

TEMA 10. A FILOSOFÍA DO SÉCULO XX

1. A CHEGADA DO SÉCULO XX

O século XX estivo marcado por un enfrontamento mundial sen precedentes na historia. La **Primeira Guerra mundial** ocorreu entre 1914 e 1918 e enfrontou inicialmente ás nacións centroeuropeas (Alemaña e Austria-Hungría) e Italia coas aliadas (Francia, Rusia e o Reino Unido). A causa do conflito foi a ambición territorial como consecuencia do capitalismo industrial, que fixera indispensable dispoñer de mercados internacionais. A vitoria dos aliados delimitou novas fronteiras para Europa e impuxo unhas durísimas condicións de paz aos vencidos. Entre tanto, en 1917 tivo lugar a **Revolución rusa** de carácter marxista á que seguiu a creación dun Estado comunista que nos anos 30 adquiriu características totalitarias.

Nos anos 30, a crise económica e as tensións do período de entreguerras favoreceron nalgúns países europeos a popularización de ideoloxías totalitarias e a adopción de gobernos caracterizados por un líder carismático, a limitación de dereitos, o militarismo, a propaganda, o odio ás minorías étnicas e un nacionalismo exacerbado. En Alemaña, **Adolf Hitler** fíxose co poder aproveitando o descontento da poboación; creou a gestapo, a policía política, para eliminar os opositores, e levou a cabo o asasinato masivo e organizado de cerca de seis millóns de xudeus, así como doutras minorías étnicas e grupos perseguidos como sindicalistas, socialistas, comunistas, xitanos e persoas con discapacidade e LGBTQ. En 1939 lanzouse á conquista de Europa, o que deu comezo á **Segunda Guerra Mundial** que enfrontou os países do eixe (Alemaña, Italia e Xapón) cos aliados (Francia, Reino Unido, a URSS e, a partir de 1941, Estados Unidos. O Eixe foi derrotado en 1945.

En España, nas eleccións de abril de 1931 gañaron os partidos republicanos. Ante estes resultados, Alfonso XII marchou ao exilio e instaurouse a **II República española**. En 1936, un golpe de Estado contra a república, organizado por militares, desembocou nunha longa guerra civil que se prolongou ata 1939. Tras a vitoria, o xeneral **Francisco Franco** instaurou un réxime militar autoritario semifascista que incorporou una influencia clara dos totalitarismos alemán e italiano en campos como as relacións laborais, a política económica autárquica, a estética, o uso dos símbolos ou o unipartidismo. Isto obrigou a exiliarse a gran parte dos intelectuais españois, que sostiñan ideas críticas coa ditadura ou contrarias á ideoloxía oficial desta: o nacionalcatolicismo.

Despois da Segunda Guerra Mundial creáronse organismos internacionais, entre os que destaca a ONU. A URSS, pola súa banda, consolidou un grande bloque de países satélites que, ao longo da segunda metade do século, permaneceu politicamente enfrontado aos países occidentais da órbita

dos Estados Unidos na denominada **Guerra Fría**, marcada por unha continua ameaza de catástrofe nuclear.

A arte do século XX caracterizouse por un incesante afán de innovación. Os estilos artísticos sucedéronse, superpoñéndose uns a outros de maneira continuada. As chamadas correntes de **vanguardia** empregaron todo tipo de recursos para romper cos procedementos tradicionais. O impresionismo, iniciado no século XIX, foi o primeiro destes novos estilos, preludio dos que virían despois: expresionismo, cubismo, surrealismo e dadaísmo, entre outros. Tamén a finais do século XIX apareceu unha nova arte que tería unha gran repercusión posterior: o cine, que, xunto á música, converteuse nun foco do interese popular.

A **ciencia** tamén entrou en profunda revisión. Determinados descubrimentos no campo da física cuestionaron a perspectiva cosmolóxica asentada dende os tempos de Newton. A teoría da relatividade de Albert Einstein demostrou que a mecánica newtoniana só era válida para unha orde de magnitudes limitadas e estableceu unhas nocións de espazo e tempo opostas ás que servían de marco ata ese momento. Paralelamente, os descubrimentos sobre a estrutura da materia anularon a concepción determinista da realidade segundo a cal era posible predicir matematicamente o comportamento do universo. Destaca o **principio de indeterminación** de Heisenberg, que establece que é imposible determinar simultaneamente a posición e a cantidade de movemento as partículas elementais. No campo da **matemática** pura, nos anos trinta, Kurt Gödel demostrou o **teorema de incompletude** que contribúe a desmontar a autosuficiencia instalada ata entón na mentalidade científica: segundo el, ningún sistema aritmético pode ser completo posto que sempre será posible encontrar un enunciado que non sexa susceptible de demostración nin de refutación dentro do sistema. O novo convencemento do carácter aproximativo do saber científico terá notable incidencia na filosofía desta época.

No ámbito filosófico, as profundas críticas da tradición occidental moderna levadas a cabo por autores como Marx, Nietzsche, Freud ou Schopenhauer abriron a porta á aparición de numerosas correntes que poderían organizarse en tres tradicións: en Europa continental, a fenomenolóxica-existencial e a crítica-dialéctica; e no mundo anglosaxón a lingüística-analítica. A **fenomenoloxía** é unha corrente filosófica que comeza coa obra do alemán Edmund Husserl *Investigacións lóxicas*, publicada en 1907. Mediante a súa proposta, Husserl pretendía renovar a filosofía como ciencia estrita, cun coñecemento progresivo e un método propio. O obxectivo da filosofía sería entón acadar unha verdade obxectiva no coñecemento acerca do fenómeno, é dicir, de cales son as estruturas esenciais que determinan como o mundo se fai presente para o suxeito. Ademais, partindo do

interese da fenomenoloxía na relación entre o suxeito e o mundo, desenvólvese outro movemento: o **existencialismo**, iniciado por un discípulo de Husserl, Martin Heidegger, e no que destacan outros filósofos como Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. O existencialismo, que naceu como corrente filosófica pero chegou a ser un movemento intelectual e literario, baséase na idea da existencia como realidade primeira e radical humana, anterior ao pensamento e a razón. A partir desta idea, os autores existencialistas levan a cabo unha reflexión sobre a condición humana, a liberdade, a responsabilidade individual, as emocións e o significado da vida.

O home, tal e como o concibe o existencialista, se non é definible, é porque comeza por non ser nada. Só será despois, e será tal e como se faga. Así, pois, non hai natureza humana, porque non hai Deus para concibila. O home é o único que non só é tal e como el se concibe, senón tal e como el se quere, e como se concibe despois da existencia, como se quere despois deste impulso cara á existencia; o home non é outra cousa que o que el se fai. Este é o primeiro principio do existencialismo. É tamén o que se chama a subxectividade, que nos botan en cara baixo ese nome. Pero ¿que queremos dicir con isto senón que o home ten unha dignidade maior que a pedra ou a mesa? Pois queremos dicir que o home comeza por existir, é dicir, que comeza por ser algo que se lanza cara a un futuro, e que é consciente de proxectarse cara ao futuro.

SARTRE, J. P., *O existencialismo é un humanismo*

A tradición crítica-dialéctica tivo a súa orixe no Instituto de Investigación Social de Frankfurt, onde autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ou Walter Benjamin (tamén coñecidos como Escola de Frankfurt) empregaron conceptos hegelianos e marxistas para desenvolver a súa **teoría crítica**: unha análise da sociedade e da cultura co fin de revelar e desafiar as estruturas de poder.

Pódese realmente diferenciar entre os medios de comunicación de masas como instrumentos de información e entretemento, e como medios de manipulación e adoutramento? Entre o automóbil como molestia e como comodidade? Entre os horrores e as comodidades da arquitectura funcional? Entre o traballo para a defensa nacional e o traballo para o beneficio das empresas? Entre o pracer privado e a utilidade comercial e política que implica o aumento da taxa de natalidade?

(...)

A xente recoñécese nas súas mercadorías; atopa a súa alma no seu automóbil, no seu aparello de alta fidelidade, na súa casa, no seu equipo de cociña. O mecanismo que une o individuo á súa sociedade cambiou, e o control social incrustouse nas novas necesidades que produciu.

MARCUSE. H., *O home unidimensional*

Por último, a **filosofía analítica**, desenvolvida a principios do século XX a partir das obras de Gottlob Frege, Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein propuxo entender a filosofía como unha actividade clarificadora da linguaxe e, en consecuencia, polo énfase na análise da linguaxe a través da lóxica formal. Esta tradición filosófica, actualmente maioritaria no mundo anglosaxón e nos países escandinavos, caracterízase pola desconfianza da metafísica e dos temas tratados pola filosofía continental, presentando máis afinidade coa tradición empirista e coa investigación científica.

4.112 O obxecto da filosofía é a aclaración lóxica do pensamento. A filosofía non é unha teoría, senón unha actividade. Unha obra filosófica consiste esencialmente en elucidacións. O resultado da filosofía non son «proposicións filosóficas», senón o esclarecemento das proposicións. A filosofía debe esclarecer e delimitar, con precisión, os pensamentos que doutro modo serían, por así dicilo, opacos e confusos.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*

2. A FILOSOFÍA ESPAÑOLA A COMEZOS DO SÉCULO XX. JOSÉ ORTEGA Y GASSET E MARÍA ZAMBRANO

2. 1. A ESCOLA DE MADRID

Coñécese co nome de escola de Madrid ao grupo de filósofos que tivo como centro de difusión a Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Madrid (hoxe Universidade Complutense de Madrid) a principios do século XX. O seu iniciador e figura máis destacada foi José Ortega y Gasset, aínda que tamén a integraron outros pensadores como María Zambrano, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Marías e Manuel García Morente. Concretamente, a etiqueta adoita referirse a unha serie de traballos publicados por estes autores, principalmente, entre os anos 1914 e 1936.

As teorías filosóficas que inspiran a escola de Madrid xorden en 1914 e teñen como núcleo as liñas do pensamento de José Ortega y Gasset, concretamente coa publicación da obra orteguiana *Meditacións do Quixote*. Porén, non é unicamente o pensamento orteguiano o que conforma dita escola; esta abrangue a filósofos, revistas, prensa e editoriais que naceron da idea inicial da filosofía orteguiana, aínda que durante o seu percorrido histórico seguisen estes distintos rumos. A escola de Madrid insírese no ambiente da xeración do 14, que, formada por políticos, pintores, científicos, poetas e pensadores como Manuel Azaña, Picasso, Marañón, Juan Ramón Jiménez e Ortega, era europeísta, defensora da ciencia e republicana. A escola de Madrid sería entón o núcleo filosófico que xorde no seo da Xeración do 14, e ten como centros da súa actividade a Facultade de Filosofía e Letras e publicacións como a *Revista de Occidente* (1923).

A escola de Madrid desintégrese definitivamente en 1936, co comezo da Guerra Civil Española. Varios membros do grupo tiveron que exiliarse para evitar a persecución política do franquismo. Ademais, á dispersión dos membros do grupo no exilio uniuse o cambio de actitude de Ortega y Gasset. Exiliado en Bos Aires e ante o escenario distante da guerra e a decepción de ver a separación e incluso o enfrontamento dos membros da Escola de Madrid, Ortega y Gasset vive unha decepción que o levará ao silencio e que se agravará coa situación límite na que se atopa Europa.

2. 2. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

2. 2. 1. O RACIOVITALISMO

O **racionalismo** para Ortega resume toda a tradición da filosofía que quixo acadar a verdade absoluta a través do coñecemento racional. Esta pretensión, que é común a boa parte da filosofía antiga e á escolástica medieval, alcanza a súa cima na época moderna con Descartes e, sobre todo, con Hegel. Este autor identificaba o real e o racional, e esixía que a vida fose enteiramente pensada pola razón, de xeito que se obtivese o saber absoluto. O **vitalismo**, pola súa banda, xurdiu no século XIX como reacción ao racionalismo. O seu principal expoñente foi Nietzsche, aínda que poden considerarse críticos da tradición racionalista todos aqueles autores –Schopenhauer, Marx, Kierkegaard– que, en maior ou menor medida, relegaron a razón a un plano secundario ou, incluso, considerárona falseadora da realidade.

Raciovitalismo é o nome que Ortega dá á súa doutrina filosófica máis elaborada, cuxa tese fundamental consiste en afirmar que a vida é a realidade radical, ao mesmo tempo que considera que a razón está dotada da capacidade necesaria para comprender o vital.

A tradición moderna ofrécenos dúas maneiras opostas de enfrontarse á antinomia entre vida e cultura. Unha delas, o racionalismo, para salvar a cultura, nega todo sentido á vida. A outra, o relativismo, ensaia a operación inversa: desvanece o valor obxectivo da cultura para dar paso á vida. Ambas solucións, que ás xeracións anteriores lles parecían suficientes, non atopan eco na nosa sensibilidade. Unha e outra viven a costa de cegueiras complementarias. Como o noso tempo non padece esas obnubilacións, como se ve con toda claridade o sentido de ambas potencias litigantes, nin se avén a aceptar que a verdade, que a xustiza, que a beleza non existen, nin a esquecerse de que para existir necesitan o soporte da vitalidade.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

A condición consiste en esixir que non se trate dunha razón abstracta, senón dunha razón vinculada á vida, unha **razón vital**. Deste xeito, distánciase por igual das dúas correntes opostas ofrecendo unha solución que pretende ser unha síntese das diferenzas que cada unha delas presenta por

separado. A través do raciovitalismo, Ortega rexeitou o ideal racionalista pero sen compartir as características atribuídas ao vitalismo. Sostivo que quen non padece as obnubilacións propias do racionalismo e do vitalismo comprende que a vida é a auténtica realidade radical e non cabe substituíla pola razón, pero tampouco aceptou facer da razón unha inimiga da vida. A clave está en diferenciar entre razón científica e razón vital: a **razón científica** serve para coñecer a natureza, sometida a leis necesarias, pero non pode comprender a realidade humana; a **razón vital**, en cambio, en lugar de explicar, comprende, é dicir, capta o significado dos acontecementos dentro do contexto significativo global da existencia.

Hoxe vemos claramente que, aínda que fecundo, foi un erro o de Sócrates e os séculos posteriores. A razón pura non pode suplantar á vida: a cultura do intelecto abstracto non é, fronte á espontánea, outra vida que se baste a si mesma e poida desaloxar aquela. *É tan só unha breve illa que flota sobre o mar da vitalidade primaria.* Lonxe de poder substituír a esta, ten de apoiarse nela, nutrirse dela como cada un dos membros vive do organismo enteiro.

É este o estadio da evolución europea que coincide coa nosa xeración. Os termos do problema, logo de percorrer un longo ciclo, aparecen colocados nunha posición estritamente inversa da que presentaron diante do espírito de Sócrates. O noso tempo ten feito un descubrimento oposto ó seu: el sorprende a liña na que comeza o poder da razón; a nós se nos ten feito ver, pola contra, a liña na que remata. A nosa misión é, pois, contraria á súa. A través da racionalidade temos voltado a descubrir a espontaneidade. (...).

O tema do noso tempo consiste en someter a razón á vitalidade, localizala dentro do biolóxico, supeditála ó espontáneo. De aquí a poucos anos parecerá absurdo que se lle teña esixido á vida poñerse ó servizo da cultura. A misión do tempo novo é precisamente converter a relación e amosar que son a cultura, a razón, a arte, a ética as que teñen de servir á vida.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

O ser humano cuxa comprensión se pretende alcanzar coa razón vital non é un suxeito transcendental ou puro, senón un eu real e concreto, encarnado nunha **circunstancia** histórica concreta, que contribúe de maneira decisiva a configurar a existencia dese eu particular que é cada suxeito humano. Isto exprésao Ortega coa célebre frase “Eu son eu e a miña circunstancia”, coa que recolle e adapta a herdanza da fenomenoloxía existencial de Heidegger, para quen o existente humano é o ser-no-mundo. Segundo Ortega, o suxeito puro é unha falsa abstracción. Todo eu real vén determinado por unhas circunstancias históricas das que non se pode prescindir. Non obstante, as circunstancias non actúan sobre o eu no sentido determinista de impedirlle actuar libremente. Todo o contrario, as circunstancias fan que a liberdade do eu sexa unha liberdade concreta que se ubica nun marco de posibilidades específicas que, por suposto, nunca son ilimitadas.

A ciencia biolóxica máis recente estuda o organismo vivo como unha unidade composta do corpo e o seu medio particular: de xeito que o proceso vital non consiste só nunha adaptación do corpo ao seu medio, senón tamén na adaptación do medio ao seu corpo. A man procura amoldarse ao obxecto material para agarralo ben; pero, á vez, cada obxecto material oculta unha afinidade previa cunha man determinada.

Eu son eu e a miña circunstancia, e se non a salvo a ela non me salvo eu. *Benefac loco illi quo natus es*, lemos na Biblia. E na escola platónica dáenos como empresa de toda cultura esta: «salvar as aparencias», os fenómenos. É dicir, buscar o sentido do que nos rodea.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditacións do Quixote*

2. 2. 2. O PERSPECTIVISMO

A teoría do coñecemento de Ortega, incluída no marco da filosofía raciovitalista, denomínase doutrina do **punto de vista**. O erro do racionalismo, segundo Ortega, consistiu en impoñer a razón sobre a vida. Así, o suxeito particular e concreto –o eu real existente– é substituído por un ser anónimo e universal ao que os idealistas chamaron suxeito transcendental. Para o **racionalismo**, ese suxeito transcendental capta a realidade de xeito absoluto. O problema para o filósofo é que tal suxeito non existe polo que non é posible coñecer a realidade. A posición contraria, o **relativismo**, sostén que a realidade, para ser coñecida, precisa adaptarse ás peculiaridades do suxeito. En consecuencia, a realidade coñecida está xa alterada, e a verdade é, entón, relativa ao suxeito; é dicir, non hai unha verdade única. A solución de Ortega consiste en afirmar que, ao coñecer, o suxeito nin altera a realidade nin a coñece na súa totalidade: só selecciona a porción do real que ten unha certa afinidade con el, que se axusta á súa circunstancia, pero isto non quere dicir que non a coñeza tal como ella é. O resto da realidade que non cumpre con estes requisitos perpanece ignorado.

A **perspectiva** é o xeito no que a realidade se nos amosa e tamén o lugar que cada suxeito ocupa no mundo: cada suxeito pode ser descrito como un punto de vista. Pero isto non significa que non exista a realidade ou que esta non se poida coñecer, como sostén o relativismo. Ao contrario: a diversidade de perspectivas sobre a realidade é proba da existencia desta última. O único que temos que facer é aceptar que a verdade se presenta sempre desde unha perspectiva e debe completarse con outras perspectivas. O propio Ortega ofreceu dous exemplos para ilustrar a súa doutrina do punto de vista. No primeiro, o coñecemento de cada suxeito particular enténdese como unha rede que se lanza ao mar para atrapar peixes, pero, ao mesmo tempo, deixa escapar os que se colan entre as mallas. Así, cada suxeito particular ten a súa propia rede, o seu propio punto de vista dado pola súa concreta situación vital, que lle permite coñecer a súa porción de realidade, pero o incapacita para coñecer o resto. No segundo exemplo o coñecemento funciona como a contemplación dunha

paisaxe. Para levalo a cabo hai que facelo dende un lugar e un momento concretos. Isto provoca que a paisaxe observada se organice dun xeito determinado, que algúns elementos se oculten e outros destaquen, que as cores predominantes sexan unhas e non outras. Non existe a paisaxe arquetipo que sexa igual vista dende calquera lugar. As paisaxes déixanse ver unicamente dende unha certa perspectiva e estas son innumerables, pero o que capta o ollo é real e auténtico, non está alterado.

Desde distintos puntos de vista, dous homes miran a mesma paisaxe. Porén, non ven o mesmo. A distinta situación fai que a paisaxe se organice ante ambos de maneira diferente. O que para un ocupa o primeiro termo e acusa con vigor todos os seus detalles, para o outro atópase no último e queda escuro e borroso. Ademais, como as cousas postas unhas detrás doutras se ocultan total ou parcialmente, cada un deles percibirá porcións da paisaxe ás que o outro non ten acceso. ¿Tería sentido que cada cal declarase falsa a paisaxe allea? Evidentemente, non; tan real é unha como a outra. Pero tampouco tería sentido que, postos de acordo, ao non coincidiren as súas paisaxes, as xulgasen ilusorias. Iso suporía que existe unha terceira paisaxe auténtica, a cal non está sometida ás mesmas condicións que as outras dúas. Agora ben, esa paisaxe arquetipo non existe nin pode existir. A realidade cósmica é tal, que só pode ser vista baixo unha determinada perspectiva. A perspectiva é un dos compoñentes da realidade. Lonxe de ser a súa deformación, é a súa organización. Unha realidade que, vista desde calquera punto, resultase sempre idéntica, é un concepto absurdo.

O que acontece coa visión corpórea complétase igualmente en todo o demais. Todo coñecemento é dende un punto de vista determinado. A *species aeternitatis* de Spinoza, o punto de vista ubicuo, absoluto, non existe propiamente: é un punto de vista ficticio e abstracto.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

2. 2. 3. A RAZÓN HISTÓRICA

Na filosofía de Ortega y Gasset, a noción de razón vital desemboca noutra de máis amplo alcance: a de razón histórica. A razón vital refírese ao coñecemento que o suxeito humano ten da súa propia vida. Pero Ortega estende o concepto de suxeito para aplicalo non só ao individuo, senón ao conxunto de seres humanos que forman un pobo, unha xeración, unha civilización, etc. Neste caso, o coñecemento denomínase **razón histórica**. **O ser humano non ten natureza, senón que ten historia**. Esta proposta orteguiana pódese aplicar a cada suxeito individual, pero, sobre todo, ao ser humano colectivamente considerado.

En efecto, non existimos illados, senón que vivimos en comunidade. Os grupos sociais aos que pertencemos e en cuxo contexto se desenvolve a nosa vida configuran a nosa perspectiva persoal do

mundo a través dun produto colectivo como é a cultura. Non obstante, a cultura é unha realidade histórica, de aí que non podamos comprendernos a nós mesmos sen comprender a propia cultura, nin esta última sen atender á historia na que se constituíu.

A noción de razón histórica artículase en torno a unha serie de conceptos entre os que destacan catro: tradición, xeración, sistema de vixencias e crise histórica. **Tradición** é aquilo que se entrega ou se transmite. A filosofía fenomenolóxica restitúe o valor deste compoñente da cultura que fora denostado polos filósofos da Ilustración. A **xeración** é a unidade de medida do tempo histórico. Nese sentido, non é só o conxunto de persoas nadas na mesma década, senón a colectividade comprometida cun mesmo proxecto histórico. O **sistema de vixencias** é o conxunto de crenzas ou valores comúns a unha sociedade que non adoitan expresarse de forma explícita. As crenzas, en cambio, son actitudes de fondo, posicións da razón vital dende as cales se xulga ou se percibe o mundo. Segundo Ortega, vivimos xa en determinadas crenzas, antes mesmo de poñernos a pensar de forma explícita. As **crises históricas** son producidas como consecuencia da perda dunha concepción do mundo sin que outra concepción diferente ocupe aínda o seu lugar. As crenzas constitúen o subsolo da cultura e da historia. Cando as crenzas deixan de estar operativas, derrúbase o sistema de vixencia, o proxecto compartido por unha sociedade, e sobrevén unha crise.

Convén, pois, que deixemos este termo –“ideas”– para designar todo aquilo que na nosa vida aparece como resultado da nosa ocupación intelectual. Pero as crenzas preséntansenos co carácter oposto. Non chegamos a elas tras dun traballo de entendemento, senón que operan xa no noso fondo cando nos poñemos a pensar en algo.

ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*

Ortega considera que o principio de cohesión dos pobos non é estático senón dinámico. Iso significa que, máis que a comunidade de raza ou de pasado histórico, o que confire a un pobo a súa solidez e altura histórica é a súa capacidade de colaboración nun proxecto común. De aí as súas críticas ao particularismo español, á resistencia propia dos españois, a diferenza dos cidadáns doutras nacións, a colaborar en proxectos comúns. En *A rebelión das masas*, Ortega acomete unha acerada crítica do estado actual da civilización occidental. O termo masa non designa as clases sociais populares, senón a mentalidade dos suxeitos (os “homes-masa”), que se benefician dos logros da civilización occidental dunha maneira frívola ou superficial, é dicir, sen valorar as raíces desta civilización nin os esforzos históricos que custou acadalos.

2. 3. MARÍA ZAMBRANO. A RAZÓN POÉTICA

Entre os discípulos de Ortega y Gasset destacou a filósofa, intelectual e poeta malagueña María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-Madrid, 1991). A súa extensa obra, entre o compromiso cívico e o pensamento poético, non foi recoñecida en España ata o último cuarto do século XX, tras un longo exilio similar o que sufriron moitos outros intelectuais da súa xeración. Xa anciá, recibiu os dous máximos galardóns literarios concedidos en España: o Premio Príncipe de Asturias en 1981 e o Premio Cervantes en 1988.

O seu pensamento coincide co de Ortega no rexeitamento da razón científica como único camiño no coñecemento das cousas humanas. Esta razón é abstracta, formula as súas descubertas como principios universais, leis necesarias e inmutables. Precisamente por iso non é válida para coñecer a específica realidade humana, que é particular, orixinal e desenvólvese segundo a liberdade.

Neste camiño, sentimos necesaria unha sabedoría sobre a alma, un orde no noso interior. (...) A súa proposta parte de Pascal e de Spinoza por un lado, e de Nietzsche por outro. O Pascal da frase “O corazón ten razóns que a razón non entende”; o Spinoza do Amor Dei Intellectualis; e o Nietzsche que pedía un máis alá do home.

A cultura moderna foi botando fóra de si o ser total do home, ocupándose só do seu pensamento. Desde o descubrimento do home como *res cogitans*, pasou a ciencias que non eran Filosofía. (...) Atraente sería ir descubrindo a alma baixo aquelas formas nas que ela soa buscou a súa expresión, deixando de lado, de momento, o que dixo o intelecto sobre a alma que lle corresponde. Descubrir esas *razóns do corazón* que o propio corazón atopou, aproveitando a súa soidade e abandono.

ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*

Zambrano incluso radicalizou a postura de Ortega e estendeu a súa crítica a toda a tradición filosófica. Defende que a violencia é inseparable da razón filosófica, posto que intenta arrebatarse racionalmente a verdade agochada ou oculta. O erro da razón filosófica foi pensar a verdade como algo de ser susceptible de ser forzado ou arrebatado polo pensamento. Non obstante, a verdade non pode ser arrebatada, senón que ella mesma se amosa de maneira gratuita. O don gratuito da verdade é contraposto por Zambrano á afanosa investigación racional do filósofo. Esa contraposición percorre toda a historia do pensamento, segundo a autora. En todos os tempos atopamos filósofos esforzados, razoadores que clasifican e definen, pero tamén poetas que cantan sinxelamente a verdade que atopan. A poesía é a manifestación espontánea da verdade mesma a través da linguaxe.

María Zambrano opuxo a **razón filosófica**, que crea conceptos e constrúe razoamentos tratando de arrincar a verdade oculta que se agacha tras das aparencias sensibles, á **razón poética** que se encontra e celebra a verdade que se mostra de xeito gratuító e espontáneo. A primeira exerceu o seu dominio excluín-te, rexeitando a razón poética por considerar que a linguaxe da poesía está falto de rigor e é incapaz de expresar a verdade. O que ocorre en realidade é que a verdade expresada pola poesía non se deixa atrapar en conceptos e, por ese motivo, o poeta válese da metáfora para dicir con analoxías o que non se pode probar con razoamentos. O concepto de razón poética fai xustiza a unha modalidade de manifestación do ser frecuentemente desprezada polos filósofos. A filosofía creu que a verdade máis profunda das cousas é necesidade; en cambio, para Zambrano, é todo o contrario: é pura gratuidade e desbordamento que se manifesta espontáneamente. O poeta alcanza o privilexio da mirada sinxela e a palabra creadora.

Hoxe, a poesía e o pensamento preséntansenos como dúas formas insuficientes; e parécennos dúas metades do home: o filósofo e o poeta. Non se atopa o home enteiro na filosofía; non se atopa a totalidade do humano na poesía. Na poesía atopamos directamente ao home concreto, individual. Na filosofía, ao home na súa historia universal, no seu querer ser. A poesía é encontro, doazón, achado pola graza. A filosofía é busca, esixencia guiada por un método.

ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*

A semellanza e a diferenza que se dan entre a filosofía e a poesía radican no distinto modo que teñen o filósofo e o poeta de percibir o problema do un e o múltiple, do permanente e o mudable; en suma, do real e do aparente. O poeta é creador e coa súa palabra acerta a expresar unha de entre as infinitas formas coas que as aparencias poden articularse. O poeta renuncia polo tanto á soberbia filosófica que admite só unha verdade total e única no fondo das aparencias. O poeta sabe que, tras da unidade endeble que crea a súa palabra, existen outras moitas posibles formas de verdade.

Porque ao fin, todo converxe para que o coñecemento español, o realismo, o materialismo tan ao marxe da filosofía sistemática europea, sexa razón, coñecemento poético.

Nun extremo da cultura clásica está a filosofía, o metódico coñecemento racional, o esforzo da mente para adquirir a verdade afastándose violentamente das cousas, das aparencias que encobren o mundo. Este saber chega a ser sistema, sistema no que a totalidade do mundo anhela ser abarcada, na que a infinita multiplicidade das cousas pretende ser posuída.

No outro extremo da cultura clásica quedou a poesía. (...)

Entre os dous extremos levántase a cultura española, o seu coñecemento poético. (...).

O coñecemento poético de España (...) fica aí, polos séculos, irreductible ao poderosísimo racionalismo europeo. (...) Coñecemento poético no que nin se escinde a realidade, nin se escinde o home, nin se escinde a sociedade en minorías selectas e masas desamparadas.

O coñecemento poético lógrase por un esforzo ao que lle sae ao paso unha descoñecida presenza e lle sae ao paso porque o afán que a busca xamais se atopou en soidade, nesa soidade angustiada que padece quen ambiciosamente se afastou da realidade. A ése dificilmente a realidade se lle volverá a entregar. Mais a quen optou pola pobreza do entendemento, a quen renunciou a toda vaidade e non se empeñou soberbiamente en chegar a posuír pola forza o que é inesgotable, o que nos supera, a ése a realidade lle sae ao paso e a súa verdade non é xamais unha verdade conquistada, verdade raptada, violada; non é *alezeia*, senón revelación graciosa e gratuíta; razón poética.

E en realidade, o español só é quen de atopar o seu equilibrio así, só é quen de conservar a fluidez da súa vida pola poesía, polo coñecemento poético das cousas e dos sucesos que o incorporan ao paso do tempo. De facerse racionalista péchase, perde a súa fluidez e se dogmatiza, faise absolutista, en suma; reaccionario, inimigo da esperanza.

(...) Polo coñecemento poético o home non se afasta nunca do universo e conservando intacta a súa intimidade, participa en todo, é membro do universo, da natureza e do humano e mesmo do que hai entre o humano e alén del.

ZAMBRANO, M., “Coñecemento poético”, en *Pensamento e poesía na vida española*

3. HANNAH ARENDT E A INVESTIGACIÓN DO TOTALITARISMO

3. 1. ENTRE O EXISTENCIALISMO E A TEORÍA POLÍTICA. A CONDICIÓN HUMANA

Hannah Arendt, nada en Hannover en 1906 e finada en Nova York o 4 de decembro de 1975 foi unha filósofa, socióloga e teórica política alemá, despois nacionalizada norteamericana, de orixe xudía e unha das personalidades máis influentes do século XX. A privación de dereitos e persecución que os xudeus sufriron en Alemaña a partir de 1933, así como o seu breve encarceramento ese mesmo ano, levárona a emigrar como gran parte dos intelectuais alemáns da época, primeiro a Francia e despois a Estados Unidos. O réxime nacionalsocialista retiroulle a nacionalidade en 1937, polo que foi apátrida ata que conseguiu a nacionalidade estadounidense en 1951.

Traballou, entre outras cousas, como xornalista e mestra de escola superior. Publicou obras importantes sobre filosofía política, pero rexeitaba ser clasificada como «filósofa» e tamén se distanciaba do termo «filosofía política»: prefería que as súas publicacións fosen clasificadas dentro da «teoría política». Arendt defendía un concepto de «pluralismo» no ámbito político: grazas a el,

xerariase o potencial dunha liberdade e igualdade políticas entre as persoas. Importante é a perspectiva da inclusión do outro: en acordos políticos, convenios e leis deben traballar a niveis prácticos persoas adecuadas e dispostas. Como froito destes pensamentos, Arendt situábase de forma crítica fronte á democracia representativa e prefería un sistema de consellos ou formas de democracia directa.

Como filósofa elaborou análises críticas de autores como Sócrates, Platón, Aristóteles, Immanuel Kant, Martin Heidegger e Karl Jaspers, ademais de representantes importantes da filosofía política moderna como Maquiavelo e Montesquieu. Ademais, o seu pensamento orixinal estivo orientado á filosofía existencial e á teoría política. Sobre filosofía da existencia escribiu as obras *Existencialismo francés* e *Que é filosofía existencial?*, nas que critica o ensimismamento ou egotismo da visión heideggeriana da existencia humana como algo illado, así como o nihilismo que se agocha detrás da importancia dada por este é morte, e propón, en oposición a este, que a existencia só pode desenvolverse na vida en conxunto coas outras persoas, abríndose á comunicación e á acción.

Por esencia, a existencia non está nunca illada; só existe na comunicación e no saber que concirne ás outras existencias. Os outros homes non son, como no caso de Heidegger, un elemento necesario, certamente, da estrutura, pero perturbador cando se trata de ser un mesmo; todo o contrario, só na vida en conxunto dos homes, no mundo dado en común, a existencia pode desenvolverse. No fondo, o concepto de comunicación encerra un concepto de humanidade, non completamente desenvolvido, pero novo na súa posición, segundo o cal a humanidade é a condición da existencia do home. En todo caso, os homes coexisten no interior do Ser englobante; non corren máis tras o fantasma do si-mesmo, nin viven na ilusión presuposta do Ser en xeral.

Co movemento, esencial ao home, da transcendencia pensante e do fracaso que afecta ao pensamento, chégase a isto: o home, como "Señor dos seus pensamentos", non é só máis que todo o que pensa (o que sería probablemente a condición fundamental dunha nova definición da dignidade do home); senón que, sobre todo, desde o comezo, o home defínese como un ser que é máis que o seu si-mesmo e aspira a máis que ao seu si-mesmo. Desta maneira, a filosofía da existencia supera o período do seu egotismo.

ARENDR, H., *A filosofía da existencia*

Na súa obra *A condición humana*, desenvolve esta idea da acción como unha das dimensións ou actividades constitutivas da vida humana. A diferenzaa do labor, actividade correspondente ao proceso biolóxico do corpo humano; e do traballo, polo que o ser humano se proporciona un mundo artificial de cousas; a **acción**, *das Handeln*, en canto serve á fundación e conservación da comunidade política, crea as condicións para unha continuidade das xeracións, para o recordo e, deste xeito, para a historia. É a actividade que corresponde á vida política e que se deriva da

pluralidade humana. Todos somos o mesmo, humanos, e ninguén é igual a ningunha outra persoa: este feito básico da condición humana é o que dá a súa existencia á vida política, á iniciativa da acción. Así, Arendt entende a condición humana non a partir da morte, como Heidegger, senón a partir do nacemento, da capacidade de realizar un novo comezo: o individuo ten a tarefa de configurar o mundo en conexión coas demais persoas.

A acción, única actividade que se dá entre os homes sen a mediación de cousas ou materia, corresponde á condición humana da pluralidade, ao feito de que os homes, non o Home, vivan na Terra e habiten no mundo. Mentres que todos os aspectos da condición humana están dalgún xeito relacionados coa política, esta pluralidade é especificamente a condición -non só a *conditio sine qua non*, senón a *conditio per quam* de toda vida política. Así, a lingua dos romanos, quizais o pobo máis político que coñecemos, empregaba as expresións «vivir» e «estar entre homes» (*inter homines esse*) ou «morrer» e «cesar de estar entre homes» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos. (...) A acción sería un luxo innecesario, unha caprichosa interferencia nas leis xerais da conduta, se os homes fosen de maneira interminable repeticións reproducibles do mesmo modelo, cuxa natureza ou esencia fose a mesma para todos e tan previsible como a natureza ou esencia de calquera outra cousa. A pluralidade é a condición da acción humana porque todos somos o mesmo, é dicir, humanos, e por iso ninguén é igual a ningún outro que existise, exista ou existirá.

ARENDR, H., *A condición humana*

A acción consiste na actividade mediante a cal os seres humanos poden transformar o mundo da vida política; para iso requírese a participación da comunidade, da existencia dun espazo público no que os cidadáns poidan obrar, expresarse e deliberar libremente. A comunicación, é dicir, «atopar a palabra adecuada no momento oportuno», xa é acción. «Muda só é a violencia e, xa só por esa razón, a mera violencia nunca poderá reivindicar grandeza». A forma máis clara da realización desta idea atopábase na polis grega, onde o traballo transcorría no espazo privado do fogar —con todas as consecuencias dun despotismo—, mentres que a acción transcorría no espazo público da ágora. Este lugar público era o da **vita activa**, da comunicación, a conformación e a liberdade política entre iguais.

3. 2. AS ORIXES DO TOTALITARISMO

3. 2. 1. UN FENÓMENO POLÍTICO NOVO

No ámbito da teoría política, Arendt tratou temas coma o antisemitismo, a situación mundial do pobo xudeu, o sionismo, ou o concepto de revolución. A súa obra, como a de moitos outros

pensadores da primeira metade do século XX, estivo marcada polas dúas guerras mundiais, o holocausto e o auxo dos totalitarismos. Especialmente, como pensadora xudía alemá, Arendt viu estenderse pola sociedade as ideas racistas e antisemitas do nacionalsocialismo, e asistiu á instauración dun Estado rexido por estas e dominado polo uso da propaganda, a represión e a violencia política para asegurar o control estatal de todos os aspectos da vida.

Inmediatamente despois da II Guerra Mundial, Arendt comezou a traballar nun extenso estudo sobre o nacionalsocialismo e posteriormente ampliado ao estalinismo. Nesta obra, titulada *As orixes do Totalitarismo*, desenvolveu a súa teoría do **totalitarismo** (*Theorie der totalen Herrschaft*). Con este concepto refírese a formas políticas radicalmente novas na historia -réximes que eliminaron absolutamente a política, a esfera pública- que pretenden a dominación total do ser humano e que xa non poden ser pensadas coas categorías tradicionais do pensamento. É preciso comprender que sucedeu, por que sucedeu e como puido suceder: como foi posible un mal, unha aniquilación deste tipo nun século no que aparentemente se lograran cotas de progreso inimaxinables, parecendo realizar os ideais ilustrados da razón como vehículo á resolución de todos os problemas da humanidade. Para isto, non se limita ao uso de fontes historiográficas, senón que tamén recorre á filosofía e a literatura; non busca só causas sociais ou históricas, senón tamén as ideolóxicas ou espirituais. Non se trata de facer un estudo histórico no sentido estrito, senón máis ben unha análise da esencia do fenómeno, que Arendt considera unha experiencia histórica completamente nova: esta aberrante configuración sociopolítica, que xorde e toma forma nas súas dúas modalidades aparentemente antitéticas -o nacionalsocialismo e o réxime comunista soviético- no primeiro terzo do século XX, carece de antecedentes históricos.

3. 2. 2. ANTISEMITISMO E IMPERIALISMO

O libro está formado por tres partes: nas dúas primeiras, Antisemitismus («Antisemitismo») e Imperialismus («Imperialismo»), examina estas dúas ideoloxías que considera clave na comprensión do totalitarismo; por último, a terceira parte, Totale Herrschaft (dominio total, «Totalitarismo»), estuda propiamente o fenómeno do totalitarismo nas dúas expresións deste que recoñece como tales, o nazismo e o estalinismo.

O **antisemitismo** refírese xeralmente á discriminación, hostilidade, prexuízo e odio cara aos xudeus, baseado nunha combinación de prexuízos de tipo relixioso, racial, cultural e étnico. Arendt non inclúe no seu concepto de antisemitismo as persecucións e odio relixioso aos xudeus que

tiveron lugar en distintos contextos dende o Imperio Romano senón que entende que o antisemitismo, como elemento do nazismo e como causa de que a política nazi se orientase á persecución e exterminio dos xudeus, é unha ideoloxía desenvolvida nos séculos XVIII e XIX. O que ocorre neste momento é que, alén do odio relixioso, o antisemitismo pasou a basearse na idea do xudeu como un corpo externo que rompía coa idea de uniformización nunha unidade cultural e incluso racial. Nalgúns casos, como en Alemaña, converteuse nun instrumento eficaz para lograr unha cohesión nacional.

Outro concepto clave para comprender o fenómeno do totalitarismo é o imperialismo, que Arendt estuda a partir do traballo de Rosa Luxemburgo, unha teórica e líder política marxista xudía de orixe polaca e nacionalizada alemá. O **imperialismo** é unha doutrina política que, baseándose en ideas de superioridade, xustifica a dominación dun pobo ou Estado sobre outros, habitualmente mediante distintos tipos de colonización (de poboamento, de explotación económica, de presenza militar estratéxica) ou por medio da subordinación cultural (aculturación). Consecuencia do desenvolvemento industrial que forzou o límite territorial do Estado-nación, introducindo nas nacións europeas o espírito competitivo do mundo dos negocios, a expansión imperialista fixo posible nas colonias situacións nas que os dereitos humanos podían suspenderse en nome da raza. Alimentou así un racismo que contribuíu, xunto co antisemitismo, a desposuír os xudeus do seu status legal (antesala para a aniquilación total). Mentres que o antisemitismo «nacional» busca a expulsión dos xudeus do país, o antisemitismo «imperial» busca a aniquilación dos xudeus en todas as nacións.

3. 2. 3. TOTALITARISMO

Por último o **totalitarismo** é unha doutrina do Estado segundo a cal este exerce un poder “total”, é dicir, se ten un dominio totalmente ilimitado que pretende alcanzar absolutamente todos os ámbitos da vida, incluída a vida privada das persoas ou o propio pensamento.

Todo dentro do Estado, nada fóra do Estado, nada contra o Estado

Benito Mussolini

O noso partido sempre aspirou ao Estado totalitario... a meta da revolución (nacional-socialista) ten que ser un Estado totalitario que penetre en todas as esferas da vida pública.

Joseph Goebbels

Para a comprensión deste fenómeno Arendt propón o concepto de “**dominio total**”, unha situación na que o Estado se apodera de todas as cosmovisións e ideoloxías e erradica, a través de distintas estratexias, esa pluralidade que para a autora está na base da dimensión activa da vida humana.

Dende os gregos sabemos que unha vida política moi evolucionada alberga unha enraizada suspicacia cara esta esfera privada, unha profunda hostilidade cara o inquietante milagre contido no feito de que cada un de nós fiquen como é —singular, único, inmutable. Toda esta esfera do simplemente outorgado, relegada á vida privada na sociedade civilizada, constitúe unha ameaza permanente á esfera pública porque a esfera pública está tan consecuentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada está baseada na lei da diferenza e da diferenciación universais. A igualdade, a diferenza a todo o que está implicado na simple existencia, non nos é outorgada, senón que é o resultado da organización humana, en tanto que se guía polo principio da xustiza. Non nacemos iguais, chegamos a sê-lo como membros dun grupo pola forza da nosa decisión de concedernos mutuamente dereitos iguais. A nosa vida política descansa na presunción de que podemos producir a igualdade a través da organización, porque o home pode actuar nun mundo común, cambialo e construí-lo, xunto cos seus iguais e só cos seus iguais.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo* (Segunda parte, Capítulo 9: A decadencia do estado-nação e o fin dos dereitos).

Arendt considera que esta nova forma política plasmasse historicamente no nazismo alemán e no estalinismo soviético. Trátase de réximes que non se caracterizan pola ausencia de leis, como no caso da tiranía, senón que ambos teñen a intención de crear un “**home novo**” resultado de legislar con novas leis que materialicen as “leis da natureza” (a onde leva o racismo nazi) ou as “leis da historia” (seguindo a ideoloxía marxista do estalinismo), xustificando así o terror, xa que se fai necesario eliminar o que é “prexudicial” para o movemento.

Na interpretación do totalitarismo, todas as leis convértese en leis do movemento. Cando os nazis falan sobre a lei da Natureza ou cando os bolcheviques falan sobre a lei da Historia, nin a Natureza nin a Historia son xa a fonte estabilizadora da autoridade para as accións dos homes mortais; son movementos en si mesmas. Subxacente á crenza dos nazis nas leis raciais como expresión da lei da Natureza no home, atópase a idea darwiniana do home como produto dunha evolución natural que non se detén necesariamente

na especie actual de seres humanos, do mesmo xeito que a crenza dos bolcheviques na loita de clases como expresión da lei da Historia se basea na noción marxista da sociedade como produto dun xigantesco movemento histórico que corre segundo a súa propia lei de desprazamento ata o fin dos tempos históricos, cando chegará a abolirse por si mesmo.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Estes movementos apóianse no descontento e nas dificultades económicas das masas populares. Unha vez no poder, establecen un sistema de partido único cun líder en torno ao cal se articula un **movemento de masas** cegamente leal que substitúe á conciencia de clases divididas por intereses.

Os réximes totalitarios, mentres están no poder, e os dirixentes totalitarios, mentres están con vida, gobernan e afirmanse co apoio das masas ata o final. A elevación de Hitler ao poder foi legal en termos de goberno da maioría, e nin el nin Stalin terían podido manter o seu dominio sobre tan enormes poboacións, sobrevivir a tan numerosas crises interiores e exteriores e desafiar os numerosos perigos das implacables loitas partidistas de non contar coa confianza das masas.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tan perigosa para o totalitarismo como o é a iniciativa do gánster para o populacho, e as dúas son mais perigosas que a simple oposición política. A implacable persecución de cada forma superior de actividade intelectual polos novos dirixentes de masas procede dalgo mais que do seu resentimento natural contra todo o que non son quen de comprender. A dominación total non permite a libre iniciativa en campo algún da vida, tampouco ningunha actividade que non sexa abertamente previsible. O totalitarismo no poder substitúe invariablemente a todos os talentos de primeira fila, cales foran as súas simpatías, por aqueles fanáticos e tolos nos que a carencia de intelixencia e de creatividade segue a ser a mellor garantía da súa lealdade.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo* (Terceira parte, Capítulo 10: Unha sociedade sen clases).

Xorde a experiencia do **home-masa**: o conxunto dos individuos humanos solitarios, amalgamados e gregarios que renuncian ao exercicio máis propiamente humano, a relación e actuación libre entre as persoas, e entregan o seu poder, o auténtico, ao poder falso exercido polo líder totalitario. Desaparecen as clases sociais e quedan individuos illados que non teñen que pensar, manipulados mediante a **propaganda** e o **terror** por unhas elites que os dirixen cara a un suposto futuro glorioso. Os movementos totalitarios transforman a percepción da realidade da sociedade, modelan os seus

valores e desexos, moitas veces difundindo **teorías sobre conspiracións** contra a sociedade por parte dos xudeus ou dos inimigos do partido.

A verdade é que as masas xurdiron dos fragmentos dunha sociedade moi atomizada cuxa estrutura competitiva e cuxa concomitante soidade só foran refreadas pola pertenza a unha clase. A característica principal do home-masa non é a brutalidade e o atraso, senón o seu illamento e a súa falta de relacións sociais normais. Procedentes da sociedade estruturada en clases da Nación-Estado, cuxas fendas foran colmadas polo sentimento nacionalista, era só natural que estas masas, no primeiro momento de desamparo da súa nova experiencia, tendesen cara a un nacionalismo especialmente violento, polo que os dirixentes das masas clamaran contra os seus propios instintos e fins por razóns puramente demagóxicas.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Ao terror e á propaganda engádense os **campos de exterminio**, onde se cumpre o ideal de dominación total experimentado coa eliminación e a humillación dos individuos nun proceso descrito por Arendt en varias etapas:

1. Matar á **persoa xurídica**: anular ao individuo como cidadán suxeito de dereitos, situalo fóra da lei. Durante o período de entreguerras privouse a grandes grupos de poboación do "dereito a ter dereitos". É importante destacar que este paso pode darse (e de feito deuse) dentro das democracias occidentais. Así, non é algo privativo do réxime totalitario, pero pode ser a antesala do seu triunfo.
2. Asasinar á **persoa moral**: implica acabar con toda forma de solidariedade humana e lograr unha sociedade na que impere a complicidade organizada coa violencia. Este paso implica a creación dunhas condicións baixo as cales a conciencia deixa de ser a regra para medir as nosas actuacións, e facer o ben, optar polo ben, tórnase case imposible.
3. Destruír a **individualidade**: prodúcese a destrución da singularidade humana, a aniquilación de todo rastro de individualidade, a transformación dos individuos en "espécimes do animal humano". Aquí os campos de concentración cumpren un papel fundamental, xa que son os "laboratorios onde se ensaiaron con éxito os cambios na natureza humana", e son a verdadeira institución central do poder totalitario.

Hannah Arendt chama "fábricas da morte" aos campos, resaltando con iso o seu carácter de produción de corpos, de materia inerte. Neles, os prisioneiros son reducidos ás reaccións corporais máis elementais ante o frío, o calor ou a dor. O seu comportamento faise previsible, controlable e moldeable. Deste xeito, acábase destruindo a pluralidade e a singularidade humanas, a capacidade

dos individuos para a acción espontánea, conseguindo que os individuos, ao final, sexan intercambiabes. Cada prisioneiro converteuse nun número e deixou de ser unha persoa cunha historia detrás. Nos campos de exterminio, os internos son tratados como se non existisen, como se xa estivesen mortos. O espazo do campo constitúe unha especie de "esquecemento organizado" para os prisioneiros, as súas familias e amigos. A descrición de Arendt do universo concentracionario foi posteriormente corroborada cos relatos dos superviventes, destacando aspectos que ela expón: a creación dun "antimundo" illado do mundo exterior, que acrecenta o sentimento de irrealidade.

O terror convértese en total cando se torna independente de toda oposición; domina de forma suprema cando xa ninguén se ergue no seu camiño. Se a legalidade é a esencia do goberno non tiránico e a ilegalidade é a esencia da tiranía, entón o terror é a esencia da dominación totalitaria. O terror é a realización da lei do movemento; o seu obxectivo principal é facer posible que a forza da Natureza ou da Historia corra libremente a través da Humanidade sen tropezar con ningunha acción espontánea. Como tal, o terror trata de "estabilizar" aos homes para liberar as forzas da Natureza ou da Historia. É este movemento o que singulariza aos inimigos da Humanidade contra os cales se permite desencadear o terror, e non pode permitir que ningunha acción ou oposición libre poida obstaculizar a eliminación do "inimigo obxectivo" da Historia ou da Natureza, da clase ou da raza.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

3. 3. 4. CONCLUSIÓN: DO MAL RADICAL A UN NOVO COMEZO

O totalitarismo supuxo unha ruptura con calquera teoría política, moral ou antropolóxica tradicional ao facer realidade nos campos a aparición dun tipo de mal que Arendt denomina "**mal radical**". O horror non se atopa na ideoloxía nazi ou nun afán de poder extremo, senón en que un réxime político fíxese posible que os individuos fosen superfluos e, polo tanto, substituíbles uns por outros. Ese "mal radical" é un intento organizado de erradicar o concepto de ser humano. Non podemos comprendelo, xa que se trata dun mal absoluto que, ademais, non é punible nin perdoable, pois escapa aos parámetros que utilizamos habitualmente para iso, cando tratamos de buscar explicación mediante motivacións malignas, de odio ou simplemente desexo de poder.

Ata agora, a crenza totalitaria de que todo é posible parece ter demostrado só que todo pode ser destruído. Non obstante, no seu esforzo por demostrar que todo é posible, os réximes totalitarios descubriron sen saber que hai crimes que os homes non poden castigar nin perdoar. Cando o imposible se fai posible, convértese nun mal totalmente impune e imperdoable que xa non pode ser comprendido nin explicado

polos motivos malignos do interese propio, a sordidez, o resentimento, a ansia de poder e a cobardía. Por iso a ira non pode vingar; o amor non pode soportar; a amizade non pode perdoar. Do mesmo xeito que as vítimas das fábricas da morte ou dos pozos do esquecemento xa non son humanos aos ollos dos seus executores, así estas novísimas especies de criminais quedan incluso máis aló do limiar da solidariedade da iniquidade [maldade] humana (...). Podemos dicir que o mal radical xurdiu en relación cun sistema no que todos os homes se tornaron igualmente superfluos (...). O perigo das fábricas de cadáveres e dos pozos do esquecemento é que hoxe, co aumento da poboación e dos desenraizados, constantemente se fan superfluas masas de persoas se seguimos pensando no noso mundo en termos utilitarios (...). A tentación implícita é ben comprendida polo sentido común utilitario das masas, que na maioría dos países se senten demasiado desesperadas para conservar unha parte considerable do seu medo á morte. Os nazis e os bolcheviques poden estar seguros de que as súas fábricas de aniquilamento, que mostran a solución máis rápida para o problema da superpoboación, para o problema das masas humanas economicamente superfluas e socialmente desenraizadas, constitúen tanto unha atracción como unha advertencia. As solucións totalitarias poden sobrevivir moi ben á caída dos réximes totalitarios baixo a forma de fortes tentacións, que xurdirán onde pareza imposible aliviar a miseria política, social ou económica dunha forma valiosa para o home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Así que non podemos enténdelo, pero o que si podemos facer é ser conscientes desas tendencias presentes nas sociedades de masas contemporáneas que poden facilitar a aparición dese mal absoluto, desa tentación de facer dos individuos seres superfluos e prescindibles, algo que a historia posterior á Segunda Guerra Mundial non parou de mostrarnos. O que se nos descobre no totalitarismo, especialmente nos campos de exterminio, é o mal radical; non obstante, para que triunfe a barbarie é necesaria a complicidade do que Arendt chama o **mal banal**. Este ocorre cando o mal deixa de pensarse como unha acción valorable moralmente e considérase un acto cotián, normalizado, sobre o que o suxeito se nega a reflexionar, fuxindo da contradición. Para Arendt, o paradigma desta banalidade do mal é Adolf Eichmann, cuxo xuízo e execución en Israel nos 60 trata na súa obra *Eichmann en Xerusalén: un estudo sobre a banalidade do mal*. Eichmann, que fora un alto cargo das SS nazis e partícipe da solución final, só xulgaba os seus actos dende a eficacia produtiva e non moralmente. Neste sentido, o illamento dos individuos, o conformismo, a complicidade fronte á violencia, a indiferenza cara ao público ou o imparabile desenraizamento de grandes masas de poboación son asuntos que Hannah Arendt detecta como o empedrado do camiño cara á dominación total e sobre os que nos pon en alerta.

As solucións totalitarias poden sobrevivir moi ben á caída dos réximes totalitarios baixo a forma de fortes tentacións, que xurdirán onde pareza imposible aliviar a miseria política, social ou económica dunha forma valiosa para o home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Pero Hannah Arendt non se instala no fatalismo nin nun desencanto nihilista co mundo. A conclusión desta experiencia histórica, ou a tarefa que se deriva da reflexión sobre o totalitarismo, é a de, por unha banda, ser conscientes das tendencias que dan lugar a este fenómeno e estarmos alerta ante os primeiros sinais do mesmo. Pero, por outra banda, a tarefa tamén é promover as tendencias contrarias ao culto á uniformidade e á morte do totalitarismo: o pluralismo, a deliberación política libre, a posibilidade do novo comezo, todo aquilo no que se realiza a dimensión humana da acción, que explora en obras posteriores. De feito, a propia obra *As orixes do totalitarismo* non conclúe cun ton apocalíptico, senón, polo contrario, deixando unha porta aberta á posibilidade de comezar novos tempos na política.

Queda o feito de que a crise do noso tempo e a súa experiencia central produciron unha forma completamente nova de goberno que, como potencialidade e como perigo sempre presente, é moi probable que permaneza connosco a partir de agora, do mesmo xeito que as demais formas de goberno que xurdiron en diferentes momentos históricos e baseadas en experiencias fundamentalmente diferentes, permaneceron coa Humanidade alén das súas derrotas temporais—monarquías, repúblicas, tiranías, ditaduras e despotismo. Pero tamén permanece a verdade de que cada final na Historia contén necesariamente un novo comezo: este comezo é a promesa, a única "mensaxe" que lle é dado producir ao final. O comezo, antes de converterse nun acontecemento histórico, é a suprema capacidade do home; politicamente, identifícase coa liberdade do home (...). Este comezo está garantido por cada nacemento; este comezo é, por suposto, cada home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

4. SIMONE DE BEAUVOIR E O DESENVOLVEMENTO CONTEMPORÁNEO DO FEMINISMO

4.1. SIMONE DE BEAUVOIR, EXISTENCIALISTA

Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir (París, 1908 - 1986), coñecida como Simone de Beauvoir, foi unha filósofa, profesora, escritora e activista feminista francesa, autora de novelas, ensaios, biografías e monografías sobre temas políticos, sociais e filosóficos. O seu pensamento encádrase na corrente filosófica do existencialismo, e a súa obra *O segundo sexo* está considerada

como un clásico fundamental na historia do feminismo. Outros ensaios que destacan entre a súa produción filosófica son *Por unha moral da ambigüidade* e *A vellez*, mais tamén desenvolveu as súas ideas en novelas e relatos. Como outros intelectuais existencialistas, de Beauvoir concibiu a súa actividade filosófica como un intento de comprender a vida, especialmente a súa propia, a súa existencia, e nese proxecto caben por igual os ensaios, os relatos biográficos introspectivos e as novelas con carácter filosófico.

O **existencialismo** é unha corrente filosófica e, posteriormente, unha vangarda literaria centrada na propia existencia a través da análise da condición humana, a liberdade, a responsabilidade individual, as emocións e o significado da vida. Sostén que **a existencia precede á esencia** e que a realidade é anterior ao pensamento, e a vontade, á intelixencia. Propón que o punto de partida do pensamento filosófico debe ser o individuo e as experiencias subxectivas fenomenolóxicas, así como a angustia existencial xerada pola aparente absurdidade do mundo. Sobre esta base, os existencialistas argumentan que a combinación do pensamento moral e o científico é insuficiente para comprender a existencia humana, polo que é necesario un conxunto adicional de categorías, rexidas pola norma da autenticidade. Kierkegaard (fundador desta corrente) e Nietzsche sentaron as bases da filosofía existencialista, que influiría en moitas disciplinas fóra da filosofía, incluíndo a teoloxía, o teatro, a arte, a literatura e a psicoloxía.

Para Simone de Beauvoir, o existencialismo é unha filosofía da liberdade e do compromiso. Da **liberdade**, porque promove unha nova ética que non admite valores morais preestablecidos. Ao contrario, son as decisións persoais as que crean estes valores, o que outorga unha gran responsabilidade a cada individuo. Non obstante, esta responsabilidade non leva ao egoísmo, xa que, ao tomar unha decisión, non só se elixe que facer, senón que se establecen valores e normas con pretensión de validez universal. Por tanto, a ética existencialista implica un compromiso coa humanidade, pois ao elixir os valores e normas estase asumindo a responsabilidade non só de un mesmo, senón de toda a humanidade. Ademais, o existencialismo é unha filosofía do **compromiso**, porque non se pode delegar a solución dos problemas en Deus ou esperar que se resolvan nunha vida despois da morte. Cada individuo é libre e ten a responsabilidade de salvar a propia existencia aquí e agora. É certo que pode haber quen considere a idea de rexeitar todo canto ha na terra, pero unha afirmación así só se xustifica co suicidio. Se alguén afirma rexeitar todo pero segue vivindo é porque hai algo que o mantén conectado á existencia e, en consecuencia, está obrigado a xustificarse a si mesmo no mundo de maneira auténtica e sen recorrer a receitas prefabricadas.

4. 2. O *SEGUNDO SEXO* E O FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

4. 2. 1. O FEMINISMO

Denomínanse "**feministas**" as teorías e prácticas que buscan a **emancipación das mulleres**. Atopamos algunhas mostrás da reflexión sobre a desigualdade entre homes e mulleres e de reivindicación de formas de vida máis xustas en toda a historia do pensamento. Por exemplo, no século IV a. C., Platón defendeu na República a total igualdade política das mulleres, que consideraba igual de capacidades cos homes para gobernar ou defender a cidade. Entre a Idade Media e o Renacemento, a escritora italo-francesa Christine de Pizan (1364-1430) escribiu *O libro da cidade das damas*, na que emprega as figuras de mulleres ilustres para defender ás mulleres dos argumentos misóxinos de numerosos autores. A propia Simone de Beauvoir reconece a Pizan como primeira autora en denunciar a misoxinia e escribir criticamente sobre a relación entre homes e mulleres.

Non obstante, o primeiro gran momento do feminismo é a época do Ilustración (século XVIII). Neste período, os ilustrados defendían a igualdade natural de todos os seres humanos e a necesidade de que o coñecemento e a educación chegasen a todas as capas da sociedade, para que todos os cidadáns puidesen desenvolver adecuadamente as súas capacidades. Algúns filósofos ilustrados, como Rousseau, aínda que compartían estas ideas, defenderon nas súas obras a desigualdade natural e racional entre os dous sexos á que se oporán outros como Diderot, o marqués de Condorcet ou Mary Wollstonecraft. En 1791, Olympe de Gouges escribe e publica a *Declaración de dereitos da muller e da cidadáda*, na que de Gouges, crítica co feito de que na *Declaración de dereitos do home e do cidadán* de 1789 se esquecese incluír no concepto de igualdade a metade da poboación francesa, pide ao goberno revolucionario reconecer os dereitos naturais e políticos das mulleres. Nesta época discútese sobre a educación das mulleres: se debe ser como a dos homes ou diferente, e se as mulleres deben estar recluídas no ámbito doméstico.

Estas ideas inspiraron a chamada **primeira vaga** do feminismo, un período de actividade e pensamento feminista que tivo lugar durante os séculos XIX e principios do XX en todo o mundo occidental. Centrouse en cuestións legais, principalmente en garantir o **dereito ao voto** das mulleres. O feminismo da primeira onda caracterízase por centrarse na loita polo poder político das mulleres, en contraposición ás desigualdades *de facto* non oficiais. Esta primeira onda do feminismo xeralmente defendía a igualdade formal, mentres que as ondas posteriores adoitaron reivindicar unha igualdade substantiva. Por iso, destacaron neste movemento as obras de autoras

como a xa mencionada Olympe de Gouges ou Mary Wollstonecraft, que na súa *Vindicación dos dereitos da muller* de 1792 responde aos teóricos educativos e políticos do século XVIII que como Rousseau non crían que as mulleres debesen recibir unha educación racional. Argumenta que as mulleres deberían ter unha educación acorde coa súa posición na sociedade, sinalando que son esenciais para a nación porque educan os seus fillos e porque poderían ser "compañeiras" dos seus maridos, e non simples esposas. No canto de ver as mulleres como adornos da sociedade ou como propiedade que se intercambia no matrimonio, Wollstonecraft sostén que son seres humanos merecedores dos mesmos dereitos fundamentais que os homes.

Estaría, pois, máis que satisfeita se conseguise convencer aos homes sensatos da importancia dalgunhas das miñas observacións e lograse persuadilos para que valorasen con imparcialidade o seu alcance xeral. Apelo á súa lucidez e, como súa semellante, pido, en nome do meu sexo, que espertase algún interese nos seus corazóns. ¡Rógoilles que axuden á súa compañeira a ser independente para que sexa o seu mellor apoio! Se os homes rompesen xenerosamente as nosas cadeas e se sintisen satisfeitos de ter compañeiras racionais no canto de obediencia cega, atoparían en nós fillas máis dilixentes, irmás máis afectuosas, esposas máis leais, nais máis xustas - en resumo, mellores cidadás.

WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación dos dereitos da muller*

E, no relativo á loita política, a primeira vaga do feminismo materializouse sobre todo no **movemento sufragista**, que defendeu o dereito ao voto das mulleres, pero tamén a súa participación en todos os ámbitos da esfera pública que lles estaban restrinxidos: presentarse a eleccións, afiliarse a organizacións políticas ou asistir a reunións políticas. Estas reivindicacións aparecen recollidas na *Declaración de Seneca Falls*, asinada en 1948 en Estados Unidos por sesenta e oito mulleres e trinta e dous homes, e considerada como un texto fundacional do feminismo como movemento social.

DECIDIMOS: Que a muller é igual ao home, que así foi establecido polo Creador e que, polo ben da raza humana, esixe que sexa recoñecida como tal.

DECIDIMOS: Que as mulleres deste país deben ser instruídas nas leis vixentes, que non deben aceptar a súa degradación, mostrándose satisfeitas coa súa situación ou coa súa ignorancia e afirmando que gozan de todos os dereitos aos que aspiran.

(...)

DECIDIMOS: Que é deber das mulleres deste país asegurarse o sagrado dereito ao voto.

DECIDIMOS: Que a igualdade de dereitos humanos é consecuencia do feito de que toda a raza humana é idéntica en canto a capacidade e responsabilidade.

DECIDIMOS, POLO TANTO: Que, tendo o Creador asignado á muller as mesmas aptitudes e o mesmo sentido de responsabilidade que ao home para que os exerza, a ela correspóndelle o dereito e o deber de promover as causas xustas con medios tamén xustos; e, especialmente no que se refire ás grandes causas da moral e a relixión, correspóndelle o dereito a ensinar, con el, aos seus irmáns, tanto en público como en privado, por escrito e de viva voz, mediante todo instrumento útil, e en toda asemblea que pague a pena celebrar; e, sendo esta unha verdade derivada dos principios divinamente implantados na natureza humana, calquera costume ou autoridade, moderna ou con pretensión de antigüidade, que se lle opoña, debe ser considerada como unha evidente falsidade, contraria á humanidade.

Declaración de Seneca Falls

Nos anos 60 aparece un novo movemento feminista con reivindicacións distintas das do século XIX e as primeiras décadas do XX. Estas novas ideas e os movementos inspirados por elas, que reciben o nome de **segunda vaga** do feminismo, estiveron amplamente influídos por *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en 1949. O feminismo da segunda partiu do feminismo da primeira onda e ampliou o debate para incluír unha gama máis ampla de cuestións: sexualidade, familia, vida doméstica, o lugar de traballo, dereitos reprodutivos, desigualdades *de facto* e desigualdades legais oficiais. Mentres o feminismo da primeira onda defendía principalmente a igualdade formal, o da segunda onda loitou pola **igualdade substantiva**. Foi un movemento centrado en criticar as institucións patriarcais ou dominadas por homes, así como as prácticas culturais en toda a sociedade. Ademais, o feminismo da segunda onda puxo o foco en problemas como a violencia doméstica e a violación no matrimonio, creando centros de atención para vítimas de violencia sexual e refuxios para mulleres, e impulsando cambios nas leis de custodia e divorcio.

Unha obra clave deste movemento é *A mística feminina* (1963) de Betty Friedan, na que a autora abordaba os problemas que moitas donas de casa brancas de clase media enfrentaban naquela época. O seu traballo proporcionoulles a estas mulleres a linguaxe necesaria para expresar a insatisfacción que sentían no seu papel de nais e esposas. Friedan acuñou o termo "Mística Feminina" para referirse á romanticización da "ama de casa feliz" promovida polos medios de comunicación, como a televisión e as revistas, e que suxería que as mulleres debían sentirse satisfeitas coas tarefas domésticas, o matrimonio, a crianza dos fillos e un papel pasivo no fogar. As mulleres eran vistas sempre en relación cos demais, sen que se lles animase a ter unha identidade propia como persoas con vida e intereses alén do fogar. Eran consideradas simplemente como "a muller de alguén" ou "a nai de alguén".

A miña tese é que o núcleo do malestar das mulleres hoxe en día non é sexual, senón un problema de identidade -unha atrofia ou un evadirse do crecemento que perpetúa a mística da feminidade. A miña tese é que, do mesmo xeito que a cultura victoriana non lles permitía ás mulleres aceptar ou satisfacer as súas necesidades sexuais básicas, a nosa cultura non lles permite ás mulleres aceptar ou satisfacer a necesidade básica de crecer e desenvolver o seu potencial como seres humanos, necesidade que non se define exclusivamente a través do seu rol sexual.

(...)

O eterno feminino, a muller infantil, o lugar da muller é o fogar. Iso era o que lles dicían. Pero o home estaba cambiando: o seu lugar estaba no mundo e o mundo estaba a se expandir. As mulleres quedaron atrás. A anatomía era o seu destino; podía morrer ao dar a luz ou vivir até os trinta e cinco ou parir aos doce, mentres que o home controlaba o seu destino con esa parte da súa anatomía que ningún animal posúe: a súa mente.

As mulleres tamén tiñan mente. E tamén tiñan a necesidade humana de crecer. Pero o traballo que alimenta a vida e fai que avance xa non se facía na casa, e ás mulleres non se lles formaba para comprender o mundo e traballar nel. Recluída no fogar, como unha nena máis entre os seus fillos, pasiva, sen que ningunha parte da súa existencia estivese baixo o seu propio control, unha muller só podía existir agradando ao home. Dependía totalmente da protección deste nun mundo no cuxo deseño non participaba. O mundo masculino. Nunca puido crecer para plantear preguntas humanas tan sinxelas como ¿Quen son? ¿Que é o que quero?

FRIEDAN, B., *A mística da feminidade*

En 1971, Kate Millet publica *Política sexual*, outra obra clave da segunda vaga do feminismo e do chamado feminismo radical na que a autora fai unha crítica ao patriarcado na sociedade e literatura occidentais. Nas distintas partes da obra, Millet defende a idea do carácter político do sexo, explora a historia das transformacións sufridas polas relacións sexuais a finais do século XIX e principios do XX, e analiza o sexismo e heterosexismo dos novelistas modernos D. H. Lawrence, Henry Miller e Norman Mailer, e contrastando as súas perspectivas co punto de vista disidente do autor homosexual Jean Genet. Millett cuestionou as orixes do patriarcado, argumentou que a opresión baseada no sexo era tanto política como cultural, e propuxo que desfacer a familia tradicional era a clave para unha verdadeira revolución sexual.

Un exame obxectivo dos nosos costumes sexuais revela que constitúen e constituíron ao longo da historia un claro exemplo (...) dunha relación de dominio e subordinación. Na nosa orde social, case non se discute e, en moitos casos, nin sequera se reconece (aínda sendo unha institución) a prioridade natural do macho sobre a femia. Acadouse unha forma enxeñosísima de «colonización interior», máis resistente que calquera tipo de segregación e máis uniforme, rigorosa e tenaz que a estratificación de clase. Aínda que hoxe en día

resulta case imperceptible, o dominio sexual é quizais a ideoloxía máis profundamente arraigada na nosa cultura, ao cristalizar nela o concepto máis elemental de poder.

Isto débese ao carácter patriarcal da nosa sociedade e de todas as civilizacións históricas. Lembremos que o exército, a industria, a tecnoloxía, as universidades, a ciencia, a política e as finanzas —en definitiva, todas as vías do poder, incluída a forza coercitiva da policía— están completamente en mans masculinas. E como a esencia da política radica no poder, o impacto deste privilexio é infalible.

MILLET, K., *Política sexual*

Estas autoras exploraron aspectos da opresión das mulleres que ata ese momento non foran nomeados e permanecían invisibles, como diferenzas naturais en lugar de como institucións políticas e culturais. Non obstante, as voces que dominaron o movemento foron na súa gran maioría mulleres brancas de clase media, que se centraron nas opresións e violencia que sofre este grupo social, deixando de lado a perspectiva das mulleres racializadas e de clase traballadora. Isto levou á aparición de voces críticas dentro do feminismo, especialmente as das mulleres negras. Destas críticas das limitacións da segunda vaga xorde nos 90 a **terceira vaga** do feminismo, que poñía énfase na idea de que a identidade non é natural e inamovible senón que depende dun contexto concreto no que se produce e se perpetúa nun complexo de relacións e prácticas sociais. Esta idea foi avanzada polo feminismo lesbiano e o feminismo negro. Audre Lorde criticou que non se podía chegar a un cambio real a través dunha visión homoxénea das mulleres que ignorase factores como a raza, a clase, a idade e a orientación sexual.

Quen nos mantemos firmes fóra do círculo do que esta sociedade define como "mulleres aceptables"; quen nos forxamos no crisol das diferenzas —é dicir, quen somos pobres, lesbianas, Negras, vellas— sabemos que a supervivencia non é unha materia académica. A supervivencia é aprender a manterse firme na soidade, fronte á impopularidade e quizais aos insultos, e aprender a facer causa común con outras que tamén están fóra do sistema e, entre todas, definir e loitar por un mundo no que todas poidamos florecer. A supervivencia é aprender a asimilar as nosas diferenzas e convertelas en potencialidades.

Porque as ferramentas do amo nunca desmontarán a casa do amo. Quizais nos permitan obter unha vitoria pasaxeira seguindo as súas regras do xogo, pero nunca nos servirán para efectuar un cambio real. E isto só resulta ameazador para aquelas mulleres que seguen a considerar que a casa do amo é a súa única fonte de apoio.

LORDE, A., “As ferramentas do amo nunca desmontarán a casa do amo”

En 1989, Kimberlé Crenshaw acuñou o termo “**interseccionalidade**” para referirse á convivencia nunha mesma persoa de distintas identidades sociais como raza, clase social, xénero, capacidade, idade ou aspecto físico, que resulta en distintas combinacións de discriminación e privilexio que deben ser tidas en conta por un movemento feminista que pretenda emancipar ás mulleres reais e non só a un grupo concreto tomado como universal.

O meu desexo aquí é partir da experiencia das mulleres negras e destacar a súa multidimensionalidade. Porque se o enfoque tradicional as margina, tamén limita drasticamente calquera intento de ampliar o campo das análises feministas e antirracistas. Este punto de partida destacará como as concepcións dominantes da discriminación nos condicionan a pensar na subordinación baixo un prisma factorial único. Ao centrarse nos membros máis privilexiados de cada grupo, esta lente borra ás mulleres negras na conceptualización, identificación e remediación da discriminación racial e de xénero. É dicir, nos casos de discriminación ligada á cor da pel, só se consideran os membros máis privilexiados en canto a xénero ou clase, e nos casos de discriminación de xénero, só se consideran as mulleres máis privilexiadas en termos de raza ou clase.

CRENSHAW, K., “Desmarxinalizar a intersección de raza e sexo”

Estas ideas, especialmente a da indentidade como construída e situada, tiveron unha importante influencia sobre a chamada teoría *queer*, que, procedente tanto do feminismo como dos estudos lesbianos e gais, supón a impugnación radical de normas e ideas sobre o xénero, a sexualidade e a identidade. No seu libro *O xénero en disputa* de 1990, Judith Butler defende que a identidade de xénero se constrúe e estabiliza a través da repetición de normas, non é consecuencia dunha suposta realidade natural do sexo. Os humanos executamos certos actos, aprendidos a través da mímese cultural desde a infancia máis temperá e que estamos obrigados a repetir adecuadamente como nunha actuación teatral: isto coñécese como teoría performativa do xénero.

Con todo, comprender o xénero como unha categoría histórica é aceptar que o xénero, entendido como unha forma cultural de configurar o corpo, está aberto á súa continua reforma, e que a «anatomía» e o «sexo» non existen sen un marco cultural (como o movemento intersex demostrouno claramente). A mesma atribución da feminidade aos corpos femininos coma se fose unha propiedade natural ou necesaria ten lugar dentro dun marco normativo no cal a asignación da feminidade ao feminino é un mecanismo para a produción mesma do xénero. Termos como «masculino» e «feminino» son notoriamente intercambiabes; cada termo ten a súa historia social; os seus significados varían de forma radical dependendo de límites xeopolíticos e de restricións culturais sobre quen imaxina a quen, e con que propósito. (...) Os termos para

designar o xénero nunca se establecen dunha vez por todas, senón que están sempre no proceso de ser refeitos.

BUTLER, J., *Desfacer o xénero*

Por último, arredor do ano 2012 xorde a **cuarta vaga** do feminismo, que se caracteriza por centrarse no empoderamento das mulleres, o uso de ferramentas dixitais e a interseccionalidade. Esta corrente do feminismo, para algúns unha reacción ao postfeminismo que defende que mulleres e homes xa alcanzaron a igualdade, investiga as diferentes formas de **violencia e discriminación** que seguen afectando a mulleres e outras identidades de xénero marxinalizadas; por iso, aborda cuestións como o abuso sexual, o acoso sexual, a violencia de xénero, a obxectificación das mulleres e o sexismo no ámbito laboral, e a desigualdade salarial. O activismo en internet é unha peza clave desta vaga, empregándose para amplificar a concienciación sobre estes problemas. Ademais, o feminismo da cuarta onda amplía o seu enfoque a outros colectivos, como a comunidade LGBTQ+, incluíndo nas súas reivindicacións as ideas do transfeminismo, e as persoas racializadas, defendendo a súa maior participación e poder na sociedade.

4. 2. 2. QUE É SER MULLER?

En 1949, Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo*, non só unha das obras máis relevantes da autora, senón un dos traballos clave do feminismo contemporáneo, que serve de ponte entre o feminismo da primeira vaga, do século XIX, e o da segunda, desenvolvido a partir dos anos 60 do século XX. No marco da procura dunha comprensión profunda da existencia humana que caracterizou toda a súa obra, de Beauvoir fai en *O segundo sexo* unha **análise do ser-muller** dende a fenomenoloxía existencialista aplicando o complexo de categorías enfrontadas que a propia autora esquematiza como identidade contra alteridade, liberdade contra subordinación, subxectividade contra obxectivación e transcendencia contra inmanencia.

Expliquei como foi concibido este libro: case de xeito fortuíto; querendo falar de min, decateime de que precisaba describir a condición feminina. Comecei por considerar os mitos que os homes forxaran a través das cosmoloxías, as relixións, as supersticións, as ideoloxías ou as literaturas. Intentei pór orde no cadro aparentemente incoherente que se me ofrecía...

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

Así, a obra desenvólvese en catro partes: ser-muller á luz da bioloxía e a psicoloxía, ser-muller dende unha perspectiva histórica, a imaxe feminina dende a literatura, e análise fenomenolóxica da experiencia feminina vivida a través das distintas idades da vida

Segundo observa a autora na análise do ser-muller á luz da **bioloxía** e a **psicoloxía**, a ciencia pódenos da información sobre a realidade material de ser muller, pero non pode determinar que debería ser ou que pode ser unha muller. A verdade existencial da muller non pode ser aclarada pola ciencia porque, como suxeito libre, trascende o seu ser-en-sí. Dende unha **perspectiva histórica**, a análise do ser-muller amósanos que a subordinación histórica da muller ao home fixo que o seu lugar na historia sexa o dunha presenza real ausente. A presenza da muller na historia é un feito innegable, pero o suxeito histórico é sempre o varón e o historiador que dá testemuño dos acontecementos históricos é tamén sempre un home. Atendendo á imaxe feminina creada na **literatura**, de Beauvoir explica como na literatura o escritor constrúe á muller proxectando nela todo aquilo que desexa e ao mesmo tempo teme, o que ama e o que odia. Deste xeito, a muller-personaxe-literario queda encerrada en mitos que acaban por arraigar na cultura e que ás veces son ambivalentes, como o mito da nai que pode ser doce e agarimosa ou madrastra cruel e insensible, ou como o mito da virxe que pode ser alternativamente obxecto de conquista erótica ou solteirona. En definitiva, a muller na literatura aparece sempre, incluso para ella mesma, **como alteridade, como un ser para outro**. A última parte da obra, a **análise fenomenolóxica da experiencia feminina vivida a través das distintas idades da vida**, comeza coa coñecida sentenza “non se nace muller: chégase a selo”.

Non se nace muller, chégase a selo. Ningún destino biolóxico, psíquico, económico, define a imaxe que reviste a femia humana no seo da sociedade; é o conxunto da civilización o que elabora este produto intermedio entre o macho e o castrado que se cualifica de feminino. Só a mediación dos demais pode consituír a un individuo como un Outro. Namentres que a criatura exista só para si, non podería captarse como sexualmente diferenciada. Entre as nenas e os nenos, o corpo é, en primeiro lugar, p resplandor dunha subxectividade, o instrumento que efectúa a comprensión do mundo: eles apreheden o universo a través dos ollos, as mans, e non a través das partes sexuais.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

A partir de aí, de Beauvoir describe detalladamente como a medida que avanza a vida, vaise ampliando o abismo que separa o home, volcado cara á transcendencia propia dun ser autónomo e conquistador que ten proxectos propios, e a muller, que se encontra cada vez máis encerrada na

inmanencia de quen espera ansiosa o matrimonio, a maternidade e a familia como única forma de existir.

(...) o que define dunha maneira singular a situación da muller é que, sendo como todo ser humano unha liberdade autónoma, descóbrese e escóllese nun mundo en que os homes lle impoñen asumirse como a Outra: preténdese fixala como obxecto e conságrala á inmanencia, xa que a súa transcendencia será permanentemente transcendida por outra consciencia esencial e soberana. O drama da muller é este conflito entre a reivindicación fundamental de todo suxeito, que se presenta sempre como o esencial, e as esixencias dunha situación que a constitúe como inesencial. Como se pode realizar un ser humano dentro da condición feminina? Que camiños lle están abertos? Cales conducen a unha rúa cega? Como atopar a independencia no seo da dependencia? Que circunstancias limitan a liberdade da muller e cales pode superar? Estas son as cuestións fundamentais que nos gustaría elucidar. Queremos dicir que, interesándonos nas oportunidades do individuo, non definiremos esas oportunidades en termos de felicidade, senón en termos de liberdade.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

Finalmente, de Beauvoir contrapuxo os conceptos de igualdade abstracta e igualdade concreta. A **igualdade abstracta** ten que ver coa igualdade de todos os seres humanos, homes e mulleres, ante a lei, e coa integración social plena da muller na sociedade, terreo no que se lograron importantes avances. Na **igualdade concreta**, na que se abandona o plano do colectivo e se descende ao individual, é onde está todo por facer.

O código francés xa non considera a obediencia un dos deberes da esposa e cada cidadá converteuse en electora; mais estas liberdades cívicas seguen sendo abstractas cando non veñen acompañadas dunha autonomía económica. A muller mantida -xa sexa esposa ou cortesá- non se libera do home por ter unha papeleta de voto na man; aínda que os costumes lles impoñan menos obrigas que antes, estas licenzas negativas non modificaron profundamente a súa situación. Segue atrapada na súa condición de vasala.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

É nesta esfera onde cada muller ten que conquistar o seu espazo para profundizar no coñecemento dela mesma, tomar conciencia da súa individualidade e, como calquera suxeito humano, crear o seu propio destino. O existencialismo feminista de Simone de Beauvoir alerta da inxustiza de escamotear ás mulleres a posibilidade de proxectar as súas vidas como lles pareza polo feito de pertencer ao “segundo sexo”.