incluso los modelos con los que tratamos de entender los comportamientos económicos son construcciones sociales. El observador o el teórico ejercen un efecto poderoso sobre la realidad que estudia. La economía no puede presumir de exactitud si no es capaz de medir el impacto de sus propias teorías en el objeto estudiado. Nadie ha modelizado, por ejemplo, la manera en que los mismos modelos pueden ser utilizados para dar una falsa sensación de seguridad al sector financiero.

Al olvidar su dimensión social, la abstracción económica se convierte en una verdadera distracción. El afán de exactitud da lugar a una enorme inexactitud social. Esta es la razón que explica el hecho de que la ciencia económica así ejercida formalice mal los aspectos sociales y políticos de una economía de mercado. La eficacia de la división del trabajo en la investigación económica se traduce en pérdida de inteligibilidad de las interdependencias que actúan en todo proceso económico, que es, no deberíamos olvidarlo, un acontecimiento social. Aquí encontramos una primera contradicción que merece ser examinada críticamente. La representación que la economía tiene de sí misma la imagina como una ciencia dura y especializada, lo cual no es compatible con el mantenimiento de su vieja pretensión de mantener un discurso general sobre el orden social, el gobierno de los seres humanos y el destino de las naciones. ¿O es que la exactitud que proporciona la especialización no se paga con algún precio?

El precio no podía ser algo muy diferente del que tiene que pagar toda atención excesiva: la pérdida de visión de conjunto y de su capacidad de gestionar lo que, por su propia naturaleza, se presta mal a encajar en un modelo de exactitud matemática. Los economistas han obtenido la precisión de sus modelos a costa de la verosimilitud de sus previsiones, lo que no sería especialmente grave si no hubieran tratado de convencernos de que la exactitud conquistada hacía innecesario atender a las

variables menos precisas. El fracaso de los economistas a la hora de anticiparse a la crisis se explica por la especialización y fragmentación de las diversas especialidades, más concretamente, por la ilusión de calculabilidad que esta especialización provocaba. De ahí la curiosa paradoja de que los mejores expertos hayan sido incapaces de detectar una burbuja mientras que, como señalaba un economista americano, todos los taxistas de Miami podían describir a sus clientes con gran exactitud las características de la burbuja inmobiliaria que se empezó a formar a partir de mediados de los años 2000. La economía se encuentra así hoy en una situación paradójica: cuando parece que está en las mejores condiciones de explicar los fenómenos económicos y sociales, se encuentra desamparada y perpleja en medio de una crisis financiera que no ha sido capaz de prever.

El mito de la exactitud comienza por una extrapolación injustificada. En el ámbito microeconómico es donde la teoría económica resulta más verificable empíricamente. Ahora bien, su transposición a espacios económicos más complejos o a la economía global tiene enormes limitaciones. Hay toda una serie de elementos no lineales y reacciones imprevistas que entran en juego a nivel macroeconómico y que las teorías microeconómicas no pueden anticipar. Estos límites de los modelos que quieren extrapolarse a los procesos globales se deben fundamentalmente a que no conocemos bien las leyes de probabilidad para los acontecimientos extremos que son poco frecuentes; la economía es incapaz, por ejemplo, de explicar cómo la cobertura óptima de un riesgo a nivel microeconómico puede desembocar en una crisis sistémica. La teoría neoclásica disimula la inmensidad de las situaciones mal comprendidas o inestables. Algo que ya es difícil de explicar para cualquiera, resulta incomprensible para los modelos reduccionistas: cómo es posible que la adición de comportamientos individuales –que eran racionales en el sentido de la teoría económica– haya podido conducir a resultados masivamente irracionales.

Contra esta idea simplista de la exactitud habla también el hecho de que las normas contables han salido de su neutralidad fotográfica en el curso de estos últimos años. Hace tiempo que no sabemos muy bien qué miden exactamente nuestros modelos de medición exacta. Desde el caso Enron, conocemos mejor los límites de unos principios contables que se han quedado en una visión del ciclo económica salida de la revolución industrial.

Paralelamente se han ido poniendo en cuestión nuestros indicadores para la medición económica. Cada vez somos más conscientes de que las mediciones económicas no son actos neutros sino que implican una serie de preferencias. Se impone una lectura social de los datos económicos para que los indicadores de crecimiento no enmascaren otras preguntas acerca de su distribución en la sociedad.

En torno a esta cuestión gira todo el debate sobre los nuevos indicadores de riqueza. El hecho de que valoremos la calidad del medio ambiente, la seguridad,

el dinamismo cultural o el sentimiento gratificante de vivir en una sociedad justa pone de manifiesto que nuestro bienestar subjetivo depende de bienes que no están exactamente dentro del mercado, de recursos, productos o servicios cuyo valor de uso no puede ser correctamente reflejado por el valor de cambio. Esta renovación conceptual ha sido el objetivo de la llamada «comisión Stiglitz» sobre el desarrollo económico y el progreso social (con la colaboración de Sen y Fitoussi). Al proponer una modificación del modelo de cálculo del PIB, preguntándose cómo dar cuenta del bienestar o cómo tratar las cuestiones medioambientales a través de los datos estadísticos, se trataba de orientar la economía hacia una medida del bienestar que sobrepasa el estricto marco mercantil y el dogma del crecimiento. Este será un objetivo que deberá ocuparnos más allá de la ocasional «salida de la crisis» o el discurso ritual sobre «otro modelo económico»: medir mejor la riqueza sin focalizarse en una medida por relación a la cual los extremos serían cantidades insignificantes.

Las teorías económicas de estricta observancia tienden a ignorar a las otras ciencias sociales o a absorberlas como aspectos de sus propias construcciones. La ciencia económica ha intentado poner entre paréntesis la naturaleza profundamente subjetiva de los comportamientos económicos con el objetivo de asegurar sus pretensiones de ciencia exacta y favorecer el desarrollo de su matematización. Debemos revisar nuestra concepción de la ciencia que hemos heredado de las ciencias de la naturaleza, su modelo mecanicista, las abstracciones estadísticas, la concepción reduccionista de la causalidad, la idea de que no existe más que una solución posible...

La crisis parece haber sugerido que había otros derroteros posibles, por ejemplo lo que podríamos denominar la vuelta a *una economía de las pasiones*. Se percibe un deseo de recuperar una visión integral de la economía como una realidad antropológica y social, articulada con las ciencias humanas y sociales, que tome en consideración las pasiones humanas y las repercusiones sociales, más allá de los modelos abstractos al uso. El retorno a las pasiones en el vocabulario económico es una vuelta a los orígenes del pensamiento económico que, desde Adam Smith, situaba a la economía en un contexto antropológico. Forma parte de esta aproximación el intento de Amartya Sen de ampliar el alcance de la racionalidad económica a las «capacidades» criticando la idea del «idiota racional» propuesta por Arrow y que ha servido de fundamento a la teoría económica dominante, pero también otros muchos enfoques actuales muy similares, a los que aquí solo puedo referirme genéricamente (Akerlof y Shiller, 2009; Cohen, 2009; Latour y Lépinay, 2008; Sen, 1999).

No parece una casualidad que entre los economistas que menos se han equivocado a propósito de la crisis se encuentren aquellos que ejercen esta ciencia con un mayor aprecio hacia otras ciencias afines. Podríamos citar a muchos, pero yo subrayaría a Stiglitz o Akerlof, que han cuestionado la hipótesis neoclásica de que los participantes en el mercado disponen de una información perfecta y han llamado la atención sobre la importancia de considerar los fenómenos de psicología gregaria a

la hora de explicar los fenómenos económicos. La crisis de la razón económica apela a la activación de otros modos de racionalización, donde se juegan también recursos simbólicos y cognitivos, fundamentalmente la gobernanza de los bienes sociales y las instituciones que estructuran el campo social.

La autonomización de la economía como disciplina académica es tributaria de una interpretación extremadamente ingenua del campo económico. No hay relaciones económicas sin instituciones, sin estados, sin regulaciones, sin lenguaje ni cultura. Es preciso que la economía vuelva a ser una ciencia social e histórica, que recupere su alianza con la filosofía social y política y no utilice la modelización matemática más que de manera accesoria e instrumental. Si los economistas más cercanos a la política o a la sociología se han equivocado menos con la crisis es, de entrada, por esta razón. Dado que la crisis económica se debe a una disociación entre lo económico y lo social, se requiere ahora un pensamiento económico que entienda la vinculación entre ambas dimensiones de la actividad humana.

La economía es una más entre las ciencias sociales y el largo periodo en el que se ha separado de ellas reivindicando su plena autonomía no ha sido satisfactorio ni para ella ni para el resto de las ciencias sociales. La complejidad creciente de los asuntos económicos justifica la especialización técnica, tanto en la economía como en cualquier otra ciencia, pero esto no se debe hacer al precio de perder de vista el lugar de la economía en el conjunto de los instrumentos de explicación de las realidades humanas, especialmente las relaciones entre la economía y la política. Es la hora de volver a quienes han considerado siempre la economía como una ciencia social y no como una ciencia exacta. Aplicar teorías al mundo real exige dominar un gran número de conocimientos sobre la política, la historia y el contexto local. Así lo entendieron Smith, Marx o Keynes, que tenían en común haber pensado la economía como un sistema de relaciones y no como una simple colección de mercados yuxtapuestos. Podríamos mencionar también la importancia que le otorgó a la sociología económica la rica tradición de Weber, Durkheim y Polanyi. La interdisciplinariedad o multidimensionalidad de las actividades económicas debería llevarla a practicar eso que Richard Bronk llama «eclecticismo disciplinado» (2009: 282). Tendría que solicitar la colaboración de todos los saberes, liberarse de las explicaciones unívocas y privilegiar las reflexiones fundadas sobre la interactividad, la incertidumbre y la complejidad. En definitiva, la economía debe salir de la economía si quiere comprender los fenómenos contemporáneos a los que nos enfrentamos.

Cómo contrasta el actual esoterismo económico con la sencillez de Alfred Marshall, que era por cierto también un gran matemático además de un gran economista, cuando recomendaba a uno de sus alumnos hacer todo lo posible para «impedir que la gente utilice las matemáticas cuando la lengua inglesa es tan concisa como la lengua matemática» (Marshall, 1996: 3, 130).

Las llamadas a construir «otro mundo», el impulso que sostiene la crítica moral al capitalismo, son un signo de que el altermundialismo concede demasiada realidad al modelo que combate. Si hay que transitar hacia otro mundo, vienen a decir, es porque este ya no tiene remedio y su explicación está monopolizada por los «realistas». Ahora bien, no está nada claro que el «realismo» que pretende para sí la ciencia económica posea la consistencia que generalmente se le concede. Si algo le ha faltado a la economía —ahora podemos decirlo con una perspectiva acreditada por la historia reciente— es realismo.

Hay además un efecto perverso de esta crítica: la moral no basta para modificar la economía e incluso puede servir como contrapunto de la lógica mercantil. Los monopolizadores del realismo económico pueden sentirse bastante cómodos si quienes les critican no les plantan cara en el plano de la descripción de la realidad sino en el de los valores. La crítica al capitalismo contemporáneo, si quiere ser más radical que moralizante, debe dirigirse a combatir el supuesto realismo de la ciencia económica dominante.

No podemos continuar considerando, como afirmaba Popper, que solo nos cabe elegir entre la astronomía y la astrología, que no existe otra posibilidad que optar entre lo exacto y lo irracional. Hoy lo más revolucionario es una buena teoría... económica. La cuestión no es imaginar otro mundo sino elaborar otra economía para describir este y poder mejorarlo. No es otro mundo sino otra economía lo que necesitamos.

## Bibliografía

- AKERLOF, GEORGE y ROBERT J. SHILLER (2009): *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy and Why it Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press.
- BRONK, RICHARD (2009): *The Romantic Economist. Imagination in Economics*, Cambridge University Press, 282.
- COHEN, DANIEL (2009): *La prospérité du vice. Une introduction (inquiète) à l'économie*, Paris, Albin Michel.
- LATOUR, BRUNO y VINCENT-ANTONIN LÉPINAY (2008): *L'Économie, science des intérêts passionnés*, Paris, La Découverte.
- MARSHALL, ALFRED (1996): *The Correspondence of Alfred Marshall* (ed. J. K. Whitaker), Cambridge University Press.
- SEN, AMARTYA (1999), *Development As Freedom*, Nueva York, Knopf.



# Desfragmentar, o armonizar, al ser humano desde la perspectiva compleja de la investigación para la paz

*To defragment, or harmonize, the human being from the complex perspective of Peace Research*

FRANCISCO A. MUÑOZ

JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS

INSTITUTO DE PAZ Y CONFLICTOS DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

---

## Resumen

Este ensayo es consecuencia de las reflexiones que desde hace años realizamos en el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada y que nos ha obligado a hacer una deconstrucción crítica de algunos aspectos del pensamiento pacifista. Bien es cierto que la supervivencia de la especie ha sido posible porque la respuesta a la conflictividad ha sido, mayoritariamente, la búsqueda de equilibrios dinámicos y de armonía. Pero, a pesar de todo, perviven muchas grietas, rupturas, dadas por la propia contingencia y fragilidad humanas. Estamos ante unos entes humanos fragmentados, violentados, lo que hace más difícil la búsqueda de la armonía o la paz. Estas dificultades son razones de peso para trabajar en el camino de una «desfragmentación» ontológica que sea útil para liberar nuestras fuerzas emancipadoras y creativas. Construir la visión integrada y unitaria de la Ciencia de los Seres Humanos es una tarea conjunta que interesa sobremanera a la Investigación para la Paz.

**Palabras clave:** modelos ontológicos, giro epistemológico, armonía y paz.

## Abstract

This essay is a consequence of the reflections we have been conducting for several years at the Instituto de Paz y Conflictos of the University of Granada. These reflections have obliged us to undertake a critical deconstruction of a few aspects of pacifist thought. Although the survival of the species has been possible because the response to conflicts has been, principally, the search for dynamic equilibrium and harmony; on the other hand there remain many fissures, ruptures brought about by the own human contingency and fragility. We find ourselves before a fragmented and distorted human being, which makes the search for harmony or peace even more difficult. These difficulties are convincing reasons for working towards an ontological “defragmentation” which is useful to liberate our emancipating and creative forces. To build the integrated and united view of Human Sciences is a collective task which is of great interest for Peace Research.

**Keywords:** Ontological Models, Epistemological Turn, Harmony, Peace.

Cualquier investigadora o investigador de lo «Humano» debería tener en consideración, si no quiere caer en la simplificación, una serie amplia de variables que van desde los aspectos más personales al planeta Tierra y, si queremos, hasta el propio Universo. Todas estas escalas son objeto de abordaje de diversos saberes, disciplinas o ciencias, las cuales han adoptado, consensuado, metodologías y presupuestos epistémicos que, asimismo, deberían de ser considerados explícitamente.

En el desarrollo de las Ciencias Humanas (Ciencias Humanas y Sociales)<sup>1</sup> se puede apreciar cómo el objeto unitario de la «Humanidad» –el conjunto de seres humanos– es abordado desde diversas disciplinas que, en demasiadas ocasiones, por mor de dinámicas internas y externas, debilitan sus sinergias. Aunque todas muestran pretensiones de ser una «Ciencia», sin embargo, apenas si adoptan relaciones sistémicas entre ellas, con lo que la reconstrucción del «objeto» común se torna muy difícil o prácticamente imposible. Esto tiene sus consecuencias en el discurrir práxico ya que nos sometemos a un gran estrés que, más allá de lo inacabados que estemos, termina por rompernos como seres nacidos de la complejidad. Se violenta pues la propia unidad de los seres humanos al adoptar una visión fragmentada de su entidad, y no tener establecidos los mecanismos, ontológicos, epistémicos e institucionales, de restauración.

El resultado final es un ser humano en cierto sentido «roto» por las condiciones de su propia evolución, por su historia y por las interpretaciones que ha alcanzado a hacer de sí mismo. Esta ruptura podría ser reflejo, asimismo, de su doble condición *homo* y *sapiens*, ser vivo y ser cultural, y de los conflictos que se establecen entre sí. Nosotros partimos de la siguiente premisa: la supervivencia de la especie ha sido posible porque la gestión de la mayoría de estas situaciones se ha realizado, a través de equilibrios dinámicos, buscando la armonía. Pero aún así, perviven muchas grietas, rupturas, dadas por la propia contingencia y fragilidad humanas. Con todo, los investigadores, también los de la paz, nos encontramos con unos entes humanos fragmentados, violentados, lo que hace más difícil la búsqueda de la armonía o la paz. Estas dificultades son razones de peso para trabajar en el camino hacia una «desfragmentación» ontológica que sea útil para liberar nuestras fuerzas emancipadoras y creativas. Construir la visión integrada y unitaria de la Ciencia de los seres humanos, desfragmentar al ser humano es una tarea conjunta de todas las disciplinas que interesa sobremanera a la Investigación para la Paz.<sup>2</sup> Aunque, por otro lado,

1 Las perentorias necesidades de cada momento han hecho que las propias disciplinas que abordan a los seres humanos hayan provocado la separación paulatina entre unos y otros espacios del conocimiento. Sería preferible hablar de «Ciencias Humanas», o «Ciencias de los seres humanos», para todas aquellas que abordan temáticas relacionadas con los Seres Humanos.

2 Dado que fragmentar es dividir en partes, entenderemos por *desfragmentar* sería la acción contraria en la que se recupera la unidad anterior. Es una palabra utilizada en la informática para definir la unión de los segmentos o archivos que estaban dispersos en el disco duro u otros dispositivos de almacenamiento. Con ello se consigue que los sistemas operativos residentes en el ordenador trabajen con mayor eficiencia.

sea necesario aceptar sin remisión la politomía de lo humano en personas, grupos, sociedades, especie, sexos-géneros, razas, culturas, estados o naciones.<sup>3</sup>

Nosotros, como historiadores e investigadores de la paz, vamos a intentar, en lo que sigue, ordenar los debates que hemos mantenido al respecto en nuestros trabajos en el Campo Transdisciplinar de la Paz. Al hablar de campo transdisciplinar ya estamos indicando la necesidad de la confluencia de distintas disciplinas para tratar de restaurar la unidad del objeto de estudio. Más que querer resolver, por el momento, una problemática, lo que hacemos es manifestar las dificultades que nos hemos encontrado en nuestra reconstrucción de un pensamiento pacifista (Muñoz y otros, 2005; Muñoz y Molina Rueda, 2009). Para ello partiremos de ciertos ejes que pudieran ser de importancia para la Investigación para la Paz y afectan a la unidad de los seres humanos: tratar los conflictos como base teórica y epistémica de la paz y la violencia, y por extensión de las dinámicas sociales; hablar de entidades humanas huyendo de las falsas dicotomías entre lo individual y lo colectivo; darle importancia a las mediaciones como espacios de encuentro; reconocer las capacidades –las competencias, el poder– de todas las entidades humanas para tomar decisiones sobre sí mismas y sobre su entorno; o considerar la praxis, esto es, la relación continua entre teoría y práctica.

Este ensayo es, como se ha comentado anteriormente, consecuencia de la reflexión que desde hace años realizamos en el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada (IPAZ) y que, quizás, desde la propuesta de la *paç imperfecta* (Muñoz, 2001), nos ha obligado a hacer una deconstrucción crítica de algunos aspectos del pensamiento pacifista, lo que ha sido puesto de manifiesto en diversas publicaciones. Está dividido en tres apartados, en el primero abordamos desde una perspectiva naturalista nuestra adaptación –no teleológica– como especie a un medio complejo; el segundo versa sobre la reconstrucción que desde nuestras capacidades, particularmente la racionalidad, hacemos de nosotros mismos; y en el tercer hacemos algunas propuestas desde una perspectiva epistémica de desfragmentación o armonización. Para cumplir estos objetivos hemos evitado abundar en referencias bibliográficas puesto que están presentes en trabajos previos.

Habría que advertir, y por ello empezamos, que hay un grado importante de no armonización que se corresponde con nuestra propia trayectoria evolutiva en la que las respuestas adaptativas al medio, no teleológicas, dejan abiertos muchos conflictos por resolver, en los cuales, nosotros como especie, poco hemos podido decir. Por eso este trabajo se centrará fundamentalmente en la fragmentaciones producidas durante la historia de la Humanidad y por la Historia, desde el momento en que somos sujetos de ella, frente a las que pudieran ser heredadas de nuestra evolución, aunque obviamente una y otra están íntimamente relacionadas entre sí.

---

3 Politomía significa etimológicamente dividido en más de tres. Particularmente, en biología evolutiva se considera a una agrupación de taxones para la que no están bien resueltas sus relaciones filogenéticas.

## 1. Una primera fragmentación: nuestra imperfecta adaptación al medio

Como ya se ha comentado anteriormente, los seres humanos somos fruto de la complejidad, de un cúmulo de circunstancias y relaciones cuantitativas y cualitativas entre entes heterogéneos con distinto alcance y significado, y siempre en conflicto. Todas las condiciones de nuestra existencia, nuestras capacidades, potencialidades, proyectos, competencias y necesidades, las culturas, los conflictos, la paz o la violencia, en definitiva, todas las actividades humanas están insertas en la complejidad. Tampoco existiríamos como humanos sin toda la multiplicidad de variables previas. No tendríamos ninguna opción sobre la que elegir sin la complejidad, la variabilidad y la «conflictividad» preexistente, que en definitiva son las condiciones para el cambio, para la evolución, para la creatividad (Muñoz y Molina Rueda, 2009).

A pesar del medio conflictivo en que aparecen los homínidos, hace siete millones de años, estos se sobreponen buscando el máximo de orden posible apoyándose en su filogenia, corporeidad –que incluye el sexo y condiciona el futuro desarrollo del género–, instintos, emociones y una emergente racionalidad, sin que ello le permita obviar, todo lo contrario, su fragilidad. Desde la perspectiva que a nosotros nos interesa los homínidos desarrollaron, asimismo, un conjunto de actitudes positivas, que hemos optado por llamarles *pax homínida*, tendentes a consolidar la especie mediante la gestión de la citada conflictividad y la búsqueda de equilibrios dinámicos y el incremento de su fragilidad (Jiménez Arenas, 2011).

### 1.1. *A medio camino entre el orden y el desorden*

La supervivencia de los seres humanos depende completamente de la adaptación a este contexto complejo en el que están incluidos junto con el resto de los seres vivos, la Naturaleza, la Tierra y el Universo. Un contexto que es a la vez armónico y desequilibrado, a medio camino entre el orden y el desorden, en el que la vida nace y se mantiene gracias al uso de ciertos grados de información, organización y diseño.

Para nosotros es relevante poner de manifiesto las relaciones que existen entre evolución, imperfección, conflicto, complejidad y fragilidad.<sup>4</sup> Es más, la propia evolución es consecuencia de la imperfección. Esta puede ser entendida en una doble vertiente: como «fallos» en la transmisión y en la transcripción de la información que se hereda de generación en generación y como resultado de la imperfección de los organismos que conlleva que estos cambien, lo cual provoca, en función de un

---

<sup>4</sup> Lejos de visiones lineales, la evolución biológica funciona, en gran medida, como un sistema caótico en el que «un pequeño cambio en las condiciones iniciales conduce habitualmente (énfasis en el original) a un cambio de la evolución posterior del sistema de modo que las predicciones a largo plazo resultan completamente vanas» (Ruelle, 1993).

conjunto de factores (muchos de ellos medioambientales), que ciertas especies permanezcan, algunas den origen a nuevas y otras se extingan. En este contexto, la pregunta clave es, ¿necesitaría un organismo perfecto evolucionar? La respuesta sería, no. Fundamentalmente porque la evolución es un proceso dinámico y la perfección por definición remite a lo acabado, lo concluso, la ausencia de conflictos. Los homínidos hemos heredado muchas de nuestras características de nuestros antepasados (instintos, emociones, forma de reproducción...) y también hemos evolucionado, y mucho, a lo largo de los últimos siete millones de años, cuando sucedieron una serie de cambios anatómicos y morfológicos que, sin duda, tuvieron una gran influencia en el comportamiento de nuestros ancestros. En concreto se produjeron dos grandes cambios: la aparición del bipedismo, nuestro sistema de locomoción, sobre las extremidades traseras y la reducción del tamaño de los caninos, lo que implicaría un cambio en la forma en la que los homínidos se relacionarían (Jiménez Arenas, 2006).

De otro lado, *Homo sapiens*, nuestra especie, incorporó de manera más intensa la *racionalidad*, lo que complementó e incrementó sus capacidades perceptivas y decisorias. No obstante, la existencia de los seres humanos solo es posible porque habían heredado y aprendido a controlar de manera automatizada gran parte de las circunstancias y variables que afrontaban. Efectivamente, mecanismos filogenéticos, instintivos, emocionales tomaban decisiones que les eran vitales<sup>5</sup> y solo una pequeña parte de los conflictos son controlados y gestionados racionalmente. La libertad, el libre albedrío, entendidos dentro de este proceso evolutivo, representan una limitada capacidad. Por estas razones, nuestro colega J. M. Martín Morillas (2003) propuso la idea de una *racionalidad agónica*, que se detiene, justamente, en estudiar estas circunstancias. Porque la racionalidad no alcanza, y probablemente no podrá hacerlo nunca, a controlar todas las circunstancias que condicionan la vida de los seres humanos. En cierto sentido viviremos siempre con una cierta esquizofrenia cognitiva condicionada por las contradicciones y la falta de coherencia entre los diversos proyectos vitales que sustentamos. Porque una de las características hermenéuticas de la complejidad es que no alcanzamos a comprenderla por completo; entre otras razones, porque su funcionamiento aparece inalcanzable para nuestras capacidades de conocimiento actual. Las informaciones que gestionamos son incompletas, incongruentes y desorganizadas.

En consecuencia, la complejidad en la que vivimos nos da un marco de comprensión y explicación de la conflictividad al permitir la concurrencia de diversos proyectos e intereses y nos relaciona con la imperfección porque nos pone en contacto con lo irreductible y la incertidumbre. Esta idea puede ser relacionada con la propuesta de la *paz imperfecta* realizada por nosotros hace más de una década y que, en gran

---

5 La sucesión ecosistémica podría ser considerada como un traspaso de complejidad y organización entre unos grupos de individuos y otros, entre los cuales las mejores formas adaptativas son las que mantienen el mayor nivel de complejidad y predominancia en el espacio y en el tiempo. cf. Josep Antequera (2005). El potencial de sostenibilidad de los asentamientos humanos (Edición electrónica a texto completo en [www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/17/08/11](http://www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/17/08/11))

medida, nos ayudó a subvertir gran parte del pensamiento pacifista (Muñoz, 2001). La idea de impureza e imperfección, nos aleja de las visiones «objetivas», cerradas, dogmáticas, para acercarnos a las «intersubjetivas» –conflictivas como los propios sujetos de la percepción–, abiertas, discutibles, necesitadas de la comunicación.

El papel predominante que se le ha dado a la violencia estructural en los estudios sobre la paz, esto es, la sobredimensión ontológica y epistémica de la *violencia* –que intentamos remediar con la propuesta de un giro epistemológico que veremos con posterioridad en el epígrafe 3.2.– contribuye a ignorar los procesos de armonización y paz que, a lo largo de la historia, se vienen realizando.

## 1.2. Conflictos y género

El *sexo* es, también, una fuente de y una respuesta a la complejidad, un mecanismo de éxito para la adaptación y la reproducción. El *Homo sapiens* parte de un dimorfismo sexual, heredado de especies anteriores, que con la emergencia de la cultura se transforma en «género» como un constructo social que contribuye a la gestión de conflictos (reproducción, afectos, educación...).<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, nosotros propusimos una *paz imperfecta de género* como un medio para reconocer las mutuas dependencias y beneficios de este dimorfismo sexual y de género (Muñoz y Jiménez Arenas, 2010).

El género nace con el surgimiento de nuestra especie y puede rastrearse desde la aparición de los primeros representantes del género *Homo* hace en torno a dos millones y medio de años. Los humanos presentamos una peculiaridad. La mayoría de las especies pasan de la niñez (dependencia absoluta de la madre) al estado adulto (independencia total y madurez sexual) sin ningún paso intermedio. En las especies más sociales (lobos, leones, elefantes, etc. y los primates) la madurez se alcanza tras un periodo de crecimiento juvenil (periodo de independencia de la madre sin alcanzar la madurez sexual). Solo la especie humana presenta infancia (independencia de la madre) con dependencia de otros miembros del grupo. Esto significa que durante un periodo crítico para el desarrollo de los humanos, de los tres a los siete años, cabe la posibilidad de que otros miembros del grupo contribuyan de manera sustancial a la supervivencia de estas criaturas. Esto debió provocar un cambio en las relaciones intersexuales que pudo influir de manera fundamental no solo en lo que somos, sino en lo que se espera de nosotros como seres sexuales y sexuados (De Beauvoir, 2011; Murillo, 2001).

El *género* se ha convertido, a partir del siglo xx, en un eje que vertebra las ciencias sociales y humanas, y las políticas sociales, tanto locales como internacionales. No obstante, recientemente, el género se ha utilizado, quizás en exceso, para la denuncia de la «violencia de género» y la reclamación de la igualdad.<sup>7</sup> Y aunque ambas deben

<sup>6</sup> La violencia de género podría ser entendida como una ruptura de la herencia filogenética previa.

<sup>7</sup> En cierto sentido esta sobredimensión es paralela a la dada a la *violencia estructural*, que hemos visto más arriba.

ser entendidas como partes de sus cometidos, en ocasiones, se han llevado a cabo actuaciones que, por implicar ciertas dosis de reduccionismo, han contribuido a limitar el enorme potencial explicativo del género. Así, pensar desde el maridaje entre género, conflictos y paz puede ser muy fructífero. Sabemos bastante de conflictos de género, pero sobre todo de los conflictos regulados violentamente, hasta el punto de que la «violencia de género» podría velar el discurso teórico y práctico, y muy especialmente los conflictos que han sido y que son regulados pacíficamente. Es decir, la violencia de género podría terminar, por reducción, por definir al género. Aunque es cierto que muchas relaciones de género se producen en el campo de la violencia, especialmente violencia contra la mujer, confundir el todo (género) con una parte («violencia de género») contribuye a empobrecer las aportaciones que, desde los estudios de género se hacen a las Ciencias Humanas y Sociales. Así las cosas, la afirmación que se podría derivar de estas interpretaciones es que todas las relaciones de género son violentas, lo cual es incierto. Todo ello sin negar que la «violencia contra las mujeres» —mejor que «violencia de género»— es una problemática grave, especialmente en las sociedades contemporáneas, que articula y discrimina negativamente el acceso a los recursos sociales del un género femenino. Pero es, asimismo, importante saber el verdadero alcance de esta violencia dentro del entramado complejo de relaciones que se producen en cada sociedad.

### *1.3. Fragilidad*

Siguiendo con el hilo conductor establecido en este epígrafe, la fragilidad emerge como una característica esencial e ineludible de los seres humanos y que se relaciona con la fragmentación, ya que nos deterioramos o dañamos con facilidad, somos débiles, endebles, quebradizos, o delicados con, con poca fuerza y capacidad de resistencia, ineludiblemente pereceremos, y disfuncionamos con facilidad. Sin embargo la aceptación evolutiva e histórica de la fragilidad nos ha llevado a la cooperación y la solidaridad que no son sino apellidos de la armonía y la paz. Por contra, el rechazo de la misma, como pretendidamente hacen algunos posicionamientos, nos separa del conjunto de la especie.

De la fragilidad es imposible abstraerse a pesar de los intentos, ideológicos, prácticos, individuales o colectivos que se hagan de ello y los éxitos parciales que se puedan alcanzar en este sentido. Compartida, en muchos aspectos, con otros seres vivos pero paradójicamente incrementada al haber avanzado los seres humanos en el proceso evolutivo en diseño, organización, y complejidad, nuestra fragilidad siempre termina con la muerte de los individuos que solo puede ser, en cierto sentido, transcendida por la continuidad de la especie. Aunque pueda parecer contradictorio, nuestra fragilidad es directamente proporcional a la complejidad que acumulamos, la dependencia de

otros elementos y organismos del Universo, y de la energía que hay en este último. Dicho de otra forma, la complejidad nos hace fuertes y frágiles a la vez.

Desde esta perspectiva «transmoderna» tendríamos que decir que los verdaderos espacios de bienestar y felicidad, el sentido de nuestras vidas, solo serán posibles desde la aceptación de nuestra fragilidad, la cual estrechará los lazos con lo agónico –la lucha, la cooperación, el sufrimiento y el placer– de nuestros congéneres.

Ahora bien, la fragilidad no significa necesariamente debilidad, ya que el conocimiento de nuestros vínculos puede hacernos más fuertes. El olvido de nuestro entorno, de nuestro devenir, las alucinaciones de un poder por encima de nuestra naturaleza es lo que realmente nos hace vulnerables al situarnos lejos del uso de nuestros mejores recursos. Continuar sumergidos en la fabulosa experiencia de la vida, nos obliga al reconocimiento de sus márgenes, de su ligazón con el resto de los seres humanos y con el resto de los seres vivos, de la naturaleza y el cosmos, del legado filogenético que heredamos a través del maravilloso proceso evolutivo, de la hermosa fragilidad resultante de estos procesos, de nuestra realidad felizmente agónica. En caso contrario sería irreal, utópica, sin lugar de existencia. Mejor habitar en algún lugar.

#### 1.4. *La Pax homínida*

Los conceptos e ideas desarrollados en los anteriores subepígrafes convergen en la *pax homínida*. Esta es entendida como el reconocimiento de los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos (hoy considerados pacíficos) de nuestros antepasados, que han sido fundamentales para los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las potencialidades humanas, las del pasado y las del presente, y que es necesario recuperar porque también contribuyen a performar nuestra identidad pacífica (Jiménez Arenas, 2011). A pesar del sesgo violentológico, predominante en la práctica histórica y derivado de las ontologías negativas, no existen evidencias, hasta fechas muy recientes (respecto al tiempo que llevamos los homínidos sobre la faz de la Tierra), de comportamientos que puedan ser considerados violentos. Sin embargo, el registro fósil que incluye las evidencias humanas y las huellas de sus actividades está preñado de ejemplos de cooperación, altruismo y filantropía. Esto implicaría un alto grado de integración social que, en buena medida, beneficiaría al resto de individuos y al grupo en su conjunto.

A lo largo de nuestra existencia, nos hemos beneficiado de un elevado número de cambios, de adaptaciones, que nos permiten diferenciarnos de nuestros parientes más cercanos. Estas adaptaciones forman parte de ese «juego» entre orden y desorden que dan cuenta de nuestra imperfección y que han contribuido a nuestra subsistencia a pesar de nuestra fragilidad. Así, los homínidos, de los cuales no somos sino un ejemplo más, han ido incrementándola conforme aumentaba su complejidad,

fundamentalmente, aunque no solo, a través de las interacciones entre naturaleza y cultura. Además, este proceso implicaría un aumento de los comportamientos tendentes a la participación de un mayor número de individuos en el aprendizaje y cuidado del resto de los componentes de un grupo, lo cual conlleva, como ya se ha apuntado anteriormente, el surgimiento de relaciones intersexuales que trascienden lo biológico y se insertan en lo sociocultural. El hecho de que no seamos solo lo que somos (sexo), sino también lo que se espera de nosotros (género) implica que los humanos tengamos esa gran capacidad de aprendizaje que nos caracteriza, y que nos lleva a re-conocernos como seres culturales y racionales.

Desde un punto de vista epistemológico, la *pax homínida* pone de manifiesto la validez de la matriz unitaria y comprensiva que, desde el IPAZ, se propone como medio para aprehender la realidad porque pone de manifiesto el valor de los conflictos puesto que sin ellos la evolución no hubiese sido posible; subraya el valor del giro epistemológico propuesto desde la paz imperfecta puesto que visibiliza los comportamientos pacíficos que han predominado a lo largo de nuestro largo camino evolutivo; deconstruye la supuesta violencia estructural (un ejemplo palmario podría ser la supuesta división sexual del trabajo que no tiene correlato con las evidencias materiales); reivindica el papel de las mediaciones al considerar, por ejemplo, la cultura como facilitador de las interacciones entre los humanos y entre estos y la naturaleza; y por último, recupera los comportamientos pacíficos a lo largo de la historia para contribuir al empoderamiento pacifista actual mediante el reconocimiento de la capacidad que tenemos de transformar la realidad de manera pacífica y contribuyendo a que la paz ocupe cada vez un mayor espacio público y político.

## 2. Subsecuentes fragmentaciones culturales y epistémicas

De acuerdo con lo anteriormente visto, podríamos decir que las diversas cualidades innatas (genes, corporalidad, instintos y emociones), a las que se suman la cultura y la racionalidad, han tratado de crear una cierta armonización, bajar el nivel de esquizofrenia. La historia de los seres humanos hubiera sido imposible sin estas adaptaciones, pero este camino no ha conseguido restaurar, era imposible, todas sus grietas ontológicas, por lo que seguimos andándolo. Las mitologías y las religiones, por ejemplo, han contribuido, sobremanera, a interpretar las relaciones con el medio valiéndose de creencias y rituales que, en cada momento, pudieran ser las soluciones más óptimas. Esto nos ha dejado un rico legado, pero como resultado de nuestra imperfección, también inconvenientes al no haberse producido una necesaria renovación de acuerdo con las posibilidades de evolución y cambio. Otras aportaciones más apoyadas en la racionalidad han resuelto algunos problemas pero otros siguen aún pendientes, tales como el papel de la conciencia, la praxis, el poder o las razones de las dinámicas históricas.

Sin embargo, son muchos los hábitos culturales adquiridos a lo largo de milenios de existencia, para promover la paz y evitar la violencia, la mayoría de ellos no han sido «pensados» buscando su excelencia, sino que han sido puestos en práctica por intuición como respuesta a los desafíos del momento, algunos se han fijado en prácticas culturales individuales y colectivas y otros no han cuajado. Todos estos *habitus*, que parten de predisposiciones innatas, han sido esenciales por su capacidad electiva y adaptativa, pero su renovación, aún en caso de ser necesaria, no es automática por las mismas razones por las que se generan (Muñoz y Bolaños Carmona, 2011). Así también, heredamos algunas soluciones parciales, inoperantes o, incluso, contrarias a su sentido original.

### 2.1. *Unos modelos ontológicos «deshumanizados»*

En gran medida cada vez que hablamos de paz lo hacemos desde un modelo de humanidad subyacente en el que los seres humanos alcanzan el mayor grado de realización posible. Cualquier referencia al bienestar, a la felicidad, nos obliga a reconocer el supuesto «bien» para los humanos. Un modelo antropológico u ontológico «humanizado» debe responder a los proyectos, necesidades, capacidades y potencialidades reales de los seres humanos, los cuales deben ser afrontados desde la perspectiva de una sola especie con diversas entidades que operan de manera estructural, es decir, en continua interacción entre ellas, y en los que los objetivos y los medios de la paz prevalezcan sobre la violencia. Por tanto, es vital disponer de modelos que faciliten una explicación conflictiva unitaria, y a la vez compleja, de los seres humanos, de la paz y de la violencia.

Obviamente hemos construido teorías que nos han hecho mantener una relación armónica con nuestro entorno, pero igualmente otras nos han separado. Sin las primeras hubiera sido imposible sobrevivir, las segundas, por muy útiles que pudieran haber sido en su momento, han terminado por enturbiar nuestra existencia. Estas últimas se han elaborado a lo largo de milenios, estableciendo una distancia artificialmente mayor con el Cosmos, la Tierra, con el resto de los seres vivos, incluidos nuestros congéneres, lo que ha pretendido diferenciar nuestra propia condición «natural».

Algunas de las primeras rupturas se produjeron en los albores de la Humanidad, en las propias mitologías y religiones que en su afán filantrópico de explicar y armonizar el mundo tuvieron que hacer uso de las fuerzas sobrenaturales, es decir, alejadas de la naturaleza. Con la aparición de la división técnica, pero especialmente social del trabajo, se produjo otra ruptura ya en la Antigüedad, entre grupos o clases dominantes y dominadas y aparecieron mitos y leyendas que justificaban esta división. Quizás todos estos fraccionamientos eran inevitables porque las sociedades no disponían de suficiente capacidad analítica para discernir muchos de los problemas con los que se enfrentaban.

Desde otra perspectiva, el debate es sobre la condición benévola o malévola (optimista o pesimista) de los seres humanos que, aunque alcanza a las propias ciencias humanas, hunde sus raíces en las concepciones religiosas, particularmente en lo que podría ser el llamado «paradigma del pecado original», presente en el judaísmo y el cristianismo y cuya influencia en la cultura ha condicionado el pensamiento de la propia Investigación para la Paz, pues ha alimentado un modelo ontológico negativo. Esta disonante «fascinación» por la violencia ha condicionado nuestras percepciones y nos ha hecho sobrevalorar su papel –al menos en la cultura occidental–, y a su vez focalizar las investigaciones más hacia las acciones violentas y sus causas, deformando, en consecuencia, los mismos presupuestos teóricos. La continuidad de perspectivas similares en los autores cristianos y judíos, pero también en otros laicos (Hobbes, Marx, Freud, Foucault...), ha hecho dominantes las visiones negativas en el mundo occidental. Aceptando la locución latina «*si vis pacem para bellum*», si quieres la paz prepara la guerra, con la que la guerra, la violencia se convierte en el medio para conseguir la paz,<sup>8</sup> cualquier alternativa de cambio pasa por el uso de la violencia. Este presupuesto resulta absolutamente erróneo si lo abordamos desde el paradigma de la complejidad porque lo inerte nunca nos podrá informar de las circunstancias complejas de la vida.

Una consecuencia directa de lo anteriormente expuesto, y que llevamos deslizando desde el inicio de este ensayo, es la descompensación conceptual y epistemológica entre la violencia y la paz. Mientras que el concepto de *violencia estructural* ha sido una de las aportaciones más relevantes de la Investigación de la Paz, porque contribuyó a desvelar y analizar las distintas formas de violencia y las interrelaciones que en ellas se producen, los conceptos de la paz han sido deudores deficitarios de éste. Y justamente por su tremendo potencial teórico, también ha contribuido a profundizar en la negatividad de las conductas humanas, en la «maldad intrínseca de la especie humana» (Galtung, 1996: 9-69; Muñoz y otros, 2005, 51-78).

Como estamos viendo existen numerosas razones que hacen aconsejable dotarnos de nuevos modelos ontológicos que nos sirvan para buscar el máximo de bienestar para el mayor número de personas. Esta tarea va asociada a la liberación de las ontologías –las teorías filosóficas sobre los seres humanos– de su sentido metafísico-absoluto, es decir, fuera del mundo real de los humanos y, en consecuencia, no abordable por ellos. Es necesaria una ontología humana, o humanizada, basada en seres reales, que nos sirva para reconstruir modelos liberalizadores de los seres humanos (González Valenzuela, 2005).

---

8 Otras sentencias muy conocidas que fortalecen este pensamiento serían «La violencia es la partera de la historia», atribuida a Karl Marx; «Los pueblos que quieren prepararse para la paz tienen que prepararse para la guerra» de Von der Goltz; o «La guerra es la continuación de la política por otros medios» de Von Clausewitz.

## 2.2. Desde lo religioso a lo postmoderno

Nuestro pensamiento es heredero, para bien y para mal, de modelos sociales y filosóficos que hunden sus raíces en tiempos, culturas míticas y religiosas pasadas y que paulatinamente se afirman, niegan o reconstruyen. Las religiones son, como tantas otras propuestas culturales e institucionales, unos constructos sociales que, lejos de las visiones conspirativas o creacionistas de la historia, obedecen a las necesidades, intereses y capacidades de los humanos y dan respuesta a las preocupaciones existenciales de los seres humanos y a las inquietudes de las sociedades de origen. Es así como nacen las creencias y la «religiosidad», profundamente imbricadas con la complejidad y la conflictividad de los humanos (Molina Rueda y otros, 2004, 97-117).

A pesar de que las religiones son uno de los sistemas de creencias, valores y rituales que han tenido un papel armonizador de las sociedades, han sido igualmente un obstáculo para el desarrollo y la liberación de muchas potencialidades sociales. En el caso de las religiones más cercanas a nosotros (judía, cristiana y musulmana) la exégesis o hermenéutica dogmática, de acuerdo con su origen divino y ligada a la mediación e interpretación de las jerarquías sacerdotales, los modelos ontológicos negativos y pesimistas o su visión apocalíptica de los cambios, son razones que propiciaron un paulatino descontento frente a su hegemonía cultural y social.

También se ha escrito mucho acerca de cómo este pensamiento occidental –en el que de una u otra forma estamos inmersos– ha generado unos modelos que en muchos aspectos han sido liberalizadores, generadores de mejores condiciones de vida, y en otros coercitivos, justificativos del mantenimiento de determinadas prácticas, que conforman lo que se ha llamado violencia cultural. A su vez, puede decirse que la forma actual de practicar la ciencia es el fruto de un proceso que arranca, al menos, del Renacimiento y no se consolida sino en el siglo XIX. Este proceso puede contemplarse desde distintos puntos de vista y se presta a diversas lecturas. La lectura «occidental» más habitual habla de una sucesión de éxitos sin precedentes en la comprensión de la realidad y en el dominio tecnológico de la naturaleza. Pero también es legítimo ver el desarrollo científico moderno, como hemos apuntado más arriba, como un proceso en virtud del cual las diversas ramas del saber no solo se han ido desgajando del tronco común originario sino que literalmente se han atomizado.

La *modernidad*, como fenómeno cultural que tiene sus raíces en la vieja Europa, articuló toda una visión paradigmática del mundo, en la que la racionalidad, la confianza en la ciencia y la tecnología, el progreso, el Estado, o el cosmopolitismo, terminaron por consolidar determinados modos de vida sociales, personales y grupales. Es cierto que la modernidad supuso también la regulación de algunos conflictos tales como la arbitrariedad del poder, las injusticias, el colonialismo, la laicización de la sociedad, convertir a la persona en sujeto de las historias, y, en parte, el recono-

cimiento de la mundialización promovida por las relaciones establecidas por Europa con el resto del mundo. El éxito contemporáneo del mundo occidental es atribuible en parte a esta modernidad. Además, esta engendra, a causa de la secularización, un nuevo pensamiento político que sustituye a Dios por la Sociedad como principio de juicio moral (Muñoz y otros, 2005: 72-78) y despoja al pensamiento mítico de la capacidad para explicar el mundo en aras de la ciencia (Jiménez Arenas, 2004).

Sin embargo, esta perspectiva supone dejar fuera de la toma de decisiones, del protagonismo histórico, a grandes espacios del mundo, culturas, grupos sociales, etc., e igualmente acarrea una serie de problemas tales como la estrecha relación con el colonialismo europeo, el capitalismo y el «neoliberalismo» productivista, la esquilmación de la naturaleza, violencia (ejércitos y guerras), desprecio de otras culturas, infravaloración de otras formas de percepción, etc. Por todo lo cual, con objeto de superar todas las formas de violencia que arrastra, muchos intelectuales han reclamado la necesidad de una *postmodernidad*, o *transmodernidad*—como otros han preferido decir—, en el sentido de recuperar todos aquellos aspectos positivos de la modernidad y superar todos los negativos (Rodríguez Magda, 2004).

Algunas tendencias intelectuales, y también sociales y políticas, como el feminismo, el pacifismo, los estudios postcoloniales, las propuestas del desarrollo sostenible, la seguridad humana y el pensamiento «postmoderno», o «transmoderno»—como a nosotros nos gusta llamarle por atravesar y apropiarse de lo liberalizador de las experiencias anteriores— contribuyen a deconstruir y reconstruir nuestro pensamiento y a hacer nuevas propuestas que podrían ayudar a la emergencia de nuevos paradigmas (modelos o ideas generales que reestructuran y condicionan las demás) para la construcción de un mundo mejor.

### 2.3. *La conciencia*

La conciencia, bien simbólica, existencial o moral, es la encargada de acometer, realizar, vivenciar, pensar, describir, valorar nuestra relación con el mundo. Como nuestra conciencia intenta armonizar nuestra relación con el medio y con nosotros mismos (Martín Morillas, 2003) es necesaria una conciencia en la que la conflictividad, la búsqueda de la armonía y los presupuestos de la paz estén presentes. Cómo la conciencia debe ser tenida en cuenta en cualquier proyecto en el que se quiera realizar una acción destinada a incidir en la forma de ser de las entidades humanas.

Los hechos no se dan a la conciencia humana sin mediación simbólica o conceptual, porque las palabras y los conceptos no operan en un vacío de la conciencia. Las personas interpretamos los hechos bajo presupuestos, esquemas, símbolos. En cierto sentido no hay hechos, solo interpretaciones mediadas simbólicamente. Ello no quiere decir que todo sean meras opiniones, que no

haya posibilidad de criterios de verdad, o que todo sea relativo, sino que incluso toda verdad objetiva y fehaciente es el resultado de un juicio asociado a un acto interpretativo, a un acto epistémico donde la verificabilidad y la evidencia se hacen basándose en esquemas intersubjetivos donde a veces imperan *habitus*, ideas previas, prejuicios nocionales, valores, conocimientos, emociones, intereses, etc.

El instrumento que tenemos para darle sentido a las cosas es la conciencia simbólica. Las cosas adquieren sentido por los usos que la conciencia hace de ellos. Esta conciencia simbólica es la encargada de aprehender y generar símbolos sobre lo conflictivo y la paz y la violencia, y de hacer que estos se conviertan en vivencias permanentes y realidades de simbolización a la vez subjetivas e intersubjetivas. Esta conciencia simbólica actúa en diferentes facetas, ya que genera, procesa, activa y (re)crea mediaciones simbólicas desde «adentro», bien conscientemente, o bien inconscientemente, y desde «afuera», como formas de intersubjetividad interiorizada o incorporada, o como formas más supra-individuales cristalizadas en lo cultural. La conciencia simbólica es un lugar fenomenológico, semántico, representacional, procedimental, evocativo, emotivo, psico-dinámico, cultural, que refleja y ahorra la génesis y manifestación operativa de las mediaciones simbólicas (Dennet, 1995).

Evidentemente, los conflictos también son abordados por la conciencia. Más aún, diríamos que forman parte de ella. No puede haber una conciencia que no esté imbuida de la conflictividad que le rodea. La conciencia, con sus predisposiciones, capta los conflictos emocionales o culturales. En esa medida –solo en esa– puede ordenar, racionalizar, los componentes de los mismos. Es por eso que un aprendizaje sobre la regulación de conflictos tiene que tener en cuenta tanto las emociones, como los valores y las actitudes (Acosta Mesas, 2004).

Así, la armonía, la paz participan de lo real, pero ellas mismas se superponen a lo real; participan del sujeto, pero determinan al sujeto y es éste quien las aplica o las disfruta. Están reflejadas en el lenguaje y son constituidas por el lenguaje. Son instituciones culturales y las culturas las instituyen y destituyen. De ahí la importancia de un análisis fenomenológico que indague en sus interacciones y mediaciones simbólicas. Esta perspectiva aporta una dimensión más profunda de los conflictos y de las estrategias de prevención de los mismos, en las que reforzar las creencias y valores de paz, o mitigar los de violencia, las cuales son importantes por encima de las medidas concretas que se deban adoptar en cada momento. Ello implica la necesidad de incidir en la conciencia, los valores y las actitudes a través de una Cultura de la Paz y una Educación para la Paz.

### 3. Desfragmentación y armonización de los seres humanos

De acuerdo con la definición de desfragmentación, que hemos dado más arriba lo que pretendemos es restaurar, reparar, en la medida de nuestras limitaciones, las

rupturas que afecten a la unidad de los seres humanos, sea cual sea el origen de esta, y que pudieran ser causa de una mayor conflictividad y violencia. Por tanto, y según hemos visto en los epígrafes anteriores, deberíamos abordar problemas relacionados con nuestra propia fragilidad e imperfección sobre los modelos epistémicos, antropológico y ontológicos que utilizamos para nuestra gestión, la conciencia, la praxis y el poder.

### *3.1. Modelos antropológicos y ontológicos «humanizados»*

Hemos visto cómo los seres humanos se han desarrollado de acuerdo con las condiciones de la vida en el planeta Tierra a las cuales se ha incorporado la racionalidad y la cultura, lo que les permite adaptarse mejor a todo su medio ambiente. Y de otro lado, cómo el proceso de elaboración de todas las teorías desarrolladas por la Investigación para la Paz está ligado a la existencia de esta última a lo largo de los millones de años de historia de la Humanidad como una práctica y como una idea reconocida en innumerables momentos a lo largo del tiempo y del espacio.

Tenemos que trabajar desde un enfoque que: nos permita una comprensión global –no fraccionaria– de las entidades humanas; facilite el acceso a todas sus realidades, abra mejores y mayores posibilidades de investigación, las explique, les dé mayor relevancia, las haga más accesibles; posibilite una mejor promoción de ideas, valores, actitudes y conductas de paz; cambie la percepción que tenemos sobre nosotros mismos; movilice; haga confluir a quienes «trabajen» la paz al relacionar sus prácticas; aleje de interpretaciones simplistas de «buenos y malos», nos permita, y obligue a reconocer en los actores de los conflictos realidades (vivencias, valores, actitudes, etc.) de paz; y por último que la «imperfección» nos acerque lo humano, donde es posible la convivencia de aspectos positivos y negativos, de aciertos y errores.

No son pocos los filósofos que hablan de una ontología –e incluso metafísica– ligada a las condiciones reales de los seres humanos. Entre ellos podríamos hablar, aunque con distintos intereses, de Martin Heidegger y su «Dasein», de Hans-George Gadamer o las propuestas de otros filósofos de una ontología naturalista o materialista. Hace poco tuvimos la oportunidad de coincidir con filósofos del grupo de Gustavo Bueno, y que se reconocen como seguidores de una ontología materialista.<sup>9</sup> Existen otras aproximaciones a estas preocupaciones como son las de la psicología positiva, propiciada por Martin Seligman, y la del naturalismo. Desde otro punto de vista la matriz de potencialidades (necesidades), propuesta por Manfred Max-Neef, plantea una doble perspectiva, axiológica y existencial que tiene, evidentemente, significación en el terreno de lo ontológico a través del desarrollo de cada capacidad

---

<sup>9</sup> Alberto Hidalgo Tuñón, Pelayo Pérez y Román García Fernández, todos ellos filósofos del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación-IEPC y del del Movimiento por la Paz y el Desarme (MPDL).

en las estancias del ser, tener, hacer y estar, a la vez que nos ilustra de las realidades de la paz y de las capacidades –poder– para gestionar las dinámicas sociales pacíficamente. Evidentemente el debate de las necesidades, capacidades o potencialidades es muy amplio y en él ha participado un gran número de autores y autoras, no en vano estamos hablando de «ontología humana» (Nussbaum, 2002; Sen, 2000).

Cuando en otras ocasiones hemos hablado de «ontologías optimistas para la paz» pretendíamos debatir sobre las teorías de fondo que pudieran sustentar nuestro pensamiento «imperfectológico» derivado de un optimismo que busca representar la convicción en la existencia de capacidades para gestionar pacíficamente los conflictos. Si existen teorías para poder abordar la realidad, para poderla transformar, se impone un optimismo inteligente, sustentado en razones epistémicas y también, porque no, en presupuestos éticos y emociones que discriminen y orienten su discurso, que crean que la especie humana tiene suficientes recursos –tal como se puede deducir del estudio de su historia– para regular los conflictos pacíficamente. Multitud de autores y autoras piensan que el optimismo está ligado a la disponibilidad de recursos para cambiar el curso de los acontecimientos, y en esta línea nos ubicamos: si hay recursos –poder– a los que se pueda acceder, existen posibilidades para hacer crecer la paz.

### 3.2. *Dialécticas abiertas y mediaciones*

Uno de los problemas epistémicos de mayor transcendencia es cómo definir las relaciones entre los elementos de un sistema. Ahora que hemos elegido el paradigma de la complejidad el problema se vuelve aún más grande, porque estamos hablando de interacciones entre múltiples circunstancias de diferente naturaleza cualitativa y cuantitativa, y sujetas tanto al cambio continuo como a la incertidumbre. Obviamente, muchas de las interpretaciones simplistas de la realidad no son pertinentes.

Entendemos el término dialéctica en su significado etimológico griego original. La raíz *dia-* quiere decir «a través de», en un sentido de comunicación. En este sentido está cercano al término diálogo en cuanto que éste expresa la comunicación entre dos –o más– actores. Esta precisión es importante ya que en su origen se reconocía la posibilidad de que hubiera más de dos interlocutores. Los participantes en el diálogo escuchaban las argumentaciones de los otros y les respondían en un proceso continuo de búsqueda de la verdad. Si esta existe es dentro de este proceso de búsqueda. De esta manera, la dialéctica puede ser entendida como las relaciones existentes entre varios actores o elementos de una realidad. De otro lado, nos sirve para la comprensión de sus dinámicas. La propia definición de los conflictos como dependientes de diversos proyectos, intereses o percepciones nos abre una cantidad enorme de posibilidades en el discurrir de los mismos y nos obliga a superar aquellas visiones dicotómicas y excluyentes. Los actores del conflicto, con intereses distintos, puede que tengan otros

muchos otros coincidentes, tal como sucede en la mayor parte de las ocasiones. Es más, unos y otros intereses no serán estáticos, sino que están sujetos a las dinámicas de las propias sociedades, con lo que su confrontación o confluencia estaría sujeta a cambios.

En gran medida dependiente de lo anterior, la *mediación* es un concepto que permite relacionar elementos distintos a través de agentes o elementos. Estos cumplen la función de interponerse entre varias circunstancias; ser cierto intervalo o espacio físico, temporal o causal en el que deja de producirse una determinada acción; estar o existir entre dos o más; tomar un «término medio» entre dos extremos. La mediación es muy conocida como una actividad jurídica, o como forma de entender las relaciones interculturales o familiares, sin embargo el concepto puede ser abordado de manera más abstracta, desde una perspectiva filosófica-epistémica, con lo que adquiere más fuerza explicativa y práxica (Muñoz y otros, 2005: 77-95).

Desde el punto de vista de la filosofía, la mediación es una reflexión racional en la que se incorporan más ideas, es un proceso dialéctico racional y lógico a través del cual se pueden encontrar las relaciones concretas. Creemos que es importante abordarla tanto en su aspecto más abstracto, en la articulación de las ideas, como en su concreción práctica, en la interpretación de las realidades y las acciones prácticas que en tal sentido se puedan hacer. Las mediaciones quiebran la bipolaridad y han sido consideradas en cientos de culturas –particularmente religiones– que han utilizado la figura del mediador para establecer las relaciones entre unos ámbitos y otros. En las religiones, un personaje mítico (héroe, semidiós...) o personas investidos de ciertas capacidades (sacerdotes/sacerdotisas, chamanes...) son quienes establecen la relación entre las fuerzas sobrenaturales y las comunidades humanas.

Podríamos decir que la mediación tiene una dimensión topológica, esto es, una ubicación, un lugar o una representación real de las que hemos llamado dialécticas sutiles y abiertas. Mientras que estas son un recurso epistémico que puede ser reconocido en determinadas relaciones y acciones, las mediaciones son los escenarios donde tiene lugar. Estas, tal como apuntábamos antes, nos facilitan encontrar entes y prácticas humanos que enlazan de manera conflictiva la paz y la violencia, son precursoras en ocasiones de la violencia, pero en otras muchas son obstáculo de aquélla y estimulan la paz. En cualquier caso, la capacidad «interpretativa» y de articulación de la realidad de las mediaciones está fuera de toda duda. En la regulación pacífica de los conflictos, la negociación es una de las formas más reconocidas y dentro de ellas la mediación es el mecanismo utilizado en muchas ocasiones para favorecer y acercar las posiciones iniciales de los actores. La mediación es una de las formas por excelencia de prevenir y regular conflictos.

En consecuencia, las mediaciones deben ser también propiciadas, buscadas, potenciadas como pasos intermedios, de interlocución, para la transformación pacífica de los conflictos. En este sentido, la comunicación, el intercambio de información, el conocimiento de las condiciones, motivos e intereses de los otros espacios del con-

flicto, se convierte en un vehículo de indagación en la medida en que interacciona las circunstancias que definen la realidad. Desde este punto de vista, las propuestas de la ética comunicativa son absolutamente pertinentes (Martínez Guzmán, 2001).

### 3.3. *La praxis, el poder, los motores de la historia,...*

La paz se sustenta en teorías y prácticas, lo que ha llevado a un debate, estéril en muchas ocasiones, sobre la división entre una y otra. Si los *habitus* de los seres humanos están basados en sus predisposiciones de pensar, sentir, expresar y actuar, si estas acciones quedan reflejadas en su conciencia, es absurdo segregar, artificialmente, la una de la otra. Ambos axiomas –teoría y práctica– van siempre unidos, de manera que cualquier teoría es a la vez acción y cualquier práctica lleva implícita una «carga teórica». Aunque no siempre la teoría representa bien a la práctica a la que está ligada y a la inversa, el viejo concepto de praxis puede ser retomado para ver la interacción profunda entre teoría y práctica.

A nuestro entender esta *praxis*, absolutamente necesaria, solo puede ser abordada sin ambigüedades y dilaciones desde el espacio (horizonte) del poder. No son pocas las ocasiones en las que nos conformamos y autocomplacemos con la sola referencia a este desiderátum: cambiar la realidad. Pero, a pesar de que la mayoría de los problemas a los que nos enfrentamos residen en nuestras mentes («puesto que las guerras residen en la mente de los hombres es la mente la que hay que cambiar» tal como aparece en un encabezamiento de la Unesco), la acción social y política que tenga en cuenta nuestro legado filogenético, los cuerpos, los instintos, las emociones y la racionalidad agónica es esencial. El reconocimiento de la conflictividad, la armonía, los equilibrios dinámicos, la paz, su carácter dinámico, inacabado, imperfecto, nos obliga a promover, como venimos defendiendo a lo largo de este ensayo, «epistemologías (y ontologías) pacíficas» comprometidas con los seres reales: a convertir la paz en un elemento principal de las dinámicas sociales, de la toma de decisiones y del diseño global de las sociedades y su futuro (Muñoz y otros, 2005: 131-168).

En este sentido, aun a riesgo de parecer ingenuos, creemos que es absolutamente necesario que comencemos a hablar del *poder* en cuanto capacidad de transformación de la realidad y de poder pacifista como medio para promover las mejores condiciones posibles para alcanzar la paz. Bien es verdad que las ideas también forman parte del poder, pero no son por sí mismas suficientes si no contemplamos las relaciones que se establecen con otras instancias sociales. Los debates al respecto son abundantísimos y han sido enfocados desde diversas ópticas (juristas, politólogos, sociólogos, antropólogos, filósofos, etc.), por lo que está lejos de nuestra intención abordar todas estas problemáticas. No obstante, estamos absolutamente convencidos de que una teoría de la paz no puede estar exenta de una teoría del poder.

Kenneth Boulding (1993) participó de estos debates al considerar necesario hacer una aproximación a la problemática del poder como medio de afrontar la transformación de los conflictos por medios y con objetivos pacíficos. Para ello distinguió entre varias esferas de conformación del mismo, el poder integrativo (cooperación, amor, etc.), destructivo (guerra-violencia) y productivo (económico). Estas tres esferas estarían interrelacionadas entre sí, de lo cual se inferiría al final un cierto «punto de equilibrio» resultante de las desavenencias y concordancias entre unos y otros. La primera de estas formas de poder –el integrativo–, se define como el conjunto de acciones privadas o públicas, pero con incidencia en el conjunto de la organización social, que permite reconocer recursos eficaces y disponibles a lo largo de la historia para una transformación no violenta de la realidad. En definitiva, podríamos decir que el poder reside en cada una de las decisiones que se toman desde los *habitus* para el desarrollo de las potencialidades (libertad, identidad, comprensión, ocio, afecto, participación...) de las entidades humanas (personas, grupos, sociedades o especie).

De otro lado, una consecuencia de la falta de profundización en este debate es la ausencia de teorías elaboradas y coherentes de la participación democrática o la «toma» pacifista, del cambio de poder, ante lo que se supone que es el poder «establecido» (en sentido teórico y también en el práctico). Esta pobreza teórico-estratégica deja un vacío que, en la mayoría de los casos, es ocupado por las propuestas «revolucionarias» y violentas que de esta forma se convierten en la única y visible propuesta de cambio, y lo que es más grave, los actores de los cambios quedan diluidos y aislados.<sup>10</sup>

### 3.4. *Giros e inversiones epistemológicos*

Algunos de los presupuestos que hasta ahora hemos visto no podrían ser contemplados si no hubiera una crítica sobre las epistemologías que podríamos llamar «violentas» y si no hay una incorporación de nuevos enfoques y perspectivas (Santos, 2003). Aspectos relacionados con ellos serían la complejidad, la naturaleza del conflicto, el azar y la contingencia y la necesidad, la teleología en la naturaleza, la evolución del cosmos, los seres vivos y la especie humana, el papel de esta en la naturaleza, las fuerzas «sobrenaturales», la relación mente (espíritu)/cerebro, los roles de género, la universalidad de las potencialidades o necesidades humanas, etc.

Las nuevas concepciones tendrán que ir acompañadas de propuestas epistemológicas que incorporen un giro que suponga, ante todo, renovar la mirada sobre la paz. Pero, como esta no es una realidad aislada, hay que realizarlo paralelamente

---

<sup>10</sup> La causa de estas dificultades también estriba en la falta de atención intelectual y política a la no violencia, a pesar de sus importantes aportaciones tácticas y estratégicas, sociales y políticas, en las que sus presupuestos de acción están guiados por la búsqueda recta –no instrumental– de la paz.

sobre los conflictos, las mediaciones, el poder y la violencia. Asimismo, conlleva un replanteamiento de algunos enfoques científicos anclados en la historia, la antropología, la economía o la sicología, y también en la evolución, el género o el amor. La importancia de realizar una inversión o un *giro epistemológico* que suponga pensar la paz desde la paz, autónomamente, ha sido paulatinamente asumida por investigadores y estudiosos de diversa procedencia (Martínez Guzmán, 2001; Muñoz, 2001). Esto supondría adoptar otro punto de partida, otros presupuestos en los que el concepto de paz esté, no solo más presente, con una ubicación de partida diferenciada, sino también con un enfoque cualitativo distinto que le permita ganar un espacio más relevante y dinamizador, en los debates. En su momento asumimos la propuesta de que la *paz imperfecta* podría contribuir a este nuevo enfoque. Este concepto, a su vez, nos dotaría de una nueva capacidad movilizadora al facilitarnos las conexiones con las realidades y experiencias conflictivas y pacíficas particulares.

La propuesta de un giro epistemológico debe de ir acompañada por la renovación de muchos presupuestos teóricos, algunos de los cuales hemos citado a lo largo de este trabajo. Insistamos en la necesidad de unas dialécticas, y por extensión epistemologías, abiertas y sutiles, lo que conlleva, una revisión de muchas concepciones cerradas y mecánicas que se han mantenido. Las propias teorías están construidas «dialécticamente» para ser superadas en el propio proceso creativo donde se insertan. Es decir, dicho proceso supone admitir las propias limitaciones –incluido el propio soporte biológico-social-subjetivo que las sustenta– y la continua reflexión crítica, cambiando conforme lo haga la comprensión de la realidad, marginando cualquier atisbo de inmovilismo, cualquier conato de perfección (Capra, 1998: 25-34).

Estas dialécticas deberían ser «abiertas» por su posibilidad de incluir las relaciones entre diversos actores, proyectos, intereses y las visiones aportadas por las diferentes disciplinas. Mientras que las dialécticas binomiales o dualistas –normalmente antagónicas– solo tienen capacidad para explicar un número limitado de situaciones, las matrices polinómicas –que también pueden incluir a las anteriores– nos permiten aprehender realidades con múltiples variables. Únicamente las visiones abiertas de los conflictos tienen capacidad de aproximarnos a la complejidad definida por la multiplicidad de circunstancias y las interacciones que entre ellas se producen. Y deberían ser «sutiles» porque incrementan la capacidad de visualizar lo subyacente, lo oculto, lo silenciado, no solo para nuestros sentidos sino, lo que es peor ya que podría tener solución, para nuestros presupuestos y sistemas de análisis.

Puede existir cierta contradicción entre los presupuestos científicos y éticos de la paz ya que la práctica científica busca el máximo de objetividad y la ética se presenta en ocasiones como incompatible con esta meta. Pero, en primer lugar, no intentamos ser «objetivos» sino consensuar (publicar, razonar, dialogar) nuestras propuestas científicas intersubjetivamente de la manera más óptima, y, en segundo lugar, difícilmente puede haber una práctica científica que no tenga una carga ética

expresa o tácita, por lo que optamos por una «ciencia con conciencia» que contribuya a un mundo más justo, sostenible y pacífico.

Un problema añadido a estas investigaciones de carácter normativo, inter, y transdisciplinar es la relación que hemos dado en llamar «valores-epistemes». Aunque, también hay que decirlo, este salto no siempre es bien entendido, ni fácil. En muchas ocasiones los posicionamientos ideológicos, útiles y operativos por sí mismos –tal como hemos apuntado antes– no tienen continuidad con los científicos, a veces por desprecio de la capacidad de transformación de la institución universitaria, en otras por las dificultades personales y académicas para establecer dichas conexiones (por ejemplo, no siempre las personas que tienen unas creencias o convicciones más firmes son las más comprometidas con las transformaciones reales, etc.).

### *3.5. Comprendiendo la complejidad desde la transdisciplinariedad*

Algunas de las rupturas iniciadas por las mitologías y las religiones se vieron confirmadas a partir del Renacimiento cuando se produjo la división de las disciplinas que abordaban a los seres humanos y que se consolidó con el pensamiento cartesiano, con ella las diversas actividades que estos realizaban podían ser estudiadas por diversas ciencias o disciplinas (Giménez, 2004; Wallerstein, 1996). De esta manera, se perdió, en buena medida, la unidad prístina, del objeto de estudio, dividiéndose, por razones de eficacia, pero no poniendo los mecanismos necesarios para la restauración de la unidad inicial y real. Cómo afrontar la problemática de un conflicto violento estudiado por antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos, juristas o economistas, cada cual con puntos de vista discrepantes, aunque valiosos. El conflicto sigue su dinámica unitaria mientras las ciencias, organizaciones e instituciones debaten sobre su significado.

Sería lógico que existiera una Ciencias de los Seres Humanos, o abreviadamente de Ciencias Humanas, que obedece a la unidad en el mundo real de todas las actividades y espacios donde están presentes los seres humanos. Esto no supone negar la especialización, pero sí la atomización en la que no se restaura la unidad inicial. Evidentemente, tampoco se trata de yuxtaponer, como hacemos en muchas ocasiones como remedio de emergencia, los conocimientos generados por las diferentes disciplinas, sino tenerlos presentes, en la práctica de las mismas, desde el principio. Igualmente parece lógico que todas las circunstancias que rodean la vida de los seres humanos, dada su complejidad, puedan ser estudiadas desde diferentes ciencias y disciplinas. Sin embargo, no es suficiente con obtener este conocimiento de forma dividida, fragmentada, sino que es necesario reconstruir el objeto de estudio, las sociedades humanas, para proponer y promover las mejoras oportunas. Nuestra propuesta es hacerlo desde un campo transdisciplinar en el que todas las disciplinas nutran y del que todas aprendan.

Se ha abundado en lo *multi* o *pluri*, como un paso esencial en el reconocimiento de lo diverso, y en lo «inter», para explicar las relaciones entre lo diverso, pero quizás no se ha prestado la suficiente atención a lo *trans*. Pongamos el ejemplo de la cultura, las realidades son siempre multiculturales, asimismo lo intercultural funciona siempre, pero además, la cultura que no entiende de fronteras por ser la mayor parte de las veces muy pragmática, ha elaborado siempre nuevas propuestas precisamente por su capacidad *trans*. La transculturalidad ha sido una fuente de renovación permanente que ahora ha sido recuperada como horizonte para analizar la realidad. Quizás podríamos afirmar lo mismo de la transdisciplinariedad. Las metodologías relacionales nos llevan directamente a lo *trans*<sup>11</sup> que añade a la relación entre los presupuestos la posibilidad de emergencia de nuevas propuestas. A la ruptura de fronteras añadimos la creación de nuevos espacios, de narraciones puente. Nuevas cualidades que solo son posibles desde el reconocimiento de las interacciones y que son transforman relacionalmente. Lo *trans* rompe las dicotomías de la modernidad y postmodernidad.

Así pues, es relevante establecer un mecanismo continuo de «ida y vuelta» desde y hacia todos los campos del conocimiento, en un proceso en el que se retoman las aportaciones que se consideran más fecundas para hacerlas funcionar en otro espacio y devolverlas cargadas de nuevos interrogantes y demandas. Por tanto, es necesario interactuar con otros espacios interdisciplinares, distintos aunque coincidentes con la Investigación para la Paz (ciencia, tecnología y sociedad –CTS–; futuro; desarrollo sostenible; economía ecológica, feminismo, etc.) y que en definitiva no son sino intentos de abordar la complejidad.<sup>12</sup> La transdisciplinariedad es una condición «sine qua non» para el análisis de la complejidad creada por múltiples circunstancias, solamente abordables desde la perspectiva de colaboración personal y disciplinar. Esto quiere decir que cada persona estudiosa de la paz y los derechos humanos puede ser partícipe del avance en el conocimiento y la acción, sin que ello suponga saber de todas las disciplinas, lo cual difícilmente se puede lograr. Se trata pues de que cada investigador reconozca –con cierto grado de humildad– la imposibilidad de abarcar por sí solo toda la problemática y esté dispuesto a establecer lazos de cooperación con otras/os pensadoras/es e investigadoras/es (Cano Pérez y otros, 2004).

En la medida en que ampliemos el marco de referencia ganaremos en comprensión de las interrelaciones entre los diferentes ámbitos y escalas, pero también nos aparecerán nuevos problemas derivados de las nuevas dimensiones, cuantitativas y cualitativas, de nuestros marcos de análisis. Efectivamente, la «globalización», lo

---

11 Del latín *trans*, al otro lado, a través de, de la otra parte, más allá, a través de, ir de un punto a otro.

12 Para Edgar Morin y otros investigadores transdisciplinarios la teoría de los sistemas, la cibernética y la teoría de la información han sido impulsores de esta renovación del conocimiento que además ve como otros aportes teórico no cesan de hacer creativas sugerencias al respecto.

universal, lo holístico nos hace ver los enlaces macros pero a la vez nos relacionan con la complejidad, que de esta forma se convierte en solución y desafío.

Una conexión «trans» que –dejémoslo muy claro– no significa quitar relevancia a las disciplinas, sino más bien todo lo contrario, renovar su importancia en el contexto de unas relaciones fluidas con el resto de disciplinas. La interconexión requerida en el estudio de las diferentes instancias de paz y derechos humanos y las formas que la violencia presenta en las sociedades actuales solo puede alcanzarse a través de un conocimiento multidimensional e integrador que en modo alguno lo proporciona la especialización dominante en la mayoría de las diferentes áreas de conocimiento. De ahí la necesidad, ante todo, de contribuir a la construcción de un nuevo paradigma superador de la parcialidad y fragmentación impuesta por la especialización. Solo rompiendo las barreras de las disciplinas y mediante el trabajo en equipo será posible esta perspectiva que el estudio sobre la paz y los conflictos requiere, así como avanzar hacia la superación de la simple multiplicidad de disciplinas.<sup>13</sup>

Obviamente existen obstáculos, formas de pensamiento elaboradas a lo largo de siglos, de diversa consideración para que esta perspectiva plural produzca sus mejores frutos: individualismo –el «confort del aislamiento», la incapacidad de cooperar, o lo que, permítannos la expresión, podríamos tildar de «onanismo epistémico»<sup>14</sup>–; falta de costumbre para hacer permeables nuestras estructuras de pensamiento; modelos simplificados entre buenos y malos; aparente inoperancia del diálogo; lentitud del consenso; emergencias de la realidad, necesidad de intervenir inmediatamente. Y por último, lo que en la práctica parece que es más costoso en atención y tiempo: superar las costumbres que la «academia» ha creado en cada una/o de nosotras/os, conseguir adaptar hábitos teóricos, metodológicos, organizativos y de horarios con colegas provenientes de otros departamentos con marcos conceptuales, metodologías y problemáticas particulares. A veces estos últimos aspectos, a pesar de que pueden parecer los más superfluos, son los que mayor resistencia ofrecen.

Aunque existan ciertas dificultades, algunas de las cuales han sido tratadas en este trabajo, es absolutamente necesario abordar la complejidad de los fenómenos contemporáneos a través de propuestas fecundas desde el Campo Transdisciplinar de la Paz. Como enunció la declaración del Congreso celebrado en Locarno (Suiza, 1997) «¿Qué universidad para el mañana? Hacia una evolución transdisciplinar de la universidad»: el reparto universal de los conocimientos no podrá tener lugar sin la emergencia de una nueva tolerancia fundada sobre la actitud transdisciplinar, lo que implica la puesta en práctica de la visión transcultural, transreligiosa, transpolítica y transnacional. De aquí la relación directa e ineludible entre paz y transdisciplinariedad.

---

13 Véase la *Carta de la transdisciplinariedad*, elaborada en el Primer Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad, celebrado en el convento de la Arrábida (Portugal), en 1994. (<http://www.geocities.com/ResearchTriangle/Forum/9950/>)

14 En la que el «placer» individual de conservar sus propias teorías se impone sobre la ciencia intersubjetiva y consensuada.

Las reconstrucciones no fragmentadas, armónicas, pacíficas de los seres humanos dependen de la renovación de los presupuestos epistémicos y ontológicos, lo que posiblemente, al deber considerar múltiples variables, solo sea posible en ámbitos de trabajo inter y transdisciplinarios. Obviamente antes, como hemos pretendido hacer al comienzo de este trabajo, tendríamos que comprender cuál es la ubicación de los seres humanos en el Universo, en la Tierra, en la evolución de los seres vivos, cual es nuestro bagaje filogenético, el significado de su corporeidad, de sus instintos emociones y de su *racionalidad agónica*.

## Bibliografía

- ACOSTA MESA, Alberto (2004): «Regulación de conflictos y sentimientos», MOLINA RUEDA, Beatriz y Francisco A. MUÑOZ (eds.): *Manual de Paz y Conflictos*, pp. 201-222.
- ANTEQUERA, Josep (2005): *El potencial de sostenibilidad de los asentamientos humanos*, Edición electrónica a texto completo en: [www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/](http://www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/)
- BOULDING, Kenneth (1993): *Las tres caras del poder*, Madrid.
- CANO PÉREZ, María José y otros (2004): «Diálogos e Investigaciones Trans Culturales y Disciplinarias», *Convergencia* 35, pp. 55-80.
- CAPRA, Fritjof (1998): *La trama de la vida*, Barcelona.
- DENNET, Daniel (1995): *La conciencia explicada*, Barcelona.
- DE BEAUVOIR, Simone (2001): *El segundo sexo*, Madrid, 2 volúmenes.
- GALTUNG, Johan (1969): *Sobre la paz*, Barcelona, pp. 27-72.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2004): «Pluralidad y unidad de las Ciencias Sociales», *Estudios Sociológicos XXII* (2), pp. 267-282 .
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (2005): *Genoma humano y dignidad humana*, Barcelona.
- JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2004): «La función social de las ciencias del pasado: Stephen Jay Gould *in memoriam*», *Dynamis* 22, pp. 535-549.
- JIMÉNEZ ARENAS, José Manuel (2006): *Estudio de la variabilidad craneométrica en Homínidos: Inferencias filogenéticas y paleobiológicas*. Granada.
- (2011): «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada, pp. 65-93.
- KÜNG, Hans (2004): *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Barcelona.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003): *Los sentidos de la violencia*, Granada.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel y Francisco A. Muñoz (2007): «Complejidad, fragilidad y conciencia agónica, en López-Aparicio, Isidro (ed.): *Brecha de fragilidad. The fragility gap*, Granada, pp. 31-51.

- MAX-NEEF, Manfred y otros (1993): *Desarrollo a escala humana*, Barcelona.
- MOLINA RUEDA, Beatriz y otros (2004): «Culturas, Religiones y Paz», en Molina Rueda, Beatriz y Francisco A. Muñoz (eds.): *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 97-117.
- MUÑOZ, Francisco A. (ed.) (2001) *La paz imperfecta*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (2011): «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds.): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y otros (2005): *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y Juan Manuel JIMÉNEZ ARENAS (2010): «Historia de una paz imperfecta de género», en Díez Jorge, Elena y Margarita Sánchez Romero (eds.): *Género y Paz*, Barcelona, pp. 179-218.
- MUÑOZ, Francisco A. y CÁNDIDA MARTÍNEZ LÓPEZ (2011): «Los habitus de la paz imperfecta», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds.): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada, pp. 37-64.
- MUÑOZ, Francisco A. y Beatriz MOLINA RUEDA (2010): (2009): *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada.
- «Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de Paz y conflictos* 3, pp. 44-61.
- MURILLO, Soledad (2001): *Relaciones de poder entre hombres y mujeres. Los efectos de los aprendizajes de rol en los conflictos y en la violencia de género*. Madrid.
- NUSSBAUM, Martha (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2004): *Transmodernidad*. Barcelona.
- RUELLE, David (1993): *Azar y caos*, Madrid.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003): *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao.
- SEN, Amartya (2000): *Desarrollo y libertad*, Barcelona.
- VARELA, Francisco J. y Humberto R. MATURANA (2004): *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires.
- WALLERSTEIN, Inmanuel (coord.) (1996): *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México.



# Otras masculinidades posibles: Hacia una humanidad *diferente* y *diferenciada* *Other possible masculinities: towards a different and differential humanity*

OCTAVIO SALAZAR BENÍTEZ  
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

---

## Resumen:

La igualdad entre hombres y mujeres no será plena mientras que no transformemos el orden patriarcal que sigue sustentando una diferenciación jerárquica entre unos y otras. Ello pasa por revisar la masculinidad tradicional y la racionalidad construida a imagen y semejanza del varón. Un reto que supone a su vez transformar las relaciones entre lo público y lo privado, así como las bases del conocimiento y de una concepción de lo humano basada en los privilegios masculinos y en la negación de la diversidad.

**Palabras clave:** género, igualdad, diferencias, patriarcado, masculinidades.

## Abstract:

Equality will not be full if we don't transform the patriarchal order that continues to support a hierarchical differentiation between men and women. This calls for reviewing the traditional masculinity and the rationality constructed in the image and the likeness of the male. A challenge which in turn means to transform the relationship between public and private, and the basis of knowledge and a conception of humanity based on male privilege and the denial of diversity.

**Keywords:** Gender, Equality, Differences, Patriarchy, Masculinities.

Los hombres han tenido la voz a lo largo de la historia, ahora no pueden permanecer callados cuando se habla de igualdad, tienen mucho que decir sobre lo que han callado, y mucho que callar sobre lo que han vociferado. Los hombres nuevos tienen que serlo más por su transformación profunda que por su renovación externa, y así poder decir, en lugar de su histórico 'cambiar para seguir igual', algo realmente nuevo, 'igualdad para seguir cambiando', y alcanzar ese futuro de convivencia que siglos atrás ya empezó a mostrarnos el movimiento de mujeres.

## 1. El género del Derecho: mujeres *zorras* y jueces *astutos*

El 4 de octubre de 2011 todos los medios de comunicación españoles se hicieron eco de una resolución judicial que provocó todo tipo de reacciones. En concreto, todas las portadas recogieron cómo la Audiencia Provincial de Murcia había revocado una condena por amenazas a un hombre que, entre otros insultos, llamó «zorra» a su mujer y le aseguró al hijo de ambos que «la vería en una caja de pino».<sup>1</sup>

La sentencia del Juzgado de lo Penal núm. 2 de Cartagena, de 8 de junio de 2010, había condenado a Florentino como autor responsable de un delito de amenazas en el ámbito familiar en la modalidad continuada (artículos 171.4 y 74 del Código Penal), con el agravante de reincidencia del artículo 22.8. La sentencia daba por probados los hechos que siguen. Florentino se había trasladado el día 20 de enero del año 2009 a residir en la localidad de Hinojosa de Calatrava, provincia de Ciudad Real, y el día 14 de septiembre de dicho año, cuando se hallaba molesto por el ingreso psiquiátrico involuntario que se llevó a cabo con el hijo menor del matrimonio, le efectuó una llamada a su teléfono móvil. El acusado le insistió en que le dijera a su madre que como la justicia no hacía nada se la iba a tomar por su mano, que la vería en el cementerio, en una caja de pino, y que saldría por la televisión, que lo juraba por el sol. El día 15 de septiembre, el acusado realizó otra llamada de teléfono móvil del hijo y le manifestó en relación a su madre qué pasaría un día o dos, que el día del juicio no iba a llegar, lo que fue oído por esta última, puesto que el teléfono móvil habría sido puesto en modo manos libres.

La sentencia del juzgado de Cartagena fue sorprendentemente revocada por la Audiencia Provincial de Murcia (sentencia 126/2011), la cual se limitó a condenarlo como autor responsable criminalmente de una falta continuada de amenazas leves y estimó que en él no concurrían circunstancias modificativas de la responsabilidad criminal.<sup>2</sup>

Lo más llamativo de esta resolución es cómo la Audiencia Provincial de Murcia enjuicia unos hechos y valora una serie de actuaciones que, sin duda, ponen de relieve una reincidencia del acusado en unos malos tratos que encajan en lo que el legislador ha denominado «violencia de género». Es decir, en aquella que,

Como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre estas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin

---

1 El acusado tenía antecedentes cuando fue juzgado por estos hechos, al haber sido condenado anteriormente por un delito de malos tratos en el ámbito familiar.

2 Ello se tradujo en una pena de 8 días de localización permanente y a la prohibición de aproximación de Florentino a su esposa, al domicilio en que esta reside, lugar de trabajo o lugares frecuentados por ella, en una distancia inferior a 300 metros, así como la prohibición de comunicarse por cualquier medio con ella, todo ello por tiempo de seis meses.

convivencia (art. 1 LO 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género).

Sin embargo, la Audiencia Provincial entendió que de los hechos no cabía deducir que:

El acusado vertiese alguna expresión que proyectase desprecio o menosprecio a la dignidad de la mujer o fuera expresivo de una posición de dominio o exigente de sumisión, antes al contrario, las dos conversaciones reseñadas en el relato de Hechos Probados de la sentencia de instancia no expresan comentario o expresión alguno en tal sentido, ni en la Fundamentación Jurídica de la sentencia se explicita razón que haga pensar en esa posición de dominio o de control sugerida por el Ministerio Fiscal en su dictamen impugnatorio.

Incluso la sentencia realiza una valoración, como mínimo sorprendente, del uso del término «zorra» por parte del acusado, deduciendo que no se utilizó por éste «en términos de menosprecio o insulto, sino como descripción de un animal que debe actuar con especial precaución, a fin de detectar riesgos contra el mismo».

La sentencia recuerda la argumentación aportada por el Tribunal Constitucional para justificar la legitimidad de las medidas diferenciadoras previstas por la LO 1/2004. De acuerdo con lo dispuesto en la STC 59/2008:

A la vista del tipo de conductas incriminadas en el art. 153.1 CP y de las razones de su tipificación por el legislador, sustentadas en su mayor desvalor en comparación con las conductas descritas en el art. 153.2 CP, **no constituye el del sexo de los sujetos activo y pasivo un factor exclusivo o determinante de los tratamientos diferenciados**, (...). La diferenciación normativa la sustenta el legislador en su voluntad **de sancionar más unas agresiones que entiende que son más graves y más reprochables socialmente a partir del contexto relacional en el que se producen y a partir también de que tales conductas no son otra cosa**, como a continuación se razonará, **que el trasunto de una desigualdad en el ámbito de las relaciones de pareja de gravísimas consecuencias para quien de un modo constitucionalmente intolerable ostenta una posición subordinada**. (El resaltado en negrita es de la Sala).

En el caso revisado, la Audiencia no entiende que la conducta enjuiciada merezca un mayor reproche en cuanto proyección de unas desiguales relaciones de poder en la pareja. Al contrario, estima que no hay nada en la conducta del acusado que justifique la agravación de su condena, «por cuanto no constan actuaciones verbales (las únicas que en el contexto de enjuiciamiento podrían haberse producido) que proyecten razo-

nes de desigualdad o de menosprecio a la dignidad de la mujer en el comportamiento del acusado en las amenazas vertidas». En consecuencia, procede considerar el reproche penal genérico correspondiente a las «leves amenazas vertidas».

Lo más llamativo de esta sentencia es cómo el juzgador realiza una valoración de las amenazas del acusado sin tener presente, o al menos sin tenerlo en su justa medida, el contexto relacional en que aquellas se producen. Si tenemos en cuenta los antecedentes del acusado y las circunstancias que nos sirven para definir la relación con su mujer, podemos deducir que nos encontramos ante un contexto patriarcal. Un contexto marcado por unas determinadas relaciones y por una cultura del dominio, y de la violencia, monopolizada por el varón frente a una mujer sometida y *domesticada*. Es decir, en el supuesto que comentamos, las amenazas que vierte Florentino contra Virtudes han de estimarse agravadas porque son la expresión de una relación de poder que provoca discriminación de la mujer y que puede llegar, en el peor de los casos, a generar situaciones de violencia física o psíquica contra ella.

A pesar de que el juez recuerda insistentemente la doctrina sentada por el Tribunal Constitucional al resolver las dudas de constitucionalidad que planteó la LO 1/2004, sorprende que la use no para justificar la aplicación del reproche agravado previsto por esta ley, sino para todo lo contrario, es decir, para justificar que Florentino no actuó como un patriarca y que, por tanto, no era necesario agravar su condena. La Audiencia de Murcia lleva a tal extremo este razonamiento que incluso «descontextualiza» el uso de la palabra «zorra» y se acoge al significado más benévolo de la misma y que, parece evidente, no es el más habitual en un contexto de relaciones de pareja marcadas por la desigualdad.

De esta sorprendente decisión judicial podemos extraer, como mínimo, dos consecuencias íntimamente relacionadas y que nos obligan a una urgente reflexión. Por una parte, pone de manifiesto cómo, pese a las conquistas jurídicas de los últimos años, nuestro sistema jurídico –entendiendo por él un «todo» del que forman parte las normas, los procedimientos y los distintos operadores jurídicos– aún arrastra la «alargada sombra» del patriarcado.<sup>3</sup> Es decir, seguimos siendo prisioneros de unos sistemas jurídicos aparentemente objetivos y neutros –los que se construyeron sobre los logros liberales de la igualdad ante la ley y el principio de legalidad–, pero que en su esencia siguen respondiendo a los valores de una cultura basada en una desigual distribución de atributos entre hombres y mujeres.<sup>4</sup>

3 Acojo la definición dada por Adrienne Rich (2011: 114), para la que el patriarcado es «cualquier clase de organización grupal en la cual los machos mantienen el poder dominante y determinan cuál es el papel que deben jugar o no jugar las mujeres, y en el cual las capacidades asignadas generalmente a las mujeres son relegadas a los dominios místicos, estéticos, y excluidas de lo práctico y lo político».

4 La asimetría se organiza, en este caso, sobre los dos polos de la oposición cerebro/corazón (racional/irracional; racional/emotivo; fuerte/débil; intelectual/sensible; independiente/dependiente; dominante/sumiso; activo/pasivo; profundidad/superficialidad; gran/pequeña necesidad sexual), y ella justifica la asignación tradicional de espacios sociales (Martín Rojo, 2004: 84).

Por lo tanto, el gran reto continúa siendo acabar con el orden patriarcal que, además de traducirse en estructuras políticas y jurídicas, es sobre todo un orden cultural. Como tal, recorre transversalmente nuestras sociedades, las instituciones, las relaciones íntimas y públicas, los procesos de socialización y, por tanto, configura nuestra identidad individual y colectiva.<sup>5</sup> Es decir, el orden patriarcal lleva siglos condicionando cómo nos hacemos hombres y mujeres y cómo se articulan nuestras relaciones. Es por ello por lo que tanto unos como otras tenemos «género», es decir, estamos determinados por unos factores culturales que nos atribuyen determinadas capacidades y aptitudes, de la misma manera que nos ubican en determinados espacios y tiempos. A su vez, ello se traduce en todas y en cada una de las acciones que emprendemos, en nuestra manera de mirar el mundo y, por supuesto, en todos los órdenes a través de los cuales articulamos nuestra vida en sociedad. El orden político, el económico, el jurídico, todos ellos tienen género, por más que queramos someterlos a la ficción de la objetividad. Incluso el conocimiento científico, pese a sus pretensiones de llegar a conclusiones objetivas y universalmente válidas, está condicionado por una visión patriarcal que durante siglos ha primado lo masculino y ha despreciado, y en el mejor de los casos hecho invisible, lo femenino.

Como bien podemos deducir de la sentencia comentada, el sistema jurídico también tiene género. Y lo tiene en una doble dirección. Por una parte, porque sus elementos sustantivos y adjetivos —las normas y los procedimientos— hunden sus raíces en una tradición masculinizada. Por otra, porque los operadores jurídicos —es decir, quienes se encargan de hacer, interpretar y aplicar el derecho— siguen respondiendo en gran medida a una formación que todavía hoy, y aunque sea de manera muy sutil, reproduce unos cánones que se consolidaron con un modelo liberal que mantuvo las tajantes distinciones entre lo público y lo privado, entre la Cultura y la Naturaleza, en fin, entre lo masculino y lo femenino.

De ahí que sea una tarea urgente un sistema jurídico que parte de unos paradigmas universalistas, y pretendidamente neutros, que a lo largo de los siglos han identificado la humanidad con lo masculino —y durante una larga etapa con lo masculino burgués— y han hecho invisibles a la mitad de la población, además de permanecer ciego frente a las diferencias que nos singularizan<sup>6</sup>. De esta manera, cuando se hablaba por ejemplo de «derechos del hombre y del ciudadano» se estaba consolidando jurídicamente una exclusión, la de las mujeres, al tiempo que se identificaba lo universal con una determinada concepción de lo masculino. La derivada del patriarcado, es decir, la masculinidad heterosexual, homófoba y

---

5 Y lo hace además presentándose no solo como «el único orden natural, legítimo y razonable», sino además como «un orden neutro y objetivo al servicio de la sociedad» (Lomas, 2004: 15).

6 «En efecto, a pesar de su pretensión universal, aquello que ha sido considerado hasta ahora como “humano” en nuestra filosofía occidental solo se refiere a una minoría de personas: los hombres blancos, los propietarios de los medios de producción, y los filósofos, que desde siempre teorizan su punto de vista como si fuera el único posible» (Wittig, 2006: 73).

violenta. En consecuencia, otras masculinidades han carecido de reconocimiento y se han situado del lado de la exclusión y, en el mejor de los casos, del de las minorías que han de luchar por alcanzar un estatuto jurídico y social en condiciones de igualdad.<sup>7</sup>

## 2. El «hombre reconciliado» como presupuesto de la democracia paritaria<sup>8</sup>

El patriarcado nos remite, básicamente, a una cuestión de poder: a su monopolio masculino y a la correlativa servidumbre femenina. De ahí que se traduzca y sea visible en cualquier acción humana, en cualquier relación, en todos y cada uno de los ámbitos, públicos y privados, en los que entra en juego el acceso a bienes y el disfrute de derechos. Por eso, el lenguaje, que es también un instrumento de poder, en cuanto que es resultado de las fuerzas políticas y culturales que lo van definiendo y acotando, refleja con precisión casi matemática el lugar de mujeres y hombres en la sociedad. El valor que se adjudica a ellas y a ellos, a los correspondientes comportamientos, a las capacidades y valores identificados con unas y con otros. Es por ello por lo que, en la sentencia que hemos comentado, sea tan relevante la valoración que la Audiencia realiza del uso de un término como «zorra» que es una de esas palabras que, como otras tantas, cuando se usa en femenino se presta a una acepción con una carga peyorativa. Mientras que si llamamos «zorro» a un hombre estamos destacando su astucia, en el caso de una mujer ha sido mucho más habitual identificar dicha palabra con el significado de «prostituta». Es decir, el término «zorra», usado en un contexto de desigualdad como el que queda probado en la sentencia, supone un atentado contra la dignidad e integridad moral de la mujer que reproduce el reproche adjudicado tradicionalmente a aquellas que rebasaban los márgenes de lo privado. Aplicado al varón no cabe ninguna duda de que siempre supondrá una valoración de una cualidad ligada a su inteligencia. En este sentido, no hace falta insistir en la terrible conexión patriarcal que podemos señalar entre los términos *mujer pública*, *prostituta* y *zorra*. De esta manera, comprobamos cómo el lenguaje sigue manteniendo y reforzando una determinada interpretación de la realidad que, a su vez, se proyecta en la definición y en la percepción de las identidades (Martín Rojo, 2004: 92).

De todo lo anterior no podemos deducir, obviamente, que no hayamos avanzado en estos ya más de 30 años de democracia. De manera muy especial en la última

7 «Y los hombres que desean vivir sexualidades no heterocentradas, se ven estigmatizados como hombres anormales, sospechosos de pasivos y amenazados de ser asimilados y tratados como mujeres. Porque, de eso se trata: ser hombre significa ser activo» (Welzer-Lang, 2002: 64).

8 El «hombre reconciliado» es la expresión que utiliza Elizabeth Badinter (1993: 197) para referirse a «aquel que ha sabido reunir padre y madre, aquel que ha devenido hombre sin herir la feminidad materna».

década han sido muchos los instrumentos legislativos y las políticas públicas que han contribuido a erosionar el patriarcado y que han respondido a dos objetivos. De entrada, la consecución de una igualdad real de hombres y mujeres. Y en conexión con el anterior, la reacción frente a las situaciones de discriminación de las mujeres, lo cual implica un triple ámbito de actuación: el de las medidas de carácter preventivo dirigidas a impedir dichas discriminaciones; el de las acciones reparadoras de aquellas situaciones en que se hayan producido violaciones de la igualdad y, finalmente, las «acciones positivas» dirigidas a compensar las discriminaciones históricas sufridas por las mujeres.<sup>9</sup>

Por otra parte, también podemos constatar cómo en la última década han empezado a organizarse grupos de hombres, aún minoritarios y poco estructurados, que desde diferentes perspectivas han empezado a asumir un papel activo en la lucha por la igualdad (Bonino, 2003).<sup>10</sup> En algunos casos se trata de grupos de reflexión sobre la condición masculina,<sup>11</sup> mientras que en otros asumen un papel social muy activo, por ejemplo en la denuncia de la violencia de género. Estos tímidos movimientos no se han visto acompañados, desde el punto de vista teórico, de una reflexión sobre la masculinidad. Salvo algunos nombres excepcionales, y a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en el ámbito latinoamericano,<sup>12</sup> no se ha llegado a consolidar una línea de investigación que incida en el «género» masculino.<sup>13</sup>

9 Desde el punto de vista jurídico, hay que tener presente que una de las consecuencias del patriarcado, entendido como orden social y cultural, es la diversidad de «discriminaciones indirectas» que derivan de unas estructuras basadas en los privilegios masculinos. De ahí que en las últimas décadas se haya insistido en que el principio de igualdad implica la ausencia de toda discriminación, directa o indirecta. Esta última es definida por el legislador como «la situación en que una disposición, criterio o práctica aparentemente neutros pone a personas de un sexo en desventaja particular con respecto a personas del otro, salvo que dicha disposición, criterio o práctica puedan justificarse en atención a una finalidad legítima y que los medios para alcanzar dicha finalidad sean necesarios y adecuados» (art. 6.2 Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres).

10 El ejemplo internacional más consolidado en este sentido es la Campaña Internacional del Lazo Blanco (Kaufman, 2002). Entre las experiencias españolas cabe destacar la intensa labor de la Asociación de Hombres por la Igualdad – [www.ahige.org](http://www.ahige.org)–, así como la del Departamento de Hombres por la Igualdad del Ayuntamiento de Jerez (<http://www.jerez.es/index.php?id=7113>), la Red Heterodoxia ([www.heterodoxia.wordpress.com](http://www.heterodoxia.wordpress.com)) o el Blog de Hombres Igualitarios de Cataluña (<http://homesigualitaris.wordpress.com>).

11 La mayoría de estos grupos responden a las inquietudes generadas en muchos hombres ante los cambios sociales ocasionados por las conquistas de la igualdad de género, los cuales provocan en muchos incertidumbre o desconcierto ante un escenario en el que está dejando de ser válido el guión aprendido desde la masculinidad tradicional. De ahí sus reflexiones en torno a su rol como padres y como maridos o compañeros, sobre las relaciones afectivas o, en general, sobre su identidad.

12 Cabe destacar la intensa actividad –foros, debates, cursos, publicaciones– que genera la Red Iberoamericana de Masculinidades: [www.rediberoamericana.com](http://www.rediberoamericana.com).

13 Sí que ha contribuido al inicio de una reflexión sobre las masculinidades las reivindicaciones del movimiento gay y las aportaciones teóricas realizadas en torno a los derechos del colectivo LGTB. Por ejemplo, en el caso de nuestro país la polémica suscitada por la reforma del Código Civil llevada a cabo en 2005 y que permitió al matrimonio entre personas del mismo sexo, contribuyó a generar un debate, más allá de la situación de gays y lesbianas, sobre los modelos familiares y los roles de género. Es decir, el debate sobre el matrimonio «gay» supuso también la apertura de una crítica sobre la masculinidad hegemónica, construida en torno a la heteronormatividad.

Pese a estos avances, todavía hoy observamos una considerable distancia entre los objetivos y valores incorporados en buena parte de nuestro ordenamiento y los que siguen imperando en la sociedad. Basta con hacer un recorrido por los medios de comunicación para constatar cómo el *depredador patriarcal* (Herrera, 2005) sigue enseñando sus fauces con relativa frecuencia, lo cual por otra parte certificamos cada vez que sumamos una mujer a la larga lista de las que cada años son asesinadas por hombres con los que mantenían o habían mantenido algún tipo de relación. Sin duda, uno de los factores más positivos que se ha generado en los últimos años es la capacidad de «respuesta social» ante las violaciones de derechos de las mujeres y ante las patentes situaciones de discriminación. Es decir, tal y como sucedió con la sentencia de la Audiencia de Murcia, la reacción de los medios de comunicación fue inmediata y se generó un debate social que nos permite albergar ciertas esperanzas. Ahora bien, no podemos olvidar cómo por ejemplo los mismos medios de comunicación viven prisioneros de una paradoja porque, al tiempo que muchos de ellos denuncian la discriminación de las mujeres, también contribuyen a la reproducción de roles y estereotipos.<sup>14</sup>

En sentido opuesto a dichos movimientos, podemos constatar cómo diferentes factores están provocando en el momento actual reacciones patriarcales que ponen en peligro las conquistas en esta materia.<sup>15</sup> Por una parte, el progresivo acceso de las mujeres a la ciudadanía y al disfrute igual de los derechos está provocando en muchos hombres una reafirmación de la masculinidad patriarcal, en cuanto que ven «amenazadas» sus cuotas de poder y son incapaces de reubicarse en un contexto de iguales.<sup>16</sup> Ello está provocando, por ejemplo, un resurgimiento de las tesis biologicistas que tratan de justificar la posición de las mujeres en función de sus características naturales, así como un refuerzo de los patrones socializadores que insisten en prorrogar los roles tradicionales de hombres y mujeres (Walters, 2010).<sup>17</sup>

14 Baste como ejemplo el informe elaborado por el Consejo Audiovisual de Andalucía y hecho público en octubre de 2011, según el cual tres de cada cuatro testimonios difundidos por los informativos de las televisiones andaluzas son de hombres. El estudio ha analizado la distribución por sexo de los tiempos de palabra en las televisiones públicas en el año 2010 y el resultado muestra un desequilibrio evidente. El informe no solo desvela que la voz de las mujeres tiene menos espacio, sino que las televisiones siguen haciendo una distinción por roles: los testimonios de mujeres son más frecuentes en noticias relacionadas con sanidad, educación y los conflictos sociales, mientras que son muy reducidos en las informaciones sobre ciencia y tecnología, economía, deporte y universidad. Además también se ha constatado como una de cada cinco mujeres que intervienen en las noticias lo hace sin identificar, como actor ocasional, generalmente entrevistadas en la calle para dar su testimonio u opinión sobre un hecho. En el caso de los hombres, solo uno de cada 10 no es identificado. <http://www.consejoaudiovisualdeandalucia.es/> (fecha de la consulta: 5-10-2011).

15 Sobre las reacciones de los hombres ante el cambio de las mujeres véase Luis Bonino (2002).

16 En este sentido, Miguel Lorente (2009: 69) llega a hablar de «posmachismo», el cual «busca neutralizar y contrarrestar las reivindicaciones del movimiento de mujeres para que continúen prevaleciendo las ideas dominantes de la tradición».

17 Entre las diversas propuestas que ponen de manifiesto esta reacción cabe destacar aquellas que, por ejemplo, proponen una educación diferenciada para niños y para niñas. En estos planteamientos se suele partir de la crítica de la «ideología de género» de que la que se llega a decir que «es contraria a la dignidad de la persona» (Calvo, 2011:

Por otra parte, determinadas circunstancias como la globalización o la crisis económica están provocando un freno en las políticas de igualdad, con consecuencias especialmente negativas para las mujeres.<sup>18</sup> Por ejemplo, la crisis del estado social incide de manera especial en la efectividad de sus derechos en la medida en que está provocando un recorte de las políticas dirigidas a potenciar una efectiva igualdad de género. Sería el supuesto de todas las dirigidas a facilitar la conciliación de la vida familiar o laboral, o de las que tienen que ver con el cuidado de personas dependientes. La menor inversión pública en estos ámbitos así como la mayor tasa de desempleo femenino provoca, como consecuencia, que las mujeres vuelvan a los hogares y asuman de nuevo las responsabilidades que tradicionalmente le han correspondido.<sup>19</sup> A ello habría que sumar los riesgos que para las mujeres suponen las reivindicaciones de tipo identitario, ya que la mayor parte de las estructuras comunitarias las sitúan en posición de desventaja, cuando no de sumisión.

Este análisis, al que podríamos sumar otros muchos que nos ofrecen datos objetivos sobre la supervivencia del orden patriarcal, nos debería servir para, de una vez por todas, tomarnos la igualdad de género *en serio*. Y ello pasa por varios objetivos entrelazados que deberían acercarnos progresivamente al logro de una democracia *auténticamente* paritaria, lo cual supone remover los cimientos sociales y culturales, tal y como ordena el art. 9.2 CE, que siguen legitimando una situación de desigualdad en función del sexo.

Esa transformación no será posible si los hombres somos excluidos de ella. Por el contrario, debemos asumir nuestra presencia en un doble sentido. De una parte, como sujetos activos en la lucha por la igualdad, a través del establecimiento de alianzas con el movimiento feminista y de la creación de grupos de hombres comprometidos en problemas como la violencia de género. De otra, como objetos de unas políticas que deben contribuir a revisar las «normativas hegemónicas» de género (Bonino, 1998). Ambas dimensiones implican que reconozcamos que también nosotros tenemos género o, lo que es lo mismo, que también, como las mujeres, *llegamos a serlo* en función de determinadas pautas socializadoras.

Por todo ello, el compromiso por la democracia paritaria supone objetivos mucho más ambiciosos que los meramente cuantitativos. Obviamente es necesario seguir avanzando en las políticas que faciliten el acceso de las mujeres al ámbito público y en las medidas que durante las últimas décadas han favorecido su igual disfrute de la ciudadanía. Pero, al mismo tiempo, es urgente modificar un modelo de convivencia

---

34). Y se señala que la «verdadera gravedad de esta ideología» radica en obligar a niños y a niñas a «renunciar a una femineidad y una masculinidad que les es biológicamente inherente desde el nacimiento» (Calvo, 2011: 35).

18 Como bien señala Rosa Cobo (2011: 15-19), las «antenas patriarcales» se han puesto en alerta. Tres factores están incidiendo en el resurgimiento del dominio patriarcal: el sistema de alianzas con las élites masculinas de las comunidades culturales, la globalización neoliberal y la violencia sexual.

19 Unas responsabilidades que, en el ámbito de las democracias occidentales, han sido asumidas de manera mayoritaria en los últimos años por mujeres inmigrantes, por lo que, de hecho, no se ha erosionado el modelo.

que en gran medida sigue respondiendo a las exigencias del patriarcado. Esta transformación ha de incidir de manera singular en dos aspectos que están ligados:

*Las relaciones entre los espacios público y privado:* el patriarcado se apoya en una perfecta división entre ambos mundos y en el consiguiente reparto de roles y funciones entre mujeres y hombres. Es necesario, por tanto, armonizar ambos espacios y alcanzar una sociedad de hombres y mujeres proveedores y cuidadores en condiciones de igualdad. No se trata solo de adoptar medidas de *conciliación de la vida laboral y familiar* sino de cambiar toda una cultura apoyada en la confrontación de esos dos espacios y en un reparto de *tiempos* ajustado a las exigencias del hombre «público» y a los deberes de la mujer «domesticada». Se trataría, nada más y nada menos, que extender el principio de corresponsabilidad tanto en el ámbito público como en el privado. Y así, de manera paralela a la consecución de una presencia equilibrada de mujeres y hombres en el ejercicio del poder, sería necesario conseguir también dicho equilibrio en los espacios privados y en todos los trabajos y funciones ligados a ellos.

*La revisión de la masculinidad hegemónica* y, con ella, de los valores y métodos imperantes en un *espacio público hecho a imagen y semejanza del varón*.

Este programa político, auténticamente revolucionario por lo que supone de análisis crítico de las «reglas de la tribu»,<sup>20</sup> ha de llevarnos a una definición más plural y justa del mismo concepto de «humanidad», de forma que acabamos con la identificación de esta con el varón —«Humanidad: Varonidad» (Wittig, 2006: 80)— y la ajustemos no solo a las exigencias que plantea la diferencia de género sino también a todas las que derivan de las identidades individuales y colectivas. De esta forma, el punto de llegada, desde el punto de vista jurídico-constitucional, habría de ser la construcción de un nuevo paradigma: la ciudadanía como *igualdad diferenciada* (Salazar, 2010). Al tiempo que, desde el punto de vista epistemológico, la conclusión habría de ser la integración, que no asimilación, de las diferencias en un concepto de «humanidad» más ancho que el asumido históricamente y basado más en la *performatividad* que en las categorías cerradas y etnocéntricas.<sup>21</sup> Es decir, es necesario incorporar a los modelos político y jurídico —y también, por supuesto, a los científicos— la «lógica de lo mixto» (Agacinski, 1998: 25, 42), es decir, la lógica de las diferencias sin jerarquías. Lo cual implica asumir y extender la reivindicación permanente del feminismo, en la medida que a las mujeres se les ha negado históricamente su igual y diferente humanidad, ya que esto es lo que se les niega a los que no caben en el concepto de ciudadanía alumbrado por una racionalidad etnocéntrica: su *igual y diferente humanidad*. En definitiva, se trata de conseguir «un nuevo pacto social, una

20 Si, como bien ha escrito Celia Amorós (2007: 226), la Ilustración fue un gran debate acerca de «das reglas de la tribu», en estos momentos la teoría feminista ha de ser el instrumento idóneo para discutir unas reglas que siguen provocando injusticias y que suman, a las viejas desigualdades, nuevas exclusiones.

21 Este debate se ha planteado en las Ciencias Sociales gracias a los retos que plantean las sociedades multiculturales (Salazar, 2010). Sobre el concepto dinámico de «identidad» y la actitud «performativa» como base para una sociedad pacífica y solidaria, véase Martínez (2002).

resignificación de la subjetividad de la ciudadanía, la conciliación de los tiempos y los espacios de vida, en el nuevo marco que impone la globalización» (Rubio y Herrera, 2006: 19).

### 3. La masculinidad patriarcal: «No vamos a rendirnos. No somos mujeres. Vamos a luchar»

El objetivo de lograr una democracia paritaria pasa necesariamente porque nos cuestionemos de qué manera *nos hacemos* hombres y cómo ese proceso genera determinadas consecuencias en la sociedad.<sup>22</sup> Tal y como dictaminara Rousseau, y posteriormente confirmaran casi todos los grandes pensadores de los siglos XVIII y XIX –con notables excepciones, como las de Condorcet o Stuart Mill–, los hombres seguimos siendo educados para convertirnos en ciudadanos plenos, en los legítimos detentadores del poder y la autoridad. Somos los sujetos activos por excelencia, los proveedores, los hacedores.<sup>23</sup> Instruidos en el arte de la conquista y de la guerra, en el dominio del espacio público y de los saberes, en la posesión de las mujeres como objetos sin los que no sería posible la reproducción. Nos definimos por nuestras actividades, por lo que conseguimos, por el éxito que alcanzamos y no tanto por cómo somos. Desde criaturas, y muy especialmente en la adolescencia, somos educados para desconfiar de nuestro interior y para proyectarlo todo hacia fuera, en lo público, en las tareas productivas y en las competiciones que mantenemos con nuestros semejantes. El espacio privado, al contrario, es el territorio de las mujeres, el de la reproducción, el de los afectos, el de los cuidados. En todo caso, los varones lo contemplan como «refugio moral y emocional alejado de la potencialmente corrupta esfera pública del trabajo y la política» (Seidler, 2007: 95).<sup>24</sup>

El patriarcado se ha consolidado a lo largo de los siglos gracias a una serie de repartos binarios –público/privado, razón/emoción, Cultura/Naturaleza– que han servido de pilares a una diferenciación jerárquica entre hombres y mujeres. Las democracias actuales, surgidas a partir de los cimientos jurídicos y políticos del Estado

22 Lo constata por ejemplo Betty Friedan (2009: 17) en el análisis introductorio que en 1997 hace a una reedición de su clásico *La mística de la feminidad*: «Estamos acercándonos a un nuevo siglo –y a un nuevo milenio– y son los hombres los que tienen que progresar hacia una nueva manera de pensarse a sí mismos y de concebir la sociedad».

23 «Los padres pueden refugiarse en la idea de que, siendo buenos proveedores, ya manifiestan el amor que sienten por sus hijos y su dedicación a la familia» (Seidler, 2007: 97).

24 Esa división ha sido y es determinante en la continuidad de la desigualdad de género: «La distinción entre una esfera pública que no está abierta a todos por igual, y una esfera privada-íntima que se basa exclusivamente en el amor y el afecto, y el contraste entre un bien público y común y unos intereses conflictivos, privados y parciales no solo son constitutivos de la estructura institucional de las sociedades modernas sino que también han conformado la concepción dominante de razón y racionalidad en estas» (Benhabib y Cornell, 1990: 17).

Liberal, heredaron unos códigos culturales que la Ilustración, en clara contradicción con sus principios rectores, reforzó. Es decir, el Estado Liberal vino a consolidar la estructura patriarcal a través de argumentos filosóficos y herramientas jurídicas, de manera que se produjo una identificación entre «razón» y «masculinidad» (Seidler, 2000).<sup>25</sup> Ello tuvo dos consecuencias: 1.<sup>a</sup>, provocó la aparición del feminismo como movimiento reivindicativo y como teoría política; 2.<sup>a</sup>, mantuvo, en estrecha alianza con el capitalismo, la concepción del hombre como ciudadano, como productor y titular de derechos, como político y como guerrero. De esta manera, el patriarcado continuó mostrando sus fauces y se reforzó la *heteronormatividad* (Wittig, 2006). La familia burguesa, una estructura esencial para el orden económico y político, subrayó el reparto de roles y funciones:

El espacio privado se constituye como el ámbito de la necesidad. En dicho espacio no se desarrolla precisamente la individualidad de la mujer sino que esta se dedica a reproducir las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad del varón, que es el individuo, en el espacio público (Amorós, 2000: 435).<sup>26</sup>

El Derecho civil consagró jurídicamente el poder de los hombres sobre las mujeres: *el marido debe protección a la mujer, esta sumisión al marido* (art. 213 Código Civil francés de 21 de marzo de 1804). Y el ordenamiento jurídico asumió como referente de comportamiento al hombre heterosexual: todavía hoy nuestro Código Civil habla de *la diligencia del buen padre de familia*. De esta manera, la familia liberal contemporánea se apoyó en tres principios: *a)* las profundas diferencias entre el hombre y la mujeres en cuanto a su reconocimiento de derechos políticos y sociales; *b)* la división rígida de roles sexuales; *c)* una estructura interna de carácter patrimonial y autoritario (Gómez, 1990: 86-88).

De todo ello podemos deducir cómo la masculinidad se ha configurado de acuerdo con dos parámetros básicos:

1) El lugar privilegiado del varón en la sociedad, es decir, su posición de proveedor, de titular del poder económico y político, de autoridad en el contexto familiar y

<sup>25</sup> La teoría clásica del Estado se ha construido sobre dicho modelo de ser humano, en el que no se han tenido en cuenta las mujeres y los valores que históricamente han representado. Marina Subirats (nota aclaratoria, Miedziam, 1995: 65) pone como ejemplo las teorías de Hobbes o Maquiavelo que inciden en esa humanidad definida por el varón como ser egoísta y con escasa capacidad para gestionar pacíficamente los conflictos. El hombre como *lobo para el hombre* que necesita de una estructura de poder, el Estado, también masculina, para evitar la guerra permanente. En estas concepciones se olvida a la mitad del género humano que históricamente ha desempeñado unas funciones de cuidado de los demás, de solidaridad e interdependencia.

<sup>26</sup> De esta manera, la universalidad y la imparcialidad se han construido «mediante la independencia de todo aquello que tiene que ver con las necesidades básicas para la subsistencia que implica que la independencia o libertad de unos se construye sobre el sometimiento natural de otras al mantenimiento de la vida humana y su cuidado» (Rubio, 2006: 39).

de legítimo detentador de la violencia. Todo ello provoca las consecuencias propias de sentirse parte de un grupo dominante:

Se caracterizan por ver «naturales» sus derechos y prerrogativas, sentirse agobiados por el desempeño derivado de esos privilegios (la llamada «responsabilidad» masculina, minusvalorar el sufrimiento producido en los grupos dominados, aprovecharse de las capacidades y asignaciones sociales de los subordinados (en ese caso el cuidado de las personas y de lo doméstico que los varones no sienten como propios) y desresponsabilizarse de la desigualdad, atribuyendo dicha responsabilidad a los mismos subordinados (Bonino, 2002: 44).

Ello, a su vez, está ligado a la identificación de lo «masculino» con lo «universal» o, lo que es lo mismo, con la misma definición de «humanidad»:

La masculinidad –blanca– se solapa de este modo con una especie de neutralidad identitaria: es la identidad canónica, por así decirlo. A su vez, la identidad canónica que se asume como tal resulta coincidir en su autocomprensión y su autodesignación con lo genérico humano. Si toda identidad es en alguna medida idiosincrática, la identidad humana, en tanto que identidad canónica, es una no identidad, es decir, la subjetividad por antonomasia (Amorós, 2007: 230).<sup>27</sup>

2) El rechazo de todos los valores, actitudes y aptitudes considerados como propios de las mujeres, todo ello de manera paralela a la afirmación, incluso exasperante, de las actitudes y comportamientos estimados masculinos. Es decir, la masculinidad se ha forjado por una parte sobre principios tales como la autoridad, el orden, la violencia y, por otra, mediante el rechazo de otros como la ternura, la capacidad de diálogo o la interdependencia. Algo que se sigue poniendo de manifiesto en la segunda acepción de «feminidad» que nos ofrece la RAE: *estado anormal del varón en que aparecen uno o varios caracteres femeninos*. De esa manera, la masculinidad patriarcal es homofóbica, y no solo por su identificación excluyente con la heterosexualidad,<sup>28</sup> sino también por el rechazo de todas las opciones, valores y actitudes que se ligan a lo femenino.

Esa negación nos obliga de manera permanente a demostrarnos a nosotros mismos y a los demás hombres que somos *hombres de verdad*. Es decir, que cumplimos

<sup>27</sup> En este sentido, Miguel Lorente (2009: 219-220) explica que «la posición clásica de los hombres se ha caracterizado por la invisibilidad. Los valores de los hombres han sido tomados como los valores comunes y han hecho que sus referencias hayan pasado a ser las de la cultura, y como tales las de toda la sociedad».

<sup>28</sup> Como bien explicó Elizabeth Badinter (1993: 123), «la heterosexualidad es la tercera prueba negativa de la masculinidad. Tras haberse diferenciado de la madre (no soy un bebé) y del sexo femenino (no soy una niña), el muchacho debe demostrar (se) que no es homosexual y que no desea otros hombres ni ser él poseído por ellos».

con la masculinidad normativa, que no defraudamos las expectativas, que no nos desviamos –en lo social, en lo político, en lo afectivo, en lo sexual– del camino trazado para nosotros. En este sentido, la masculinidad acaba siendo una «máscara» que adoptamos en público para ser reconocidos como hombres (Gil-Calvo, 2006: 27). Una máscara que también nos provoca dolor que en demasiadas ocasiones re-conducimos a un refuerzo de nuestra identidad. De esta forma, y como bien explica Pierre Bourdieu (2000: 68):

La virilidad, entendida como capacidad reproductiva, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia es fundamentalmente una carga. En oposición a la mujer, cuyo honor, esencialmente negativo, solo puede ser definido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad, el hombre «realmente hombre» es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública.

La forja de la identidad masculina a través de permanentes «maniobras defensivas» (Badinter, 1993: 69) determina a su vez una «racionalidad» basada en el rechazo de «lo otro», de «lo diferente», es decir, un entendimiento de la humanidad escasamente empático y apoyado en lógicas binarias y jerárquicas.

Estos caracteres se recrean insistentemente incluso en la actualidad a través de discursos, imágenes y elementos socializadores de todo tipo. Recorren transversalmente todas las culturas y forman una especie de código atemporal. Los descubrimos, por ejemplo, en las palabras de un Gadafi acosado en el verano del 2011. En un mensaje retransmitido por la televisión siria Arrai el coronel resumió en tres frases esa concepción de la masculinidad dominante que es preciso erosionar: «*No vamos a rendirnos. No somos mujeres. Vamos a seguir luchando*». En muy pocas palabras se concentran los caracteres que mejor la definen: la violencia, la acción permanente, la negación de lo femenino.

Y es que, a pesar de las conquistas que las mujeres han ido alcanzando, con la paralela aunque aún tímida transformación de los estereotipos masculinos, los varones continuamos socializándonos de manera mayoritaria de acuerdo con la normativa hegemónica de género forjada por el patriarcado. Seguimos siendo educados para ajustarnos a algunos de los cuatro prototipos que, según Moore y Gillette (1993), simbolizan las esferas controladas por el varón: *el Rey* (poder, autoridad), *el Guerrero* (la violencia), *el Mago* (el saber) y *el Amante* (la conquista sexual).

Todo ello, a su vez, ha consolidado un espacio público hecho a imagen y semejanza de los hombres.<sup>29</sup> Es decir, la masculinidad hegemónica ha impuesto sus valo-

29 «El modelo burocrático-racionalista no ha servido para que triunfe la neutralidad y la imparcialidad sino para

res y jerarquías en el ámbito de la política, pero también en la economía, en la ciencia y, en general, en la manera de concebir la razón humana. En este sentido, Adrienne Rich (2011: 203) ha llegado a hablar de «cultura unilateral masculina». De ahí la necesidad de que, en paralelo, a ese proceso de deconstrucción de la masculinidad tradicional y de alumbramiento de «nuevas masculinidades», generemos una nueva «racionalidad pública» (Guasch, 2006: 73). Esta ha de permitirnos superar la ética patriarcal basada en «la jeraquización, la desigualdad, el conflicto y la acumulación de poder» (Lorente, 2009: 166) y asumir un modelo «humanista» (Guasch, 2006: 76), con el consiguiente giro epistemológico (Martínez, 2001: 114-115).

#### 4. Nuevos hombres, nuevos métodos: algunas propuestas para la reconstrucción

##### 4.1. *Reivindicación del feminismo y de los estudios sobre masculinidades*

El objetivo de revisar la masculinidad hegemónica exige varias acciones complementarias. Las más importantes tienen que ver con las instancias socializadoras, en cuanto que a través de ellas es como de manera más efectiva se prorroga o, por el contrario, se revisa una cultura. Es necesario pues incidir en ámbitos como el sistema educativo, los medios de comunicación o la publicidad para llevar a cabo un análisis crítico de la masculinidad tradicional y, a renglón seguido, proponer y valorar otras masculinidades «alternativas»<sup>30</sup>.

Todo ello pasa por dos tareas previas que inciden de manera singular en el ámbito científico y, de manera más genérica, en la creación y difusión del conocimiento. De una parte, es necesario que asumamos, valoremos y reivindicemos las aportaciones que el feminismo, entendido no solo como movimiento reivindicativo sino también como teoría política, ha realizado durante tres siglos. Ello nos obligaría a incorporarlo con mucho más rigor y valoración científica en los currículos académicos, en las líneas prioritarias de investigación y, en general, en los contenidos de los distintos niveles de enseñanza. Como bien ha reivindicado Adrienne Rich (2001: 310, 311):

Si concebimos al feminismo como algo más que una etiqueta frívola, si lo concebimos como una ética, una metodología, una manera más compleja de

---

consagrar la polarización de los géneros, es decir, para *desemocionalizar* el mundo público de los varones e *hiperemocionalizar* el mundo privado de las mujeres (...) Y es que la burocracia no es algo neutral desde el punto de vista del género sino, por el contrario, una desfeminización de lo público. La idea weberiana de racionalidad supone la construcción de un tipo particular de masculinidad basado en la exclusión de lo personal, lo sexual y lo femenino de toda definición de “racionalidad” (Innerarity, 2009).

30 Debemos recordar que la masculinidad se «aprende» fundamentalmente en tres ámbitos: los medios de comunicación, los grupos de amigos y por reacción (Asturias, 2004: 68).

pensar sobre, y por tanto de mayor responsabilidad al incidir en las condiciones de la vida humana, necesitaremos un autoconocimiento que solamente puede desarrollarse a través de una continua atención apasionada a todas las experiencias femeninas. No puedo imaginar una evolución feminista que nos conduzca a cambios radicales en los campos de lo privado y de lo político que no esté enraizada en la convicción de que todas las vidas de las mujeres son importantes y que las vidas de los hombres no pueden ser entendidas enterrando las vidas de las mujeres.<sup>31</sup>

Bastaría, nada más y nada menos, asumir que el feminismo es, de acuerdo con la definición dada por Amelia Valcárcel (2009: 214-215)

Aquella tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo, y añadido ahora que sea éste sexo masculino, femenino, epiceno o incluso poco demostrable.

Esa reivindicación del feminismo como marco teórico y de reflexión debe ir acompañada de una justa valoración del papel que las mujeres, de manera individual y colectiva, han desempeñado a lo largo de los siglos. Es decir, es necesario que la «humanidad» deje de conjugarse solo en masculino y se recuperen no solo los nombres sino también los saberes que tantas mujeres, en la mayoría de ocasiones desde la invisibilidad o la exclusión, han aportado en los diversos ámbitos del conocimiento. A estos habría que sumar las virtudes y capacidades que han desarrollado en el ámbito privado y que de tanta utilidad podrían ser en el espacio público.

En concreto, en el ámbito jurídico es urgente que, de una vez por todas, se valoren en su justa medida todas las aportaciones que el feminismo ha realizado en torno al principio de igualdad, el concepto de ciudadanía o, en general, en relación a la teoría de los derechos humanos. Todo ello ha de incidir en la ruptura con la separación jerárquica que durante siglos el ordenamiento jurídico ha mantenido entre lo público y lo privado y, por tanto, en la asunción de nuevos retos que tienen que ver con cuestiones tan urgentes como la violencia de género, la conciliación de la vida privada y profesional y laboral, los cuidados de las personas dependientes, la revisión de aspectos centrales del Derecho de Familia (derecho al matrimonio,

---

31 Como ejemplo de propuestas a tener en cuenta en la revisión, por ejemplo, de los estudios universitarios, merece destacarse el lúcido artículo de Adrienne Rich «Hacia una universidad centrada en las mujeres», escrito a principios de los años setenta del siglo xx (2011: 181-226).

diversidad familiar, parentesco y filiación) o incluso en la búsqueda de mecanismos alternativos para la resolución de conflictos. La suma de todos estos retos nos conducen a un entendimiento más plural y depurado de Justicia Social y encajan con el horizonte que señala el preámbulo de nuestra Constitución cuando plantea «establecer una sociedad democrática avanzada».

Al mismo tiempo, es preciso que se extiendan y consoliden las reflexiones sobre las masculinidades, lo cual exige fomentar los análisis y estudios interdisciplinarios sobre ellas, de manera que se aporten propuestas que contribuyan a erosionar el modelo patriarcal y se dé visibilidad a otros modelos. Es urgente que en nuestro país se desarrollen, y se valoren científicamente, los estudios críticos sobre los hombres y las masculinidades. Estos estudios han de plantearse desde múltiples ámbitos del conocimiento —Historia, Sociología, Antropología, Filosofía, Ciencias de la Educación, Ciencias Políticas, Bellas Artes, Medicina, Psicología, Derecho— y han de asumir una perspectiva de género que les permita someter a un proceso de *deconstrucción* los paradigmas heredados del patriarcado.<sup>32</sup> Ello implica romper con las lógicas binarias, con las abstracciones que encubren injusticias, con la racionalidad que olvida que el ser humano también tiene emoción y sentimientos y con el protagonismo del sujeto individual y autónomo. Frente a esos paradigmas, debemos reivindicar un sujeto «relacional», dialogante, atento a las necesidades de los otros, que se asuma a sí mismo y a los demás como un ser multicultural, igual y diferente al mismo tiempo. Y ello habrá de traducirse finalmente en nuevos métodos de organización y de trabajo, de gestión de lo público, de toma de decisiones y, por supuesto, de análisis científico y argumentación.

Todo ello debería estar muy presente en la labor de investigación y análisis que han de realizar las Unidades de Igualdad previstas en todos los ministerios (art. 77 LO 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres), así como por ejemplo en las que se han ido creando en las universidades. Al mismo tiempo, es necesario fomentar los grupos de reflexión, los cursos, jornadas y seminarios en los que se aborde la condición masculina, así como las estrategias comunicativas que permitan ofrecer a la sociedad modelos alternativos de hombres. Debemos seguir insistiendo en la formación en «género» de los profesionales de ámbitos como la Educación, el Derecho, la Sanidad o las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad, introduciendo la variable de la «masculinidad». Y habrá que propiciar la aparición de centros o programas que atiendan a varones en crisis, los cuales a su vez pueden jugar un papel fundamental en la prevención de problemas como la violencia de género. Paralelamente, habría que ir generando «complicidades» cada vez mayores entre estos grupos de hombres y los colectivos de mujeres, de manera que haya una colaboración permanente en la lucha por la igualdad.

---

32 Así se puso de manifiesto en la reunión de expertos convocada por la UNESCO en Oslo, en 1997, en torno al tema «Roles masculinos y masculinidades desde una cultura de paz».

#### 4.2. *La corresponsabilidad en el ámbito familiar y doméstico: Reinventar al padre*

Los cambios que deben ir erosionando la masculinidad tradicional pasan necesariamente por revisar el papel de los hombres en los espacios privados y, de manera muy singular, por redefinir la paternidad, lo cual a su vez incidirá en la revisión personal, social y política de la maternidad. Para ello será fundamental cuestionar el mito del «instinto maternal» y asumir que las habilidades necesarias para el cuidado de los hijos y de las hijas pueden aprenderse, por lo que también los hombres podemos desarrollarlas, y no solo eso, también disfrutarlas como parte de su realización personal.

Además de las medidas socializadoras que han de incidir en dicho ámbito, es urgente que los ordenamientos jurídicos consideren el permiso de paternidad no como una opción, sino como un derecho-deber personal e intransferible, ya que solo así los varones iremos asumiendo progresivamente esa responsabilidad y el ámbito empresarial irá asimilando que el coste económico no solo lo genera la maternidad sino también la paternidad. Ello debería ir acompañado de una «revalorización» social de lo que implican ambas, así como de los trabajos derivados de ellas. En definitiva, ello supone asumir que la conciliación de la vida personal y profesional es también una consecuencia de la prohibición de discriminación sexual, tal y como lo ha establecido con rotundidad nuestro Tribunal Constitucional.

Cuando el legislador utiliza el término *corresponsabilidad* –art. 14.8 LO 3/2007– para referirse al papel que hombres y mujeres deben compartir en los espacios privados, debemos interpretarlo como una propuesta mucho más ambiciosa que el mero reparto equilibrado de tiempos y obligaciones. Todo ello pasa no solo por potenciar las políticas que faciliten la conciliación, sino también por consolidar que la misma no solamente afecta a las mujeres trabajadoras sino que también es prioritaria para los hombres. Y, al mismo tiempo, no debemos limitar ese concepto al cuidado de la descendencia. Hemos de incluir en él la atención a las personas mayores –cuyo número es creciente en nuestras sociedades– o a personas dependientes. En este ámbito habrá que desarrollar actuaciones formativas, dirigidas a los hombres y a ser posible en el horario laboral, en materia de corresponsabilidad en el entorno familiar.

Es clave el papel a desempeñar por la educación, no solo la formalizada, sino la que deriva de todas las instancias socializadoras, muy especialmente la familia. Por ello, no deberíamos detenernos en el mero reparto de funciones en aras de la deseable conciliación de la vida profesional y familiar, sino que habría que revisar un modelo de padre, y correlativamente también de madre, que tan decisivamente influye en nuestra construcción de sujetos. El padre ha de hacerse presente y ha de traspasar el modelo de varón severo, punitivo y restaurador del orden que todavía hoy es el mayoritario. Paralelamente, las mujeres también deben realizar un doble

esfuerzo en el ámbito privado: 1) han de ir abandonando determinados espacios para compartirlos con un varón que, inicialmente, no cubrirá todas las expectativas; 2) habrá de producirse un reajuste del ejercicio de la autoridad en la familia de manera que no siga estando exclusivamente en manos del varón. Es decir, es necesario romper las dicotomías hombre proveedor/mujer reproductora, hombre activo/mujer pasiva, hombre con autoridad y fuerte/mujer sumisa y sin poder.

En definitiva, estos cambios inciden de manera especial en la revisión de nuestros espacios de intimidad y de los tiempos que dedicamos al desarrollo profesional y al afectivo. Una tarea que muy especialmente los hombres tenemos que asumir como un cambio en nuestra identidad que no solo va a procurar una mayor justicia en las relaciones sociales sino también un mayor y más pleno desarrollo de nuestra personalidad. A su vez, estas transformaciones exigen incluso una revisión de la planificación urbanística de nuestras ciudades, la cual deberá también tener presente el principio de igualdad de género y las necesidades de los distintos grupos sociales y modalidades de familia (art. 31 LO 3/2007).

#### ***4.3. Educar para la Igualdad***

Junto a la familia, serán fundamentales todas las actuaciones que desde las instancias que tienen responsabilidades socializadoras incidan en la igualdad de género. Los programas escolares deberían argumentar las diversas formas de masculinidad y el papel de los hombres en relación con una cultura de paz. Lo relevante será que dichas actuaciones incorporen el análisis sobre las masculinidades y la reflexión sobre los procesos de cambio que le están afectando. En este sentido habría que interpretar por ejemplo todas las previsiones que la LO 1/2004 contempla en su título I, dedicado a «Medidas de sensibilización, prevención y detección», muy especialmente las referidas al ámbito educativo y que se contienen en el capítulo I. Así, cuando el art. 4 recoge los principios y valores que han de estar presentes en dicho sistema, deberíamos entender que «el respeto de la igualdad entre hombres y mujeres» o «la formación para la prevención de conflictos y para la resolución pacífica de los mismos» están estrechamente vinculados con la construcción de las identidades masculina y femenina. Algo que se subraya todavía más se insiste en que el Bachillerato y la Formación Profesional «contribuirán a desarrollar en el alumnado la capacidad para consolidar su madurez personal, social y moral, que les permita actuar de forma responsable y autónoma y para analizar y valorar críticamente las desigualdades de sexo y fomentar la igualdad real y efectiva entre hombres y mujeres». De la misma manera, cuando se obliga a que las universidades incluyan y fomenten «en todos los ámbitos académicos la formación, docencia e investigación en igualdad de género y no discriminación de forma transversal», deberíamos incluir la formación, docencia

e investigación sobre masculinidades. De todo ello se deduce, como bien explicita el art. 7 LO 1/2004, la necesidad de formar al profesorado en unos valores, en unas actitudes y en unas temáticas que hasta hace poco tiempo eran absolutamente invisibles. Y si bien se ha avanzado cualitativamente en todo lo relacionado con el género en relación a las mujeres, la introducción de la variable «masculina» está prácticamente inédita en el ámbito de la formación del profesorado. En ello vuelve a insistir la LO 3/2007 al señalar que para evitar la desigualdad es necesario acabar con los comportamientos sexistas y los estereotipos sociales asociados (art. 24.1).

En esta tarea ha de ser fundamental el papel a cumplir por una asignatura como *Educación para la Ciudadanía* que fue introducida por la LO 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Esta ley subraya como uno de los principios del sistema educativo «el desarrollo de la igualdad de derechos y oportunidades y el fomento de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres» (art. 1.1), el cual a su vez se proyecta entre los objetivos a satisfacer por la nueva asignatura. Esta debería asumir, pues, como uno de sus contenidos esenciales, la reflexión sobre las masculinidades como herramienta para avanzar en la igualdad y para construir una sociedad más justa y menos violenta.

Es necesario que los hombres seamos educados también en nuestra parte emocional, de la cual hemos huido por considerarla femenina. De acuerdo con el modelo exigido por el patriarcado, hemos entendido que las emociones eran síntomas de debilidad y herramientas propias del mundo femenino. Es importante que, desde niños, seamos educados en esas capacidades, en la medida en que pueden ayudarnos a desarrollar de manera más completa y libre nuestra personalidad y en cuanto pueden aportarnos instrumentos que nos ayuden a gestionar de manera pacífica los conflictos. Esta dimensión debería estar presente en el sistema educativo, el cual, como marca el art. 27.2 CE, debe tener como objetivo «el pleno desarrollo de la personalidad humana». Difícilmente podremos desarrollarla plenamente si descuidamos la parte emocional, los sentimientos y los afectos, es decir, las capacidades que mejor nos pueden ayudar a tener unas relaciones pacíficas y solidarias con los demás. Por lo tanto, la educación de las emociones no solo tiene una dimensión individual sino también política o colectiva, en la medida que es presupuesto para una convivencia armónica. Porque, como bien señala Adela Cortina (2007: 87), desde la «ceguera emocional» la vida ética es imposible.

Esta perspectiva también debería tenerse presente en la formación para la igualdad que el legislador prevé en el ámbito de la Administración General del Estado y de los organismos públicos vinculados o dependientes de ella (art. 61 LO 3/2007), así como en la dirigida a las Fuerzas Armadas (art. 65) y a las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado (art. 67).

Esta incidencia en los ámbitos socializadores habría de tener una singularidad especial en relación a la violencia de género. Evidentemente, toda la formación en igualdad, con ese subrayado que reclamo en términos de *deconstrucción* de la mascu-

linidad, habrá de tener una repercusión positiva en las relaciones hombre-mujer y actuará como factor de prevención. Pero no deberíamos olvidar los programas que deberían desarrollarse de manera específica sobre los hombres condenados por dichos delitos, así como lo importante que sería impulsar programas formativos en estas materias en el ámbito penitenciario.<sup>33</sup>

Los *medios de comunicación* han de jugar un papel fundamental en esta transformación. Por una parte, rompiendo con la visión estereotipada de mujeres y hombres. Por otra, mostrando las distintas «masculinidades» sin establecer una división jerárquica entre ellas.<sup>34</sup>

En esa línea, habría que llevar a cabo un control mucho más exhaustivo de la *publicidad*, la cual, de acuerdo con lo que ha establecido tanto la LO 1/2004 (art. 10) como la LO 2/2007, es ilícita cuando comporta una actitud discriminatoria (art. 41), lo cual deberíamos entender que sucede cuando ofrezca una imagen estereotipada y discriminatoria tanto del hombre como de la mujer (Lomas y Arconada, 2003). Es urgente establecer mecanismos de control mucho más efectivos y órganos vigilantes con capacidad sancionadora, que en caso concreto de la imagen masculina controlen en qué medida responde la normativa hegemónica e invisibiliza otros modelos alternativos.

En el ámbito de los medios de comunicación será fundamental revisar el lenguaje que mayoritariamente se sigue utilizando y que responde a las reglas del patriarcado. Cuando el art. 14.11 LO 3/2007 habla de «la implantación de un lenguaje no sexista en el ámbito administrativo y su fomento en la totalidad de las relaciones sociales, culturales y artísticas», también debemos tener presente cómo el lenguaje sigue transmitiendo una masculinidad hegemónica.

#### **4.4. El reconocimiento del derecho al libre desarrollo de la afectividad y la sexualidad**

La revisión de la masculinidad hegemónica ha de suponer, a su vez, una crítica del modelo heteronormativo en el que se ha apoyado el patriarcado. Es necesario dar visibilidad social y protección jurídica a todas las masculinidades, con lo que ello

---

33 Por eso llama la atención que la LO 1/2004, además de incidir en la tutela penal y en los derechos de las víctimas, no incluyera en su articulado al menos una mención específica a dichas cuestiones.

34 Es lo que podemos derivar del dictado del art. 36 LO 3/2007 cuando afirma que «los medios de comunicación social de titularidad pública velarán por la transmisión de una imagen igualitaria, plural y no estereotipada de mujeres y hombres en la sociedad, y promoverán el conocimiento y la difusión del principio de igualdad entre mujeres y hombres». Cabe destacar, por su contundencia y claridad, el mandato que establece la Ley catalana 5/2008, de 24 de abril, del derecho de las mujeres a erradicar la violencia machista, según el cual los medios de comunicación social gestionados o financiados por las administraciones públicas de Cataluña deben «hacer un uso no sexista ni androcéntrico del lenguaje y fomentar una presencia equilibrada y una imagen plural de los dos sexos, al margen de los cánones de belleza y de estereotipos sexistas». De manera expresa se habla de «difundir imágenes masculinas alejadas de los estereotipos machistas» (art. 23).

supone desde el punto de vista del reconocimiento del *derecho al libre desarrollo de la afectividad y la sexualidad* (Salazar, 2010b). Ello implica ir más allá de la mera prohibición de discriminación por orientación sexual y construir un derecho que no solo afecta a la vida privada sino que también se proyecta en la vida pública. Como ya he apuntado, la construcción de la identidad masculina está estrechamente conectada a la homofobia, por lo que la lucha contra la discriminación de las personas LGTB está íntimamente relacionada con la revisión del modelo patriarcal.<sup>35</sup>

Al mismo tiempo, el reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual ha de conllevar la apertura a otros modelos familiares que no se ajusten a los márgenes estrechos de la familia heterosexual, uno de los pilares del orden patriarcal. El debate planteado en nuestro país en torno a la ampliación del matrimonio a personas del mismo sexo, llevada a cabo a través de la reforma del Código Civil que operó la Ley 13/2005, habría de servirnos no solo para confirmar la extensión de un derecho a las personas del colectivo LGTB, sino también para plantear una reflexión en torno a una «reinención» de la familia. Dicha reinención ha de pasar no solo por el reajuste los papeles del hombre y de la mujer, sino también por la apertura a otros modelos en los que es necesarios revisar el concepto tradicional de «paternidad, maternidad» o, en general, de parentesco.

#### *4.5. La reivindicación del cuidado como herramienta política*

Todo lo expuesto con anterioridad debe ir acompañado de un cambio en la racionalidad pública, es decir, en los valores y en los métodos que presiden el mundo de los saberes, de la economía, de la política, del poder. Es necesario incorporar nuevas herramientas, muchas de las cuales han de provenir del mundo privado, es decir, de las cualidades y aptitudes que las mujeres han desarrollado tradicionalmente por su socialización a través del papel de cuidadoras. En este sentido, no estaría mal que los hombres asumiéramos –y que también lo hiciera el espacio público– lo que algunas autoras denominan «maternaje» (Magallón, 2006: 231), es decir, la «práctica de dedicar tiempo al cuidado de la vida, a sostener y cuidar la vida».

La democracia paritaria ha de implicar no solo que haya más mujeres tomando decisiones, sino también que se incorporen nuevos métodos de toma de decisiones y de resolución de conflictos, nuevos criterios de valoración de méritos y nuevas palabras para nombrar realidades que antes eran invisibles. Estos objetivos han de obligar a una transformación no solo de las instituciones y de los procesos decisio-

---

<sup>35</sup> De ahí que me parezca muy acertado que la LO 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía de Andalucía incluya en un mismo principio rector de las políticas públicas la lucha contra el sexismo, la xenofobia, la homofobia y el belicismo (art. 37.1.2.º). Esos cuatro elementos derivan, como he tratado de demostrar, de una determinada concepción de la masculinidad y del consiguiente orden político y cultural.

rios, sino también de los instrumentos que en democracia canalizan la representación política. En este sentido, los partidos políticos deberían empezar por asumir que el mandato de democracia interna del art. 6 CE incluye también el de la paridad, en las dos dimensiones que hemos analizado, la cuantitativa y la cualitativa. La misma obligación debería ser asumida por los sindicatos y demás organizaciones y colectivos ciudadanos con especial incidencia en la esfera pública.

En estos tiempos en los que el pluralismo y la igualdad, entendida como reconocimiento de las diferencias (Ferrajoli, 1993), plantean nuevos retos al constitucionalismo, es preciso romper los estrechos márgenes del «nosotros» y establecer unas relaciones más pacíficas y enriquecedoras con los «otros». Ello obliga a asumir la «igualdad de reconocimiento» (Gil, 2007: 29-30) y a incorporar a la ética pública los valores propios de la «ética del cuidado» (Gilligan, 1986). Es decir, los que tienen que ver con la intersubjetividad, el reconocimiento, la solidaridad o la ternura. Para ello, la ética del cuidado debe traspasar dos fronteras: la de la división público-privado y la de los géneros masculino y femenino. Se trata por tanto de «re-aprehender el cuidado y hacerlo extensivo a toda la humanidad» (Comins, 2009: 46). De esta manera podremos poner las bases para un espacio público en el que sea posible una «paz social», apoyada en la deliberación política, el encuentro de los diferentes y la gestión pacífica de los conflictos. En este sentido hay una clara conexión entre *igualdad de mujeres y hombres-desarrollo social y económico-consolidación democrática-paz social*.

Es necesario romper con una razón burguesa construida sobre el miedo a la naturaleza, a las emociones, a los sentimientos, en cuanto amenazas para la estabilidad y fuentes de conflicto. Una razón que, a su vez, se ha proyectado en un modelo económico «depredador» y en un concepto de seguridad internacional basado en «la ley del más fuerte». Debemos superar una concepción de la seguridad basada en la lógica amigo/enemigo y en el olvido de «la capacidad de “cuidado”, de curar-nos unos a otros con ternura» (Martínez, 1998: 9). Ello debería llevarnos incluso a una relación más sostenible con la Naturaleza, en la línea de las propuestas que está realizando el ecofeminismo (Holland, 1996; Agra, 1998). Porque no podemos olvidar que, como bien denunciaba Adrienne Rich (2011: 163):

Negando sus aspectos femeninos, siempre asociando su hombría con la habilidad de poseer y dominar a las mujeres, el hombre patriarca lenta e imperceptiblemente, a través del tiempo, adquiere un grado de odio, mutilación y enajenación hacia sí mismo que está llegando a tener efectos casi irreversibles en las relaciones humanas y con el mundo natural.

Es urgente incorporar, incluso a nivel internacional, nuevas pautas de gestión pacífica de conflictos y un nuevo concepto de seguridad que atienda más a las personas que a los intereses del Estado y que tenga en cuenta todas las dimen-

siones de la violencia de género (Reardon, 2010). Es necesario reconocer al otro, darle voz y asumir el diálogo como herramienta. Un diálogo que debe implicar el abandono de posiciones verticales y pretendidamente universales –es decir, masculinas– y que ha de conjugar la razón con la emoción. Solo así será posible alumbrar un nuevo modelo de humanidad que pasa, irremediabilmente, por superar la masculinidad tradicional y por construir un espacio público basado en la asunción de nuestra fragilidad, de la relacionalidad como característica básica de los seres humanos y de nuestras capacidades «para hacer las paces» (Martínez, 2010: 301).

## Bibliografía

- AGACINSKI, Sylviane (1998): *Política de sexo*, Taurus, Madrid.
- AGRA ROMERO, M<sup>a</sup> José (comp.) (1998): *Ecología y feminismo*, Comares, Granada.
- AMORÓS, Celia (2000): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra, Madrid, en DE MIGUEL, Ana (ed.) (2007): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Minerva, Madrid.
- ASTURIAS, Laura E. (2004): «La construcción de la masculinidad y las relaciones de género», en Lomas, C. (comp.): *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre sexos y coeducación*, Paidós, Barcelona.
- BADINTER, ELIZABETH (1993): *XY, La identidad masculina*, Alianza, Madrid.
- BENHABIB, Seyla y DRUCILLA CORNELL (1990): *Teoría feminista y teoría crítica*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia.
- BONINO MÉNDEZ, Luis (1998): *Deconstruyendo la «normalidad» masculina* ([http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo\\_documental/Masculinidad\\_y\\_salud/deconstruyendo\\_la\\_normalidad\\_masculina.pdf](http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Masculinidad_y_salud/deconstruyendo_la_normalidad_masculina.pdf), última consulta: 13/10/2011); en (2002), «Los varones frente al cambio de las mujeres», *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*. Instituto Vasco de la Mujer, Vitoria-Gasteiz, pp. 29-50; (2003), «Los hombres y la igualdad con las mujeres», en Lomas, C. (comp.) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Paidós, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- CALVO CHARRO, María (2011): *La masculinidad robada*, Almuzara, Córdoba.
- COBO BEDÍA, Rosa (2011): *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- COMINS, Irene (2009): *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Icaria, Barcelona.
- CORTINA, Adela (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*, Nobel, Oviedo.

- FERRAJOLI, Luigi (1993): «La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza», *Democrazia e diritto*, 2, pp. 49-73.
- FRIEDAM, Betty (2009): *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid.
- GIL- CALVO, Enrique (2006): *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*, Anagrama, Barcelona.
- GIL CASTRO, Juana (2007): *Los diferentes rostros de la violencia de género*, Dykinson, Madrid.
- GILLIGAN, Carol (1986): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México. Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ, Yolanda (1990): *Familia y matrimonio en España*, Congreso de los Diputados, Madrid.
- GUASCH, Oscar (2006): *Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones desde la perspectiva de género*, Bellaterra, Barcelona.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2005): *De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Oviedo.
- INNERARITY, Daniel (2009): «El gobierno emocional», *El País*, 9-3-2009.
- HOLLAND CUNTZ, Bárbara (1996): *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid.
- KAUFMAN, Michael (2002): «Rompiendo los nexos entre masculinidad y violencia», *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*, Instituto Vasco de la Mujer, Vitoria-Gasteiz, pp. 123-134.
- LOMAS, Carlos y M. A. ARCONADA (2003): «La construcción de la masculinidad en el lenguaje y la publicidad», en Lomas, C. (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Paidós, Barcelona.
- LOMAS, Carlos (2004). «¿Los chicos no lloran?», en LOMAS, C. (comp.): *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*, Paidós, Barcelona
- LORENTE ACOSTA, Miguel (2009): *Los nuevos hombres nuevos*, Destino, Barcelona.
- MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2006): *Mujeres en pie de paz*, Siglo XXI, Madrid.
- MARTÍN ROJO, Luisa (2004): «Lenguaje, identidad de género y educación», en LOMAS, C. (comp.): *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*, Paidós, Barcelona.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1998): «Roles masculinos y construcción de una cultura de paz» ([http://www.berdingune.euskadi.net/u89-congizon/es/contenidos/informacion/material/es\\_gizonduz/adjuntos/rolesmasculinosyconstrucciondeunaculturadepaz.pdf](http://www.berdingune.euskadi.net/u89-congizon/es/contenidos/informacion/material/es_gizonduz/adjuntos/rolesmasculinosyconstrucciondeunaculturadepaz.pdf), consultado: 13-10-2011); en (2001): *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona; en (2002): «Roles masculinos y construcción de una cultura de paz», *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*. Instituto Vasco de la Mujer, Vitoria-Gasteiz, pp. 135-156; en (2010): «Nuevas masculinidades y cultura de paz», Díez JORGE, E. y M. SÁNCHEZ ROMERO (eds.), *Género y paz*. Icaria, Barcelona, pp. 291-314.

- MEDZIAM, Miriam (1995): *Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Horas y HORAS, Madrid.
- MOORE, Robert y Douglas GILLETTE, (1993): *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mago, amante*, Paidós, Barcelona.
- REARDON, Betty (2010): «La problemática del patriarcado: hacia una teoría de género de la violencia global», en Díez Jorge, Elena y Margarita Sánchez Romero (eds.): *Género y paz*, Icaria, Barcelona, pp. 219-259.
- RICH, Adrienne (2011): *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Horas y HORAS, Madrid.
- RUBIO CASTRO, Ana y Joaquín HERRERA FLORES (coord.) (2006): *Lo público y lo privado en el contexto de la globalización*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla.
- SALAZAR BENÍTEZ, Octavio (2010): *Cartografías de la igualdad. Ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia; en (2010b): «El derecho al libre desarrollo de la afectividad y la sexualidad», *INETemas*, 37, diciembre, pp. 20-32.
- SEIDLER, Víctor (2000): *La sinrazón masculina*, Paidós, UNAM, México; (2007), WALTERS, Natasha (2010): *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Turner, Madrid.
- VALCÁRCEL, Amelia (2009): *Feminismo en el mundo global*, Cátedra, Madrid.
- WELZER-LANG, Daniel (2002): «La crisis de las masculinidades: entre cuestionamientos feministas y críticas contra el heterosexismo», *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*, Instituto Vasco de la Mujer, Victoria-Gasteiz, pp. 51-76.
- WITTIG, Monique (2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid.

# Los dilemas de la diferencia desde las luchas de género y sexualidad

*The dilemmas of difference from the perspective of gender and sexuality*

FABRICIO FORASTELLI

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS DE ARGENTINA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

## Resumen

El presente artículo analiza la propuesta de la Filosofía para hacer las Paces de Vicent Martínez Guzmán desde la perspectiva de la relación entre cuidado y reconocimiento respecto los debates teóricos del género y la diversidad sexual. Se discuten y sitúan los argumentos de Martínez Guzmán a través de las nociones de «epistemologías de la diferencia» y «feminismo como nuevo humanismo».

**Palabras clave:** epistemologías, humanismo, feminismo, filosofía para hacer las paces

## Abstract

The article analyses Vicent Martínez Guzmán's investigations in the field of Philosophy for Peace regarding the relationship between care and recognition from the perspective of theoretical debates on gender and sexual diversity. Furthermore, the article discusses and contextualizes two notions central to Martínez Guzmán's thought, «epistemologies of difference» and «Feminism as a new humanism».

**Keywords:** Epistemologies, Humanism, Feminism, Philosophy for Peace.

La convocatoria del volumen *Epistemologías para el Humanismo*, alude a una preocupación central de los programas de investigación e intervención de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz en la Universitat Jaume I. Irene Comins Mingol y Sonia París Albert proponen interrogar la racionalidad instrumental como objetividad y neutralidad que justifica muchos abordajes científicos de la violencia desde la modernidad y, simultáneamente, producir una crítica que permita visibilizar las estructuras del conflicto para analizar escenarios culturales mediante una reflexión interdisciplinar. Entre las discusiones desde las que me interpela su propuesta, sugieren incorporar a esa reflexión «los saberes silenciados de otras culturas y de las mujeres» situándolos en el conjunto de los desafíos abiertos en el presente por la injusticia, la pobreza o la violencia. En efecto, la tarea de investigación promovida desde la Cátedra, tal como la entiendo, incluye un conjunto de diálogos y líneas críticas permanentemente redefinidos, no solo por las experiencias históricas de

desigualdad respecto de las instituciones de gestión, administración del conflicto y seguridad, sino también por el modo en que esas experiencias se producen en las discusiones universitarias sobre el lenguaje y lo simbólico para pensar la transformación de conflictos desde una perspectiva comunicacional. En este contexto, el vínculo entre epistemología y humanismo se construye desde los estudios de géneros y las sexualidades para interrogar las violencias en el capitalismo y especificar los marcos de inteligibilidad y acción por medio de los que se discuten sus fundamentos, instituciones y tramas como dilemas que ponen el foco no solo su adecuación a un discurso científico hegemónico. A la vez, se trata de intensificar el modo en que reflexionamos y producimos materiales, categorías y prácticas sobre la esfera pública y la vida cotidiana como experiencia del cuerpo y del cuidado como reconocimiento.

Intentaré sostener así, que la noción de «humanismo de la diferencia» producida desde la Cátedra está atravesada por la propuesta de «el feminismo como nuevo humanismo» (Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2010), y es un principio que ha abierto zonas de diálogo significativas para la disciplina y aún más allá. De hecho, me interesa situar desde las investigaciones en la Cátedra una serie de preocupaciones sobre los dilemas, crisis y alternativas desde la noción de «humanismo de la diferencia» concebida en sí misma como un instrumento generizado en la encrucijada del proyecto filosófico de la ética comunicacional (Martínez Guzmán, 2005; Nos Aldás, 2008; Comins Mingol, 2009; París Albert, 2009). En este sentido, Eloísa Nos Aldás (2003) alerta, cuando busca situar la diversidad en su sentido más inclusivo de los estudios para la paz, que estas tareas y dilemas no radican simplemente en aislar y describir una clase de interacción social de acuerdo con un modelo abstracto de la comunicación, sino que requiere por sobre todo de una revisión de las concepciones de solidaridad en la sociedad civil.

Este núcleo de investigaciones, que excava una genealogía entre varias corrientes del humanismo para integrar la diversidad sin perder su carácter crítico y cuestiona las epistemologías para tratar de situar nuevos espacios de argumentación, tendría como tarea fundamental la «reconstrucción filosófica» del campo de la paz a través de «la capacidad humana de preocupación y cuidado» (Martínez Guzmán, 1998a: 178). La condición de posibilidad de tal tarea ha radicado en situar los dilemas y paradojas del vínculo entre cuidado, reconocimiento y derechos humanos en las encrucijadas abiertas por las discusiones sobre la conveniencia de establecer mínimos éticos universales y la «marginalización de las diferencias de género, etnia, cultura, raza o satisfacción de necesidades» en la producción de esas normas. Estos términos, sin embargo, no se presentan como extremos de una oposición sino como una tensión productiva cuya propia historicidad sugiere que el análisis de la desigualdad o la violencia en tal reconstrucción debe constituirse a través de un debate público sobre las formas conexas de opresión y marginalización que limitan las posibilida-

des de la dignidad y el desarrollo de experiencias transformadoras. En este sentido, intentaré sostener que, desde las investigaciones de la Cátedra, ese momento crítico de la filosofía solo sería posible en la medida en que afecta y puede transformar las condiciones de vida de las personas reales.

Para ello, quisiera situar esta propuesta desde mis experiencias de docencia e investigación así como de diálogos institucionales, líneas y materiales puestos en discusión en la Cátedra UNESCO, para observar el modo en que esa actividad crítica produce e intenta contestar algunos dilemas de los estudios para la paz, no solo cuando se discute la inclusión de la perspectiva de género como parte de su institucionalización académica y disciplinaria, sino cuando la misma es revisada en sus propias ficciones y narraciones teóricas y políticas. Así, quisiera esbozar que el núcleo que articula esta trama de investigaciones no es un tema (la paz, el conflicto o el reconocimiento) ni una disciplina (la Fenomenología comunicacional o la Ética) sino una tarea crítica e intelectual, pero también una concepción de la acción, que debe poner en discusión sus propios límites y premisas, en cada momento, para seguir avanzando.

Antes de continuar, conviene indicar que muchos de los argumentos que se repondrán en este artículo tienen la marca de una colaboración desde el 2005 con la Cátedra y el IUDESP desde mis actividades de investigación en la universidad argentina, así como del activismo que desarrollo en el *Área Queer* de la Universidad de Buenos Aires, y en organismos de derechos humanos como la Liga Argentina por los Derechos del Hombre y la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans. En este sentido, puede considerárselo una historización de mis diálogos con la Cátedra a través del modo en que fue cambiando el programa del curso «Estudios de Género y Paz» (desde el 2010 dictado en colaboración con María José Gámez Fuentes). De este modo, las concepciones que intentaré desplegar tienen su origen en una investigación sobre la configuración de los protocolos literarios y críticos de la pobreza en materiales de la cultura y la literatura argentinas del siglo XX, que desarrollo para el Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, y está atravesada por las discusiones sobre los usos de la teoría de géneros y la diferencia sexual como parte de las discusiones y acciones en las luchas políticas y organizativas contra la discriminación y la represión. Como indicamos recientemente en varios debates (Delfino y Rapisardi, 2010; Delfino y Forastelli, 2009) pensar estos problemas fue un objetivo central cuando en 1994 propusimos en la Universidad de Buenos Aires núcleos de activismo para visibilizar, en la universidad pública, los debates sobre las crecientes desigualdades sociales desde las luchas de diferentes movimientos políticos por los derechos LGBT. Actuábamos en ese momento respecto del disciplinamiento neoconservador que producía reclamos de identidad restrictiva a través de la extrema visibilidad y fetichización de

las diferencias en la industria cultural pero también a través de la vigilancia y la persecución a los colectivos LGBT en la vida pública cotidiana.

### **Dilemas y alternativas en los estudios de paz**

Antes de avanzar en la dirección de una revisión de la idea de humanismo en los términos planteados respecto de las opciones que abre a las investigaciones respecto del mundo de la vida, quisiera detenerme en situar algunas consideraciones sobre el estado de los debates sobre género tomando como eje el último informe de la Escola de Cultura de Pau sobre *Conflicto, derechos humanos y construcción de paz* (Aviñoa Ordóñez y otros, 2011). Conviene establecer un marco, si incompleto, de cómo he entendido algunos de los debates y líneas de acción propuestos por el informe, no solo respecto del uso de las categorías de género, sino del registro de experiencias colectivas de organización desde las mujeres en la sociedad civil. Sabemos que los estudios de paz en España han resituado e institucionalizado desde mediados de la década de los noventa los debates sobre género, mujer y feminismo como parte de las discusiones sobre la noción de cultura de paz e interculturalidad (Habermas, 2000) que sirvieron como umbral para elaborar alternativas a las crisis de las políticas del multiculturalismo, el neoconservadurismo y el neoliberalismo a nivel global (Mesa, 2008; Escuela de Paz, 2005; Martínez Guzmán, 2005; Magallón Portolés, 2006; Comins Mingol y París Albert, 2010). Por otro lado, en el último año esto ha requerido enfocar no solo en la permanente historización de las iniciativas de los organismos multilaterales o regionales sobre la implementación del Protocolo de la CEDAW, los pactos económicos, culturales y políticos, las sentencias de las cortes internacionales o las resoluciones 1325 y 1820 sobre antidiscriminación y seguridad, sino también en la reciente creación de la *Agencia Mujeres*, que coordina la tarea de los organismos vinculados al *gender mainstreaming* a nivel global, así como de la primera resolución del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas que protege la orientación sexual y la identidad de género como derechos humanos contra la violencia y la discriminación.

La exploración y análisis de estas iniciativas convoca a pensar, asimismo, en un conjunto de debates sobre los modos en que se han institucionalizado la promoción, financiación y avances en las políticas de equidad e igualdad de género en España y la Unión Europea y, a la vez, que su impacto en los centros de estudio de paz en España supone una dimensión interdisciplinaria importante cuando se las debaten como parte de la formación. Esta interdisciplinariedad no alude en mi análisis solamente a un factor técnico-metodológico de las investigaciones, sino que está instalada como núcleo de los dilemas en la construcción política del campo de estudios, cuando interroga las tramas culturales y educativas de las instituciones y

de la vida cotidiana a través de problematizar los roles de expertos y especialistas de género en las políticas y organismos que hacen foco en defensa, gobernabilidad y seguridad global (Martínez Guzmán, 2005; Comins Mingol, 2009). En el caso de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, estos aspectos se suman a un alumnado y un profesorado internacional que convoca una gran diversidad de sujetos y, por lo tanto, la intersección de diferencias de género, sexualidad, origen geográfico o clase se ha transformado en una experiencia cotidiana que ha sido preciso elaborar como parte de las condiciones de diálogo en el programa. Efectivamente, la noción de una «epistemología de la diferencia» permitió incluir concepciones de género que han habilitado tanto desde la teoría como desde las prácticas, un vínculo entre las luchas de las mujeres y la inclusión de las persecuciones y crímenes por motivos de orientación sexual e identidad de género en las discusiones sobre género en los estudios de paz.

Como indiqué, desde el 2005 participo en el Programa del Máster y el Doctorado de la Cátedra UNESCO, y desde el 2010 como investigador del IUDESP. En ese momento, los debates sobre género y diversidad, en el marco de la inclusión en las políticas de la noción de interculturalidad, implicaron que era necesario producir un diálogo con las líneas de investigación del programa, no solo respecto de las problemáticas presentes en la línea «Estudios de Género y Paz», sino reconociendo el carácter interrelacionado entre todas ellas (Martínez Guzmán, 1998a; Fisas, 1998). Precisamente, la perspectiva de la Cátedra proponía como central la crítica de la producción jerarquizada de saberes en las epistemologías científicas positivistas a través de la noción de «giro epistemológico» y de la Ética de la comunicación (Martínez Guzmán, 2005) para sugerir un doble movimiento: permitía un tipo de investigación guiada por valores como la paz y la solidaridad y por lo tanto construía sus objetos problematizando esos valores y, simultáneamente, reconocía como momento fundacional de ese giro a los estudios de género y la teoría feminista. Guardar una genealogía del curso resultó asimismo importante, al mantener inicialmente las líneas de trabajo propuestas por Natalia Álvarez, que revisaba núcleos y dilemas del Derecho Internacional y los derechos humanos desde las propuestas del multiculturalismo y el feminismo. Así, ese programa recuperaba los debates de la teoría liberal que desde Rawls habían resituado el discurso de la justicia como central para las luchas civiles, pero también las críticas y aportes de las teorías multiculturalistas y comunitaristas a través de Richard Rorty, Will Klimlicka, Michael Walzer o Charles Taylor, permanentemente resituados por el feminismo en el terreno de la cultura política a través de los trabajos de Iris Young, Nancy Frazer, Rossi Braidotti o Judith Butler.

La profundización en los debates propuestos por la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz fue transformando estas configuraciones, en la medida en que propusimos desplazar el eje crítico hacia los usos de las teorías de género y la diferencia sexual en las luchas por el reconocimiento y la igualdad como condición

para explorar las alternativas de transformación de conflictos violentos. Un eje que entendimos asimismo como condición para pensar nuevas formas de experimentar el cuerpo en términos de marcos de interpretación cultural, necesarios para la tarea de desarmar tramas violentas y proponer tramas transformadoras, y llevó tanto a revisar teorías de la masculinidad como a integrar problemáticas del campo de los estudios de la sexualidad y la teoría LGBT y *Queer*. Pero, en la medida en que esta inclusión implicaba revisar los debates sobre visibilidad, discriminación y violencia de género y sexual a la luz de los protocolos de investigación en las instituciones de disciplinamiento y control, también permitió reformular permanentemente las tensiones entre cuidado y reconocimiento e igualdad y diferencia desde las experiencias históricas de organización colectiva en la sociedad civil. Por eso, en ese momento situamos tres preocupaciones que se mantienen: *a*) la relación entre lo material y lo simbólico en la especificación de los procesos y marcos de inteligibilidad de interpretación cultural de la violencia y su transformación. Esto incluye el marco general de interrogación desde los debates de la Ética y la comunicación; *b*) la concepción de género como violencia social y cultural respecto del eje de las sexualidades en tanto que está afectado por procesos de disciplinamiento y control de los cuerpos y las subjetividades, y *c*) el vínculo entre políticas públicas nacionales y multilaterales respecto de mujeres y la diversidad sexual como efecto de las gramáticas normalizadoras de la violencia y como umbral para la discusión sobre la organización colectiva. Al respecto quisiera indicar tres tesis de Maestría que tuve el privilegio de dirigir y recogen estas problemáticas. La tesis de Judith Urrego en el 2009, que explora los debates, concepciones y usos de justicia transicional desde el género respecto de la crisis del sistema judicial en Colombia; la tesis de Julia Hamaus, del 2008, que analiza la relación entre género, opresión y discurso, y finalmente la tesis de Said Bahajin en 2008 que interroga la propuesta de la Alianza de Civilizaciones en el Mediterráneo desde los conflictos abiertos por la noción de interculturalidad.

En ese momento aparece además el volumen del número especial dedicado a «Género, Conflicto y Construcción de la Mujer», editado por Eva Ruiz Espinar y Eloísa Nos Aldás (2007) que explora la noción de *pax positiva* desde los estudios de género y mujer, e interroga el vínculo entre políticas y sujetos en una perspectiva genérica para avanzar en la caracterización y fundamentación del conflicto como violencia cultural y estructural. Ahora bien, en la medida en que el foco de estas propuestas se produce respecto de la capacidad transformadora de los modos de asociación colectiva registrada en las experiencias históricas, y por lo tanto, se trata de situar las investigaciones en marcos concretos de acción y entendimiento, resultó también interesante integrar una sección sobre documentos de políticas públicas de organismos nacionales, regionales y multilaterales. Sabemos que la consideración adecuada de estos documentos suele ser difícil y requiere de una metodología específica, pero en todo caso permite que el estudiantado discuta categorías y problemas

teóricos por referencia a materiales en los que se especifican sus usos y, simultáneamente, registre, aunque con limitaciones, modalidades de trabajo institucional de los organismos respecto de la sociedad civil además de los que integre desde sus propias experiencias.

En este sentido, el informe de la *Escola de Cultura de Pau* nos permite situar estas problemáticas en la investigación para la paz, particularmente cuando analiza la violencia de género en el marco de los dilemas abiertos por la violencia estructural y los paradigmas de seguridad en situaciones de guerra o conflicto violento, en tanto se ha constituido en uno de los focos de los debates regulatorios del vínculo entre Estado y sociedad civil en los últimos años. Asimismo, permite relevar y especificar los debates y alternativas ante la vulneración constante de los derechos humanos de las mujeres por *feminicidio* o la violencia de género y sexual respecto de crímenes de genocidio y lesa humanidad, pero también los debates sobre crímenes de odio. Antes de continuar con este argumento, permítanme señalar al menos seis tesis de doctorado producidas en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz que han tomado como objeto de discusión estas coyunturas. Por un lado, el núcleo que aborda el vínculo entre normas culturales y colonización/descolonización en la crítica a los paradigmas de las crisis de Occidente; la seguridad internacional y la capacidad transformativa de la autodeterminación (Omar, 2006; George, 2007; Murphy, 2010). Por otro lado, las propuestas que ahondan en los desarrollos de la filosofía y la fenomenología a través de pensar la noción de cuidado producida por el feminismo sobre ética y educación; la genealogía de la categoría de conflicto como parte de su transformación pacífica y el género en el pasaje de la victimización a un rol activo y colectivo de mediación y construcción de paz (Comins Mingol, 2003; París Albert, 2005; Alí, 2007).

Ahora bien, el informe propone que el vínculo entre género y violencia estructural interpela la producción de políticas e iniciativas de género de organismos y sectores de la sociedad civil respecto de los dilemas creados por los modos concretos de articulación de la perspectiva de género como condición para lograr la equidad e igualdad. Atender a estos dilemas se constituye como prioritario en la medida en que el informe problematiza los marcos simbólicos de inteligibilidad, no solo porque está orientado a producir mediciones e indicadores sobre su impacto en la construcción del género (usualmente educación, participación y actividad económica) como base para un diagnóstico. De hecho, la complejidad de los debates e iniciativas presentados permite pensar que esos indicadores son relevantes y significativos en la medida en que visibilizan la violencia de género no solo respecto de los instrumentos específicos, sino por su puesta en común con otros instrumentos legales o políticos que emergen en las zonas de decisión por las experiencias de lucha de los colectivos sociales y políticos. En la medida en que el horizonte es tanto el de una crítica de las políticas como de la justicia internacional, presupone dos condiciones. En primer

lugar, la perspectiva de género es un instrumento normativo precisamente porque es también político, y tiene como objetivo visibilizar el carácter generizado de la violencia respecto de las estructuras de poder y opresión, y rechazar los argumentos sobre su carácter privado, individual y aislado. En segundo lugar, las concepciones que proponen el carácter genéricamente neutro del conflicto deben ser articuladas en un campo de antagonismos, cuando la violencia genérica es analizada tanto respecto de sus consecuencias sociales o económicas como de las alternativas para la construcción de modos colectivos de transformación de los grupos de mujeres o la diversidad.

De allí que, en la línea de informes anteriores de la *Escola de Cultura de Pau*, se siguen los debates sobre los modos en que se puede producir la especificación de la violencia de género, cuando *a)* la violencia sexual aparece como arma de guerra extendida en todos los conflictos armados, y particularmente cuando se producen como parte de planes sistemáticos de genocidio, que incluyen múltiples testimonios que visibilizan la violencia sexual hacia hombres y criaturas o la diversidad sexual; *b)* la relación entre violencia sexual e impunidad, cuando la violencia es condenada pero no se implementan mecanismos para el acceso a la justicia, lo que en muchos casos ha llevado a que las organizaciones y foros de la sociedad civil denuncien al Estado como principal perpetrador o habilitador de la misma; *c)* cuando la relación entre la violencia de género y la capacidad ideológica de las mujeres se discute como parte del estatuto individual de la víctima y no como parte de una ideología colectiva que permite tanto denunciar la violencia y producir reclamos de justicia como transformar las propias condiciones de existencia. Así, es precisamente en la capacidad organizativa de las mujeres y grupos donde descansan las principales expectativas para la transformación de conflictos, particularmente recuperando su rol activo en los procesos de toma de decisiones y articulación de acciones.

Aquí, sin embargo, emerge una zona de interrogación en nuestro contexto que es preciso situar no por su novedad sino porque retorna, de distintas formas, para articular las discusiones sobre las gramáticas del reconocimiento respecto del disciplinamiento y control de los cuerpos en su dimensión colectiva y organizativa. Se trata de argumentos normalizadores de una ficción conciliatoria de la identidad, particularmente en Occidente, que hemos revisado en varios núcleos teóricos de los programas del curso de «Género y Paz» (Irigaray, 1982; Butler, 2001; Braidotti, 2004; Meiksins Wood, 2006; Honneth y Frazer, 2006; Foucault, 2005). Un primer dilema conciliador, es precisamente, la distinción entre géneros y sexualidades como si fueran áreas separadas de la experiencia, desde narraciones deterministas y ahistóricas que sostienen como principio de esas distinciones el carácter moral construido, pero inmóvil y aislado de otros dispositivos simbólicos, de la diferencia sexual. Desde esta perspectiva, mientras suelen rechazar o minimizar el género o la sexualidad como principio de articulación de demandas políticas, sociales o cul-

turales, desde una concepción universalizante de los derechos que, sin embargo, podemos situar en cada caso, simultáneamente construyen modos de privación de acceso a las posibilidades que sostienen una condición humana digna respecto de la propia vida (salud sexual, trabajo, educación, dependencia). Una segunda área de discusión, es el modo en que, desde algunas perspectivas, la concepción de igualdad es configurada de que la corporalidad misma queda sujeta, por un lado, a un fortalecimiento de las hermenéuticas identitarias de las instituciones patriarcales heteronormativas mientras que, por otro, funciona desmantelando el estado del bienestar o las políticas de discriminación positiva justificándose en retóricas del pánico moral y sexual. Por lo tanto, proponen que la igualdad y la equidad son un problema de regulación o conciliación de las esferas de lo público y de lo privado por parte de la mujer, básicamente del trabajo y la familia, y sostienen que el principio de reconocimiento tiene que ser un rasgo asignado en términos de algún tipo de meritocracia previamente definido desde instituciones cuestionadas por el activismo de género y sexogenérico. El hecho de que estos debates se produzcan como parte de las gramáticas de reconocimiento es altamente problemático, en la medida en que la adjudicación de derechos parece depender de una asignación previa de los rasgos de lo humano, en alguno de los términos en que lo discutimos en el curso, y está definido en formas de justificar la existencia que, podríamos pensar, aluden a la palabra humanismo. Esto plantea la pregunta de si la noción de humanismo puede constituir un espacio de producción política que interpela esos marcos de control y disciplinamiento, y por lo tanto, qué forma de humanismo podría suponer una alternativa a las concepciones restrictivas de la identidad.

### **La noción de humanismo de la diferencia de Vicent Martínez Guzmán**

Interpelados por estos dilemas y alternativas abiertos por los usos de la teoría de géneros y la sexualidad, una tarea posible consistiría entonces en desplegar un mapa de los modos en que esta idea de un «humanismo de la diferencia» se constituyó en la investigación para la paz. Ya a fin de la década de los noventa, Vicent Martínez Guzmán (1998a), había establecido las líneas que permitían implantar el debate alrededor de la posibilidad de pensar un horizonte mínimo normativo a la transformación epistemológica desde los aportes producidos por el feminismo. Es cierto que, entonces, ese humanismo exclusivamente podría provenir de pensar la violencia como generizada desde la noción de miedo a la diferencia, abriendo así una puerta no solo a redefinir los géneros respecto de la categoría de cuidado en la producción de la esfera pública, sino también a denunciar y deconstruir la noción de miedo a la diferencia encarnada en la relación entre el sexismo y los sistemas interconectados de la guerra, la seguridad y la defensa. Desde el programa del curso retomamos los

desafíos de lo que Martínez Guzmán llamaba el «giro epistemológico» en la comunicación en la medida en que permitía comprender las construcciones de género respecto de formas colectivas de interpretación cultural de la diferencia sexual, y por lo tanto habilitaba incluir a los sujetos y luchas de la diversidad sexual como parte de estos debates. Desde mi perspectiva, esto dialoga con la idea que habíamos desarrollado en el *Área Queer* de que la diferencia tenía un valor crítico regulativo cuando era pensada conjuntamente con los modos de organización colectiva.

Si, como argumenta Martínez Guzmán en ese texto seminal, las luchas históricas de los colectivos sociales y políticos buscan inscribir sus demandas y expectativas en la producción de mínimos normativos universales, no solo estos mínimos son puestos en discusión sino todo el proceso de su producción como consenso racional. Esto le permite producir unas preguntas clave para las posteriores investigaciones en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, a través de una tensión entre «la necesidad de reconocimiento de unos mínimos morales para todos los seres humanos, y el desafío a esa universalidad por la multiplicidad de voces con que es expresada... e incluso cuestionada» (Martínez Guzmán, 1998a: 173). Al reconstruir las condiciones de este debate, algunos elementos resultan centrales, ya que formarán parte tanto de futuras propuestas del propio Martínez Guzmán como del núcleo de investigaciones en el máster y el doctorado. Desde el modo en que lo leemos en el curso, Martínez Guzmán coloca el umbral de la Filosofía para la Paz en lo que llama la tradición de la Fenomenología Lingüística (Martínez Guzmán, 1998b) o la Ética comunicacional (Martínez Guzmán, 1998a) sugiriendo como preocupación central de esta propuesta la noción de cuerpo, a la vez como materialidad fundante, pero no objetivable completamente, y como base del carácter intersubjetivo e interrelacionado de todo derecho humano en el lenguaje. De allí que la tarea de esta fenomenología sea la reconstrucción de competencias discursivas para la transformación no violenta de conflictos, e incluya una puesta en discusión del vínculo entre lo performativo y la subjetividad, primero de raíz pragmático-discursiva que sitúa en los trabajos de Austin o Honneth, y más adelante dialogando con la propuesta de Judith Butler.

Esta discusión sobre la subjetividad implica que la tarea es filosófica y fenomenológica en la medida en que tiene como objeto todos los sistemas culturales y sociales creados por el ser humano, y es sobre esta base que la propuesta normativa adquiere universalidad, ya que no es un mecanismo de generalización y distinción de casos singulares. Produce así un argumento respecto de los géneros sexuales en diálogo con los estudios feministas, principalmente los aportes de la educadora para la paz Betty Reardon, que por cierto incluyen la diversidad sexual, al considerar el sexismo en su significación como dominación y opresión. En otras palabras, no cuestiona la distribución de los géneros desde los valores como el decoro o la meritocracia, ni desde la capacidad de la teoría de asignar posiciones y jerarquías sociales,

sino que el propio sistema de géneros es considerado como material de debate público, que como indicamos, es intersubjetivo. Por eso, en un trabajo reciente (París Albert, Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2011) produce un argumento sobre el reconocimiento respecto del desarrollo de competencias y capacidades bajo la forma de la justicia y del amor: *a)* como desarrollo de competencias y capacidades que visibilizan la violencia como interrupción del pacto de intersubjetividad, y permite concebir el reconocimiento como lucha; *b)* este desarrollo invita asimismo, a pensar la noción de cuerpo en la configuración de la identidad, en tanto el reconocimiento siempre se produce desde la intersubjetividad, la interrelación y la performatividad, y *c)* la necesidad de reconsiderar la categoría de reconocimiento más allá de la idea de dominio, para situarla respecto de las concepciones de etnicidad, clase, orientación sexual u origen geográfico. Así, las posibilidades de transformación en la acción crítica propuesta por el vínculo entre reconocimiento y cuidado, permiten tanto situar los dilemas normativos como entenderlos en su dimensión de lucha.

Si consideramos el problema en el artículo «La fenomenología lingüística de Fernando Montero», Martínez Guzmán (1998) sitúa la tradición fenomenológica continental respecto de los aportes de la fenomenología lingüística de Austin como instrumento y terreno válido de las discusiones sobre subjetividad y lenguaje. Esta discusión está orientada por el problema de la «significación ideal» respecto de una conciencia humana descentralizada pero solo posible en el espacio y el tiempo, y de una concepción del «mundo de la vida» entendida como experiencia del ser humano en el mundo y no como conjunto de reglas objetivas. Así, la esfera pública y la privada son coordinadas socialmente como si fueran diferentes pero desde el mundo de la vida se experimentan muchas veces como indiferenciables. Esto no es menor, ya que el cuerpo aparece cuando se pone en discusión la relación entre la trama empírica y la experiencia como comunicabilidad y significación. Al mismo tiempo, esto repone tanto una teoría de la subjetividad como un modo de entenderla en relación al lenguaje y la acción. No podríamos aquí dar cuenta de todas las dimensiones de la propuesta, pero sí quisiera resituar la problemática del cuidado como una dimensión que actúa en la vida cotidiana «como preocupación sobre las condiciones de una vida individual y colectiva».

Me interesa esta problemática porque es a través de ella que Martínez Guzmán produce dos preguntas y una propuesta sobre el vínculo entre cuerpo e intersubjetividad:

Cuál sería el estatuto epistemológico de la filosofía y la investigación para la paz frente al predominio del cientifismo dominante de las ciencias naturales? Qué tipo de normatividad tendría la investigación para la paz, como ciencia del espíritu, es decir, como ciencia humana, que trata de hacer explícitas lo que pudieran ser las características de una humanidad auténtica que trans-

forma los conflictos por medios pacíficos? (París Albert, Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2011: 337).

Y sabemos que estas preguntas sostienen el enunciado de la tarea de la filosofía para la paz: «la reconstrucción normativa de nuestras capacidades y competencias para hacer las paces de las diversas maneras en que los seres humanos podemos hacerlas desde diferentes culturas» (París Albert, Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2011: 337).

Recientemente Martínez Guzmán e Irene Comins Mingol en el marco de los diálogos en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz han reformulado la noción de reconstrucción desde los debates de género y mujeres, que apuntan precisamente al pasaje de una «epistemología de la diferencia» a la noción de «feminismo como nuevo humanismo» que constituye hoy nuestra preocupación (Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2010: 46-48). Quizás una primera cuestión radique en que este pasaje es instituyente, en el sentido de que está organizado retóricamente como un mapa de posibilidades que se interrelacionan, de modo que cada dimensión o argumento es a la vez premisa y consecuencia de los otros, y cuyo centro es la exploración de las gramáticas del reconocimiento desde las competencias y capacidades transformadoras de las nociones de justicia y amor. La justicia y el amor, y las emociones de la gratuidad y la reciprocidad, deben ser pensadas así como categorías de la filosofía en tanto que experiencia de la vida como alteridad radical y a la vez como cercanía al otro. Antes de continuar me interesa señalar dos investigaciones de Maestría en la Cátedra en producción en estos momentos que han continuado trabajando estas premisas. Por un lado, la de Ismael Cortés Gómez sobre el vínculo entre la noción de amor y la de ciudadanía en la obra de María Zambrano y la de Sandra Milena Ardilla Téllez, dirigida por María Luz Pintos Peñaranda sobre la noción de corporalidad en el reconocimiento intersubjetivo en la Fenomenología.

En este sentido, la propuesta de Martínez Guzmán radica en revisar las concepciones de alteridad respecto del sexismo como modo de dominación masculina y de la seguridad basada en la guerra, para proponer epistemologías que incluyan el cuidado desde los sentimientos de la gratuidad y de la reciprocidad. Una segunda línea apunta a historizar las discusiones sobre biopolítica y biopoder como crítica de concepciones restrictivas de la vida humana, a través de las que es posible especificar y reflexionar sobre el vínculo entre la violencia y lo viviente construido desde la modernidad. Estas líneas a su vez están atravesadas por la noción de derechos humanos cuando se discuten tradiciones masculinas que se han arrogado históricamente la posibilidad de definir «qué es un derecho, qué es ser humano» en ausencia de las mujeres y otros grupos vulnerados. La tarea filosófica para la paz consiste de este modo en proponer modos de igualdad que no produzcan restricciones sobre la base de la ausencia de distinciones objetivas, y en intensificar los lugares de resis-

tencia y organización desde los que se interviene produciendo tanto los materiales como los conceptos y marcos en los que los derechos deben aplicarse.

Durante el I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz (Comins y París, 2010) se hizo patente para mí una nueva dimensión del trabajo de Martínez Guzmán. Allí *historizó* su propuesta en el marco de las discusiones de la filosofía española durante los años de la transición y la unificación europea, pero también de la caída del Bloque Oriental, y el horror de las guerras en los Balcanes. Explícitamente en varias oportunidades ha especificado los dilemas de la fenomenología ante una situación que representa una dimensión de crisis que afecta tanto lo personal como lo institucional, y que poco después expresó bajo la idea de una «Europa fracasada o desmoronada» (París Albert, Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2011: 332). Propuesta, entonces, que dialoga con el Kant de *La paz perpetua* como punto al que Martínez Guzmán retorna sostenidamente, pero que encuentra en la discusión universitaria española un referente para entender este fracaso y sensación de desastre en una alusión al Husserl que cuarenta años antes había producido sus conferencias sobre «La crisis de las humanidades europeas» y «La crisis de las humanidades y la filosofía europeas», después publicadas como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que Paul De Man (1991) ha situado como uno de los núcleos para pensar la retórica de la crítica en la filosofía contemporánea. Es este encuentro que remite a las condiciones de existencia y producción intelectual de Husserl, la crisis como prioridad de la preocupación del filósofo y como forma de su pensamiento, el que parece organizar los retornos y dilemas de Martínez Guzmán cuando se piensa como parte de la genealogía de la fenomenología en España y propone la alternativa del «feminismo como un nuevo humanismo». Es el retorno de los horrores de la guerra al corazón de Europa, no como fantasma sino como realidad, lo que parece abrir a las preguntas de Martínez Guzmán y su percepción de un fracaso tanto individual como colectivo. En su origen parece estar tanto la alteridad negada nuevamente en su modo más público no solo por su exhibición obscena y triunfal en los medios y proclamada en su dimensión de violencia sexual como limpieza étnica, sino también por la profundización de los argumentos sobre terrorismo y seguridad a partir del 11 de setiembre del 2001. A la vez, se produce el reencuentro con Husserl a través de las discusiones en los grupos de estudio durante la década del 1990 cuando aparecen sus traducciones al español, que le permiten proponer un marco compartido en términos de una teoría de la subjetividad así como un modo de entenderla en relación al lenguaje y la acción.

Figuras de la desesperación o del aparente pesimismo que, sin embargo, aluden a una proyección de dos nociones caras al proyecto de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz: «reconstrucción» y «transformación». Reconstrucción que no deje a nadie afuera y que fuese la base de una producción de competencias para el respeto y la dignidad, que compatibilice lo gratuito con lo recíproco. Transformación

que incluyera como su tarea primordial las competencias, capacidades, modalidades de interpelación y performatividad, no para establecer qué es humano, sino para afirmarlo en sus múltiples formas a través de pensar lo que ha constituido el orden de sus preocupaciones y sus temas, la reciprocidad y el amor.

Por eso apropiamos esta idea de crisis en Husserl en Martínez Guzmán cuando, como ha indicado Paul de Man, esa idea produce una retórica de la crítica en la que la crisis se vuelve el tejido mismo de una estructura epistemológica que se sostiene sobre la repetición de las palabras «crisis» y «europea». Es por eso también que el problema pasa a ser el acto de reflexión sobre sí mismo como acción y fundación: se repite lo que preocupa y por lo tanto esa repetición se puede pensar como condición para la salida del dilema, que incluye como paradoja el fantasma de una «universalidad ensimismada». Es este dilema reconocido en Husserl el que pone en circulación la crítica de la unilateralización de la razón desde la reconstrucción y la transformación (Martínez Guzmán, 2005).

Desde las discusiones que intenté relevar y situar, la tensión entre la crisis y la autorreflexividad como trama y argumento de la filosofía española y europea configura y habilita el espacio de reflexión en su encuentro con la investigación para la paz. El feminismo se constituye en la propuesta alternativa a esas epistemologías que sancionan la violencia como inevitable. El feminismo será, entonces, no solo un instrumento, sino el terreno mismo de la alteridad y la diferencia donde una versión de humanismo despliega sus posibilidades filosóficas. Pues «Filosofía» y «Paz», y su puesta en crisis desde el «fracaso», son las palabras repetidas a través de las que Martínez Guzmán llega a ese autoentendimiento que sería condición, tanto de la crítica al privilegio histórico del hombre europeo respecto del mundo de la vida, como de la posibilidad de un modo crítico de lo universal que ese privilegio no pueda limitar.

## Bibliografía

- ALÍ, F. A. (2007): *Women and War. Deconstructing the notion of victim and reconstructing their role as peace builders*, tesis de doctorado, Universitat Jaume I. Mimeo.
- AVIÑO A ORDÓÑEZ, I. y otros. (2011): *Alerta 2011! Informe sobre derechos humanos, conflictos y construcción de Paz*, Icaria, Barcelona.
- BRAIDOTTI, R. (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona.
- BUTLER, J. (2001): *El género en disputa*, Paidós, Buenos Aires.
- COMINS MINGOL, I. (2003): *La ética del cuidado como educación para la paz*, tesis de doctorado, Universitat Jaume I. Mimeo.
- (2009): *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Icaria, Barcelona.
- COMINS MINGOL, I. y S. PARÍS ALBERT (Eds.) (2010): *Investigación para la paz: Estudios Filosóficos*, Icaria, Barcelona.

- COMINS MINGOL, I. y V. MARTÍNEZ GUZMÁN (2010): «Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz», *Investigaciones filosóficas*, 2.
- CULTURA DE PAZ (2005): *Informe mundial de Cultura de Paz*, Fundación de Cultura de Paz, Barcelona.
- DELFINO, S. y F. RAPISARDI (2010): «Cuirizando la cultura argentina desde La Queerencia», *Ramón*, 99.
- DELFINO, S. y F. FORASTELLI (2009): «Communication et culture dans les luttes politiques», *Questions de Communication*, 16.
- DE MAN, P. (1991): *Visión y ceguera. Ensayo sobre la retórica de la crítica contemporánea*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico.
- FISAS, V. (1998): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Icaria, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005): *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid.
- GEORGE, E. (2007): *Private Security Companies as Postmodern Colonialism*, Tesis de Doctorado, Universitat Jaume I. Mimeo.
- HABERMAS, J. (2000): *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona.
- HONNETH, A. y N. FRASER (2006): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid.
- IRIGARAY, L. (1982): *Ese sexo que no es uno*, Saltés, Madrid.
- MAGALLÓN PORTOLÉS, C. (2006): *Mujeres en pie de paz, pensamiento y prácticas*, Siglo XXI, Madrid.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998a): «Género, paz y discurso», en FISAS, V. (ed.): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Icaria, Barcelona.
- (1998b): «La fenomenología lingüística de Fernando Montero», *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2.
- (2005): *Podemos hacer las paces*, Desclée, Bilbao.
- MEIKSINS WOOD, E. (2006): «Estado, democracia y globalización», en BORON, A. y otros (2006): *La teoría marxista hoy*, CLACSO, Buenos Aires.
- MESA, M. (2008): «La investigación para la paz en España: reflexiones para el debate», *Tiempo de Paz, redes del movimiento pacifista*, 92, 2008.
- MURPHY, J. (2010): *The Functioning of Realpolitik in Protracted Conflict and the Transformative Capacity of Self-Determination. A case study of Western Sahara, Africa's Last Colony*, tesis de doctorado, Universitat Jaume I.
- NOS ALDÁS, E. (2003): «Diversidad y Comunicación: las posibilidades silenciadas del lenguaje», *Convergencia*, septiembre/diciembre, X, 33.
- (2008): *Lenguaje publicitario y discursos solidarios. Eficacia publicitaria ¿Eficacia cultural?*, Icaria, Barcelona.
- OMAR, S. M. (2006): *Los estudios post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural*, tesis de doctorado, Universitat Jaume I.

- PARÍS ALBERT, S. (2005): *La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz*, tesis de doctorado, Universitat Jaume I. Mimeo.
- (2009): *Filosofía de los conflictos*, Icaria, Barcelona.
- PARÍS ALBERT, S. y otros (2011): «Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces», *Investigaciones fenomenológicas*, 3: 331-348.
- RUIZ ESPINAR, E. y E. NOS ALDÁS (Eds.) (2007): «Género, conflicto y construcción de la mujer», *Feminismo/s. Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer*, 9.

# Competencias axiológicas para construir la paz en el siglo XXI

*Axiological competences to build peace in the XXI century*

MARTA BURGNET ARFELIS  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

---

## Resumen

A partir de los desafíos pedagógicos que se diseñaron en los pilares educativos de este siglo a raíz del Informe Delors, planteamos el reto que debe asumir el educador en relación a los contextos de aprendizaje de valores a partir de propuestas dinámicas desde un entorno pragmático, teniendo en cuenta el aprendizaje de competencias que comprende el actual diseño educativo. Enmarcamos esta propuesta pedagógica como desafío al que se enfrentan los educadores al hacer frente a la formación social de la ciudadanía en relación al manejo de los conflictos como propuesta axiológica para el desarrollo de competencias axiológicas en la ciudadanía. Por ello proponemos algunos recursos pedagógicos desde la dimensión moral, desde la educación en valores, sobre los que construir una conjunción armónica de las identidades y de las diferencias en nuestras sociedades plurales y de inicios de este siglo.

**Palabras clave:** competencias, valores, paz, pluralidad, consenso, comportamiento ético.

## Abstract

From the pedagogical challenges that were designed in the educational pillars of this century following the Delors Report, we posed the challenge to be assumed by the teacher in relation to the contexts of learning values from dynamic proposals from a pragmatic environment, taking into consideration the learning of skills that includes the current educational design. We frame this as a pedagogical challenge that educators face in dealing with the social formation of citizens in relation to conflict management as a proposal for developing axiological skills in citizenship. We, therefore propose some educational resources from the moral dimension, from education on values, on which to build a harmonious conjunction of identities and differences in our diverse societies and the beginning of this century.

**Keywords:** Skills, Values, Peace, Plurality, Consensus, Ethical Behavior.

## 1. Construir la paz en el siglo XXI

Este siglo XXI, además de ser anhelado a nivel educativo por los pilares que el mismo Informe Delors planteaba en clave de retos, presenta una encrucijada de

novedades pedagógicas que suponen desafíos para educadores y ciudadanía en general. Las constantes reformas educativas no dejan de desconcertar a maestros y profesores, así como a padres y madres; reformas que aún cuando supuestamente responden a una gran preocupación política por la formación de los ciudadanos, también hacen alarde de otras intenciones no tan claramente educativas. Otro de los retos que supone este inicio de siglo es la incorporación del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), que ha otorgado mayor importancia al proceso de aprendizaje que al de enseñanza, estructurando la evaluación a través de la incorporación de las llamadas competencias. Así ha tomado mayor relieve el educando, pasando a un segundo lugar el rol del profesor.

En este marco se entiende por competencia la capacidad de usar los conocimientos, habilidades y actitudes para que sean aplicados en el desarrollo de las tareas profesionales. Las detalló Rué (2005) en tres grandes dimensiones: saber (conocimientos), saber hacer (habilidades) y ser (actitudes). Con la evaluación por competencias se pretende acercar el mundo laboral al académico, destacando así las experiencias de aprendizaje.

Por ello, la adaptación de las titulaciones universitarias al nuevo contexto socioeconómico ha conllevado su diseño teniendo en cuenta los perfiles profesionales para los que estamos formando a los estudiantes y, en consecuencia, las competencias –transversales, instrumentales y/o específicas– que deben desarrollarse a lo largo del proceso educativo.

Cuando estos conocimientos, habilidades y actitudes queremos aterrizarlos en el área de la cultura de la paz, se ponen de manifiesto aquellas competencias en las que debemos educar a la ciudadanía en general para que desarrolle capacidades, aprenda conocimientos y trabaje actitudes que le predispongan a vivir y convivir de modo armónico –que no sin conflicto– en una sociedad cada vez más plural y diversa. En esta línea las palabras de Elise Boulding cuando afirma que el estudio de la paz debe abarcar: «todas aquellas actividades en las cuales el conflicto sea abordado de un modo integrador: como opciones que se encuentran en la esencia de cualquier interacción humana» (Boulding, 1990: 140).

### 1.1. Fundamentación epistemológica

Los estudios de la paz han pasado en el último siglo por una constante evolución, conceptual y cognitivamente hablando. Es por ello que convendrá sentar una sólida base epistemológica para la propuesta de competencias a desarrollar.

Teniendo en cuenta esta evolución y las numerosas denominaciones por las que atraviesa la disciplina que estudia los conflictos y sus modos de ser tratados, podemos hablar de la necesidad de comprensión de las diversas conceptualizaciones, en

función de los momentos históricos y evolutivos de la disciplina y la comprensión de la humanidad. Ahí radica el eje para desentrañar el intrincado complejo de razones que llegan a provocar los conflictos: partir de la base de que su resolución o gestión no supone un ganador y un perdedor; partir de la base de que los dualismos solo llevan a ser fuente de nuevos conflictos futuros y mayores fanatismos; partir de la base de que una buena prevención se inscribe en una buena gestión o tratamiento de los conflictos presentes.

Esta es la apuesta epistemológica en la que se halla el estudio de los conflictos a inicios del presente siglo. Ya no se sitúa en la resolución de los mismos, tampoco en una única vía para tratarlos, ni únicamente en un acuerdo al que llegar que beneficie los intereses particulares.

Habiendo visto la pluralidad social en la que vivimos, tenemos una premisa clara para acercarnos a la noción de paz desde esa visión plural. Nuestro dilema en sociedades plurales del siglo XXI no está solamente entre la paz y la guerra, entre vivir en paz o vivir con violencia, sino que el reto radica en cómo llevar a cabo las distintas formas de vivir en paz. Por ello nos acercamos a la propuesta de Vicent Martínez de hablar de *paces*, en su pluralidad, conscientes de que tenemos formas diversas también de hacernos las paces. Algunas de ellas conviven armónicamente, pero otras chocan radicalmente.

El concepto «paz» tiene una larga historia. Desde la *pax* romana pasando por el *shalom* hebreo, han sido muchas las culturas que han dado una terminología propia a diversas conceptualizaciones que iba adquiriendo el término, según el contexto.

El análisis histórico del término fue elaborado por Johan Galtung en su ensayo *Cosmología social y concepto de paz* (1981), donde expone que cada civilización ha engendrado su propia percepción de la paz en función de la tradición cultural, social y espiritual. Las civilizaciones más contemplativas basan la paz en un estado del alma, de quietud, de rechazo de la violencia, de armonía interior, y de tipo introvertido (India y culturas orientales en general). Por contra, en las civilizaciones cristiano-occidentales la paz tiene idea de dinamismo, de unidad, de orden en el que interviene la colectividad. La *pax* romana incorpora la vertiente de pacto entre los pueblos que mantienen un estado de orden en el que la guerra está ausente.

No nos detendremos en un análisis histórico del concepto de paz, suficientemente conocido, y la evolución del mismo. Simplemente mencionar la evolución que desde aquella paz perpetua de Kant como bien altamente deseable –perpetua en el sentido de que permanece y de que nos la pedimos permanentemente– hasta la paz imperfecta de Francisco Muñoz –no en cuanto a negativa sino por dinámica y en construcción permanente–, o la paz poliédrica que nos describe Vicent Martínez en cuanto a muchas paces, como esas muchas formas de vivir la paz que vamos reinventando en nuestras relaciones. Por no olvidar el concepto de paz desde el realismo existencial que expone el mismo Rubio en los diez puntos de su documento

de la Carta de la Paz<sup>1</sup> o la paz global derivada del pensamiento multidisciplinar de Eduard Vinyamata.

Todas estas, respuestas de carácter complementario, aún cuando no opuestas, tratan de dar solución a la misma inquietud: cómo implementar modos de vivir pacíficamente –que no de manera quietista– personas que pensamos y actuamos de modos diversos y que incluso pensamos de modo distinto sobre lo que es la paz.

De todos modos, introducimos en las líneas de la investigación para la paz en este siglo XXI supone claramente partir del concepto de paz positiva de Galtung y de esa paz entendida como ausencia de guerra y como desarrollo social; una apuesta clara porque la paz no sea solo el fin, como lo fue en diversos momentos de la historia de la humanidad, sino que sea también el camino; una paz que no justifique los medios.

#### 1) *La paz como derecho y como deber*

A Jacques Maritain se le encarga en 1947 liderar la comisión de intelectuales que elaborarán la Declaración Universal de Derechos Humanos. Se convocan diversas reuniones con esta comisión, a la cual fue invitado también Gandhi, que no asistió a ellas ni vio finalizada la Declaración, pero que envió una carta en la que cita a su madre diciendo que era una mujer analfabeta de quien él aprendió que no podemos exigir unos derechos sin cumplir unos deberes. Esa intencionalidad de Gandhi de mencionar la importancia de los deberes como una diana inquebrantable para vivir los derechos, hay quien dice que queda puesta de manifiesto en la Declaración cuando aparece –solo en una ocasión– un deber: el de tratarse fraternalmente. Ha habido intentos de redactar una Declaración de Deberes Humanos (1973, 1998) pero no han tenido éxito hasta el momento.

Quedando reflejado, pues, el derecho a la paz en la Declaración Universal, forma parte de esos derechos de tercera generación. Esos derechos que se caracterizan por ir más allá del egoísmo individual y que se abren a la universalidad. En este grupo se contemplan el derecho a un medio ambiente equilibrado, a la paz, al desarrollo, a la libre determinación de los pueblos, a beneficiarse del patrimonio común de la Humanidad y a ser diferente. Responden a las actuales necesidades del ser humano y de la propia Humanidad. Exigen una acción comunitaria internacional para que se cumplan, pues casi todos dependen de acuerdos colectivos y alcanzan todo el planeta. Son los vinculados al valor de la solidaridad.

Viendo la importancia del reconocimiento al derecho y al deber de la paz, y el alcance universal de este reconocimiento, tenemos ahí un *a priori* común a cualquier discurso sobre la paz en este siglo XXI, y un trabajo pendiente: la construcción de la paz como deber. Porque si queda reducido al terreno de los derechos, son los demás –las instituciones, el estado, las leyes, los gobiernos, la familia– quienes deben de

<sup>1</sup> [www.cartadelapaz.org](http://www.cartadelapaz.org)

garantizarme ese derecho que tienen para conmigo, pero uno mismo es solamente receptor sin tener un papel activo y protagonista en la consecución de tal derecho. En definitiva, una sociedad anclada solo en los derechos y falta de deberes vive una etapa infantil-adolescente, sin encarar la vida con la madurez propia de quienes se saben protagonistas directos de sus proyectos de vida.

## 2) *El fin de una década de trabajo por la cultura de la paz*

En el Boletín Informativo de las Naciones Unidas, correspondiente a la semana del 6 al 13 de noviembre de 1998, se anunciaba que en la Asamblea General de Naciones Unidas del día 3 de noviembre se proclamó el período 2001-2010 como la década internacional para una Cultura de la Paz y la NoViolencia para todos los Niños del Mundo. La Asamblea –dice el Boletín– tomó la decisión con la convicción de que esta década, en el comienzo del nuevo milenio, sería de gran ayuda en los esfuerzos de la comunidad internacional para alcanzar la paz, la armonía, los derechos humanos, la democracia, la tolerancia y el desarrollo.

A través de la resolución adoptada por unanimidad, la Asamblea pidió a todos los organismos de las Naciones Unidas, a las ONG, a las organizaciones religiosas, a las instituciones educativas, al mundo artístico y a los medios de comunicación, que colaborasen activamente en la década para beneficiar a cada menor del mundo.

Una vez finalizada esta década, es momento de hacer balance. Lejos de pretender una valoración científica de carácter riguroso, sí podemos revisar los proyectos que en esta línea se iniciaron y los objetivos que se hayan conseguido.

## 1.2. Apuesta pedagógica

Toda propuesta pedagógica se sustenta en unos principios educativos primordiales, como son la consideración de que el sujeto humano es educable, tiene lo que se ha denominado *educabilidad*, esa característica que le hace receptor de educación, en definitiva, en permanente construcción, inacabado y permeable a los *inputs* externos o internos. Otra característica complementaria a esta es la *educatividad*, que considera a toda persona con capacidad de educar a otros. De este modo, ambos rasgos consideramos que están en la base de la construcción de una pedagogía que apuesta por la educación para la paz.

De tal modo que no hace falta recurrir a la excusa de que «la guerra, la forma extrema del conflicto, ha sido siempre la generadora de innovaciones más eficaz de la humanidad» (Acland, 1993: 49), para sostener que debemos potenciarla en cuanto a generadora de cambio, potenciadora de creatividad y en clave transformadora. A pesar de la certeza de que la guerra ha generado innovaciones creativas, nos negamos a aceptar que hayan sido las más eficaces, porque desde la violencia no podemos hablar de niveles de pragmatismo si defendemos que no es la forma idónea de rela-

ción ni de resolución de los conflictos. Desde la pedagogía proponemos estrategias para desvelar la creatividad en el trabajo por la paz, por la armonía en las relaciones y por la aceptación de las divergencias. Si realmente la paz nos entusiasma, esta será también plataforma generadora de innovaciones y respuestas creativas y alternativas. Por tanto, deberemos cultivar la capacidad de entusiasmo desde la pedagogía.

Enmarcamos la pedagogía para la gestión de conflictos en la transversalidad curricular, transmitida a través de los contenidos y metodología referentes a las diferentes asignaturas que componen el currículo, por la riqueza que mutuamente se aportarán: cada asignatura se verá complementada al hacer el esfuerzo de transmitir a través de ella los elementos para una buena gestión de los conflictos, que sentarán las bases de una cultura de la cooperación, y a su vez la misma gestión de conflictos ampliará sus marcos de referencia con un tratamiento más interdisciplinar.

En este apartado queremos defender el argumento de que una buena pedagogía para la gestión de conflictos es imposible sin construir unos conocimientos basados en el desarrollo de competencias que favorezcan el aprendizaje de habilidades y actitudes, lo cual no niega la necesidad de contenidos basados en hechos y conceptos. Los tres elementos básicos del planteamiento curricular favorecen una buena pedagogía para la gestión de conflictos, pero mientras el aspecto cognitivo es necesario y no tiene entidad por sí solo, consideramos que los aprendizajes axiológicos y procedimentales configuran los ejes principales a través de los cuales puede garantizarse un óptimo desarrollo de la cultura de la paz.

Pero sabemos que «el consenso en actitudes y contenidos no evitará las normales divergencias diarias en el aula, en el equipo coordinador, en la metodología, en la acción tutorial, en los criterios de evaluación continua y en la espinosa cuestión de la disciplina» (Esteban y Bueno, 1988: 16); divergencias, por otro lado, fecundas, porque de ellas nacerán la flexibilidad del educador en su ejercicio profesional, y la inmersión de los programas atenuándose a la realidad concreta de los educandos, del centro escolar, del contexto cultural y social en el que se inscribe, y de las necesidades concretas a las que debe dar respuesta. Además, habrá que reforzar el elemento procedimental para que las controversias se reduzcan a divergencias, y estas a meras diferencias.

### **1.3. Inmersión en una sociedad plural**

Centrar el estudio de la paz en este siglo supone partir de la implementación de la paz en una sociedad cada vez más plural. Una pluralidad que viene determinada no solo por la diversidad cultural sino por la constatación de que todos y cada uno de nosotros somos diversos y plurales: pensamos de modos distintos, venimos de pasados diversos, trabajamos relaciones también diferentes, nos comunicamos de modos distintos, tenemos una carga genética, cromosómica diferente, hemos aterri-

zados en un momento determinado –unos hace más tiempo, otros menos–, hemos tenido paisajes diferentes –personas, objetos, proyectos, ideas...– cada uno nuestro telón de fondo. Todo ello ha configurado que se deriven discursos –expresamente usado en plural– diferentes sobre la paz.

Así pues, que la sociedad actual es plural es una constatación, una evidencia, una obviedad. Sin embargo, de modo paradójico, así como todos necesitamos de los demás para vivir y seguir viviendo, también a menudo nos resultan un estorbo, mediatizan nuestra vida, reformulan nuestros proyectos de vida, frenan en muchos momentos nuestro presente y futuro. Todo encuentro es un entramado de estímulos y frenos. Toda relación nos satisface y complementa, así como nos condiciona y reconstruye.

En el *Informe Delors* para la educación del siglo XXI encargado por la UNESCO a fines del siglo pasado, se mencionaban cuatro retos educativos para este siglo actual. Uno de ellos, estrechamente vinculado con la sociedad plural en la que vivimos. El reto de aprender a vivir juntos. Descrito así, en clave de reto, y como premisa educativa, se entiende que el hecho de vivir juntos no surge de modo espontáneo. Cuando nos juntamos personas que pensamos de modos diversos y que tenemos modos de actuar también plurales no emerge con facilidad una convivencia armónica, pacífica. Para ello, hay que habilitar en competencias educativas, hay que aprender. Sabemos que se aprende por ensayo y error, pero no hay que olvidar que mayoritariamente se aprende por imitación, a través de pautas y modelos sociales que permitan incorporar modos de vivir juntos que sean armónicos. He ahí otro gran reto: ¿qué pautas y modelos mostramos los adultos para ese aprendizaje de vivir juntos?

Centrándonos en esta pluralidad en relación al aspecto diferencial de la cultura, Martha Nussbaum (2005) apuesta por la construcción de una ciudadanía mundial, que argumenta afirmando que la educación cosmopolita nos permite aprender más de nosotros mismos, esa posibilidad de conocernos y reconocernos en la alteridad. En esta línea Howard Ross (1995), trabajando con tribus africanas describe cómo aquellos grupos más cerrados presentan mayor nivel de conflictividad interna, mientras que los grupos sociales más interrelacionados con otras identidades colectivas tienen menores índices de conflictividad. Ello entronca con la afirmación de Nussbaum cuando dice que seremos más capaces de solucionar nuestros problemas si los ponderamos en un contexto más amplio.

Así pues, una sociedad plural aporta y limita en esa construcción de una convivencia pacífica.

#### 1.4. Desafío antro-po-pedagógico

Esa pluralidad de discursos sobre la paz también ha venido marcada por el hecho de partir de un concepto de persona humana diverso en los distintos momentos

históricos. Nos remitimos a la definición de persona humana en Descartes, cuando define al sujeto como instancia consciente, libre y dadora de sentido. Descripción propia de un filósofo cartesiano incluir esta característica de «dador de sentido».

Relacionamos aquí dos apuestas antropológicas de este siglo XXI, entroncadas con la descripción cartesiana, la una del médico Alfredo Rubio que define la persona como ser «libre, inteligente y capaz de amar». Una tríada en la que la libertad y la inteligencia aparecen como característica inicial, mientras que el amor sería una característica a desarrollar, una capacidad a habilitar que tiene su paralelismo con esa facultad de dar, otorgar sentido. La otra descripción antropológica la recogemos de Vicent Martínez Guzmán (2005), cuando nos dice que las personas tenemos capacidad de hacernos las paces y hacernos las guerras, de expresarnos ternura y cariño, así como de molestartos y violentarnos. Y él hace hincapié en esos límites que nos configuran: tenemos miedos, somos frágiles y somos vulnerables. Y ahí Rubio añade nuestra contingencia, en cuanto al límite por el origen (no existíamos antes de ser engendrados) y el límite por el final (un día dejamos de existir, al menos dejamos este modo de existir).

Considerar al ser humano como libre confiere una cultura de la paz y una pedagogía para ella de modo distinto a si lo consideramos desde una perspectiva determinista. Esa libertad será o no educable, podrá revertir en clave pacífica o belicosa, pero en todo caso la opción libre, sea de pensar, hacer, querer, decir, sentir, está en el sustrato del ser humano.

## 2. Propuesta pedagógica en clave de competencias axiológicas

Para diseñar las competencias adecuadas a desarrollar, habrá que establecer las características a las que responda la construcción de la paz en este siglo. Con la innovación que supone la implantación del EEES en nuestro sistema educativo, centramos nuestra propuesta de competencias en el área de la educación en valores a través de un aprendizaje significativo: «Lo que cada uno es –su particular identidad– está esencialmente definida por el modo en el que las cosas le son significativas. Somos los que somos en la medida en que nos movemos en una cierta urdimbre interlocutoria, en un espacio de interrogación y de interrogantes» (Bárcena, 1997: 200). A través de dicho aprendizaje se desarrollan las habilidades necesarias para formar una buena pedagogía para la gestión de los conflictos. Posiblemente la educación por sí sola no acabará nunca con las guerras ni con las causas profundas de la falta de paz y de los conflictos violentos del mundo, pero es una vía al alcance que, bien utilizada, puede ser generadora de paz.

La cultura de gestión de conflictos parte de la base de que los dualismos (ganador-perdedor) llevan a ser fuente de nuevos conflictos futuros, y que una buena pre-

vención se inscribe en una buena gestión de los conflictos presentes, abandonando los dualismos y buscando posiciones intermedias.

Desde los procesos de construcción de la paz se van diseñando estrategias para organizar sociedades donde personas que piensen de modos distintos y plurales puedan convivir de forma armónica. Apuntamos algunos elementos a considerar para el diseño de estas sociedades en convivencia pacífica, de los cuales extraemos una propuesta de valores a considerar en el aprendizaje ético competencial para vivir pacíficamente:

- a* Proponer la aceptación como un valor a desarrollar para la construcción de la paz. Cabe tener en cuenta que desarrollar la aceptación puede llevar a equívocos. Una aceptación resignada de cuántos conflictos acontecen, llevaría a un estado de quietismo y al desarrollo de la paz entendida como ausencia de guerra, como era conceptualizada desde la *polemología* y los estudios de la paz anteriores a los aportes de Galtung. Desde la paz positiva entendida como desarrollo y crecimiento, como lucha y conquista, como proceso de transformación, requiere de una aceptación previa de la realidad tal y como es, sin resignación, pero como paso ineludible para toda transformación.
- b* Destacar la diferencia entre coexistencia pacífica y convivencia pacífica. Coexistir implica existir con otros, lo cual roza el cariz de evidencia, aún cuando algunos puedan afirmar erróneamente que podemos existir sin los otros. Sin embargo, la propuesta de una sociedad pacífica, aun cuando pueda sostenerse en la mera coexistencia, trata de basarse en la con-vivencia, caracterizada por las conexiones, relaciones y vínculos que se establecen entre unos y otros. Es entonces cuando el yo y el tú se relacionan, cuando pueden surgir conflictos. Hablar de convivencia pacífica supone un paso previo: reconocerse como seres sociales, en interacción permanente, tanto si es con los presentes como con los ausentes; tanto si es con los otros como si es con uno mismo. En definitiva, desde la sensibilidad social de sentirse ser con los otros. Un nos-otros que es un yo y un tu con los otros, y que de este contacto no surgen el mismo yo ni el mismo tu, sino una identidad en construcción y renovación permanente.
- c* Capacitar para el entusiasmo. Gandhi decía que los más opuestos a la paz no eran los que tenían espíritu bélico, sino los indiferentes. La indiferencia, esa apatía generalizada, aparece como arma de destrucción masiva del sentido de la vida. Un indicador de indiferencia social es la escasa participación en proyectos colectivos, de barrio o población, en movimientos ciudadanos o en campañas que vienen impulsadas por intereses compartidos. Para capacitar en esta competencia, pues, será decisivo impulsar la participación social desde el ánimo de construir conjuntamente un proyecto común.
- d* Adquirir la capacidad dialógica para una cultura del consenso. A menudo no nos entendemos porque nuestros diálogos son monólogos encadenados, en los que

la ética discursiva está ausente y cuya prioridad es el interés propio por encima de la interacción con la alteridad. En el diálogo se hace imprescindible reconocer al otro como interlocutor válido, motivo por el cual prevalecen los monólogos. En esta competencia dialógica cabe incluir los diversos modos de comunicación, tanto analógica como digital, teniendo en cuenta que no podemos no comunicar, como postula Watzslawick.

- e Trabajar la pedagogía del fracaso para aceptar el error, puesto que tenemos más probabilidades de errar que de acertar. La pedagogía actual se orienta a conseguir los objetivos planteados, al éxito, y no contempla el fracaso como hecho vital a asumir, inherente a la condición humana limitada. Una condición que parte de la fragilidad y la vulnerabilidad, entendiendo que los humanos no somos imprescindibles para la supervivencia de otros ni del universo.
- f La existencia como común denominador. Partiendo siempre del paradigma de la diversidad como valor, en el marco de estas propuestas de construcción de una ciudadanía mundial, rescatamos la apuesta de buscar el común denominador en aquello más primigenio que las diversas identidades tienen en común: la existencia (Rubio, A: [www.realismoexistencial.org](http://www.realismoexistencial.org)). De modo subyacente a las diversas maneras de agruparse los seres humanos –por semblantes fisiológico-genéticos, por características cualitativas, por rasgos axiológicos–, hay una realidad más básica que hemos mencionado al hacer referencia a la escala de necesidades ónticas de Max-Neef. De entre las que este economista señala, el existir devendría en ser aquel común denominador que comparten todos los seres humanos. Esta es la concepción expresada desde la línea de pensamiento realista existencial, que parte de la filosofía existencialista para desviarse de ella en la aceptación de la contingencia humana. Existir como común denominador y a su vez primario, pues el pensar –como Descartes prioriza– requiere la condición de posibilidad de la existencia, así como el sentir –que Pascal determina al existir–. De este modo, la existencia la entendemos como ese común denominador a toda rasgo identitario posterior que formará parte de los múltiples numeradores diversos y plurales, los cuales otorgan riqueza a todo este entramado de las existencias. Además, en esta línea, se apuesta por la existencia compartida de modo común como una categoría completa. Es decir, no hay grados en ella. No se puede existir a medias, a pedazos, en mayor o menor grado. Por tanto, caracteriza todos los humanos y además los iguala, al no haber diferencias de nivel en la existencia. De ahí que se hable de la fraternidad existencial, de aquello que hermana en este círculo cosmopolita. Hacer del vínculo de consanguinidad el elemento básico de hermandad ha llevado a divisiones de clanes, etnias, e incluso nacionalismos, y en muchas ocasiones a competencias y rivalidades desencadenadas por un falso sentido de hermandad originado por el fanatismo y basado en extremismos corporativos.

- g Cultura de la cooperación. En la cultura occidental estamos acostumbrados a pensar en la relación ganador-perdedor, y en todo ello influye el lenguaje que usan los medios de comunicación, exagerando algunos términos y siendo causa de conflictos. Nuestra cultura dictamina que nos enfrentemos con más frecuencia de la necesaria y que el instinto nos lleve a querer ganar en lugar de tender a la creatividad y a un acuerdo sensato desde el ganar-ganar, rompiendo con los dualismos (“o bien esto o bien lo otro”).
- h Desarrollar la coherencia interna. Un conflicto habitual lo tenemos en el desfase que vivimos entre lo que pensamos, lo que decimos, lo que sentimos, y lo que hacemos. Tratar de reducir la distancia entre los diferentes niveles de identidad personal constituye un gran ejercicio de coherencia interna que nos puede ayudar a resolver muchos conflictos intrapersonales.
- i Vínculo como construcción identitaria. Entendemos que el vínculo garantiza un nivel y una calidad en toda interrelación, y es por ello que consideramos el trabajo del vínculo como valor que posibilite crear esas redes relacionales suficientemente sólidas como para que los conflictos, roces, interrupciones conductuales... no impidan el restablecimiento de la relación y la con-vivencia armónica de la ciudadanía. Considerar la importancia de fortalecer vínculos no implica sentar las bases de la convivencia armónica en un entorno relacional sin conflictos, pues el conflicto es consubstancial a cualquier tipo de relación, permite su crecimiento y desarrollo y la fortalece. Por ello la perdurabilidad del vínculo no es proporcional a la minimización de conflictos de relación.
- j La reconciliación como garantía de la resolución del conflicto. Ante la necesidad de autoestima, de aceptación social, de prestigio, de seguridad, de afecto... no cubiertas, se origina una frustración. De ahí surge el miedo y el motivo de violencia. Quien tiene miedo es quien ataca primero. Se entra así en una espiral de violencia –ojo por ojo y todos ciegos, decía Luther King–. Esa espiral solo se romperá desde la reconciliación, desde el saber ceder. En esta línea, apuntar un testimonio de Vera Grabe, excombatiente colombiana, cuando públicamente manifestaba: «Para la paz hay que ceder, despojarse de algo. No solo de las armas. Puede ser de privilegios. De excedentes. De injusticias. De ambiciones. De celos de protagonismo». En esta línea de capacitar para la reconciliación, Johan Galtung elabora un modelo de resolución de conflictos basado en las 3R (Resolución, Reconstrucción y Reconciliación), que fue aplicado en el caso del *apartheid* en Sudáfrica y se ha aplicado en otros procesos de negociación. Propone para la resolución que la víctima perdone al agresor y éste resarza el daño ocasionado. En los niveles nacionales quien legitima este proceso es el Estado, imponiendo una pena que reconstruye el daño causado y gestionando el proceso de reconciliación.

## A modo de conclusión

Al iniciar el siglo XXI, educar para la paz y sentar las bases para una cultura de paz significa preparar a las nuevas generaciones para buscar un nuevo consenso sobre convicciones humanas integradoras. En este siglo habrá mayor pluralidad de proyectos vitales, de comportamientos, de lenguajes, de formas de vida, de conceptos científicos, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes, y habrá que configurar unas pautas de comportamiento ético y moral, de comprensión humana y empática, para lograr una cooperación pacífica en la mejora de la condición humana. Este consenso no puede ser una norma estricta, o una imposición policial, sino un consenso ético, un diálogo entre todas las tradiciones culturales, un no centrismo de la historia del pensamiento humano. Será más fácilmente consensuable cuanto más nos sintamos miembros responsables del planeta, solidarios con el mundo por ser parte de él, y conscientes de que para el bien de muchos, unos pocos debemos limitar nuestro bienestar y aceptar la suficiencia.

## Bibliografía

- ACLAND, A. F. (1993): *Cómo utilizar la mediación para resolver conflictos en las organizaciones*, Barcelona, Paidós.
- ALZATE, R. (2000): *Resolución del conflicto. Programa para bachillerato y educación secundaria*, (2 tomos) Bilbao, Mensajero.
- BÁRCENA, F. (1997): «El aprendizaje ético de la existencia. La atención a la vida vivida», en ORTEGA, P. (coord.) (1997): *Educación moral*, Murcia, Caja Murcia.
- BOULDING, E. (1990): *Building a Global Civic Culture: Education for an Independent World*, Syracuse, Syracuse University Press.
- BURGUET, M. (1999): *El educador como gestor de conflictos*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- BURGUET, M. (2003): «Ante el conflicto... una apuesta por la educación», en VINYAMATA, E. (coord.): *Aprender del conflicto. Conflictología y educación*, Barcelona, Graó.
- CASCÓN, P. (2001): *Educación en y para el conflicto*, Barcelona, Cátedra Unesco sobre paz y derechos humanos, Universidad Autónoma de Barcelona.
- DELORS, J. (1996): *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI*. París: UNESCO.
- ESTEBAN, S. Y J. BUENO (1988): «Consenso en valores y proyecto educativo», en *Cuadernos de Pedagogía*. Núm. 165.
- FISAS, V. (1998): *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria / UNESCO.
- GALTUNG, J. (1981): «Cosmología social y concepto de paz», en GALTUNG, J. (1985): *Sobre la paz*, Barcelona Fontamara.

- GALTUNG, J. (1998): *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, Bilbao, Gernika Gogoratuz.
- GALTUNG, J. (2003): *Paz por medios pacíficos. Paz, conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Gernika Gogoratuz.
- GIORDAN, A. (2000): *Mi cuerpo, la mayor maravilla del mundo. Un viaje singular por la empresa más perfecta*, Barcelona, Plaza & Janés.
- HOWARD ROSS, M. (1995): *La cultura del conflicto*, Barcelona, Paidós.
- KANT, E. (1984): *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, Madrid, Espasa Calpe.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1999): *El perdón*, Barcelona, Seix Barral.
- JARES, X. R. (2005): *Educación para la verdad y la esperanza. En tiempos de globalización, guerra preventiva y terrorismo*, Madrid, Editorial Popular.
- LEDERACH, J. P. (1998): *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Gernika Gogoratuz.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, M. (2004): *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, Ediciones Universidad de Granada.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1999): «Cultura de la Pau: Una perspectiva des de la filosofia per a la pau», en UNIVERSITAT DE BARCELONA (ed.) (1999): *Els juliols de la UB 1998. Textos de l'acte de cloenda*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MUÑOZ, F. (2001): *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada.
- NUSSBAUM, M. (2005) *El cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós.
- RUÉ, J. y M. MARTÍNEZ (2005): *Les titulacions UAB en l'Espanya Europea d'Educació Superior*, Cerdanyola del Vallès, IDES-UAB.
- RUBIO, A. (1985): *22 historias clínicas –progresivas– de realismo existencial*, Barcelona, Edimurtra.
- SCHNITMAN, D. F. (ed.) (2000): *Nuevos paradigmas en la resolución de conflictos. Perspectivas y prácticas*, Barcelona, Granica.
- TORREGO, J.C. y otros (2000): *Mediación en conflictos en instituciones educativas. Manual para la formación de mediadores*, Narcea, Madrid.
- VINYAMATA, E. (2003): *Gestión y transformación de conflictos. Métodos en conflictología*, Barcelona, Ariel.



# Humanism Reconsidered: Post-colonial Humanistic Proposals

*El humanismo reconsiderado: propuestas humanísticas postcoloniales*

SIDI M. OMAR

INTERUNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL DEVELOPMENT AND PEACE (IUDESP)

UNIVERSITAT JAUME I, CASTELLÓN, SPAIN

---

## Resumen

El artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el 'humanismo' y presentar propuestas humanistas desde una perspectiva post-colonial. Comienza por examinar los supuestos que subyacen en la ciencia moderna e ilustrada para poner al descubierto su complicidad en la práctica colonial. A continuación, se analiza el humanismo para mostrar cómo se ha utilizado una noción altamente politizada del humanismo para justificar las prácticas y estructuras deshumanizantes del colonialismo. Este ejercicio crítico se complementa con la discusión de dos propuestas humanistas que tratan de presentar un humanismo alternativo que tiene como objetivo posibilitar una comunicación y entendimiento inclusivo, humanista y transcultural en un mundo que se hace cada vez más interrelacionado.

**Palabras clave:** ilustración, colonialismo, humanismo, estudios post-coloniales, ciencia.

## Abstract

The article aims to reconsider 'humanism' and to present humanistic proposals from a post-colonial perspective. It begins by examining the assumptions underlying the modern and enlightened science to expose its complicity in the colonial enterprise. It then analyses humanism to show how a highly politicised notion of humanism has been deployed to justify the dehumanising practices and structures of colonialism. This critical exercise is complemented by the discussion of two humanistic proposals that seek to present an alternative humanism that is geared to enabling an inclusive and humanistic trans-cultural communication and understanding in an increasingly interrelated world.

**Keywords:** Enlightenment, Colonialism, Humanism, Post-colonial Studies, Science.

## Introduction: Enlightenment, Science and Colonialism

The multiple and complex realities of globalisation, cross-cultural encounters and conflicts as well as the new and renewed critical methodologies have highlighted the inadequacy of the grand narratives of European Enlightenment scientific and social paradigms to account for the complexity and plurality of the social and

cultural realities of our present-day world. It has become clear, therefore, that the traditional modes of doing and thinking knowledge, scientific or otherwise, and the underlying conception of science need to be critically revised and transformed. This critical revision also underscores the need for new epistemologies and methodologies that could provide grounds for an inclusive and humanistic trans-cultural communication and understanding in an increasingly globalised and interrelated world.

It is commonly assumed that the European colonialism, which began in the late fifteenth century, owed at least some of its manifestations to the violent and expansionist energies of European nationalism or the scramble for raw materials overseas. As Edward Said (1978) has argued, what underpinned the colonial enterprise and Europe's will to power however was the idea that European identity was superior to all the non-European peoples and cultures. This idea, which was nurtured and supported by an array of supposedly scientific systems of natural and social knowledge, seems to be, as Said suggests, «the major component in European culture [that] is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe» (1978: 7).

To understand the cultural and institutional authority of science and its place within the ideologies and instrumentalities of the colonial enterprise, we perhaps need to go back in history, precisely to the Age of Enlightenment (Age of Reason) of the eighteenth century, and the metanarratives to which it gave rise. From this historical perspective, one can see that a founding ideal of the enlightened project was the strong belief in a modern scientific rationalism capable of changing the world for good and improving the human existence in almost all its dimensions. In this culturally specific worldview, modern science was projected as a universal, value-free system or knowledge, which by the logic of its method claimed to explain events by universal causal laws based on experimental testing to arrive at objective conclusions about life, the universe and almost everything (Shiva, 1993: 22). Practicing scientists and researchers were also thought to be free from the constraints of the conceptual boundaries of their intellectual disciplines and from the worldly and political concerns of their times. Furthermore, the distinction between scientific and practical knowledge gave rise to the idea that scientific knowledge was universal, explanatory, demonstrated to be true by a standard method, teachable and learnable. Consequently, science has to be detached from practical life or the life-world (Hadorn and others, 2008: 20).

From a historical perspective, with the rise of the liberal market economy in the nineteenth century, the instrumental interest in scientific knowledge from economics and society became an external driving force for the investment of resources in

---

<sup>1</sup> It is to be noted that I understand 'Europe', 'West', 'Non-West' and 'Orient' as highly complex and heterogeneous entities that do not lend themselves easily to simple generalisations. I will therefore be using these terms loosely and in non-essentialist terms to indicate what is commonly perceived as spaces defined along certain historical, geopolitical and cultural lines.

the progress of modern science and its experimental, quantitative and mathematical perfection. The purpose of improving the standard of living by improved quality, and increasing quantities of goods has been uncontested in society for a long time. As a result, many have come to see scientific activity as free from extra-scientific societal values (Hadorn and others, 2008: 21).

Post-colonial historians and critics have nonetheless shown that, far from its self-declared political disinterestedness and putative objectivity and neutrality, modern science is a significantly social activity that reflects as much as informs the values, practices and the worldly interests of the society in which it is produced. This way, modern science is shown as a social practice that is embedded in economic activities, cultural orientations and political measures that shape and legitimise its conception and role in society. Science thus reveals itself as much more culturally specific as it was once assumed to be (Stepan, 1991: 10), and as an intellectual field, with interests, conflicts and hierarchies analogous to other cultural fields (Bourdieu, 1975). Post-colonial critics of science and colonialism have also emphasised not only the ideological and cultural embeddedness of Western scientific knowledge, but also its constitutive role in colonialism (Seth, 2009: 374-5), in the sense that it functioned not merely as a 'tool' for a project already underway, but as a means of conceptualising and bringing into being the colonial enterprise itself. Londa Schiebinger (2005: 52) has even argued that it has become clear that the history of almost all modern science must be understood as «science in a colonial context».

Within this broad context of interrogating the mutually constitutive relationship between modern science and colonialism, post-colonial critics also centre their critique on the genesis and evolution of the Western modern project itself. Aníbal Quijano (2007: 171) has argued that during the same period as European colonial domination was consolidating itself, the cultural complex known as European modernity/rationality was being constituted. Moreover, since there is no modernity without coloniality (Escobar, 2007: 184), there is a need to recognise that Europe's acquisition of the adjective 'modern' for itself is a piece of global history of which an integral part is the story of European imperialism (Chakrabarty, 1992: 352).

The post-colonial critique has thus showed that the scientific and pseudoscientific knowledge systems and socio-political institutions, which emerged in the wake of the Enlightenment, have been one of the instruments that enabled Western powers to secure economic gains, political control and cultural hegemony in the non-West. As outlined above, modern science was not only a tool for the colonial enterprise, but was constitutive of the discourse and practice of colonialism, which in turn was the offspring of the modern project itself. As Iskandar and Rustom (2010: 417-418) have argued, the ideas, ideals, institutions, and practices that have shaped

modern Western society (and reverberated to the non-West thanks to imperialism) have come into being by virtue of an unacknowledged, and often disastrous, synthesis of idealism and empiricism, understood as modes of intellection and (by extension) philosophical/cultural traditions.

The trained physicist and environmental activist, Vandana Shiva (1993: 22), argues that the dominant stream of modern science is a specific projection of Western 'man' that originated during the fifteenth and seventeenth centuries as the much-acclaimed Scientific Revolution. She characterises this special epistemological tradition as 'reductionist' because «it reduced the capacity of humans to know nature both by excluding other knowers and other ways of knowing», and «by manipulating it (*sic*) as inert and fragmented matter, nature's capacity for creative regeneration and renewal was reduced» (1993: 23). The multidimensional ecological crisis all over the world, in her view, is an eloquent testimony to the havoc wrought by the modern reductionist science.

Shiva (1988) also argues that this quintessentially reductionist science also perpetrates what she calls 'epistemological violence', manifest in its suppression and dismissal of local knowledge and experiences in favour of a totalitarian and reductionist science that presents itself as the only legitimate mode of knowing. This violence is inflicted on the subject socially through the sharp divide between the expert and the non-expert, a divide that converts the vast majority of non-experts into non-knowers even in those areas of life in which the responsibility of practice and action rests with them. The putative object of knowledge is violated when modern science, in a mindless effort to transform nature without a thought for the consequences, destroys the innate integrity and regenerative capacity of nature. Contrary to the claim of modern science that people are ultimately the beneficiaries of scientific knowledge, Shiva argues, people –particularly the poor– are its worst victims; they are deprived of their life-support systems in the reckless pillage of nature. Seen through Foucault's hypothesis about dominant knowledge systems, modern science can be said to function, «as a double repression: in terms of those whom it excludes from the process and in terms of the model and the standard (the bars) it imposes on those receiving this knowledge» (Foucault, 1977: 219).

With an understanding of discourses as heavily policed cognitive systems which control and delimit both the mode and the means of representation in a given society (Gandhi, 1998: 77), the post-colonial critique interrogates the European scientific knowledge as a grand narrative through which Eurocentric world-view has been 'totalised' as the hegemonic and proper mode of knowing for all humanity. Accordingly, as will be discussed in detail later, the aim of post-colonial critique is to deconstruct and question this totalising account with the voices of all those unaccounted for 'others' who have been silenced and domesticated under the sign of Europe.

The discussion on the notion of 'race' (and the concomitant racist ideologies), and how it has been 'invented' by various natural and social sciences over many centuries is an illustrating example of the way in which purportedly scientific knowledge associated with modern science provides socio-cognitive bases and rationalisation for certain beliefs and modes of conduct. Teun A. van Dijk (2005: 7) argues that racist philosophies and sciences (sometimes conveniently called 'pseudo-sciences' today, but quite respectable in their own times), developed especially in the nineteenth century, and we can still find remnants of such ideas in psychology and social science until today. He further points out that racism is unthinkable without this socio-cognitive basis of racist beliefs and ideologies of which a classical proposition was the alleged superiority of white Europeans in a global colour or 'race' hierarchy in which they invariably came out on top, black Africans at the bottom, and 'yellow' Asians in the middle (van Dijk, 2005: 7-8). In this ideological worldview, 'scientifically' legitimated imaginary differences between 'races' have thus been used to enslave, exploit, discriminate and dominate other peoples for centuries.

In short, as part of their on-going decolonising endeavours, post-colonial critics have forcefully called into question the vision of modern science as a positive and value-free activity that merely coincided with colonialism and had no role in rationalising and legitimising the colonial racist, discriminatory and inhumane practices. The post-colonial emphasis laid on revealing the extra-scientific societal values that inform modern science and its cultural and ideological embeddedness as well as the interested uses and abuses of scientific knowledge does not necessarily mean an anti-science stance. Rather, it is an attempt to examine critically modern science and the consequences of its applications in the life world of those 'others' that have been silenced and marginalised by its totalising and hegemonic power. This critical exercise implies, firstly, the need to demystify the claims about the self-declared political disinterestedness and putative objectivity and neutrality of modern science, to show that it is essentially a social activity that reflects as much as informs the values, practices and the worldly interests of the society in which it is produced. Secondly, it also entails the foregrounding of other conceptual alternatives and epistemologies that account for and celebrate the interconnectedness of our increasingly globalised world as a basis for a genuinely humanistic trans-cultural communication and understanding.

### **Reconsidering Humanism: a Post-colonial Approach**

Against the backdrop of the preceding discussion of the relations between Enlightenment, science and colonialism, I shall now present an introduction to Post-

colonial Studies and its approach to humanism. As an important subfield of literary and cultural studies, which crystallised in the 1980s, Post-colonial Studies focuses particularly on investigating the intimate relationship between culture and politics, highlighting the interrelations between certain cultural forms and particular political and historical practices (Omar, 2008: 228). Departing from the assumption that Western power has always been as a symptom of the hegemony of Western epistemology and pedagogy (Gandhi, 1998: 54), Post-colonial Studies represents a scholarly and critical engagement with the systems of Western knowledge and the ideological interests that inhabit their production and reception. The prefix 'post' in the post-colonial, as Jean-Francois Lyotard (1992) suggests, indicates the conviction «that it is both possible and necessary to break with tradition and institute absolutely new ways of living and thinking» (1992: 90). Post-colonial Studies thus directs its critique against the cultural hegemony of European knowledges in an attempt to reassert the epistemological value of the non-European world (Gandhi, 1998: 44) and the wide range of illegitimate, disqualified or 'subjugated knowledges' (Foucault, 1980: 82) of the 'decolonised' peoples, which have been denigrated and silenced by colonial canonical systems.

A prime example of the post-colonial critique is Edward Said's *Orientalism* of 1978, which is commonly regarded as the principal catalyst and reference point for Post-colonial Theory (Gandhi, 1998: 23). Employing the insights of French post-structuralism, in particular those of Foucault, Said sets out to analyse a range of nineteenth-century European representations of oriental cultures, and to highlight the forms of language and knowledge that were intimately connected to, and colluded with, the history of European colonialism. Taking the late eighteenth century as a roughly defined starting point, Said argues that Orientalism (Occidental representations of the Orient) can be discussed and analysed as the corporate institution for dealing with the Orient by making statements about it, describing and authorising views of it, by teaching it and ruling over it. In short, Orientalism is «a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient» (Said, 1978: 3). For Said, therefore, Orientalism was not only an academic study of 'the Orient', but a discourse, which through the complicity of knowledge systems with political power, not only constructed but also was instrumental in administering and subjugating 'the Orient.' In other words, Orientalism was a form of epistemic or cultural violence in line with peace research terminology. The peace theorist, Johan Galtung (1990: 291), defines 'cultural violence' as "those aspects of culture, the symbolic sphere of our existence [...] that can be used to justify or legitimise direct or structural violence".

In sum, Post-colonial Studies is the generic name for a cross-disciplinary distinct set of conceptual frameworks and reading strategies that seek to engage with all cultural forms that mediate, resist and reflect upon the relations of domination

between and within nations and cultures that, while being rooted in the history of modern European colonialism, continue to operate in the post-colonial era.

In the context of this brief introduction, I shall now reconsider critically the concept of 'humanism' from a post-colonial perspective. There is no denying the fact that 'humanism' is a highly contentious term. However, as Leela Gandhi (1998: 27) points out, the various humanisms are unified in their belief that underlying the diversity of human experience it is possible, first, to discern a universal and given human nature, and secondly to find it revealed in the common language of rationality. Philip Bell (2010: 75) indicates that, in common parlance, 'humanism' refers to a range of overlapping views centred on the belief that human beings have value in themselves, and are not part of any divine plan. This, in that view, is the source of all civic values and rights. In this sense, science and reason are assumed to be capable of providing comprehensive explanations of the universe and human life itself. Admitting, however, that humanist values and ethical principles depend on a universalistic (or at least generalised) notion of the species called 'human', he points out that humanism is a contingent episteme or paradigm that is linked to actual techno-cultural conditions, and hence it represents «a historically grounded ideology or world-view» (Bell, 2010: 74).

Against this backdrop, Leela Gandhi (1998: 28-29) maintains that some critical methodologies associate humanism with the theory of subjectivity and knowledge philosophically inaugurated by Bacon, Descartes and Locke, and scientifically substantiated by Galileo and Newton. This philosophical and scientific revolution found its proper fulfilment in the eighteenth century, where it came to be embraced as the Enlightenment, or *Aufklärung*, defined by Immanuel Kant as «the possibility whereby *man* philosophically acquires the status and capacities of a rational and adult being» (cited in Leela Gandhi, 1998: 30; emphasis added).

However, many thinkers have critically revised this enlightened notion of rationality and humanity. Michel Foucault (1984), for instance, argued that the very project of Enlightenment rationality "did not make us mature adults" and hence it is far from conclusive (1984: 49). Projected as a reflection of the heterogeneity of human nature, the Enlightenment rationally in fact restricts the universal structures of human existence to the normative condition of adult rationality—itsself a value arising from the specific historicity of European societies. It follows that this account of 'humanity' precludes the possibility of dialogue with other ways of being human and, in fact, brings into existence and circulation the notion of the 'non-adult' as 'inhuman'. This move also instantiates and sets into motion a characteristically pedagogic and imperialist hierarchy between European adulthood and its childish, colonised 'Other' (Gandhi, 1998: 31-32).

It is in this context that G.W.F. Hegel (1991: 91), for example, described Africa as «the gold-land compressed within itself—the land of childhood, which lying beyond

the day of self-conscious history, is enveloped in the dark mantle of Night». Pointing out that Africa has no place in 'human' history, which in Hegel's mind meant the European history, he further affirms that, «For [Africa] is no historical part of the world; it has no movement or development to exhibit» (Hegel, 1991: 92). This perception of the colonised culture as fundamentally childlike or childish clearly feeds into the logic of the colonial 'civilising mission' which is fashioned, quite self-consciously, as a form of tutelage or a disinterested project concerned with bringing the colonised to maturity.

An illustrating example that demonstrates the operation and ambivalences of the *mission civilisatrice* (civilising mission) is the French colonial experience in Algeria. The universal human rights enshrined in the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, adopted by the Constituent Assembly in June 1789, are considered the founding pillars of the modern French state. However, French universal rights found their severest test during the French occupation of Algeria, which began in 1830, where many atrocities were committed in the name of humanism and universalism. The French colonial experience in Algeria showed that the ideals of universal humanism, liberty, equality and fraternity only represented a narrow chauvinistic dogma and a mere ideological cover for colonialism and enslavement. Robert Young (1992) points out, in this context, that the formation of the ideas of human nature, humanity and the universal qualities of the human mind coincided with those particularly violent centuries in the history of the world now known as the era of Western colonialism. This, in his view, demonstrates humanism's involvement in the history of colonialism, and the fact that the two are not so easily separable. It was the recognition of this use of the 'human' as a highly politicised category, according to Young, that led to sustained critiques of this type of 'humanism' by a broad range of post-war thinkers including mostly non-European writers such as Frantz Fanon, as will be discussed later.

As Young (1990) stresses elsewhere, this criticism of humanism does not imply that it is less philanthropic or lacking in ethics. Rather, it is a critical interrogation of the use of the human as an explanatory category that claims to provide a rational understanding of 'man'—"an assumed universal predicated on the exclusion and marginalisation of his Others, such as 'woman' or 'the native'" (1990: 122). What these critiques have practically shown is that the category of 'human' was too often invoked only in order to put the male before the female or to classify other 'races' as subhuman, and therefore not subject to the ethical prescriptions applicable to humanity at large. In his preface to Frantz Fanon's book, *The Wretched of the Earth*, Jean-Paul Sartre spells out the implications of this statement, when he declares forcefully that:

Liberty, equality, fraternity, love, honour, patriotism and what have you. All this did not prevent us from making anti-racial speeches about dirty niggers,

dirty Jews and dirty Arabs. High-minded people, liberal or just soft-hearted, protest that they were shocked by such inconsistency; but they were neither mistaken or dishonest, for with us there is nothing more consistent than a racist humanism since the European has only been able to become a man through creating slaves and monsters (Sartre in Fanon, 1963: 22).

As part of its critique of Western hegemonic systems of knowledge, the approach of Post-colonial Studies to humanism therefore lies in unmasking what it considers to be the unstated presuppositions of the humanist tradition itself in order to bring to light its underlying ideological assumptions, and thus to reveal humanism's involvement in the history of colonialism. This way, it problematises and calls into question the taken-for-granted concepts and notions, such as humanism, in light of the many forms of epistemological violence and otherwise with which they have been historically associated. Nonetheless, the post-colonial 'anti-humanist critique', as it were, tries to go beyond the mere act of problematization, and seeks to transform Western epistemological legacies to develop alternative modes of knowledge and a genuinely humanistic and inclusive notion of humanism.

This critical and transformative enterprise is based on the recognition that one cannot simply dismiss modern Western sciences and systems of knowledge as colonialist and irrelevant, because there are neither originary spaces outside the discursive universe delimited by the Western modern project nor privileged and uncolonised terrains from which to speak, including Post-colonial Theory itself (Venn, 2002: 51). As Ashis Nandy (1983) argues, colonialism has particularly helped to generalise the concept of the modern West from a geographical and temporal entity to a psychological category. In his view, «the West is now everywhere, within the West and outside, in structures and in minds» (1983: xi).

In the context of this overlapping of histories, geographies and systems of knowledge, I contend that any critique of Western modernity or the scientific knowledge associated with it should in no way mean a regression to cultural particularism or ethnocentrism. It can neither avoid dealing with the historical legacy and epistemological dominance of Western systems of knowledge, and the forms of epistemic and cultural violence that they may generate. However, it should assume the responsibility of subjecting these hegemonic modes of knowledge to critique and trying to radically transform them by integrating them with other forms of knowledge to enable the flourishing of a plurality of life-enhancing and non-coercive modes of knowledge in the interests of human freedom. As Young (1992: 250) points out, the legacy of colonialism is as much a problem for the West as it is for the scarred lands in the world beyond.

Dipesh Chakrabarty (2000: 16) argues that the "European thought is at once both indispensable and inadequate in helping us to think through the experiences

of political modernity in non-Western nations”. Recognising that this thought is now a common heritage that affects us all, Chakrabarty maintains that the task of the post-colonial critic lies in investigating how this thought could be transformed and renewed from and for the margins. This position echoes the call made by Aníbal Quijano (2007: 177) who called for ‘an epistemological decolonisation’ to clear the way for a new intercultural communication and an interchange of experiences and meanings as the basis of another rationality which may legitimately aspire to some universality. Indeed, the notion of epistemological pluralism lies at the heart of the post-colonial task to restore other forms of knowledge, which have been dismissed as deviations from a European standard, and to develop alternative modes of knowledge and methodologies that could provide grounds for a genuinely inclusive and humanistic trans-cultural communication and understanding. It is in this context that I shall now present the humanistic proposals made by two major anticolonial and post-colonial critics, Frantz Fanon and Edward W. Said, respectively.

### **Frantz Fanon and the New Humanism**

Frantz Fanon (1925-1961), the Martinican psychiatrist who became a militant in the Algerian revolution, is often known as an advocate of anti-colonial violence as exemplified in his much cited book, *Les damnés de la terre* (The Wretched of the Earth, 1963), which became an inspiration for the anti-colonial movement that swept the colonial world in the 1960s (Omar, 2009: 264). Less known of his writings, nonetheless, is his vision of a ‘new humanism’ that reflects his reconciliatory endeavour to envision an all-inclusive humanism that would go beyond the confines of the colonial conflictive situation.

Overall, Fanon’s writings point to his constant longing to overcome the inhumane and disabling socio-political structures of the colonial situation and their ideological underpinnings. His desire to go beyond this situation by way of envisaging a more promising future of equitable human relations based on mutual recognition is what Fanon encapsulates in his notion of the need to create ‘new men’. In his writing in general and particularly in his earlier works, Fanon shows that he was seeking to investigate colonialism in terms of its human impact, or more precisely the distortion of human relations that it engendered. In his first work, and precisely in the last chapter of *Peau noire, masques blancs* (Black Skin, White Masks), Fanon (1952) makes clear his humanist message and indicates the way out of the spiral of Manichean violence of the racist and colonial systems. As he puts it, only when both Whites and Blacks, colonisers and colonised, turn their backs on the inhuman voices of their respective ancestors, a birth of an authentic human communication becomes possible:

It is through the effort to recapture the self and to scrutinise the self, it is through the lasting tension of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world. Superiority? Inferiority? Why not the quite simple attempt to touch the other, to feel the other, to explain the other to yourself? (Fanon, 1967: 231).

Convinced that every struggle for human liberation was always a struggle for a liberated identity, Fanon believed in the need for decolonising action that would effectively liberate both the colonised and the coloniser from the Manichean world in which they were trapped. It was in this sense that for him liberation meant more than just political independence; perhaps more importantly, it symbolised the regeneration of individuals and of society. As Irene Gendzier (1973: xi) has noted, for Fanon liberation meant «...the travail of people undoing the effects of colonisation and restructuring their relations with one another and with the former colonising power on the basis of their new situation». It was also Fanon's understanding that racial and colonial oppression denied the dominated people even the notion of humanity that vigorously led him, precisely in the conclusion of *The Wretched of the Earth*, to set out to chart a new path that would transform the colonised—and the colonisers, for that matter—and bring them back their humanity.

If the evidence of the success of a struggle lies in an entire social structure being radically changed, Fanon argues, the ultimate goal of this arduous transformation is to «set a foot a new man» (Fanon, 1963: 316)—which is taken here to mean new and transformed men and women.<sup>2</sup> The creation of a new language and a new humanity is thus for Fanon the central thrust of any genuine struggle for human freedom.

Fanon argues that there can be no liberation of consciousness separate from the total struggle for social liberation. This means that no radical transformation of identity was possible without an entire struggle to radically transform the social order—encompassing both the coloniser and the colonised—and create new human and humanising relations. As Fanon says,

The struggle for freedom does not give back to the national culture its former value and shapes; this struggle which aims at a fundamentally different set of relations between men cannot leave intact either the form or the content of the people's culture. After the conflict, there is not only the disappearance of colonialism but also the disappearance of the colonised man. This *new humanity* cannot do otherwise than define *a new humanism* both for itself and for others (Fanon, 1963: 245-6; emphases added).

---

<sup>2</sup> This interpretation notwithstanding, I am also aware of the criticisms that have been levelled against Fanon for his use of a 'gender-blind' language.

Fanon's humanist vision thus stems from his conviction and understanding of humanity as one indivisible whole. That is why he stresses the need for reconsidering the common human condition and for inventing new plans for a humanity that Europe has proved «incapable of bring to a triumphant birth» (Fanon, 1963: 313). An indispensable task to undertake in this context is to rethink the very notion of humanism, in the name of which many crimes were perpetrated against humanity itself. In his case, Fanon sets out to read the history of European colonialism against the backdrop of this ethnocentric humanism, which he finds indefensible, leading him in the conclusion of his abovementioned book to urge his readers to:

Leave this Europe where they are never done talking of Man, yet murder men everywhere they find them, at the corner of every one of their own streets, in all the corners of the globe. For centuries they have stifled almost the whole of humanity in the name of a so-called spiritual experience (Fanon, 1963: 312).

Fanon's relentless attack on the cruel nature of European humanism, however, should not be read as an attempt to dispose of humanism *per se*, but rather to bring into existence a new and true humanism. As Robert Young (1992) points out, Fanon's criticism of Europe does not stop at the violent history of colonial appropriation. For the effect of colonialism, as he suggests, is to dehumanise the native, a process which, paradoxically, finds its justification in the values of Western humanism. Fanon's humanist project lies thus in rethinking the very notion of humanism itself in order to lay bare and overcome its ethnocentric assumptions, and to envisage a new inclusive notion of humanity. He writes stressing that, «let us reconsider the question of mankind...whose connections must be increased, whose channels must be diversified and whose messages must be re-humanised» (Fanon, 1963: 314). In line with this indispensable reconsideration of humanism, Fanon clearly points out that the new history of humanity ought to be a history «which will have regard to the sometimes prodigious theses which Europe has put forward, but which will also not forget Europe's crimes, of which the most horrible was committed in the heart of man» (Fanon, 1963: 315). Paul Gilroy (2010: 36) observes that Fanon's humanism represents a post-anthropological, postcolonial and post-exotic humanism that distinguished itself from the contending liberal and Cold War varieties of that creed by being self-consciously articulated as an acknowledgement of racism's debasement of humanity.

In a similar vein, Fanon strongly cautions his fellows from the Third World nations that they should not waste time imitating Europe, and be obsessed with the desire to catch up with it. Instead, their aim must be to seek to unite all human energies in one communion whose goal is to achieve human common progress. For this to

happen, he stresses that the human caravan should not be stretched out, «for in that case each line will hardly see those who precede it; and men who no longer *recognise each other* meet less and less together, and talk to each other less and less» (Fanon, 1963: 315; emphasis added).

Of course, in advancing his humanistic project, Fanon was aware of the gap between the realm of the desirable and that of the actual, to put it another way. His humanist appeal however is a direct call to individuals and groups to transform themselves in an effort to remake the world. Thus, Fanon conclusively leaves us all with a moral imperative that «we must turn over a new leaf;<sup>3</sup> we must work out new concepts, and try to set afoot a new man» (Fanon, 1963: 316). For him, it is the collective duty of all peoples across the colonial divide and beyond to create, invent and chart a new course for a new and inclusive humanity.

### Edward Said and Secular Humanism

In one of his readings of the contemporary world realities, Edward W. Said (1935-2003), the Palestinian-born American scholar and critic, saw a world that was no longer under the unopposed thrall of Eurocentrism and in which a panoply of literatures and civilisations that have emerged from the blight of colonialism were challenging Western modes of thought and epistemology. Instead of musing on ‘the clash of civilisations’, he argued that it would certainly be better to expand our understanding of human history to include all those ‘Others’ constructed as dehumanised, demonised opponents by imperial knowledges and a will to rule. As he put it, “civilisations have never occurred or survived for long simply by fighting off all the others: beneath a superficial level of defensive propaganda, every great civilisation is made up of endless traffic with others (Said, 2000a: 291).

Said’s posthumously published book, *Humanism and Democratic Criticism* (2004), draws on the above insights to present a notion of a secular humanism and cosmopolitanism that aims to bridge cultural fissures and ‘civilisational’ cleavages and to celebrate and emphasise interconnectedness and humanistic dialogue. Despite his methodological reliance on some thinkers associated with the poststructuralist school of thought, a trend that is decidedly marked by its ‘anti-humanism’, Said retained a strong belief in the ideals of human freedom and human agency as the core of any humanistic exercise. It is in this sense that he defines humanism as «disclosure, it is agency, it is immersing oneself in the element of history, it is recovering

---

3 In the original French version, Fanon says literally, «*il faut faire peau neuve*», which could be translated as «there is a need to make new skin». This interpretation implies, in my view, that people need to free themselves from the complexes and ideologies of skins, as he explains in *Peau noire, masques blancs*, so that they can begin to perceive and see each other with only one human skin.

rationality from the turbulent actualities of human life, and then submitting them painstakingly to the rational processes of judgment and criticism» (Said, 2000b).

Aware of the tremendous potential of the complex Western hegemonic systems of corporate knowledge to infuse institutions and discourses with ideology and purpose, he agreed with Raymond Williams (1958: 376) that these meta-level epistemologies and inherent dominative modes are not ontologically fixed and are therefore subject to reconfiguration, unlearning and dismantling. It is in this sense that he set out to challenge the 'Western canon' and its monopoly of the category 'humanism'. While asserting that humanism is hardly a pure product of the West, he argues that humanism cannot be truly humanist if it does not account for humanistic production outside the Western canon (Said, 2004). In making the case for his secular humanism, Said encourages intellectuals to tear open the canon to allow texts from multiple traditions, cultures, and locales to commune alongside the Western classics (Iskandar and Rustom, 2010: 11).

Combining socio-political and intellectual history, philosophical reflection and ideology critique, Said's various writings and his particularly 'technique of trouble' (Iskandar and Rustom, 2010: 415) were above all intended to 'dedomesticate' criticism and to turn its potentially corrosive power into a mechanism of radical social change. At the heart of his humanistic approach is his strong belief in an oppositional and secular humanism that is geared to furthering human (rational) enlightenment and liberty. Emphasising his humanistic advocacy of alternatives, he contends that «for intellectuals, artists, and free citizens, there must always be room for dissent, for alternative views, for ways and possibilities to challenge the tyranny of the majority and, at the same time and most importantly, to advance human enlightenment and liberty» (Said and Barenboim, 2002: 181). For him, intellectuals therefore should represent a contrarian force in a world that has too often seen the unscrupulous exercise of power:

The intellectual . . . [represents] an individual vocation, an energy, a stubborn force engaging as a committed and recognisable voice in language and in society with a whole slew of issues, all of them having to do in the end with a combination of enlightenment and emancipation or freedom (Said, 1994: 73).

Many of Said's works—especially *Beginnings: Intention and Method*, *The World, the Text, and the Critic*; and *Humanism and Democratic Criticism*, among others—demonstrate his endeavour to reengage the enormous emancipatory potential of a critical and secular humanism that accounts for and reflects the interconnectedness of the increasingly globalised world. At the same time, he also tries to expose and to scrutinize the abuses and the unacknowledged or deliberately suppressed barbaric and violent aspects of ethnocentric humanism. Said's aim was to open humanism up to

its own potential, to let hitherto 'subjugated knowledges' transform humanism in the name of all humanity, and to decolonise humanism as a Eurocentric construct. Iskandar and Rustom (2010: 445) argue that Said's rhetoric renders humanism accountable to its Eurocentric past, and only when it accepts such accountability can humanism begin to measure up to the 'human.' In his reconstructive attempt to rethink humanism in the name of its better half, he points out that:

I believed then, and still believe, that it is possible to be critical of humanism in the name of humanism and that, schooled in its abuses by the experience of Eurocentrism and empire, one could fashion a different kind of humanism that was cosmopolitan and text-and language bound in ways that absorbed the great lessons of the past from, say, Eric Auerbach to Leo Spitzer and more recently from Richard Poirier, and still remain attuned to the emergent voices and currents of the present, many of them exilic, extraterritorial, and unhoused, as well as uniquely American (Said, 2004: 10-11).

This stance resembles Frantz Fanon's call for a new humanism, as outlined above, which is based on the deconstruction not only of the coloniser-colonised binary but also the colonialism system as such. In his description of the cultural decolonising practices, Said also emphasises a 'transnational humanism' that should entail that pervasive and noticeable pull away from separatist nationalism toward a more integrative view of human community and human liberation. Despite the many post-colonial critiques of 'universal humanism' as a cloak for Eurocentrism that effaces cultural specificity, Said asserts that transnational secular humanism is crucial to «a more generous and pluralistic vision of the world» (1993: 230).

His proposal of secular humanism also breaks with essentialised notions of 'difference' and builds on a philosophy of critical cosmopolitanism (Mbembe and Posel, 2005: 283-284). He understands difference in a way contrary to the common practice in which difference is employed to affirm identity, often with a tendency toward domination or subjection. He clearly opposes the conceptualisation of differences (identities or traditions) as pure or things that should be made 'pure'. For him, an identity «is itself made up of different elements. But it has a coherent sound and personality or profile to it» (Said and Barenboim, 2002: 155). In this sense, a humanist community is one that overcomes divisions without destroying the differences.

Said's emphasis on the need to «acknowledge the massively knotted and complex histories of special but nevertheless overlapping and interconnected experiences» (Said, 1993: 32) led him to provide, in *Orientalism*, a compelling narrative of European humanism's complicity in the colonial project of subjugating and misrepresenting the Orient, as explained above. This is based on his strong belief that the constitutive relation and complicity between cultural products and certain

political and historical practices, such as colonialism and imperialism, has to interrogated with the utmost rigor and in utter accountability. Nevertheless, he stresses that such a critical project, by definition, has to be contrapuntal, in the sense that it has to acknowledge the potential for good and the harm done, and to try to transform that experience for the common good. Because he was self-consciously positioned within the Western culture and scholarship, Said was confident that he could read the Western culture against itself and use its considerable resources selectively to interrogate its history and politics. In short, as Iskandar and Rustom (2010: 446) have argued, he set to himself the important task of «translating the West to itself, despite itself». In sum, Said's proposal of a secular humanism reads contrapuntally the historical experiences of cultural encounter and exchange with an appreciation of the increasing interconnectedness of the world to reconstruct the humanistic and reconciliatory spirit inherent in those processes as a basis for enabling trans-cultural communication and understanding in the interest of human freedom and enlightenment.

## Conclusions

Based on critical insights developed under the rubric of Post-colonial Studies, the article has sought to reconsider critically some of the underlying assumptions of Western scientific and social knowledge along with the humanist ideas and values associated with it. The aim was to demonstrate the implication of that knowledge in providing ideological basis for the violent and dehumanising practices and structures of colonialism. It has been made clear that this critical exercise is inseparable from the attempt to restore the delegitimised and marginalised forms of knowledge and to develop alternative modes of knowledge, epistemologies and visions that could provide grounds for a genuinely inclusive and humanistic trans-cultural communication and understanding. It is in this context that a critical reconsideration of humanism was introduced through the proposals made by Frantz Fanon and Edward Said.

Although Fanon, as the rest of his anti-colonial contemporaries, lived under colonial domination and his works were greatly informed by the characteristically binary and so often violent colonial confrontation, he never lost sight of the need to overcome the colonial inhuman and disabling situation. His vision of a new humanism epitomises his fervent endeavour to go beyond the dehumanising colonial relations to envision more humanising modes of cultural exchange and encounter and to create a new language and an inclusive notion of humanity capable of uniting all human energies to further the common struggle for human freedom.

On the basis of a critical appraisal and a contrapuntal reading of the overlapping histories, geographies and the endless traffic between cultures in the contemporary

world as a result of the colonial and other globalising experiences, Edward Said puts forth his vision of a secular humanism, as an ethico-political worldly stance, which celebrates and emphasises interconnectedness and humanistic dialogue. The vision is also grounded on the strong belief in the ability of human agency and the potential of humanistic critical analysis to intervene and transform human and social realities. In sum, departing from different historical and cultural perspectives, both Fanon and Said tried to interrogate and decolonise humanism, which has often been appropriated ideologically, and to open it up to its own emancipatory potential and to other knowledges and experiences. Their aim was, thus, to envisage an alternative notion of humanism that is geared to furthering human enlightenment and liberty and enabling an inclusive and humanistic trans-cultural communication and understanding in an increasingly interrelated world.

## References

- BELL, P. (2010): *Confronting Theory: The Psychology of Cultural Studies*, the University of Chicago Press, Chicago.
- BOURDIEU, P. (1975): "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason", *Social Science Information*, 14, 6, pp. 19-47.
- CHAKRABARTY, D. (1992): "Provincialising Europe: Postcoloniality and the Critique of History", *Cultural Studies*, 6, 3, October 1992, pp. 337-357.
- (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- ESCOBAR, A. (2007): "Worlds and Knowledges Otherwise", *Cultural Studies*, 21, 2, pp. 179-210.
- FANON, F. (1952): *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris.
- (1963): *The Wretched of the Earth*, Trans. Constance Farrington, Grove Press, New York.
- (1967): *Black Skin, White Masks*, Trans. Charles Lam Markmann, Grove Press, New York.
- (1977): *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press, Ithaca.
- FOUCAULT, M. (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Harvester Press, Hertfordshire.
- (1984): "What is Enlightenment", in RABINOW, P. (eds.) (1984): *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, Penguin, Harmondsworth, pp. 109-122.
- GALTUNG, J. (1990): "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, 27, 3 (August, 1990), pp. 291-305.

- GANDHI, L. (1998): *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, Crows Nest NSW.
- GENDZIER, I. (1973): *Frantz Fanon: A Critical Study*, Wildwood House, London.
- GILROY, P. (2010): “Fanon and Améry: Theory, Torture and the Prospect of Humanism”, *Theory, Culture & Society*, 27, 7-8, pp. 16-32.
- HADORN, G. H. and others (eds.) (2008): *Handbook of Transdisciplinary Research*, Springer, New York.
- HEGEL, G.W.F. (1991): *The Philosophy of History*, Prometheus, New York (Original work published 1892).
- ISKANDAR, A. and H. RUSTOM (eds.) (2010): *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- LYOTARD, J. F. (1992): *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985*, Power Publications, Sydney.
- MBEMBE, A. and D. POSEL (2005): “A Critical Humanism”, *Interventions*, Vol. 7, 3, pp. 283-286.
- NANDY, A. (1983): *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Oxford.
- OMAR, S. M. (2008). *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, Universitat Jaume I, Castellón.
- (2009): “Fanon in Algeria: a Case of Horizontal (post)-colonial Encounter?”, *Journal of Transatlantic Studies*, 7, 3, pp. 264-278.
- QUIJANO, A. (2007): “Coloniality and Modernity/Rationality”, *Cultural Studies*, 21:2, pp. 168-178.
- SAID, E. W. (1975): *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York.
- (1978): *Orientalism*, Penguin Books, London.
- (1983): *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- (1993): *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York.
- (1994): *Representations of the Intellectual (The 1993 Reith Lectures)*, Vintage Books, London.
- (2000a): “Presidential Address 1999: Humanism and Heroism”, *PMLA*, 115, 3, May, 2000), pp. 285-291.
- (2000b): “Heroism and humanism”, *Al-Abram Weekly*, 6–12 January 2000.
- (2004): *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York.
- SAID, E. W. and D. BARENBOIM (2002): *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society*, Pantheon Books, New York.
- SCHIEBINGER, L. (2005): “Forum Introduction: the European Colonial Science Complex”, *Isis*, 96, pp. 52-55.
- SETH, S. (2009): “Putting Knowledge in Its Place: Science, Colonialism, and the Post-colonial”, *Postcolonial Studies*, 12, 4, pp. 373-388.

- SHIVA, V. (1988): "Reductionist Science as Epistemological Violence", in NANDY, A. (ed.) (1988): *Science, Hegemony, and Violence: A Requiem for Modernity*, University Press, Oxford, pp. 232-56.
- (1993): "Reductionism and Regeneration: Crisis in Science", in MIES, M. and V. SHIVA (1993): *Ecofeminism*, Fernwood Publications, Halifax, pp. 22-35.
- STEPAN, N. (1991): *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*, Cornell University, Ithaca.
- VAN DIJK, T. A. (2005): *Racism and Discourse in Spain and Latin America*, John Benjamins B.V., Amsterdam.
- VENN, C. (2002): "Refiguring Subjectivity after Modernity" in WALKERDINE, V. (ed.) (2002): *Challenging Subjects: Critical Psychology for a New Millennium*, Palgrave, New York, pp. 51-71.
- WILLIAMS, R. (1958): *Culture and Society: 1780–1950*, Chatto & Windus, London.
- YOUNG, R. (1990): *White Methodologies: Writing History and the West*, Routledge, London.
- (1992): "Colonialism and Humanism", in DONALD, J. and A. PATTANSI (eds.) (1992): *Race, Culture and Difference*, Sage Publications, London, pp. 243-251.



## Ressenyes de llibres

**Irene Comins Mingol y Sonia París Albert (2010):** *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*, Barcelona, Icaria. ISBN: 978-84-9888-276-6. Reseñado por Ramón A. Feenstra\*, Universitat Jaume I.

*Algo va mal* (siguiendo el título del libro de Tony Judt, 2010) cuando Warren Buffett, el tercer hombre más rico del mundo, ha instado en un artículo –recientemente publicado en *The New York Times* con el título «Dejen de mimar a los megaricos»– a la urgente necesidad de aumentar la carga impositiva de los más ricos. Buffett, explica en su artículo la insensatez de unos tiempos en los que una mayoría de los estadounidenses pelea por llegar a fin de mes «mientras que nosotros –los megaricos– continuamos obteniendo ventajas fiscales». Apunta, además, a la injusticia de un sistema financiero que le lleva a pagar un 17,4 % en impuestos, un porcentaje inferior al que tuvieron que hacer frente los 20 empleados de su oficina, cuyo rango abarcó entre el 33 % y el 41 %. Buffett señala que la política de exenciones fiscales a los ricos, cuya aplicación comenzó desde la llegada al poder de George Bush en el año 2000, ha ido acompañado de una pérdida en la creación de empleo y por ello finaliza el artículo reclamando la necesidad de tomarse en serio el «sacrificio compartido» que ha sido

defendido por el presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, pero que parece lejos de ser una política decidida por parte del conjunto de los representantes políticos estadounidenses.

El artículo periodístico de Buffett puede considerarse revelador en un sentido básico: representa las palabras de una persona que considera que sus privilegios son desproporcionales y que amenazan a una convivencia justa, equilibrada y pacífica entre los miembros de la sociedad. Una preocupación compartida por muchos a día de hoy y cuya temática es planteada en el inicio del capítulo del libro que Hans Joas escribe para el libro: *Investigaciones para la paz*, editado por Irene Comins y Sonia París (2010) y sobre el que versa la presente reseña.

Joas recurre para ello a un artículo escrito en 1997 por Richard Rorty (curiosamente también para el *New York Times*) en el cual plantea una ficción utópica negativa que insinúa la llegada, durante el año 2014, de un desplome total de las instituciones democráticas norteamericanas que necesitarán de unos treinta oscuros años para volver a instaurar la democracia en el 2044. Pero,

\* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

además de esta previsión pesimista, Rorty lanza un mensaje sobre el peligro que representa para la democracia la desigualdad así como la incomprensión que causará –entre los futuros demócratas de finales del siglo XXI– las diferencias materiales existentes entre unos y otros a inicios de este siglo. Una incomprensión que llevará a que los ciudadanos del futuro les resulte:

Difícil entender cómo nuestros bisabuelos podían considerar lícito y razonable que un empleado directivo ganara veinte veces más que el asalariado peor pagado. No podemos entender por qué hace cien años los americanos toleraban la desafortunada diferencia entre una infancia transcurrida en la opulencia de los barrios residenciales y otra transcurrida en los guetos. Para nosotros tales desigualdades son una atrocidad moral evidente, pero la gran mayoría de nuestros antepasados las aceptaban como una necesidad lamentable (2010: 106).

Rorty lanza con este ensayo un aviso sobre la amenaza que representa para la estabilidad democrática la desigualdad. Una amenaza que, tal y como hemos señalado al inicio, también es apreciada por Buffett y que, es recogida a su vez en varias ocasiones dentro del libro de *Investigación para la paz*, donde se manifiesta la necesidad de afrontar diferentes formas de desigualdad para mejorar la realidad existente. Así por ejemplo, Javier San Martín, basándose en la obra

de Husserl, apunta a que el carácter intersubjetivo del ser humano lleva a que el desarrollo de una vida plena depende también del bien de los otros. «Mientras a mi alrededor haya sufrimiento, no puedo pretender llegar a una vida plena» afirma San Martín, que considera que el bienestar y la plenitud de uno están vinculados a la de los demás.

El libro *Investigación para la paz* representa un compendio de doce contribuciones de gran interés que mira, precisamente, a los grandes retos del momento contemporáneo. Retos como la desigualdad –en diferentes vertientes– pero también otros como los conflictos –y la forma de ser abordados–, la necesidad de estimular una ética del cuidado y una ciudadanía activa o la interculturalidad e integración como exigencia básica en la consolidación de sociedades plurales. Un libro en el cual se reivindica, con grandes «dosis» de Husserl, una filosofía que afronte su compromiso público, cercana a los problemas cotidianos y en el que se aúna los hechos con la reflexión teórica. Una metodología basada en la colaboración entre los *Estudios para la Paz*, como disciplina empírica, y la *Filosofía para la paz* como marco de reflexión filosófico-discursiva, y una filosofía que, tal y como apunta Vicent Martínez Guzmán, «requiere de una buena teoría, un alto grado de compromiso práctico-moral y (que) ha de ser *poiético*, esto es, productivo e imaginativo a la vez» (2010: 19). La responsabilidad básica del filósofo ante los problemas que le rodean es considerado una constante en esta obra que nos recuerda la defensa de Husserl del *filósofo*

como un funcionario de la humanidad y que en palabras de San Martín:

(el filósofo) solo puede cumplir esta tarea si colabora en eliminar los obstáculos que existen *para la realización de la humanidad como una comunidad de seres libres* en la que cada uno puede realizar en plenitud su vida humana (2010: 48).

Entre las numerosas y variadas propuestas que nos ofrecen los doce autores que escriben en *Estudios para la paz* a la hora de buscar caminos que permitan eliminar los obstáculos que frenan el pleno desarrollo humano, la perspectiva de género aparece de manera destacable. La defensa por romper las barreras entre mujer y hombre es un objetivo básico en varios de los capítulos. En este sentido, observamos cómo, por ejemplo, M<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda se enfrenta directamente a la teoría que designa a la mujer como «buenas actrices en los procesos de paz», con unos rasgos específicos de una mujer diferente, por esencia, respecto al hombre. La autora considera que aquello a lo que llamamos «cultura femenina» y que tanto valor se le otorga en los procesos de resolución de conflictos es, en realidad, algo natural y biológico en todos los seres humanos. La empatía emotiva y la tolerancia son habilidades que todos tenemos como seres humanos pero que son cultivados, e incluso impuestos, en la mujer, mientras que el hombre es educado para no desarrollar tales habilidades que culturalmente se asocian al papel femenino. Pintos Peñaranda señala, por ello, que es fundamen-

tal romper con este obstáculo que «en muchas ocasiones impiden que obren las habilidades o estrategias adaptativas armonizadoras ya inherentes a nuestra corporalidad biológica» (2010: 70).

Otro de los obstáculos a los que el libro trata de hacer frente es el planteado por Sonia París respecto a la actitud adoptada frente a los conflictos. La autora anima a no tener miedo a los conflictos y reivindica la necesidad de afrontarlos de manera diferente a lo que tradicionalmente se ha venido haciendo. La resolución de conflictos por la vía de la violencia ha causado que estos sean asociados como algo peligroso e incluso dificulta la posibilidad de aceptar que los conflictos como «situaciones que suceden entre las personas y de las que, también, se puede aprender siempre que sean transformados pacíficamente» (2010: 93). La violencia ha sido asociada, durante demasiado tiempo, como una actitud inherente al ser humano, una tendencia de su naturaleza que le empuja a resolver los conflictos por esa vía no deseable. París señala, sin embargo, que la violencia y la guerra no son una fatalidad biológica y que con esfuerzo pueden estimularse formas de resolución de conflictos por vías pacíficas. La autora considera que de este modo se logrará ver los conflictos como «fenómenos inherentes a las relaciones humanas con los que se puede y se debe convivir, ya que son la base para que los cambios tengan lugar» (2010: 97). Concluye, además, afirmando que las maneras alternativas de afrontar los conflictos son la base sobre la cual superar el miedo a vivirlos.

Más propuestas dirigidas a romper con los obstáculos, que impiden la realización de la humanidad como una comunidad de seres libres, es planteada por Irene Comins quien defiende la importancia del cuidado como eje vertebral de la intersubjetividad humana y como valor y actividad para construir la paz. Esta autora avisa de que el cuidado, como hábito y como valor, está actualmente en crisis en una sociedad donde impera el desarrollo científico tecnológico, la racionalidad instrumental, así como la desigual distribución del cuidado como valor y ocupación entre hombres y mujeres. Unas tendencias negativas que no pueden quedar de lado en la búsqueda de mejoras en el sistema democrático, puesto que el cuidado constituye una de las prácticas propias de la ciudadanía activa. En este sentido, Comins afirma que los conceptos morales básicos que acompañan a una ética del cuidado como «el compromiso, la responsabilidad, la empatía o la interconexión son fundamentales para la constitución de una ciudadanía participativa» (2010: 84). Sacar a la ciudadanía de su letargo, apatía y falta de indignación es posible, al menos en parte, si se logra estimular el valor del cuidado. Quizás, se podría pensar hoy que estamos, precisamente, ante el inicio de un cambio con la irrupción de un movimiento como el 15-M que apunta a la recuperación de algunos de los valores del cuidado que plantea la autora.

Estas breves referencias respecto a los retos que plantea la desigualdad, la necesidad de afrontar diferentemente

los conflictos o la relevancia de estimular el cuidado son, solamente, algunas de las ideas básicas que podemos encontrar en una obra que constituye una herramienta fundamental para acercarse a los estudios de la paz desde la filosofía. Un libro que abarca otros muchos temas tales como el papel y la responsabilidad de las grandes corporaciones, el potencial de las ONG, la influencia de los medios de comunicación así como la necesidad de enfrentarse a diversas formas de discriminación. En definitiva, un conjunto de propuestas que se formulan como vías de mejora para paliar las amenazas de las que Rorty nos avisa en su distopía o utopía negativa (introducida por Joas en el capítulo 6). Las ideas y propuestas que recoge este libro son planteadas para aquellos que sienten inquietud y compromiso con el sufrimiento humano y de la naturaleza. La calidad de las diferentes contribuciones que aparecen en este libro es una buena muestra del trabajo de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, cuya labor de investigación en temáticas vinculadas a la paz supera los 15 años.

#### **Bibliografía:**

- JUDI, TONY: *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010.
- BUFFETT, WARREN: «Stop coddling the super-rich» [en línea] *The New York Times*, <http://www.nytimes.com/2011/08/15/opinion/stop-coddling-the-super-rich.html> (14 de agosto) [Consulta: 25 de agosto de 2011].

**José Manuel Giménez Amaya y Sergio Sánchez-Migallón (2010):** *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, Eunsa. ISBN: 9788431326708. Reseñado por Elena Martínez Santamaría. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universitat Jaume I.

Este estudio subraya la importancia de la interdisciplinariedad para la Neuroética y resulta un ejemplo de ella, pues ha sido elaborado conjuntamente por un neurocientífico y un filósofo para crear un discurso unitario. Consideran que «los graves problemas científicos, e incluso culturales, de nuestro tiempo exigen un planteamiento en una visión de diálogo interdisciplinar» (15). Por ello, como se constata perfectamente en muchos momentos de la lectura y explícitamente en la tercera parte del libro, este trabajo les «ha llevado a ver todo el planteamiento neuroético como una ventana privilegiada para descubrir y diagnosticar las paradojas de la Ciencia moderna y al mismo tiempo, quizá desde ahí, para atisbar posibles soluciones» (16).

El libro consta de tres partes diferenciadas. En la primer parte, «Desarrollo de la Neurociencia y definición del concepto de Neuroética», los autores pretenden «describir una narrativa histórica del desarrollo de la Neurociencia y el acotamiento de la noción de Neuroética con su irrupción en el contexto de la ética de la vida, tan característica de la segunda mitad del siglo xx» (14). Ambos objetivos se cumplen perfectamente.

Respecto al primero, la exposición y reconstrucción histórica del desarrollo de la Neurociencia resulta muy oportuna

y didáctica, pues repasan aquellos autores, teorías, hitos y acontecimientos más relevantes de la Neurociencia desde la Antigüedad hasta nuestros días. En la actualidad, la Neurociencia es caracterizada por Giménez y Sánchez-Migallón a partir de la necesidad de una visión interdisciplinar, del desarrollo de la imagen médica y de la investigación de las enfermedades mentales. Ahora la Neurociencia se plantea dos tipos de estudios: de un lado, se centra en los problemas ligados a la Genética y a la Biología molecular y, de otro lado, intenta «dar respuesta a los grandes interrogantes sobre el conocimiento del hombre y de su enfermar mental» (46). La posibilidad de manipular la conducta humana hace que la Neurociencia deba tener en cuenta la Ética y el diálogo con otras disciplinas para restablecer su perfil originario interdisciplinar. De ahí que los autores se propongan en este proyecto un trabajo interdisciplinar y, por ello, a partir de este momento, el texto escrito adquiere una naturaleza más filosófica.

Respecto al segundo objetivo, el acotamiento de la noción de la Neuroética, nos encontramos que el estudio de la dimensión ética de la Neurociencia desemboca naturalmente en la formación de una subdisciplina bioética específica tal como la Neuroética. La concreción del perfil de la Neuroética responde a

dos hechos que son centrales en el presente libro. En primer lugar, debido al potencial mediático actual de la Neurociencia, la Neuroética a su vez también se ve «como forma de contención o control y como un claro corolario de desarrollo interdisciplinar» (53). En segundo lugar, la Neuroética nace de la necesidad interdisciplinar de la Neurociencia ante preguntas cruciales como ¿podemos utilizar la Neurociencia para luchar contra el crimen, el terrorismo u otras lacas sociales que nos invaden? Los autores concluyen que la interdisciplinariedad de la Neurociencia puede abordarse desde dos vertientes: desde la científico-experimental a partir de estudios genéticos, moleculares o celulares y desde conocimientos no científicos-experimentales en un intento de responder a preguntas esenciales del conocimiento del hombre y de «penetrar en las dimensiones más íntimas y personales del ser humano» (55).

Respecto al origen de la Neuroética, en el libro se detallan todas aquellas conferencias, comités o reuniones que tuvieron lugar a partir de la segunda mitad del siglo xx relacionadas con cuestiones éticas. Respecto a la definición de la Neuroética, los autores recogen las definiciones que les han parecido más relevantes en los últimos años y agrupan los problemas que trata en dos categorías: de un lado, aquellos que se suscitan con el avance de las técnicas de imagen cerebral, de la psicofarmacología o de los implantes cerebrales; de otro lado, los que se suscitan con el aumento de nuestro conocimiento de las bases (neu-

ro)biológicas de la conducta, la personalidad, la autoconciencia o los estados de trascendencia espiritual.

En el último apartado de la primera parte, los autores recogen y comentan las conexiones entre Neurociencia y Filosofía que han tenido lugar en las dos últimas décadas del siglo xx y en los primeros años del XXI y que son más relevantes en el contexto de estudios sobre la Neuroética. Finalmente, muestran el enraizamiento filosófico de la Neuroética como clave de la interdisciplinariedad entre Neurociencia y Filosofía. Así, la Neuroética se convierte en el puente interdisciplinar entre la Ciencia experimental y la Filosofía, y en una vía para la autocomprensión de la ciencia misma.

En la segunda parte del libro, «Diferentes aproximaciones y planteamientos de la Neuroética», Giménez y Sánchez-Migallón han seleccionado los enfoques pioneros más ilustrativos de la Neuroética y que han sido publicados en revistas científicas sobre Neuroética. Los cinco siguientes pertenecen a los primeros tiempos del nacimiento de la Neuroética: Adina L. Roskies sistematiza el campo de la Neuroética en dos grandes apartados: la Ética de la Neurociencia y a la Neurociencia de la Ética; Judy Illes ha sido una gran impulsora de la Neuroética desde el campo de la imagen corporal; Martha Farah, en cuyas reflexiones se observa, de nuevo, la necesidad de la interdisciplinariedad entre la Neurociencia y la Filosofía; Jonathan Moreno, quien establece una analogía histórica entre las últimas décadas del siglo

xx (desarrollo de la Genética moderna y reflexión sobre sus consecuencias éticas) y las primeras décadas del siglo XXI (era del cerebro, cobra vital importancia el diálogo ético). Finalmente, se hace una referencia crítica al libro *The Ethical Brain* de Michael Gazzaniga.

Respecto a las propuestas más actuales, los autores recogen en este apartado aquellas que son además representativas de las distintas corrientes actuales y que se asientan sobre la interdiscipliniedad. Para ellos las investigaciones de Fuchs resultan fundamentales porque plantea las cuestiones neuroéticas de forma radical y porque adopta un enfoque interdisciplinar, concretamente con la Filosofía. Además es también filósofo, por lo que es un ejemplo de interdiscipliniedad. También recogen las aportaciones de Walter Glannon, otro ejemplo de interdiscipliniedad en sí mismo. Se centra en las perspectivas clínicas de la Neurociencia y enfatiza la necesidad de estudiar en profundidad las cuestiones y los debates éticos que se derivan del uso de la Neurotecnología. Respecto a Jonathan Moreno, consideran que es quizá la persona que más haya aplicado la Neurociencia a la guerra convencional y a la lucha contra el terrorismo. También incluyen las investigaciones de Stephen Morse quien relaciona de forma interdisciplinar la Neurociencia y el Derecho. Les sigue dos comentarios editoriales de las revistas de *Nature* de 2006 y de *Science* de 2007. Finalmente, Neil Levy es el último autor considerado en este recorrido de estudios e

investigaciones recientes y con quien cerramos la segunda parte del libro.

La tercera y última parte del libro, «La Neurociencia en la crisis posmoderna de la ciencia experimental y el desafío de la Neuroética», responde a una reflexión de carácter filosófico sobre la Neuroética. Los autores se remontan a la gestación de la Ciencia experimental en la Modernidad e intentan «esclarecer el sentido de la actividad científica a la luz del ambiente cultural que se ha dado en llamar posmodernidad» (15). Para ello, siguiendo la sugerencia de MacIntyre, dirigen su atención no a los criterios antropológicos sino «más bien, a los supuestos metodológicos y discursivos responsables de la extraordinaria dificultad para establecer un diálogo interdisciplinar en la actualidad» (60). Para comprender la compleja relación entre lo que se denomina Ciencia experimental y otras formas de saber, nuestros autores nos ofrecen, desde la reflexión filosófica, la visión de la Ciencia experimental desde de su consolidación hasta el periodo actual de la posmodernidad. Siguiendo al profesor Rodríguez Duplá, se sirven de tres aspectos claves: la verdad, la historia y el sujeto.

Para comprender la situación actual en la que se encuentra la actividad científica los autores se valen de las aportaciones de Edmund Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, así como de autores más actuales como Mariano Artigas (1938-2006) y Alasdair MacIntyre. Los autores recorren el desarrollo de la

Ciencia moderna desde sus orígenes en el Renacimiento hasta que la evolución de la Ciencia misma y la entrada de la Filosofía de la Ciencia llevan a un panorama crítico en la posmodernidad. A partir de entonces, «lo que en definitiva está en juego es la idea de verdad misma. Y el reto consiste en rastrear la idea de racionalidad y de verdad que late débilmente en la Ciencia y, en realidad, en toda la vida propiamente humana» (141). En este punto, «la cuestión de fondo es, entonces, si además de esas verdades científicas, hay algún sentido de verdad absoluto y universal» (143).

Los autores realizan un breve recorrido de cómo se entendía la actividad científica en sus inicios y en su posterior desarrollo durante la Modernidad. La concepción mecanicista del universo llevó aparejada en la Edad Moderna una falta de respeto total hacia la naturaleza. Según nuestros autores, confluyeron tres factores en ello: de un lado, respecto a la actividad científica, el anhelo de emancipación y de autosuficiencia y, de otro lado, respecto a las actitudes, el afán de dominio. Dos efectos profundos dejaron estas ideas en los científicos. Por un lado, cayó en el olvido el origen de la actividad científica fruto de la separación y supeditación de las ciencias, y del olvido se pasó a la negación. Por otro lado, el afán de dominio posibilitó la creencia en la posibilidad de manipular todo lo natural, lo que junto con la reducción a todo lo experimentable, conllevó la manipulación de las personas humanas mismas. Lamentablemente, la Ciencia ha seguido su camino pero

la reacción posmoderna le ha afectado puesto que los presupuestos asentados sobre el progreso indefinido, la historia universal predecible y el optimismo en el futuro se han derrumbado. Y las consecuencias son sorprendentes. De un lado, «buena parte de la Ciencia, ignorando su parcialidad originaria, se alza como único conocimiento universalmente válido. Por otro lado, el generalizado rechazo de la tradición y de la Historia elimina el suelo de todo posible conocimiento, nos abandona al escepticismo más vacío» (152). Y con estas palabras llegamos al último aspecto clave señalado anteriormente: el sujeto.

La instrumentalización de la Ciencia llevó a considerar manipulable todo lo natural, incluido el ser humano. La negación de la Historia deja al sujeto humano aislado y vacío, indefenso. Con la Modernidad, el afán de autosuficiencia ensalza la figura del hombre, que aparece ahora desligado de su origen y de lazos de todo tipo. Sin verdad ni historia no hay libertad ni responsabilidad, y por tanto no hay criterio según el cual elegir y proyectar la vida. Sin ello, no hay dignidad ni tampoco persona humana misma. «Porque el ser humano es un ser esencial y existencialmente biográfico, un ser que va construyendo narrativamente su historia, su personalidad» (159). Según la Ciencia, no hay objetividad, todo son hipótesis y, en definitiva, donde no hay objeto no puede haber sujeto, con lo que nos situamos ante la abolición del sujeto. Según nuestros autores, «la posmodernidad reacciona contra la exaltación

del hombre moderno con un declarado antihumanismo» (160).

En el último apartado de esta tercera parte titulado «La encrucijada de la Neuroética: crisis y oportunidad de la Ciencia experimental», tras el recorrido histórico y la reflexión filosófica sobre la Ciencia, los autores se proponen «considerar la naciente Neuroética como un posible punto de inflexión en la actividad científica precisamente en los niveles tan altos de desarrollo que ha alcanzado» (164).

La crisis de la Ciencia experimental hoy es muy profunda, no solo por las preguntas que se plantea sino que se cuestiona como conocimiento y como actividad humana. En la Neurociencia esta crisis se ha experimentado de un modo más patente debido a las implicaciones teóricas y prácticas que conlleva. Precisamente ello ha provocado la necesidad y el planteamiento de la Neuroética. Apelando a Artigas, los autores resaltan la necesidad de dar con el

diálogo interdisciplinar para superar esta situación de crisis. Ahora es el momento de que la Ciencia se abra a otras formas de saber y de experimentar, de apostar por la interdisciplinariedad. En ello encontramos los esfuerzos actuales de la Neuroética, que trata de abrirse a la Filosofía, a la Ética e incluso a la Teología, y afecta muy directamente a la verdad, a la Historia y al sujeto. Con la Neuroética se podría «iniciar una nueva concepción científica más abierta y prometedora desde todos los puntos de vista. De esta manera podríamos estar ante un punto de inflexión, porque hoy conviven contradictoriamente, como vimos, el ideal moderno científicista y la reacción posmoderna nihilista» (167).

Finalmente, en el epílogo los autores sintetizan lo esencial del camino recorrido en el libro y lo que querían compartir con el lector en su propuesta científico-filosófica: la oportunidad que se abre con la Neuroética para iniciar un diálogo interdisciplinar profundo.



## Breus currícula dels autors i autores

---

### JAVIER SAN MARTÍN

Javier San Martín Sala es catedrático de Filosofía y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid. Ha realizado estancias de investigación y ha impartido docencia en la Universidad de Lovaina, la Universidad de Friburgo, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Autónoma del Estado de México, entre otras. Javier San Martín ha centrado tanto su formación filosófica como sus publicaciones en tres ámbitos: la fenomenología, la antropología y la filosofía de Ortega. Cuenta con un amplio acervo de publicaciones entre las que podemos destacar entre otras: *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo* (Biblioteca Nueva, 2009); *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica* (Tecnos, 2009).

### CÉSAR MORENO MÁRQUEZ

Catedrático de Filosofía en el Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla. Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología entre 1998 y 2006. Autor de numerosos artículos de filosofía, publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, y de los libros: *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla, 1989), *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (Valencia, 1998), *Fenomenología y filosofía existencial* (2 vols.) (Madrid, 2000) y *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas* (Sevilla, 2006).

### DANIEL INNERARITY

Daniel Innerarity es Catedrático de Filosofía Social y Política en la Universidad de Zaragoza. Ha sido profesor invitado en diversas universidades europeas y americanas. Doctor en Filosofía, amplió sus estudios en Alemania (como becario de la Fundación Alexander von Humboldt), Suiza e Italia. La revista francesa *Le Nouvel Observateur* le incluyó el año 2004 en una lista de los 25 grandes pensadores del mundo y ha sido miembro del Consejo de Universidades, a propuesta del Senado español. Pertenece a la Academia de la Latinidad y a la Academia Europea de Artes y Ciencias, con sede en Salzburgo. Es colaborador habitual de opinión en *El Correo* y *El País*, así como de la revista *Claves de Razón Práctica*. Entre sus últimos libros destacan *Ética de la hospitalidad*, *La transformación de la política* (III Premio de

Ensayo Miguel de Unamuno y Premio Nacional de Literatura en la modalidad de Ensayo 2003), *La sociedad invisible* (XXI Premio Espasa de Ensayo), *El nuevo espacio público* (Espasa, 2006), *El futuro y sus enemigos* (Paidós, 2009), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, con Javier Solana (Paidós, 2010) y *La democracia del conocimiento* (Paidós, 2011). Ha recibido también el Premio de Humanidades, Cultura, Arte y Ciencias Sociales de la Sociedad de Estudios Vascos/Eusko Ikaskuntza en 2008.

### FRANCISCO A. MUÑOZ

Catedrático de Historia e investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, de la Universidad de Granada, España. Director de investigación del Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada. Investigador principal en diversos Proyectos de investigación (*Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo*, *Experiencias de Paz en el Mediterráneo*, *Cultura de Paz en Andalucía. Experiencias y desafíos*). Publicaciones, libros, además de los directamente relacionados con los proyectos de investigación: *La confluencia de Culturas en el Mediterráneo*, *Hacia un Mediterráneo Pacífico*, *Historia de la Paz. Tiempos, actores y espacios*, *La paz imperfecta*, *Manual de Paz y Conflictos*, *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, *Políticas de paz en el Mediterráneo*, *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la Paz*, *Los habitus de la paz imperfecta*. Otros muchos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas relacionados con las temáticas de paz y conflictos en la Historia. Numerosas estancias en universidades nacionales e internacionales.

### JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS

Tras una dilatada carrera como clarinetista, en la actualidad es investigador en el Departamento de Prehistoria y Arqueología y en el Instituto Universitario de la Paz y los Conflictos (IPAZ) de la Universidad de Granada, España. Su investigación se centra en el estudio de la variabilidad y del comportamiento de nuestros ancestros. Ha publicado artículos en prestigiosas revistas como *Journal of Archaeological Science*, *Quaternary International* e *International Journal of Morphology*. Asimismo, viene desarrollando el concepto de *Pax homínida* con el cual se trata de caracterizar aquellos comportamientos cooperativos, altruistas y filantrópicos que han sido fundamentales para los éxitos evolutivos de nuestros ancestros y de nuestra especie. Ha realizado estancias en instituciones de prestigio internacional tales como el Instituto Antropológico de la Universidad de Zurich (Suiza), Museo de Historia Natural de Londres (Reino Unido) o Institut de Paleoecología Humana i Evolució Social (Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España).

**OCTAVIO SALAZAR BENÍTEZ**

Doctor en Derecho y profesor titular de Derecho Constitucional en la Universidad de Córdoba. Ha sido vicedecano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba desde 1998 hasta el 2002. Escritor, ensayista y conferenciante. Es colaborador habitual del diario *Córdoba* en el que mantiene la sección «En la mansión del alma» y de otros medios de comunicación andaluces. Centra su investigación en partidos políticos, representación política, participación política de la mujer, gobierno local, ciudadanía, y diversidad cultural. Autor polifacético y prolífico, podemos destacar entre sus obras las siguientes: *La isla recién descubierta*, *El sistema de gobierno municipal*, *Cartografías de la igualdad ciudadanía e Identidades en las democracias contemporáneas*, *Las horas. El tiempo de las mujeres*, entre otras. En el año 2000 recibió el IV Premio de Investigación de la Cátedra para la Igualdad de la Mujer Leonor de Guzmán de la Universidad de Córdoba. Actualmente es comisionado de la UCO para la Capitalidad Cultural de Córdoba 2016 y responsable del Grupo de Investigación Democracia, Pluralismo y Ciudadanía.

**FABRICIO FORASTELLI**

Fabrizio Forastelli es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Córdoba e investigador invitado de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y el IUDESP. Se especializa en teoría literaria y cultural en el marco de estudios de pobreza, autoritarismo, transformación de conflictos, género y sexualidad sobre los que ha publicado ampliamente, entre otros *Las marcas del género. Configuraciones de la diferencia en la cultura argentina* (con X. Triquell, CEA-The British Council, 1999) y *Normalización de la sexualidad y regulaciones culturales* (con S. Estes Martínez, Fundación Triángulo, 2006). Es miembro del Área Queer de la Universidad de Buenos Aires, la Liga Argentina de los Derechos del Hombre y la Federación Argentina LGBT.

**MARTA BURGNET I ARFELIS**

Marta Burgnet i Arfelis es licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación y doctora en Pedagogía por la Universidad de Barcelona. Especialista en Educación para la Paz, Educación para el Desarrollo y Educación en Valores, imparte cursos de Iniciación al Voluntariado, Educación para la Paz, y Mediación y Resolución de Conflictos en cursos de pregrado, postgrado y máster de la Universitat de Barcelona y otras universidades del ámbito catalán. Tiene diferentes publicaciones entre las que destacan *Ética del Ocio* junto a M.<sup>a</sup> del Mar Galcerán y Carles Armengol, *El Educador como Gestor de Conflictos* (Desclée de Brouwer, 1999) y *Aprender del conflicto. Conflictología y educación*. Colabora con la Fundación Carta de la Paz en la difusión y estudio del documento de la «Carta de la Paz, dirigida a la ONU». Desde el 2004 es

coordinadora del Máster Internacional en Resolución de Conflictos de la Universitat Oberta de Catalunya.

### **SIDI M. OMAR**

Sidi M. Omar es licenciado en «Crítica y Literatura Dramática» por el Instituto Superior de Arte Dramático de Damasco (Siria), y tiene Máster y Doctorado Europeo (con premio extraordinario de doctorado) en «Estudios de Paz y Conflictos» de la Universitat Jaume I (UJI) de Castellón (España). Desde 1996, trabaja para el Ministerio de Exteriores de la República Saharaui (RASD) y ha ocupado varios puestos diplomáticos en África, Asia, Europa y la ONU. En la actualidad, es embajador de la RASD en Etiopía y Representante Permanente ante la Unión Africana. Es también miembro del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP) de la Universitat Jaume I e investigador y profesor visitante de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la UJI. Tiene varias publicaciones tanto en inglés como en castellano. Entre sus publicaciones destaca su libro *Los Estudios Post-Coloniales: una Introducción Crítica* (Universitat Jaume I, 2008) que ha sido descrito por la revista Exit Book (núm. 10, 2009) como “la introducción más asequible y completa [de los estudios post-coloniales] de la que disponemos en castellano”. Entre sus líneas de investigación se encuentran los estudios de paz, conflictos y desarrollo, estudios post-coloniales y culturales, identidad, análisis del discurso y la política en el Norte de África y el Oriente Medio.

### **RAMÓN FEENSTRA**

Profesor ayudante en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castelló. Nacido en Ámsterdam en 1982 aunque residente en España desde 1985. Es licenciado en Publicidad y Relaciones Públicas por la Universitat Jaume I de Castelló desde el 2005. En el 2010 se doctoró en Filosofía Moral en la misma universidad obteniendo el premio extraordinario de doctorado. Ha ampliado su investigación en el Centre for Study of Democracy (CSD), Universidad de Westminster (Londres, 2008), en Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (Berlín, 2009) y en The University of Sydney (2011). Sus temas de investigación se centran en sociedad civil, opinión pública, democracia, ética de la comunicación y neuropublicidad. Su tesis doctoral *Sociedad civil: democracia monitorizada y medios de comunicación en John Keane* está disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-0323110-115407>.

### **ELENA MARTÍNEZ SANTAMARÍA**

Elena Martínez Santamaría es investigadora y miembro del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I de Castellón y de la

Universitat d'Alacant y licenciada en Humanidades. Actualmente está desarrollando su investigación sobre *La reconstrucción de los discursos desde la Filosofía para la Paz* en el marco de su tesis del Máster Universitario Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo. Ha participado en congresos, talleres, cursos y seminarios relacionados con los Estudios para la Paz y la transformación pacífica de conflictos. Ha publicado en temas relacionados con los Estudios Postcoloniales y la Filosofía para la Paz.

### **SONIA PARÍS ALBERT**

Doctora por la Universitat Jaume I (2005) y Profesora Contratada Doctora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I. Actualmente, es vicedirectora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y codirectora del Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la UJI.

Ha hecho trabajos de investigación en la Universidad de San Francisco (California, EUA); ha impartido docencia de postgrado en la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca); y tiene diferentes publicaciones sobre Filosofía para la Paz, Estudios de los Conflictos y Fenomenología. Su último libro se titula *Filosofía de los Conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, 2009, Barcelona, Icaria.

### **IRENE COMINS MINGOL**

Irene Comins Mingol es Profesora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón y codirectora del Máster Universitario Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la misma universidad. Se doctoró por la Universitat Jaume I con la tesis doctoral *La ética del cuidado como educación para la paz*, que recibió el Premio Extraordinario de Doctorado 2002-2003. Ha realizado trabajos de investigación en el Departamento de *Peace Studies* de la Universidad de Bradford (Reino Unido). Actualmente investiga y publica sobre Filosofía para la Paz, Antropología Filosófica, Estudios de Género, Educación para la Paz y Epistemologías para la Paz. Algunas de sus publicaciones, son *La ética del cuidado y la construcción de la paz* (Icaria, 2008) y *Filosofía del Cuidar: una propuesta coeducativa para la paz* (Icaria, 2009).

## CRITERIOS PARA EL ENVÍO DE TEXTOS A LA REVISTA *RECERCA*

1. El texto original se presentará mecanografiado con un espacio interlineal de 1,5 en DIN A-4 en letra Times New Roman de cuerpo 12.
2. En la primera página debe indicarse el título y autor o autores del mismo, universidad u organismo al que pertenece, la sección en la que se inscribe (*ensayo de pensamiento y análisis, traducción crítica o recensión*), así como la dirección postal, dirección electrónica, teléfono y fax. El texto se deberá adjuntar en papel y en disquete de ordenador (Word), pudiéndose también enviar por correo electrónico. Para agilizar las tareas de evaluación se recomienda enviar tres copias en papel.
3. La extensión de los documentos: ENSAYOS DE PENSAMIENTO Y ANÁLISIS, entre 15 y 20 páginas (no más de 8000 palabras); TRADUCCIONES CRÍTICAS, hasta 20 páginas; RECENSIONES, entre 2 y 5 páginas.
4. En los textos que se publiquen es conveniente que figure el correo electrónico del autor para que los lectores, si lo desean, puedan intercambiar sus opiniones.
5. Se deberá adjuntar un resumen del artículo en castellano y en inglés con una extensión en torno a 100 palabras cada uno de ellos (no más de 140 palabras) y 4 o 5 palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.
6. El texto original ha de ser inédito en castellano, catalán o inglés y no estar pendiente de publicación en otra revista.
7. Aspectos ortotipográficos:
  - 7.1. *Las referencias a revistas y diarios y los títulos de libros irán en cursiva; los títulos de artículos y capítulos de libros irán entrecuadrados.*
  - 7.2. *Citaciones:* Las citas de textos se incorporaran al texto principal entre comas angulares (« »). Cuando sea conveniente se utilizaran de este modo: « ‘ ’ ». Las citas largas (más de tres líneas) irán en un párrafo a parte sin comillas ni cursivas, con un margen mayor al del texto original y con el tipo de letra más pequeña, o bien, señalando convenientemente que se trata de una cita. Si se omite parte del texto en una citación se señalarán los puntos de elisión con corchetes: [...]
  - 7.3. *Guiñes:* Se empleará guiñon corto en términos compuestos y para indicar las páginas de bibliografía..., y guiñon mediano para hacer función de paréntesis. En este caso, si después del inciso va un punto, no cerramos el guiñon.
  - 7.4. *Notas:* Las indicaciones de las notas en el texto principal deben numerarse adecuadamente después de los signos de puntuación.
  - 7.5. *Referencias bibliográficas abreviadas:* En las referencias abreviadas que aparezcan en el texto solo debe constar el apellido del autor en minúscula, el año de edición de la obra referida y las páginas que procedan, ya que los datos completos aparecerán en la bibliografía.  
[...] ha resaltado (Bellés, 1999: 34-56)  
Si son páginas seguidas se situará un guiñon entre las cifras, de lo contrario utilizaremos comas.  
Bellés, 1999:34, 67, 109.  
Si la obra contiene diversos volúmenes, haremos constar el número del volumen referido en números romanos y detrás de dos puntos.  
Riquer-Valverde, 1984: II, 193.  
Por tanto, se prescindirá del uso de abreviaturas latinas: *loc. cit., op. cit., ibidem...*
- 7.6. *Bibliografía:* Las referencias irán al final de la obra, ordenadas alfabéticamente por autores y según los siguientes puntos:
  - Libros: JORDAN, R.R. (1997): *English for Academic Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press
  - Artículos en publicación periódica: NADIN, M. (1984): «On the meaning of the visual», *Semiótica*, 52.
  - Capítulos en libros de uno o más de dos autores: NORD, CHRISTIANE (1994): «Traduciendo funciones» en HURTADO, A. (ed.) (1994): *Estudis sobre la traducció*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.
  - Dos autores: CHILLON, L. A. y S. BERNAL (1985): *Periodismo informativo de creación*, Barcelona, Mítre.
  - Más de dos autores: ESPINET, F. y otros (1989): *Prensa, comunicació i cultura a Catalunya, durant el primer terç del segle xx*, Bellaterra, UAB.
8. La revista *RECERCA* decidirá la publicación de los originales en función de los informes de los dos evaluadores externos designados a tal efecto de acuerdo a sus especialidades.
9. Se enviarán a los colaboradores las observaciones y comentarios de los evaluadores para la revisión de sus textos. Cuando los trabajos sean aceptados finalmente, tras seguir este procedimiento, el autor enviará la versión definitiva en el soporte y forma especificada con anterioridad.
10. *Recerca* respeta las opiniones de sus colaboradores, pero no comparte necesariamente todos los puntos de vista manifestados en los artículos publicados.
11. *Recerca* agradece el envío de ensayos de pensamiento y análisis, traducciones críticas y recensiones, y procurará informar a los autores de la evaluación y eventual aceptación de sus textos en un plazo no superior a 50 días.
12. Los artículos deben ser enviados a:

Revista *RECERCA*  
 Universitat Jaume I  
 Secretaría del Departamento de Filosofía y Sociología  
 Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
 Campus del Riu Sec, s/n, 12071 Castellón  
 E-mail: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) ó [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

1. El text original s'ha de presentar mecanografiat amb un espai interlineal d'1,5 en DIN A-4 en tipus de lletra Times New Roman de cos 12.
2. En la primera pàgina s'ha d'indicar el títol i el nom de l'autor o autors de l'article, universitat o organisme a què pertany, la secció en la qual s'inscriu (*assaig de pensament i anàlisi, traducció crítica o recensió*), així com l'adreça postal, l'adreça electrònica, el telèfon i el fax. El text s'ha d'adjuntar en paper i en disquet d'ordinador (Word); també es pot trametre per correu electrònic. Per agilitar les tasques d'avaluació es recomana enviar tres còpies en paper.
3. L'extensió dels documents: ASSAJOS DE PENSAMENT I ANÀLISI, entre 15 i 20 pàgines (no més de 8.000 paraules); TRADUCCIONS CRÍTiques, fins a 20 pàgines; RECENSIONES, entre 2 i 5 pàgines
4. En els textos que es publiquen és convenient que figure l'adreça electrònica de l'autor perquè els lectors, si ho desitgen, puguin intercanviar les seues opinions.
5. Cal adjuntar un resum de l'article en castellà i en anglès, amb una extensió de 100 paraules aproximadament cada un (no més de 140 paraules), i 4 o 5 paraules clau que identifiquen el contingut del treball.
6. El text original ha de ser inèdit en castellà, català o anglès i no ha d'estar pendent de publicació en cap altra revista.
7. Aspectes ortotipogràfics:
  - 7.1. Les referències a revistes i diaris i els títols de llibres s'escriuen amb cursiva; els títols d'articles i capítols de llibres s'escriuen entre cometes.
  - 7.2. Citacions: les citacions de textos s'incorporen al text principal entre comes angulars (« »). Quan calga s'utilitzaran d'aquesta manera: « “ ” ».  
Les citacions llargues (més de tres línies) s'escriuen en un paràgraf a banda, sense cometes ni cursives, amb un marge més gran que el del text original i amb el tipus de lletra més menut, o bé, assenyalant convenientment que es tracta d'una cita. Si s'omet part del text en una citació s'han d'indicar els punts d'elisió amb claudàtors: [...]
  - 7.3. Guions: s'emprarà el guió curt en termes compostos i per indicar les pàgines de bibliografia..., i el guió mitjà per a fer funció de parèntesi. En aquest cas, si després de l'íncis va un punt, no s'ha de tancar el guió.
  - 7.4. Notes: les indicacions de les notes en el text principal han de numerar-se adequadament després dels signes de puntuació.
  - 7.5. Referències bibliogràfiques abreujades: en les referències abreujades que apareguen en el text només ha de constar el cognom de l'autor amb minúscula, l'any d'edició de l'obra referida i les pàgines que corresponguen, ja que les dades completes apareixeran en la bibliografia.  
[...] ha ressaltat (Bellés, 1999: 34-56)  
Si són pàgines seguides s'ha d'escriure un guió entre les xifres, en cas contrari s'han d'utilitzar comes.  
Bellés, 1999:34, 67, 109.  
Si l'obra conté diversos volums, s'ha de fer constar el número del volum referit en nombres romans i darrere de dos punts.  
Riquer-Valverde, 1984: II, 193.  
Per tant, no s'han de fer servir les abreviatures llatines: *loc. cit.*, *op. cit.*, *ibidem*...
  - 7.6. Bibliografia: les referències s'indiquen al final de l'obra, ordenades alfabèticament per autors i segons els següents punts:
    - Llibres: JORDAN, R.R. (1997): *English for Academic Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press.
    - Articles en publicació periòdica: NADIN, M. (1984): «On the meaning of the visual», *Semiotica*, 52.
    - Capítols en llibres d'un o més de dos autors: NORD, CHRISTIANE (1994): «Traduciendo funciones» dins HURTADO, A. (ed.) (1994): *Estudios sobre la traducción*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.
    - Dos autors: CHILLÓN, L. A. i S. BERNAL (1985): *Periodismo informativo de creación*, Barcelona, Mitre.
    - Més de dos autors: ESPINET, F. i altres (1989): *Prensa, comunicació i cultura a Catalunya, durant el primer terç del segle XX*, Bellaterra, UAB.
8. La revista RECERCA decidirà la publicació dels originals en funció dels informes dels dos avaluadors externs designats amb aquesta finalitat d'acord amb les seues especialitats.
9. S'enviaran als col·laboradors les observacions i comentaris dels avaluadors per a la revisió dels seus textos. Quan els treballs siguin acceptats finalment, després de seguir aquest procediment, l'autor enviarà la versió definitiva en el suport i forma especificada anteriorment.
10. Recerca respecta les opinions dels seus col·laboradors, però no comparteix necessàriament tots els punts de vista manifestats en els articles publicats.
11. Recerca agraeix l'enviament d'assajos de pensament i anàlisi, traduccions crítiques i recensions, i procurarà informar els autors de l'avaluació i eventual acceptació dels seus textos en un termini no superior a 50 dies.
12. Els articles s'han d'enviar a:

Revista RECERCA

Universitat Jaume I

Secretaria del Departament de Filosofia i Sociologia

Facultat de Ciències Humanes i Socials

Campus del Riu Sec, s/n, 12071 Castelló de la Plana

Adreça electrònica: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

## BOLETÍN DE INTERCAMBIO

Deseamos intercambiar la revista *RECERCA. REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI*  
por la revista cuyos datos se adjuntan:

### DATOS

Razón social: .....

Persona responsable del intercambio:.....

Calle/Plaza ..... C.P.:.....

Ciudad:..... Provincia:.....

País:..... Tel.:.....

Fax:..... E-Mail:.....

### BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

1. Por favor suscríbame a *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* (Nueva Época) desde el núm. .... inclusive.
2. Por favor deseo adquirir los volúmenes o números atrasados de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* (Nueva Época):

- |                   |                    |
|-------------------|--------------------|
| • número 1 (2001) | • número 6 (2006)  |
| • número 2 (2002) | • número 7 (2007)  |
| • número 3 (2003) | • número 8 (2008)  |
| • número 4 (2004) | • número 9 (2009)  |
| • número 5 (2005) | • número 10 (2010) |

FORMA DE PAGO: transferencia bancaria

Beneficiario: Universitat Jaume I  
Entidad: 2077 Oficina: 0580  
D.C.: 4631 C.C.: 03985430

IBAN (número de cuenta internacional): ES52 2077 0580 4631 0398 5430  
Concepto: Suscripción / Intercambio RECERCA *Revista de Pensament i Anàlisi*  
Código 04G047-Línea LA 04040

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN (por número): 15 €

### DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos o razón social: .....

NIF o CIF:.....

Calle/Plaza ..... C.P.:.....

Ciudad:..... Provincia:.....

País:..... Tel.:.....

Fax:..... E-Mail:.....

### ENVIAR A:

Universitat Jaume I  
RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi  
Departamento de Filosofía y Sociología  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Campus del Riu Sec s/n • 12071 Castellón  
e-mail: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

## BUTLLETÍ D'INTERCANVI

Desitgem intercanviar la revista *RECERCA. REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI*,  
per la revista les dades de la qual s'indiquen a continuació.

### DADES

Raó social: .....

Persona responsable de l'intercanvi: .....

Carrer/Plaça ..... CP: .....

Ciutat: ..... Província: .....

País: ..... Tel.: .....

Fax: ..... Adreça electrònica: .....

### BUTLLETÍ DE SUBSCRIPCIÓ

3. Per favor subscriuiu-nos a *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, (Nova època) des del núm. ....  
inclusivament.
4. Per favor desitgem adquirir els volums o números endarrerits de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*,  
(Nova època):

- |                   |                    |
|-------------------|--------------------|
| • número 1 (2001) | • número 6 (2006)  |
| • número 2 (2002) | • número 7 (2007)  |
| • número 3 (2003) | • número 8 (2008)  |
| • número 4 (2004) | • número 9 (2009)  |
| • número 5 (2005) | • número 10 (2010) |

FORMA DE PAGAMENT: transferència bancària

Beneficiari: Universitat Jaume I

Entitat: 2077 Oficina: 0580

D.C.: 4631 C/c: 03985430

IBAN (número de compte internacional): ES52 2077 0580 4631 0398 5430

Concepte: Subscripció / Intercanvi *RECERCA Revista de Pensament i Anàlisi*

Codi 04G047-Línia LA 04040

PREU DE SUBSCRIPCIÓ (per número): 15 €

### DADES PERSONALS

Nom i cognoms o raó social: .....

NIF o CIF: .....

Carrer/Plaça ..... CP: .....

Ciutat: ..... Província: .....

País: ..... Tel.: .....

Fax: ..... Adreça electrònica: .....

### ENVIEU AQUEST BUTLLETÍ A:

Universitat Jaume I

*RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*

Departament de Filosofia i Sociologia

Facultat de Ciències Humanes i Socials

Campus del Riu Sec s/n • 12071 Castelló de la Plana

Adreça electrònica: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)